

Гуманитарное знание и вызовы времени

Центр гуманитарных инициатив
Университетская книга
Москва–Санкт-Петербург
2014

ББК 71
Г94

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденко,
И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич,
А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский, М.П. Крыжановская,
И.В. Кондаков, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова,
А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Ответственный редактор и составитель тома
С.Я. Левит

Научные редакторы: О.В. Кулешова, И.И. Ремезова

Редактор: М.П. Крыжановская

Серийное оформление П.П. Ефремов

Г94 **Гуманитарное знание и вызовы времени** / Отв. ред. и составитель тома С.Я. Левит. М.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 480 с. (Серия «Humanitas»).

ISBN 978-5-98712-188-7

Проблема гуманитарного знания – в центре внимания конференции, проходившей в ноябре 2013 года в рамках Юбилейной выставки ИНИОН РАН.

В данном издании рассматривается комплекс проблем, представленных в докладах отечественных и зарубежных ученых: роль гуманитарного знания в современном мире, специфика гуманитарного знания, миссия и стратегия современной философии, теория и методология когнитивной истории, философский универсализм и многообразие культурных миров, многообразие методов исследования и познания мира человека, миф и реальность русской культуры, проблемы российской интеллигенции. В ходе конференции были намечены основные направления развития гуманитарного знания в современных условиях.

УДК 101.1
ББК 71

ISBN 978-5-98712-188-7

© Левит С.Я., составление серии и тома, 2014
© Центр гуманитарных инициатив, 2014
© ООО «Университетская книга-СПб», 2014

А.Н. Малинкин

Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса)

Предметом исследования гуманитарных дисциплин является человеческая культура во всех ее многообразных аспектах. Значение латинского слова «*cultura*» отсылает нас к тому, что самим человеком возделывается из природы, а потом как нечто *ценное, социально значимое* передается потомкам через традицию, воспитание и образование. Соответственно, и методология гуманитарного познания исходит не из того, что заключено в природе как таковой, т.е. в природе, как если бы она существовала абсолютно независимо, объективно от человечества, но из того, что формирует «натуру человека», преобразуя ее в «культуру». Название большой семьи исследовательских дисциплин, противоположных естествознанию по своей предметной и методологической ориентации, указывает в первую очередь на их *значимостную, ценностную* компоненту, обусловленную их генетической близостью к человеку и всему человеческому. Значение латинского слова «*humanitas*» отсылает нас к человеческой природе, человеколюбию, гуманности, образованности и т.п.

Но поскольку гуманитарное познание претендует на статус науки, постольку ему надлежит стремиться к объективности, которую традиционно отождествляют с присущей естествознанию ценностной нейтральностью, возникает парадоксальная ситуация: самобытность гуманитарного познания и *differentia specifica* гуманитарного знания заключаются, прежде всего, в его необходимой связи с человеческими ценностями и значениями, т.е. с чем-то глубоко субъективным, что не содержится в природе как таковой, но впервые привносится человеком, между тем как традиционные идеалы и нормы научности требуют элиминировать все привнесенное субъектом познания как нечто искажающее саму данность объекта. Должно ли гуманитарное познание ориентироваться на традиционную эпистемологическую парадигму, уничтожая тем самым собственную самобытность, а гуманитарное знание – однознач-

но отождествлять себя с гуманитарно-научным, приняв критерии достоверности (истинности) научного знания, традиционно сложившиеся в естественных науках? Вопрос может быть поставлен иначе: есть ли у нас достаточные основания ограничивать гуманитарное познание гуманитарно-научным?

Мы полагаем, что таких оснований нет. Необходимо констатировать тот факт, что гуманитарное познание и знание невозможны свести к гуманитарно-научному познанию и знанию. Тем не менее фактом является и то, что гуманитарные науки до сих пор в определённой мере ориентируются на традиционный естественно-научный образец познания. Он был сформулирован еще в позитивистской социологии О. Конта. На этом общем сcientистском философско-методологическом основании гуманитарные науки причисляют также к наукам «социальным»: и те и другие в равной мере должны опираться только на факты, устанавливать фактически обоснованные законы (которые, по Конту, сами суть «факты»), исследовать социокультурные явления и процессы как «вещи» (Э. Дюркгейм), стремясь при этом к абсолютной ценностной нейтральности. Правда, эти методологические требования гарантируют социальному и гуманитарному познанию всего лишь прикосновение к такому же достоверному точному знанию, какое представлено в математике, физике и других естественных науках. Поэтому социальные и гуманитарные ученые, ориентирующиеся на сcientистскую парадигму как единственно приемлемый образец, не могут не переживать что-то вроде комплекса дисциплинарной неполноценности.

