

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИТЕКТУРНО-
СТРОИТЕЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

Л.Ф. Гайнуллина, А.М. Сафина

**ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

Учебное пособие

Казань
2020

УДК 1:304

ББК 6/8

Г14

Гайнуллина Л.Ф., Сафина А.М.

Г14 Философские проблемы социально-гуманитарных наук: Учебное пособие /Л.Ф. Гайнуллина, А.М. Сафина. – Казань: Изд-во Казанск. гос. архитектур.-строит. ун-та, 2020. – 180 с.

ISBN 978-5-7829-0576-7

Печатается по решению Редакционно-издательского совета Казанского государственного архитектурно-строительного университета

Учебное пособие для аспирантов составлено в соответствии с ФГОС ВО (уровень подготовки кадров высшей квалификации) и Программой-минимум кандидатского экзамена по дисциплине «История и философия науки» и предназначено для формирования основных универсальных компетенций у аспирантов всех научных специальностей, относящихся к блоку социальных и гуманитарных наук. Оно может быть полезно также студентам и всем интересующимся проблемами философии науки.

Цель учебного пособия – дать общее представление о социально-гуманитарном познании. В пособии рассматриваются вопросы возникновения и формирования социально-гуманитарных наук; их особенности и отличие от естествознания; проблемы методологии, объекта, предмета и субъекта социально-гуманитарных наук; роль ценностей в социальном познании; специфическое понимание общефилософских категорий жизни, пространства, времени; проблемы истинности, рациональности, объяснения, понимания и интерпретации; соотношение веры и знания; обозначены основные исследовательские программы социально-гуманитарного знания и их роль в современном динамично развивающемся мире.

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии
ИСФН ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет»

Т.М. Шатунова

Доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии,
философской антропологии, эстетики и теории культуры

УрФУ им. Б.Н. Ельцина

Е.С. Черепанова

УДК 1:304

ББК 6/8

© Казанский государственный
архитектурно-строительный
университет, 2020

© Гайнуллина Л.Ф., Сафина А.М.,
2020

ISBN 978-5-7829-0576-7

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ГЛАВА 1.МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ.	8
1.1. Философия как интегральная форма научных знаний	
об обществе, культуре, истории и человеке	8
1.2. Донаучные, ненаучные и вненаучные знания	
об обществе, культуре и человеке	12
1.3. Формирование научных дисциплин социально-гуманитарного цикла	17
1.4. Социокультурная обусловленность дисциплинарной структуры социально-гуманитарного знания.....	18
1.5. Проблема разделения социальных и гуманитарных наук	21
ГЛАВА 2. СУБЪЕКТ, ОБЪЕКТ И ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ.....	26
2.1. Объект и предмет социально-гуманитарного знания.....	26
2.2. Субъект социально-гуманитарного познания	27
2.3. Индивидуальный и коллективный субъект познания в СГН	40
2.4. Научное сообщество как субъект в СГН	42
2.5. Коммуникативная рациональность в СГН	45
2.6. Сходство и различие наук о природе и наук об обществе	50
ГЛАВА 3. ПРИРОДА ЦЕННОСТЕЙ	58
И ИХ РОЛЬ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ	58
3.1. Аксиология как учение о ценностях	58
3.2. Значение аксиологического подхода.....	66
для развития методологии современных СГН	66
3.3. Ценности в структуре научного знания	67

3.4. Классификация ценностей в науке	73
3.5. Этическая ответственность ученого	75
3.6. Этические проблемы СГН	82
ГЛАВА 4. ЖИЗНЬ КАК КАТЕГОРИЯ.....	
НАУК ОБ ОБЩЕСТВЕ И КУЛЬТУРЕ	87
4.1. Понимание жизни в естествознании и философии.....	87
4.2. «Жизнь» как категория наук о духе	96
ГЛАВА 5. ВРЕМЯ, ПРОСТРАНСТВО, ХРОНОТОП В	
СОЦИАЛЬНОМ И ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ.....	107
5.1. Категория «пространство» в социальном и гуманитарном контексте.....	107
5.2. Время, его специфика в социально-гуманитарном знании ..	109
5.3. Хронотоп как единство времени, места и действия	115
ГЛАВА 6. ОБЪЯСНЕНИЕ, ПОНИМАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ	
.....	
В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ	119
6.1. Объяснение как универсальная методология научного познания	119
6.2. Понимание в науках об обществе и культуре	121
6.3. Объяснение и понимание: к вопросу о соотношении понятий Интерпретация	130
6.4. Герменевтика как наука о понимании и истолковании	136
ГЛАВА 7. ВЕРА, СОМНЕНИЕ И ПРОБЛЕМА ИСТИННОСТИ	
В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ	143
7.1. Вера как гносеологический,	143
психологический и религиозный феномен	143
7.2. Роль веры в научном познании.	148
Диалектика веры и сомнения в научном познании	148

7.3. Вера и проблема истинности в СГН.....	152
ГЛАВА 8. ОСНОВНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОГРАММЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И РОЛЬ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ.....	158
8.1 Натуралистическая и антинатуралистическая исследовательские программы в социально-гуманитарных науках	158
8.2. Дисциплинарная структура социально-гуманитарного знания и междисциплинарные исследования	162
8.3. Значение социогуманитарных исследований для решения социальных проблем и предотвращения социальных рисков.....	166
ЛИТЕРАТУРА	171

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебное пособие составлено в соответствии с ФГОС ВО (уровень подготовки кадров высшей квалификации) и Программой-минимум кандидатского экзамена по дисциплине «История и философия науки», утвержденной приказом Минобрнауки России от 8 октября 2007 г. № 274 «Об утверждении программ кандидатских экзаменов».

Кандидатский экзамен для аспирантов всех специальностей включает два раздела. Раздел 1 – «Общие проблемы философии науки» и раздел 2 – «Современные философские проблемы областей научного знания». Данное пособие рассматривает вопросы раздела 2, а именно: «Философские проблемы социально-гуманитарных наук» и предназначено для аспирантов научных специальностей, относящихся к блоку социальных и гуманитарных наук.

Цель учебного пособия – дать общее представление о социально-гуманитарном познании. В пособии рассматриваются вопросы возникновения и формирования социально-гуманитарных наук; их особенности и отличие от естествознания; проблемы методологии, объекта, предмета и субъекта социально-гуманитарных наук; роль ценностей в социальном познании; специфическое понимание общефилософских категорий жизни, пространства, времени; проблемы истинности, рациональности, объяснения, понимания и интерпретации; соотношение веры и знания; обозначены основные исследовательские программы социально-гуманитарного знания и их роль в современном динамично развивающемся мире.

Содержание учебного пособия включает все темы, предусмотренные рабочей программой учебной дисциплины

«История и философия науки» и рабочей программой кандидатского экзамена. Каждая глава пособия завершается небольшим глоссарием, в конце книги размещен общий список литературы. При составлении пособия авторы опирались на широкий круг научных и учебных изданий отечественных и зарубежных авторов.

ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

1.1. Философия как интегральная форма научных знаний об обществе, культуре, истории и человеке

Философия – одна из древнейших форм мировоззрения. Она является исторически первой формой теоретического осмысления человека и общества, предшествующей частным социальным и гуманитарным наукам.

Специфика философского подхода к человеку, обществу, культуре определяется прежде всего спецификой самой философии. Во-первых, философия является *рациональной* формой постижения мира, т.е. она опирается прежде всего на разум человека, а не на его эмоции, чувства или чувственность. Еще древнегреческий философ Аристотель утверждал, что философия начинается с удивления и сомнения: философия ничего не принимает на веру, везде требует рационального доказательства. При этом она стремится к постижению *объективной* истины – знания, достоверного не только в отдельном случае и для отдельного человека, но общезначимого и необходимого. Основным инструментом философского знания является *рефлексия* – осмысление самого мыслительного процесса, когда мышление становится объектом мышления, знание – объектом знания. Именно философия формулирует универсальные законы непротиворечивого человеческого мышления, раскрывает условия соответствия мысли познаваемому объекту. Поэтому, согласно В.М. Межуеву, «Философия, родившаяся в античности, сделала возможным и появление науки, причем долгое время они существовали нераздельно друг от друга. Только когда наука «отпочковалась» от философии, стало ясно, что их разделяет в плане познания мира»¹.