Согласно сcientистской парадигме, социокультурная реальность такова, будто человечество не имеет к ней никакого отношения, подобно тому, как оно не имеет отношения к вращению Земли, извержению вулкана или фотосинтезу. Такого рода объективизм – фундаментальный постулат сcientистской парадигмы – представляет собой сильное онтологическое допущение. Другое, не менее сильное онтологическое допущение сcientистской парадигмы, – постулат о принципиальной и тотальной квантифицируемости познаваемой реальности, подготовленный в Новое время известным философским учением о «первичных и вторичных качествах вещей». В соответствии с этим постулатом форма научности должна стремиться к числу и математической формуле как своим универсально значимым идеалам: чем больше в гуманитарной дисциплине математики, тем больше в ней точности и тем более она научна. Это понимание научности неотделимо от представления о линейном прогрессивном накоплении универсально значимых

научных результатов и достижений. Правда, как показал «второй позитивизм», периодически оно ведет к пересмотру теоретических принципов, соответственно, трансформации научно-disciplinarnykh картин мира, в ходе которой новая глобальная картина мира включает в себя старую, ограничивая сферу ее значимости и низводя ее эпистемологический статус до локального.

В первой половине XX в. недостаточность сциентистского объективизма осознали теоретики не только гуманитарных и социальных наук, но и естественных. Критика позитивистской парадигмы, характерная для «философии жизни» (Ф. Ницше, Г. Зиммель, А. Бергсон, В. Дильтея и др.), нашла отклик в позднем неокантианстве. Это стало возможным потому, что, сохранив ориентацию на «факт науки» и стремясь к строгой научности, неокантианцы в то же время опирались на кантовский «трансцендентализм», идея которого открывала доступ к особой, специфически-человеческой реальности культуры, формируемой социумом в процессе истории. Для Г. Риккерта и Э. Кассирера стало уже вполне очевидным, что пути, ведущие к объективности познания, не могут обойти стороной субъективное человеческое бытие, что объективные истины науки каждой культурно-исторической эпохи необходимо соотноситься с ее господствующими ценностями и идеалами.

Риккерт подошел к осмысливанию специфики наук о культуре в их отличии от наук о природе с «нормативистских» позиций баденской школы неокантианства, разработанных ее основателем В. Виндельбандом¹. Анализируя науки о культуре и, в частности, образование понятий в исторической науке, Риккерт проводит различие между трансцендентально-методологическим «отнесением к ценностям» (Wertgebung) и психологической «оценкой», «оцениванием» (Bewertung) – различие, принципиально важное для всего социально-исторического и гуманитарного познания. «Отнесение к ценностям остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее, – писал он. – То, что культурные люди признают некоторые ценности за таковые и поэтому стремятся к созданию благ, с которыми эти ценности связываются, – это факт, не подлежащий никакому сомнению. Лишь с точки зрения этого факта, большей частью молчаливо предполагающегося историком, а отнюдь не с точки зрения значимости ценностей, до которой историку как представителю эмпирической науки нет решительно никакого де-

¹ Согласно Виндельбанду, философия – это «критическая наука об общеобязательных ценностях» (Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. – СПб., 1904. – С. 23).

ла, — действительность распадается для истории на существенные и несущественные элементы»¹.

Кассирер еще до Первой мировой войны пришел к выводу, что первоистоки познания следует искать скорее в мифе и языке (филогенез), а также в феномене интуитивного схватывания и понимания физиономического выражения (онтогенез)², нежели в «чистом» логическом мышлении, как утверждал вслед за Декартом, Лейбницем и Кантом основатель марбургской школы неокантианства Г. Коген. Во введении к фундаментальному исследованию «Проблема познания в философии и науке Нового времени» Кассирер так формулирует свою главную задачу: «Здесь будет впервые исчерпывающим образом доказано, что *познания как строго однозначного логического понятия не существует*. Точно так же и другие сферы духовной деятельности — право, язык, искусство, религия — вносят определенный вклад в проблему познания»³ (курсив мой. — А.М.).

Эти идеи Кассирер развивает в своей «философии символических форм» (1923–1929), где они концептуально преобразуются: вместо понятия «функция», по содержанию еще близкого понятию «первоисток» (*Ursprung*) Г. Когена и прославившего Кассирера в ранний период творчества скорее как блестящего популяризатора идей своего учителя⁴, нежели как оригинального мыслителя, появляется понятие «символическая функция». Оно объединяет в себе кантовские размышления о «гении» в «Критике способности суждения» и о «продуктивной способности воображения», создающей «трансцендентальные схемы», в «Критике чистого разума». Вместо понятия «форма» появляется «символическая форма» — результат глубокого переосмысливания Кассирером учения о «внутренней форме языка» В. Гумбольдта⁵. Эти концептуальные преобразования позволили ему не только ответить на вопрос «как возможен

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — С. 130.

² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. — М.; СПб.: Университетская книга, 2002. — С. 77–79.

³ Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit. B. 1–2. 2. Aufl., — Berlin, 1911. — S. 2. См.: Малинкин А.Н. Становление социологии знания: Концепция символических форм Эрнста Кассирера // Социологические исследования. — 1983. — № 4. — С. 130–139.

⁴ Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. — Berlin, 1910. В русском переводе Б. Столпнера и П. Юшкевича; Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. — СПб., 1912.