¹Межуев В.М. Культура как предмет философского знания . [Электронный ресурс] // ANTHROPOLOGY [сайт]. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/mezhuev-vm/kultura-kak-predmet-filosofskogo-znaniya>, свободный (дата обращения: 04.11.2019)

Во-вторых, спецификой философского осмысления мира является стремление к выявлению предельных оснований бытия любого феномена, его *сущности*. Так, философия ставит вопрос о сущности человека, общества, культуры как таковых, независимо от того, о каком конкретно человеке (обществе, культуре) идет речь. Что делает человека человеком? Что отличает общество от различных форм протосоциальности, присущей высокоразвитым животным? Где пролегает граница культуры и некультуры. Этот подход позволяет проследить единство каждого из этих феноменов во времени, т.е. выявить ту константу в их бытии, которая остается неизменной при всех внешних трансформациях (в процессе развития, например), а также наметить тенденции их дальнейшего развития.

В-третьих, философия как предельная форма знаний о мире задается вопросом о бытийных основаниях и конечном смысле любого феномена. В чем смысл человеческой жизни? Каков высший смысл и предназначение человеческого сознания в масштабах Вселенной? Какую роль в существовании человека и общества играет культура? Какова конечная цель общественного развития? В поисках ответов на подобные предельные вопросы философия обнаруживает крайне противоречивую природу указанных феноменов. Так, например, человек является разумным существом (разум – то, составляет его уникальность). Однако именно как разумное существо он может совершать абсурдные поступки, например, использовать собственный разум для создания техники, способной уничтожить не только саму разумную жизнь на Земле, но и живое в целом. Далее, человек – родовое (общественное) существо, общество является необходимым условием существования индивида и условием его всестороннего развития. Однако оборотной стороной той свободы и развития, которые невозможны вне общества, являются отчуждение и самоотчуждение личности, внешнее давление, манипуляция сознанием и проч., осуществляемые со стороны социума. Культура как «вторая природа» есть реализация человеком своей родовой сущности через создание *искусственных* материальных и духовных средств. Однако парадоксально: многие

культурные феномены воспринимаются человеком как естественные его характеристики. Например, в Древней Греции рабство мыслилось как природно-естественный феномен и объяснялось принадлежностью рабов к иному биологическому виду особым строением их тела. Так, по Аристотелю, раб – это «живое говорящее орудие», отличающееся от «живого неговорящего орудия» (домашнего скота) только наличием речи. Получается, что культура искусственна, но при этом для человека *естественно* быть культурным. Поскольку подобное предельное вопрошание является прерогативой философии, то противоречивость указанных феноменов может быть обнаружена только здесь. Частные науки об обществе и человеке нацелены на решение более конкретных теоретических проблем и практических задач. Тем не менее игнорирование антиномичности человеческого бытия сделало бы научные представления об обществе и человеке крайне ущербными, обедненными.

В-четвертых, философия стремится к познанию мира как целого, во взаимосвязи и взаимозависимости отдельных феноменов. Мир рассматривается здесь не как набор (сумма) отдельных предметов, а как органическое единство, из которого нельзя отнять или прибавить ни одного элемента, не нарушив его целостности. Поэтому с позиции философского подхода человек, общество, культура рассматриваются не как изолированные феномены («сами по себе»), а как элементы в системе мира. Смысл и сущность отдельного элемента могут быть выявлены только исходя из смысла целого. По этой причине, например, человек рассматривается в контексте общества; общество – исходя из его диалектического единства с природой, культура – во взаимодействии со всеми другими сферами жизни общества (экономикой, политикой и т.д.). Поэтому при изучении развития этих феноменов необходимо учитывать как внутренние факторы (законы общественно-исторического развития), так и внешние (например, взаимодействие с природой).