⁵ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

факт языка?»¹, но и трансцендентально-методологически обосновать системное единство естественно-научного и гуманитарного познания, найти универсальный медиальный принцип, объединяющий и знания о природе, и знания о культуре. Ведь символизация, понимаемая как выражение идеального духовного смысла (значения) через посредство чего-то материально-вещественного, с необходимостью происходит и в естественных, и социальных, и гуманитарных науках – и вообще в любой форме культуры. Однако принцип формообразования каждой из них самобытен и автономен. Он может быть адекватно понят лишь изнутри, а не извне, т.е. не по критериям какой-то другой формы культуры, претендующей на верховенство.

Отсюда следовало, что качество гуманитарного знания некорректно оценивать по меркам знания математики и естественных наук, требуя от него *таких же по форме* объективности, достоверности и точности, какие служат для них непререкаемым познавательным идеалом. У гуманитарного знания есть особая качественная специфика, предполагающая свои собственные стандарты объективности, достоверности и точности результатов познания. В связи с этим Кассирер не раз приводил в пример слова Гёте о *точности* художественной фантазии и *достоверности* образов искусства. Художник не пользуется высокоабстрактными понятиями или точными математическими формулами, однако с помощью образов, метафор, аллегорий, гипербол и т.п. он тем не менее способен достичь таких же глубин в осмыслинении действительности, которых философ или ученый достигает каждый своими средствами. Гуманитарное и социальное познание *основано прежде всего на способности понимать смыслы и смысловые структуры*, заключенные в исследуемых им творениях искусства, мифах, религиозных верованиях и святынях, живых и мертвых языках, древних и современных семиотических системах, социальных процессах исторического прошлого и настоящего, этнических особенностях образа жизни и мыслей и т.д. *Понимание* предполагает интерсубъективную значимость смыслов, благодаря которой впервые возникает предметная интенция, т.е. направленность внимания и интереса исследователя к тому или иному аспекту предмета. А оно, в свою

¹ Главное требование трансцендентального метода – исходить из факта. Г. Коген ограничил факты фактами математического естествознания. «Канту не было свойственно такое ограничение, – утверждает Кассирер. – Я же спрашиваю: как возможен факт языка?» (Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger // *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. Aufl., – Fr.a.M., 1973. – S. 267).

очередь, формируется в конкретно-историческом контексте культуры через соотнесение смыслов с высшими, или абсолютными, ценностями. Вот почему понимание как первичная и основополагающая стадия познания отличает не только «понимающую социологию» (идею которой М. Вебер предложил, опираясь на методологию Г. Риккера), но все социальные и гуманистические науки.

Концепция символа, предложенная Кассирером в виде ключа к истолкованию всех феноменов человеческой культуры, не утратила своей актуальности. «...Истолкование символа, или символология, как раз и составляет внутри гуманистических наук элемент гуманистического в собственном смысле, т.е. вопрошание о *humanum*, о человеческой сущности, не овеществляемой, но символически реализуемой в вещном, — писал С.С. Аверинцев, — поэтому отличие символологии от точных наук носит принципиальный и *содержательный* характер — ей не просто недостает “точности”, но она ставит себе иные задачи. (...) Однако даже если принять точность математических наук за образец научной точности, то надо будет признать символологию не “ненаучной”, но *иначаечной* формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности¹. Разумеется, понимание было бы нелепо противопоставлять объяснению как необходимой последующей рефлексивно-аналитической стадии познания, каким бы это объяснение ни было — структурно-функциональным (системно-аналитическим) или каузальным. Однако их важно строго различать, чтобы не допускать безотчетных предрассудочных объяснений, опережающих выявление феноменов, их ясное усмотрение и понимание. Неполноценное одностороннее рассмотрение предмета не компенсируют никакие ухищренные объяснения, а видение предмета, искаженное предвзятыми шаблонами объяснительных схем, лишает результаты исследования той значимости, на которую оно претендует.

Необходимость и важность такой феноменологической работы по достоинству оценил Кассирер, столкнувшийся с проблемой познания самобытности «внутренней формы» мифического мышления. «Одной из фундаментальных заслуг *феноменологии* Гуссерля является то, что она вернула остроту зрения при восприятии разнообразия духовных “структурных форм” и указала для их анализа новый путь, отличный по постановке вопроса и методологии от психологического, — писал он. — (...) Задача феноменологии, как он ее понимает, не исчерпывается анализом познания, а должна

¹ Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. — Киев: Дух і Літера, 2001. — С. 157–158.

включать изучение структур совершенно различных предметных областей в строгом соответствии с тем, что они “означают” и без учета “действительности” их предмета. Подобное исследование должно бы включать в свой круг и мифологический “мир”, чтобы не вывести его своеобразное “наполнение” путем индукции, обобщения многообразия этнологического и этнопсихологического опыта, а постичь его в ходе чистого анализа “идей”. Однако попытки такого рода, насколько мне известно, не предпринимались до сих пор ни со стороны самой феноменологии, ни со стороны конкретного исследования мифологии, в котором еще почти безраздельно господствует генетически-психологическая постановка вопроса¹.

Осознание необходимости и значимости для научного познания задачи выявления его дoreфлексивных ценностно-мировоззренческих предпосылок получило свое завершение в феноменологической философии Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, в философии культуры З. Фрейда, в социологии знания К. Мангейма, в концепциях представителей Франкфуртской школы и неомарксизме вообще, в феноменологической социологии А. Шюца и его последователей, в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, Ж.-П. Рикёра, во французском экзистенциализме, в структурализме М. Фуко, в «структурной антропологии» К. Леви-Строса, в «рефлексивной социологии» Э. Гоулднера, «социологии социологии» Р. Фридрихса, «экзистенциальной социологии» Э. Тирикьяна и во многих других течениях философской, социально- и гуманитарно-научной мысли². В результате изменилось понимание самого познающего субъекта, субъективности как таковой. «Не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории, — писал Гадамер. — Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки (*Vorurteile*) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (*Urteile*), составляют историческую действительность его бытия»³.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. — М.; СПб.: Университетская книга, 2002. — С. 39.

² Перечислять здесь всех и всё, разумеется, невозможно, да и не нужно.

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — С. 329.

Общим для многообразных форм преодоления сциентистской парадигмы является осознание того, что научное познание предполагает в своих глубинных основаниях неявные допущения мировоззренческого характера. Это, прежде всего, онтологические (метафизические) постулаты о качественном характере познаваемой реальности, представления об идеалах и нормах самого научного познания, имеющие ценностный характер, и другие. Все вместе они образуют фундамент общеначальной картины мира – динамичной системы, элементами которой являются картины мира отдельных научных дисциплин. Эти картины мира как предпосылки познания неотделимы от отношения человека к миру вообще, а оно не может не заключать в себе глубинного ценностного аспекта. Последний возникает оттого, что необходимым условием возможности познания является человеческая родовая жизнь. «Прежде чем философствовать, надо жить, – резонно утверждал А. Бергсон. – Ученые и философы слишком часто склонны думать, что мышление осуществляется у всех, как у них, просто ради удовольствия. Истина заключается в том, что оно направлено на действие...»¹ Но любому человеческому действию имманентны ценности и основанные на них цели, даже если те и другие не осознаются. Практические действия людей изначально направлены на выживание, на спасение и сохранение многообразных человеческих социумов, составляющих глобальное человечество.

Появление «социологии знания» – философско-социологической дисциплины, основоположником которой считается М. Шеллер², – знаменует более высокий уровень в историческом развитии научно-теоретического познания, выводит его на новую ступень. Эта ступень обнаруживает полное сходство с характеристикой третьего, современного, этапа в эволюции теоретического знания, которую В.С. Стёpin называет «постнеклассическим». «Классическая наука, – пишет Стёpin, – полагает, что условием получения истинных знаний об объекте является элиминация при теоретическом объяснении и описании всего, что относится к субъекту, его целям и ценностям, средствам и операциям его деятельности. Неклассическая наука (ее образец – квантово-релятивистская физика) учитывает связь между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности, в которой обнаруживается и

¹ Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: КДУ, 2010. – С. 131.

² Шеллер М. Проблемы социологии знания / Пер. А.Н. Малинкина. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.

познается объект. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии, хотя имплицитно они определяют характер знаний (определяют, что именно и каким способом мы выделяем и осмысливаем в мире). Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ее ценностно-целевыми структурами. При этом эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными социальными ценностями и целями¹.

Согласно Стёпину, глубинные «основания науки», выявляемые на уровне «постнеклассической» науки, включают в себя: 1) специальную научную картину мира (дисциплинарную онтологию), которая вводит обобщенный образ предмета данной науки в его главных системно-структурных характеристиках; 2) идеалы и нормы исследования (идеалы и нормы описания и объяснения, доказательности и обоснования, а также идеалы строения и организации знания), которые определяют обобщенную схему метода научного познания; 3) философские основания науки, которые обосновывают принятую картину мира, а также идеалы и нормы науки, благодаря чему вырабатываемые наукой представления о действительности и методах ее познания включаются в поток культурной трансляции². Если же говорить об исторической заслуге «социологии знания», то это именно она вскрыла глубинные социально-практические предпосылки человеческого знания, внятно артикулировала взаимообусловленность знания и бытия (понимаемого как социокультурное и культурно-историческое бытие людей), познания и интереса³. Таким образом была выявлена сущностная необходимость, или конститутивность, ценностного момента для познания.

Изначально познание слито воедино со спасением и сохранением человеческого социума. Вот почему в исторически-теоретическом плане оно развивается сначала в лоне мифа и религии, позднее философии, а в исторически-практическом – в форме магических и культовых техник. Последние практиковались сначала колдунами, шаманами, жрецами, прорицателями и т.п., позднее трансформировались в изыскания астрологов, алхимиков, оккуль-

¹ Стёpin B.C. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 712.

² Там же. – С. 706–707.

³ Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp Verlag. – Frankfurt am Main, 1968.

тистов и др. В эпоху Нового времени научное познание все больше приобретает социокультурную форму «science», для которой характерен классический тип научной рациональности. Оно стремится очиститься от последних остатков мифологического, религиозного, философского сознания и их смешанных форм, поскольку они замыкают ее в одном культурно-цивилизационном круге, препятствуя развертыванию соответствующей ее сущности интернациональной кооперации в глобальном масштабе. Однако даже в чистейшей своей форме, лишеннойrudиментов антропоморфизма и антропоцентризма, «science» остается в философском смысле антропологичной.