Философия является интегральной формой знаний о человеке, обществе и культуре. Обычно это трактуется как ее способность соединить знания, полученные в отдельных науках. Соглашаясь с этим утверждением, следует, кроме того, сделать акцент на интегративности иного характера, которая не является следствием, а предшествует частным наукам. Речь идет о том, что философия в силу ее специфики способна теоретически «схватить» человека, общество, культуру как целостные, многогранные, сложные феномены, в то время как каждая отдельная наука отражает только какой-то один аспект их бытия. Например, психология изучает индивидуально-субъективные переживания человека, но социальная природа личности остается в тени. Экономика отражает хозяйственно-денежный, производственный аспект жизни человека и общества, но она малоэффективна при исследовании духовной жизни. При этом, как в жизни отдельного человека, так и в жизни целого общества переплетены самые разные аспекты, даже те, которые, на первый взгляд кажутся противоречащими друг другу. В силу особенностей научной рациональности и дисциплинарного деления частные науки не могут схватить всей этой палитры. Философия же, в силу, во-первых, своего абстрактного, предельного-обобщенного характера, а во-вторых, допущения диалектических противоречий, способна увидеть сложную и противоречивую природу человека, общества и культуры.

Более того, философия как специфическая форма познания была вызвана к жизни потребностью решения таких проблем, стержнем которых является отношение «человек – мир». Поэтому проблема человека и различных форм его бытия является не просто центральной для философии, но философия изначально выступает как гуманитарное познание, «человекомерное» в своей основе. В этом смысле она является, с одной стороны, той почвой, из которой вырастает наука вообще и СГН (социально-гуманитарные науки) в частности. Наука не может появиться непосредственно из религии или мифа – ей предшествует философия как первая абстрактно-теоретическая форма познания мира. От философии наука наследует

установку критицизма, процедуры рационально-теоретического познания, методологизм и т.д. С другой стороны, для СГН философия является тем горизонтом, который определяет конечные цели научного познания человека, общества и культуры.

1.2. Донаучные, ненаучные и вненаучные знания об обществе, культуре и человеке

Становление науки в целом и СГН в частности – долгий и сложный процесс. Наука в своем современном виде – как социально-институционализирующаяся, специализированная форма познавательной деятельности – сложилась лишь к XVII в., а СГН – к XIX в. Маркером, разделяющим науку и преднауку, является появление теории как особого уровня познавательной деятельности, отличного от эмпирического знания. Однако до возникновения институционализирующейся науки существовали иные формы познания окружающего мира, человека и общества.

Отечественный культуролог В.М. Межуев, размышляя об эволюции культурологического знания, предлагает выделять три этапа: дотеоретическое знание, теоретическое (научное) и панфилософское (этап, когда философия культуры и культурология претендуют на статус базовых гуманитарных дисциплин). Нам представляется возможным перенести эту схему на материал других научных отраслей о человеке и обществе: в эволюции любой социальной и гуманитарной дисциплины можно выделить указанные три этапа. Так, к дотеоретическому этапу развития СГН относится познание человека, общества и культуры средствами искусства, мифологии, религии, философии.