Это означает, что наука конститутивно конгруэнтна родовой (социальной) сущности человека, соответствует особенностям его организации – физически-телесной, чувственной, интеллектуальной, душевной, духовной. Высший смысл научного познания состоит в овладении естественными силами природы с помощью технических, технологических и иных культурно-цивилизационных средств исключительно ради самосохранения человеческого рода. Цель предполагает ценность, ценности формируют стратегические цели. Ценостное измерение научного познания – то, ради чего оно возникает, формируется и функционирует, – заключается в создании материальных (цивилизационных) благ, которые удовлетворяют низшие базисные человеческие потребности, т.е. соответствуют фундаментальным человеческим ценностям – ценностям жизни. Все их реальное многообразие можно вслед за Шелером условно свести к ценностям полезного и приятного. Их социально-феноменальные производные – это многообразные цивилизационные ценности: безопасность, здоровье, благополучие, комфорт, успех, удовлетворенность, престиж и т.д. и т.п. Сегодня наука, основанные на ней технологии и техника обеспечивают человечеству все, что необходимо для цивилизованной жизни.

Более глубокий срез ценостного измерения научного познания (обусловленный его антропологической укорененностью) состоит в том, что оно изначально выбирает из всего, что открывается человеку в мире, исключительно то, что потенциально служит цели овладения внешней и внутренней природой, предсказанию последствий ее процессов «в интересах» человека, управлению ими и направлению их в желательное для человека русло, т.е. отбирает все наблюдаемое, воспроизводимое (повторимое), рационализируемое, исчисляемое, механизируемое, автоматизируемое, организуемое, контролируемое и т.п. «Экспериментальное естест-

вознание Нового времени, – отмечает В.А. Лекторский, – стало возможным в результате появления определенной системы идеалов и ценностей, задающих такое отношение человека к природе, которое является весьма специфичным и которое ранее никогда не существовало в истории. Эта система идеалов связана с возникновением цивилизации особого типа, которую нередко называют технологической¹.

Видимый учеными сквозь такую мировоззренческую оптику сегмент мира рассматривается как «интересный», а то, что ученым удается сформулировать посредством математических символов в законах, объявляется самым важным и «существенным» в нем. Весь остальной мир оказывается при этом как бы неувиденным, незамеченным. На него глядят, но его не видят, ибо он «не представляет научного интереса». Качественно различное феноменальное многообразие мира элиминируется, игнорируется как что-то «несущественное». Разумеется, доступный человеку мир не сводится к сегменту, интересующему науку, и может открываться ему совершенно иначе, если человек сохранит, скажем, естественную обыденную, или повседневно-практическую, форму мировосприятия либо освоит символические средства других культурных форм, к примеру, мифа, религии, искусства, права, философии и т.д. Легенды, сказки, притчи, заповеди, аллегории, пророчества, метафоры и образы, нормы и законы, интуитивные сущностные усмоктения, духовные смыслы, идеи, идеалы и т.д. способны открыть человеку иные «миры», точнее говоря, позволяют ему увидеть мир всякий раз другими глазами.

Так, феномены, открывающиеся мистическому духу и религиозному сознанию, божественные просветления, преображения и чудеса, доступные верующим, в принципе недоступны для научного познания. Загадками для науки были и остаются феномены возникновения новых моралей и шедевров искусства, создаваемые, соответственно, нравственно и эстетически одаренными личностями, и воздействие этих феноменов на психику и сознание людей. Другой недоступный науке и самый экзотичный пласт реальности открывается благодаря экстрасенсорным способностям отдельных людей, контактам с существами (сущностями) и предположительно иной, нежели у человека, физической и разумной организацией, с «неопознанными летающими объектами» и т.п.

¹ Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: Скользящая граница // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб., 1999. – С. 49.

Отношение академической науки к «паранормальным» или «аномальным» явлениям известно. Свидетельств о них накоплено много, отрицать их она не может, да и в лице некоторых смелых ученых не хочет. Но ни одно из этих свидетельств еще не стало «научным фактом», потому что у науки нет способа их интериоризации, совместимого с ее фундаментальными принципами¹. Примером того, что для науки не вполне проницаем даже такой простой феномен, как способность человека влиять на других людей, мотивировать и направлять их поведение, является термин «харакизма». При всей его интуитивной понятности для политологов, социологов и вообще всех гуманитариев в нем нет ни грана научности. По сути, он ничем не отличается от канувших в Лету мифологических понятий естествознания «эфир», «флогистон», «теплород», «флюид» и еще сохраняющего свою магическую силу понятия «сила».

Об экспансии классического типа научной рациональности в сфере морали, характерной для эпохи Просвещения (и ее видного представителя И. Канта), прекрасно высказался А. Бергсон: «Претензия на то, чтобы основать мораль на уважении к логике, смогла родиться у философов и ученых, привыкших поклоняться логике в умозрительной области и склонных, таким образом, думать, что во всякой области и для всего человечества в целом логика навязывается в качестве высшей власти. Но из того факта, что наука должна уважать логику вещей и логику вообще, если она хочет преуспеть в своих исследованиях, из того, что таков интерес ученого как ученого, невозможно сделать вывод об обязанности для нас всегда вносить логику в наше поведение, как будто таков интерес человека вообще или даже ученого как человека. Наше восхищение перед умозрительной функцией духа может быть огромным; но когда философы утверждают, что ее достаточно для того, чтобы заставить замолчать эгоизм и страсть, они обнаруживают — и мы должны их с этим поздравить, — что у самих себя они никогда не слышали, как громко звучат голоса эгоизма и страсти»². Добавим от себя, что экспансия сциентистского рационализма за-

¹ Критикуя сциентизм, Ю. Хабермас так описывает его главный фундаментальный принцип: это «установка, согласно которой научная философия, как и сами науки, должна действовать intentionerecta [по своему истинному устремлению (лат.). — *Прим. перев.*], что означает: должна иметь предмет перед собой (а не заполучать его, скажем, посредством рефлексии]». (Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp Verlag. — Frankfurt am Main, 3. Aufl., 1975. — S. 368.) Спрашивается: как быть с таким «предметом», который имеет предметом наблюдения наблюдающих его людей?

² Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: КДУ, 2010. — С. 67.

падной техногенной цивилизации по сути своей глобальна и универсальна, распространяется не только на мораль и религию – она претендует на охват всех проявлений человеческого бытия.

В постнеклассическом понимании научной рациональности сциентистская парадигма на самом деле не отбрасывается, но квалифицируется как особый (локальный) случай познания¹. В чем заключается особость этого «случая»? Ценностный нейтралитет «science» – это не следствие пассивного индифферентного отношения к ценностной сфере человеческого бытия, а *результат активного сознательного воздержания от ценностных суждений в научно-теоретическом мышлении и от оценок в научно-исследовательской практике, основанных на социально-групповых и индивидуально-личностных целях или предпочтениях*. Осознание ценностной установки, скрыто направляющей научное исследование, воздержание от ценностных суждений и вкусовых оценок сродни религиозной аскезе. Ценностный нейтралитет зрелой науки можно сравнить с нейтралитетом страны, окруженной воюющими государствами. Обе метафоры подчеркивают принципиальное различие, которое существует между инфантильным рассеянным бездействием и деятельным сосредоточенным напряжением, возникающим от сознательного блокирования витального рефлекторного импульса.

Речь идет, стало быть, об упорной, методически регламентированной и психологически контролируемой работе по вышибанию клина клином, а вовсе не о возврате к состоянию ценностной отстранённости, подобному райской невинности. То, что верно применительно к основаниям научного познания, тем более верно в отношении познания философского. Остроумно высказался Риккерт о позиции Ницше, который, как известно, претендовал на высшую объективность «по ту сторону добра и зла». По мнению Риккерта, претенциозная позиция Ницше сама является не чем иным, как продуктом длительного естественно-научного и культурно-научного развития и «ее последовательность есть вместе с тем величайшая непоследовательность или бессмысленная попытка человека науки перескочить через свою собственную тень»².

Наука не свободна от ценностей в философско-социологическом смысле, или конститутивно, т.е. относительно человека вообще

¹ «Возникновение нового типа рациональности не уничтожает исторически предшествующих ему типов, но ограничивает поле их действия». (Стёпин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 713.)

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – СПб., 1911. – С. 194.

ще как живого социального существа, наделенного духом. Но она стремится к ценностной нейтральности в методологическом смысле, т.е. к методически регламентированному самоочищению от теоретических суждений, которые основываются на ценностях (предрассудках) конкретных культур и цивилизаций, определённых социальных классов, групп и выдающихся личностей, тем более от субъективно-психологических оценок, мотивированных практическими интересами и целями. «Наука свободна от ценностей, — писал М. Шелер, — но не потому, что якобы не существует никаких объективных ценностей или их строгого, доступного интуитивному усмотрению иерархического порядка... но потому что она вынуждена *произвольно отрешиться* от всех ценностей и тем более от всех волевых целей, чтобы получить и сохранить свой предмет. Это означает, что она исследует мир, “*как если бы*” не существовало никаких *свободных* личностей и причин»¹.

Наука, продолжает М. Шелер, «не имеет ничего общего ни с антропоцентричным миром естественного мировоззрения, ни со сферой абсолютного бытия, для которой на самом деле значимо любое “мировоззрение”², — она имеет дело с таким уровнем бытия, который располагается между его двумя указанными выше слоями и который: а) относителен к любому центру витальной чувственности, к любым возможным свободным актам движения в окружающем мире и актам установления господства над ним, однако уже не относителен к “человеческой” организации; б) может быть “общезначимым” для человека вообще (независимо от культурного круга, нации, народа, личных задатков и способностей)»³. Философски-антропологически фундированную концепцию «*естественного мировоззрения*» М. Шелера А. Шюц преобразовал в понятие «*естественной установки*», которое стало основополагающим для его феноменологической социологии, ориентированной на исследование смыслового строения социального мира. Последнее представлено через повседневное сознание в обыденном (практическом) знании. Многочисленные приверженцы феноменологической со-

¹ Scheler M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung // Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke. Bd. 6. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. — Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. — S. 13.