К исторически первым формам дотеоретического знания относится обыденно-практическое знание. Оно базируется на повседневном опыте и народной мудрости, и, как правило, зафиксировано лишь в устной форме (в пословицах, поговорках, суждениях здравого смысла, назиданиях). Например, определенные

представления о человеке и устройстве общества содержатся в пословицах: «Встречают по одежке, а провожают по уму», «Что миром положено, тому и быть так», «Не воспитывайте детей, все равно они будут похожи на вас. Воспитывайте себя.» и др. Особенностью такого знания является его несистемный, разрозненный характер. Зачастую оно представляет собой неструктурированный набор сведений из определенной области или «рецепт», где знание не отделено от практического умения. Помимо того, что обыденно-практическое знание чаще всего является поверхностным (не отражает суть вещей), бездоказательным, стереотипным, зачастую оно скрыто содержит также субъективную оценочную компоненту. По мере развития научного подхода к исследованию человека и общества, некоторые из этих суждений опровергаются (хотя и не без труда, в силу того, что укоренены глубоко в народном сознании, опираются на традиции). Другие же, напротив, подтверждаются.

Еще одной формой дотеоретического знания о человеке и обществе является мифология – народные сказания и эпос, воспринимаемые человеком как вполне реалистичное отражение мира. Мифология была господствующей формой мировоззрения в древнем мире. Человек – один из главных персонажей в любой мифологической системе. Так, у многих народов есть миф о сотворении человека из природного материала или из тела сверхъестественного существа. Особенностью мифологического познания является, во-первых, его художественно-образный, нерациональный характер. Кроме того, мифологическое мышление допускает оборотничество – превращение предметов друг в друга, в нечто иное. Это говорит о том, что мифологическое познание чуждо абстрактно-логическому мышлению, базирующемуся на законе тождества. Например, в русских былинах богатырь Вольга Святославович оборачивается «левом-зверем», «рыбой-щучиной», «малым горностаюшком» и даже неживыми предметами (палкой, камнем и др.). Во-вторых, мифологическому мышлению присущ синкретизм: человек рассматривается не как отдельный,

изолированный, предмет исследования, для которого окружающая среда является лишь фоном, а только в неразрывной связи со всем мирозданием. Человек рассматривается не как «царь природы», а как одно из многочисленных существ, населяющих планету и космос. Притом наличие души и разума не делает человека чем-то уникальным, ведь разумность приписывается не только человеку, но и богам.

Следующей исторической формой мировоззрения, содержащей определенные представления о человеке и обществе, является религия. Специфика религиозной точки зрения заключается в том, что человек неизменно мыслится как сотворенный некоторой сверхъестественной силой (Богом, богами; или генетически возводится к тотемным животным) и т.д. Кроме того, с религиозной точки зрения человек имеет бессмертную душу, которая является тем качеством, которое неразрывно связывает человека с его творцом. Поскольку все люди – творенья Божьи, то они связаны друг с другом духовными узами, т.е. являются братьями и сестрами в Боге. Поэтому в развитых религиях, например, в авраамических религиях (иудаизме, христианстве, исламе) общественное устройство освящено Церковью, а глава государства является наместником Бога на Земле. Поскольку общественный порядок обосновывается отсылкой к сверхъестественному, то поправление государственного устройства трактуется как ересь, нарушение божественного миропорядка, а выступления против института Церкви – как государственное преступление.

Первой рациональной абстрактно-теоретической формой познания человека и общества является философия, зародившаяся в VII–VI в. до н.э. Культуролог Межуев В.М., размышляя о различии философского и научного взгляда на мир и человека, предложил использовать следующий образ: «Картина мира, создаваемая философом (философская картина мира), подобна зеркалу, в котором человек находит и узнает себя, судит о том, кем он является (или должен быть) в этом мире. В европейской культуре философия и выполняла функцию такого зеркала, дававшего человеку знание о

самом себе. В том же духе действуют миф, религия, искусство, но в отличие от них, философия решает эту задачу рациональными средствами знания. И только наука смотрит на мир как бы через прозрачное стекло, пытаясь увидеть в нем то, что существует безотносительно к познающему субъекту»².