² Под «антропоцентричным миром естественного мировоззрения» имеется в виду форма человеческого сознания, которую А. Шюц характеризует как обыденное, или повседневное сознание; под «сферой абсолютного бытия» Шелер подразумевает сферу реальности, открывающуюся религиозному сознанию.

³ Там же.

циологии¹ пришли к пониманию того, что обыденное знание, во многом сходное с мифологическим, служит своего рода фундаментом всякого иного знания, образуя основу для всех «конечных областей значений», в частности, для научного познания «истины».

«Назвать знание “обыденным” – значит указать на его социально-производный характер», – писал Д. Сильвермен². Обыденное знание – это, по его словам, «принимаемое на веру знание о мире (применяемое для практических и научных целей)», которое представляет собой «источник данных, ни с чем не сравнимый по богатству и сложности». «Принимать вещи на веру, – продолжает он, – значит воспринимать их такими, какими они, “как всякому известно”, и являются. Принимаемое на веру знание, таким образом, по необходимости представляет собой “общее” знание, совокупность “общих мест”, поскольку его очевидность может существовать как таковая лишь в социальных ситуациях, зависящих от некоторых разделяемых всеми допущений. (...) Наше знание о мире представляет собой набор типологических конструкций, которые направляют и определяют наше понимание социальных ситуаций, а также других индивидов, ибо позволяют делать заключения относительно неизвестных нам элементов мотивации этих других. В соответствии с нашими представлениями о том, “что в действительности происходит”, мы подыскиваем, как говорил Шюц, по “методу поваренной книги” наиболее подходящие из известных нам рецептов достижения стоящих перед нами целей. Обыденное знание, далее, служит выделению критериев ситуационной значимости элементов нашего мира и определяет наши представления о критериях, применяемых другими людьми»³.

Итак, усилия современной философии науки, научно-теоретической рефлексии, феноменологической социологии привели к выводу, что сциентистская парадигма утратила свой некогда универсальный статус, согласно которому она устанавливала подлинную форму научности знания в любой, в том числе гуманитарно-научной, дисциплине; что естествознание в его глубинных основаниях само должно быть осмыслено в контексте гуманитарного знания – исторического, философского, культурологического и др. Но в таком случае возникает вопрос: может быть, теперь гуманитарное знание задает образец всему современному научному позна-

¹ Среди них у нас наиболее известны П. Бергер и Т. Лукман благодаря переводу их книги «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания» в 1995 г.

² Сильвермен Д. Анализ традиционной социологии // Новые направления в социологической теории. – М.: Прогресс, 1978. – С. 39.

³ Там же. – С. 38–39.

нию, подобно тому, как раньше это делало естествознание? То есть не поменялись ли естествознание и гуманитарные науки ролями в том, что касается формирования преобладающего научного этоса и господствующей эпистемологической парадигмы?

Конечно, реальность не укладывается в такую простую схему. С одной стороны, в каждой гуманитарной дисциплине в разной мере и по-разному проявляются все типы научной рациональности; с другой – поскольку аналогичная ситуация наблюдается и в естественных науках, границы между ними, ранее незыблемые, сегодня постепенно становятся все более условными. «Историзм объектов современного естествознания и рефлексия над ценностными основаниями исследования сближают естественные и социально-гуманитарные науки, – констатирует В.С. Стёpin. – Их противопоставление, справедливое для науки XIX века, в наше время во многом утрачивает свою значимость»¹. Такую же, по сути, точку зрения высказывает П.П. Гайденко: «Вряд ли сегодня можно оспаривать тот факт, что ценностная установка ученого и научного сообщества играет существенную роль в процессе познания, в направлении и характере научного исследования, хотя она и не всегда бывает достаточно осознанной и отрефлексированной. Это в равной мере касается и гуманитарных, и естественных наук»².

Таким образом, если говорить о ценностной компоненте в гуманитарных науках вообще, то, во-первых, необходимо отличать методологическое требование элиминации ценностных суждений и произвольных оценок от культурологической и социально-философской проблемы выявления и анализа мировоззренческих (ценностных) предпосылок научного познания, которые обусловлены конститтивными особенностями человека как живого социального духовного существа. Во-вторых, необходимо эксплицировать основания той гуманитарной научной дисциплины, которая интересует нас как объект эпистемологического анализа. Они, как уже говорилось, включают дисциплинарную онтологию, идеалы и нормы исследования и вообще ее «философские основания», благодаря которым она включается в поток «культурной трансляции». В-третьих, современный социальный исследователь должен учитывать, что социокультурные феномены впервые конституируются, становясь «реальными объектами», только через посредство

¹ Стёpin В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 713.

² Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 493.

и благодаря интерпретирующей деятельности членов общества; интерпретируются при этом те значения и смыслы, которые люди, движимые практическими целями, из поколения в поколение вкладывают в различного рода социальные символы и символические формы культуры. В-четвертых, современный гуманитарий, даже если он не считает нужным обременять себя социально-философской и теоретико-методологической рефлексией, обязан, по меньшей мере, осознавать собственную социокультурную позицию в обществе, с которой он ведет наблюдение, ясно понимать цели своего исследования и нести ответственность перед обществом¹. Конечно, «нам не дано предугадать, как слово наше отзовется», но это не повод для отказа думать в этом направлении.

Какие же выводы можно сделать из того, что было сказано, в отношении специфики гуманитарного знания и перспектив его эволюции? Они могут быть, конечно, разными и располагаться в диапазоне от принципиального несогласия со сказанным и, стало быть, неприятия вытекающих из него следствий, с одной стороны, вплоть до капитулянтского перехода на сторону «эпистемологического анархизма», эклектического «полипарадигмального подхода», апологетики крайнего субъективизма и волонтаризма в гуманитарном и социальном познании, с другой стороны. Если первая позиция предполагает горделивое самопонимание человека как «*homo sapiens*» и восходит к квазирелигиозной вере во всемогущество человеческого разума, характерной скорее для эпохи Просвещения, чем для начала XXI в., то вторая, отталкиваясь от концепции человека как «*homo faber*», приходит к его пониманию как «меры всех вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». С нашей точки зрения, одинаково недостаточны как сциентистский индивидуалистический рационализм, вдохновлявший создателей идеологии индустриализма и либерализма, так и декадентский квазиигровой иррационализм «постмодерного» человека, утратившего не только религиозную веру, но и саму способность верить, любить и надеяться. Вероятно, между этими крайностями и существует то, что называют «золотой серединой», но в любом случае она не имеет ничего общего с морализаторством. Общих предписаний здесь быть не может, каждый сам находит для себя идеальный «центр».

¹ Эта ответственность выходит за рамки социально-этические. Речь должна идти скорее о гуманитарной ответственности за судьбы глобального человечества. Как отмечал К. Леви-Строс еще в середине XX в., «даже биолог и физик с каждым днем все больше сознают социальную значимость выводов из своих открытий или, точнее, их антропологическую значимость» (Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука. – С. 319).

Содержание

I. Гуманитарное знание сегодня

С.Я. Левит. Гуманитарное знание: генезис, итоги и перспективы. (К 20-летию выхода сериальных изданий ИНИОН РАН)	7
А.Л. Доброхотов. Будущее гуманитарных наук в свете их прошлого	43
В.Е. Семенов. Humaniora: генезис и предназначение	54
П.С. Гуревич. Величие и бесценность гуманитарного знания	73
Э.М. Спирова. Специфика гуманитарного мышления	91
А.Н. Малинкин. Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса)	108
В.Л. Махлин. Конец разговора (к герменевтике современности)	125
Л.В. Скворцов. Самость (self) как проблема гуманитарного знания	144

II. Наука о человеке: смена парадигмы

М.Н. Эпштейн. Техногуманизм: техника как творческое самопреодоление человека	209
А.Ю. Алексеев. Когнитотехнологические проекты искусственной личности	226
В.И. Самохвалова. Проблема человеческой идентичности: содержание и смысл	243

III. Многообразие культурных миров и вызовы универсализма

А.Н. Медушевский. Диалог культур: пространство, время и смысл существования в науках о культуре	273
---	-----

А.П. Люсый. География текстуальной революции. Междисциплинарные исследования локальных текстов культуры	282
М.Н. Эпштейн. Пластичность философского текста: почему одни авторы более читаемы, чем другие	303
Т.Н. Красавченко. Ученый и вызовы времени. Валерий Земсков: от Латинской Америки к культурно-цивилизационному пограничью	311
М.А. Дроздова. Летопись жизни и творчества М.В. Юдиной: научный подвиг А.М. Кузнецова	332
Б.Л. Губман. Философский универсализм и вызов многообразия культурных миров	341
IV. Человек и культура: факторы самосохранения	
В.К. Кантор. Любовь к двойнику, или Самокастрация русской культуры	351
И.В. Кондаков. От Логоса – к «Глобусу» (Еще о русском литературоцентризме)	377
В.И. Мильдон. Настоящее и будущее русской литературы	393
А.А. Асоян. Художественно-философский контекст живописи П. Филонова	408
V. Человек и религия: опыт сердца	
Г.В. Хлебников. Античная теология у Диогена Лаэртского	427
Р.М. Перельштейн. Чудо и авторитет, или Опыт сердца. Памяти Г. Померанца	438
Р.М. Перельштейн. Вестничество Зинаиды Миркиной	446
Сведения об авторах	470

Научное издание

Humanitas

Гуманитарное знание и вызовы времени

Оформление Ю.В. Балабанов

Макет Я.В. Быстрова

Корректор М.П. Крыжановская

По издательским вопросам обращаться:

«Центр гуманитарных инициатив»

е-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru.

Руководитель центра Соснов П.В.

Подписано в печать 21.11.2014

Формат 60x90/16. Бумага офсетная.

Уч.-изд. л. 30.

Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано способом ролевой струйной печати

в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

143000, Московская область, гп Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru, Е-mail: sales@chpd.ru, т/ф. 8 (496) 726-54-10