В античной философии первые размышления о человеке и обществе появляются в учении школы софистов (IV–V вв. до н.э.). Так, философ Протагор утверждал: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Антропологическая и социальная проблематика становится центральной в период расцвета древнегреческой философии (в учениях Сократа, Платона, Аристотеля). Человек здесь определяется как «политическое животное» (Аристотель): человек является общественным существом, для него естественно жить в коллективе. Место человека в обществе определяется, однако, природными, врожденными задатками. Например, по Платону, социальное положение гражданина определяется примесью различных металлов (золота, серебра или меди и железа) в его душе. Однако эти врожденные склонности все же нуждаются в развитии посредством различных искусств, наук и философии. Само общество понимается как миниатюрное отражение Космоса (Вселенной). В обществе действует универсальный космический закон Логос, определяющий правду и справедливость. Кроме того, в трудах древнегреческих мыслителей содержатся «зачатки» знаний многих социально-гуманитарных наук. Так, у софистов можно найти размышления о природе языка, знака, логического мышления; в работах Платона и Аристотеля содержатся основы экономических знаний, политологии, психологии (учение о душе), теории искусства и др.

Антропологическая проблематика занимала важное место и в восточной философии, например, в конфуцианстве. Это этико-

² Межуев В.М. Культура как предмет философского знания . [Электронный ресурс] // ANTHROPOLOGY [сайт]. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/mezhuev-vm/kultura-kak-predmet-filosofskogo-znaniya>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

философское учение, разработанное Конфуцием и развитое его последователями, и по сей день играет значительную роль в духовной и социально-политической жизни Китая. Центральная идея конфуцианства – учение о «благородном муже» (цзюнь-цзы), содержащее представления о совершенном человеке. Основные качества, которые отличают «благородного мужа» от «низкого человека» (сяожэнь), следующие: «жэнь» – человеколюбие, «и» – долг, «сяо» – сыновняя почтительность, «чжи» – знание, «ли» – соблюдение ритуалов, следование традициям.

Непосредственным толчком, способствовавшим переходу СГН от дотеоретической к теоретической стадии развития, стала европейская философия XVI – XIX веков. Философия эпохи Просвещения и Нового времени, во-первых, послужила основой зарождающихся СГН в содержательном плане – как источник некоторых сведений, аккумулированных в философских учениях. Но более того, нововременная философия способствовала определению границ исследовательского поля и дисциплинарной матрицы СГН, формированию идеалов, норм и ценностей наук об обществе и человеке. Так, противостояние эмпиризма, сенсуализма и рационализма, а также трансцендентальный идеализм Канта определил основные научные подходы к объяснению феномена сознания и познавательных способностей человека; социально-политические учения Локка, Руссо, Вольтера послужили базисом для развития политологии, социологии и т.д.

Таким образом, философские представления о человеке, обществе и культуре стали той основой, из которой на рубеже XVIII – XIX веков появились СГН. Примечательно, однако, что с выделением и институционализацией науки вненаучные и донаучные представления о человеке не исчезли совсем, а продолжили существовать параллельно, хотя и утратили свой статус доминантной формы познания.

1.3. Формирование научных дисциплин социально-гуманитарного цикла

Важной вехой развития гуманитарного знания в рамках формирующегося буржуазного общества становится реализация модернистского проекта культуры Просвещения в XIX – XX вв. Именно кардинальный разрыв с институтами традиционного общества, проявивший себя в буржуазных революциях, промышленном перевороте, становлении новых стратов и классов, потребовал соответствующих способов описания, объяснения и понимания, способствовал оформлению корпуса социальных наук (социология, политическая экономия, история, политология, социальная психология), именно в том виде, в каком мы привыкли считать его классическим. Социально-гуманитарная мысль XIX – серед. XX вв. была ориентирована на предметные сферы деятельности, в поле ее внимания оказались общественное бытие, социальные институты. Интерес исследователей был направлен к макроструктурам, к сложнейшей диалектике объективных и субъективных факторов общественно-исторического развития.

До конца XIX века эталоном научности научного знания в целом была классическая механика, поэтому закономерно, что господствующей методологией в социально-гуманитарном знании был натурализм, а принципы и методы естественных наук применялись и при анализе социальных проблем. Однако к концу XIX века становится все более очевидным, что СГН должны опираться на собственную методологическую и концептуальную основу, иметь специфические принципы, средства и методы познания. Наиболее последовательно и успешно эти идеи отстаивали баденская школа неокантианства и философия жизни. Широко известные слова В. Дильтея о том, что «природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем», становятся водоразделом между гуманитарными науками и естествознанием, а также внутри СГН разграничением социального и культурного (гуманитарного) знания.

В XX веке акценты социальных мыслителей смещаются в сторону аксиологической проблематики. Механицизм и технократизм социальных наук начала XX в., широкое использование социально-гуманитарных знаний для манипуляций народом различными авторитарными и тоталитарными режимами сегодня осмысляются как реальная угроза бытию человеческого рода. В 60-е годы XX в. осуществляется научная революция в области гуманитарного знания – через изменение цели в смене парадигмы, посредством кардинальной трансформации, в «горниле» которой должна погибнуть модель обществознания, построенная на базе естествознания, и обрести свое рождение иная модель, связанная с интенциями и импульсами человеческого бытия. Процесс смены научных парадигм идет в современной гуманитарной мысли очень тяжело, мучительно, и налицо преобладание смешанных, эклектичных форм осмысления социальной реальности, где чрезвычайно трудно определить предметные поля (меж- и трансдисциплинарность), методы; оценить качество полученных знаний. Однако школа постмодернистской мысли существенно расширила горизонты социокультурного познания, открыв путь к микромиру истории, социума, культуры.

1.4. Социокультурная обусловленность дисциплинарной структуры социально-гуманитарного знания

В общефилософском плане знание, а также такая особая форма ее организации в культуре как дисциплинарность, есть результат общественно-исторических отношений, *система*, объединяющая «совокупность процессов и результатов организации, структуризации, социализации, институализации теоретических знаниевых практик»³. Знание представляет собой *дисциплинарную матрицу*,

³ Абушенко В.Л., Кацук Н.Л. Дисциплинарность. [Электронный ресурс] // Социология. Энциклопедия. – Режим доступа: <http://niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-post-modern/135.htm>, свободный (дата обращения: 25.10.2019).

воспроизводящую существенные атрибуты предмета исследования и базовые компоненты методов познания. Более того, знание, в том числе и научное, несет в себе в *свернутом* виде весь процесс познавательной деятельности. Следовательно, опираясь на сложившийся результат, мы можем *реконструировать* факторы, обусловившие процесс познания, а также факторы конфигурации самого знания (вопрос первичности – вторичности проблем, уместности методов, адекватности терминов).

Дисциплинарная матрица социально-гуманитарного знания – это своеобразное зеркало общественного бытия, фиксирующее меру понимания специфики человеком своего бытия в обществе. Исторически можно зафиксировать расширение структуры социально-гуманитарных наук путем внутренней дифференциации и внешней экспансии. Внутреннее деление связано с углублением понимания специфики общественных отношений (отделение от социологии – политологии, социальной психологии), а внешняя экспансия – с идентификацией возникающих в общественном развитии новых социальных институтов и социальных групп, а также новых социальных проблем (модернизация, глобализация).

Таким образом, следует отметить особую зависимость социально-гуманитарного знания от социального контекста. Понятие «контекст» (лат. «contextus» – соединение, тесная связь) связано с осознанием в современной истории и философии науки факта социокультурной обусловленности научного познания, пониманием того, что наука является формой культуры, выступающей в разнообразных аспектах (как способ мышления, как форма познания, как инструмент преобразования мира, и т.д.). Таким образом, применение понятия «контекст» в науковедческих исследованиях направлено на вскрытие всего богатства социокультурных факторов конституирующих научное познание: его тематику, проблемные поля, разнообразие методологических конструкций, преобладание форм научного знания, значение результатов для общества.

Значение социального контекста для формирования и развития корпуса социально-гуманитарных наук трудно переоценить,

поскольку социально-гуманитарное познание и есть исторически возникшая форма описания и понимания обществом самого себя. *Контекст*, в сущности, представляет собой всю совокупность общественных (политических, экономических, конфессиональных и т.д.) отношений, взятых в своей синкретичной целостности, противоречия внутри которой и становятся исходной точкой познания, его объектом и предметом, внутренней силой, направленной на постановку познавательных задач и поисков их разрешения. Иными словами, социальный контекст – это поле социальных отношений, обуславливающих научное познание действительности, это – фон, задающий уровень (широта, глубина) познания, стиль изложения, его язык.

В частности, социальным контекстом социально-гуманитарных наук на современном этапе выступает процесс *глобализации*, где своеобразие социокультурного дискурса во многом определяется как идентификация (через проблемы) процессов глобализации и как определение своего отношения к ней исходя из культурно-исторических особенностей, традиций государственности, конфессиональной принадлежности. Например, российский контекст развития социально-гуманитарных наук связан с вопросом о путях развития российского общества и государства в условиях *глобальных вызовов*, что обусловлено как геополитическим положением России, так и ее цивилизационном статусом.

Глобализация как многогранный социокультурный и технологический феномен современной стадии становления человеческого рода весьма неоднозначен и по цели, и по методам, и, главное, по результатам. Это процесс «универсализации, становления единых для всей планеты Земля структур, связей и отношений в различных сферах общественной жизни»⁴. Однако несмотря на всю сложность процессов глобализации, сегодня мы способны выявить

⁴ Чумаков А.Н. Глобализация: контуры целостного мира / А.Н Чумаков. – М.: Проспект, 2005. – С.31.

целый ряд не только позитивных, но и негативных сторон. Не секрет, что доминирующим субъектом глобализации выступает США, и вольно или невольно американская модель мировосприятия и мироповедения является приоритетной, уничтожающей, – где в жесткой, а где в мягкой форме. Главная задача российских социальных мыслителей и ученых состоит не только в том, чтобы противопоставить американской некую свою, самобытную модель, но и, опираясь на опыт отечественной истории и культуры, связанной с интеграцией народов Российской Федерации, суметь выработать иную, более широкую модель управления процессами глобализации. Важно, чтобы данная модель имела полисубъектный и поливариантный характер, способствовала синергии международных отношений. Выработывая *альтерглобалистскую социально-антропологическую стратегию бытия человеческого рода*, российские обществоведы способствовали бы не только процессу самоидентификации российского общества по отношению к глобальным вызовам, но и предотвратили бы развитие *глобофобии*, смогли противостоять процессам дезинтеграции современного человечества по гендерному, конфессиональному, национальному или иному признаку. В российской философии и науке накоплен немалый опыт «ноосферного, планетарного, коэволюционного мышления» (концепции В.И. Вернадского, Н.Н. Моисеева).

1.5. Проблема разделения социальных и гуманитарных наук

Кемеров В.Е. отмечает, что сам термин «социально-гуманитарное познание» указывает на то, что обществознание «составлено» из двух разных видов познания и строится по принципу *взаимоисключающего взаимодополнения*, где «полифоническая сложность социального процесса попадает под стихийную логику разделения труда»⁵.

Социальное – это знание об обществе как форме бытия человеческого рода, а гуманитарное – о бытии человека в социальных

⁵ Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1999. – №7. – С. 6.

структурах и формах. Иными словами, *социальное знание*, в большей мере, – это знание, тяготеющее к структурам, взятым как трансцендентальные объекты по отношению к человеку, не данные как самоочевидные, а *гуманитарное знание* – это тип знания, исходящего из человека, из личности, это всегда знание, несущее на себе печать волеизъявления, это всегда манифестация, не только описывающая и объясняющая насущное, но и задающая контуры должного. Обозначенное противоречие вместе с тем исходит из общего, а именно: признания общества как уникальной формы бытия человека и человеческого рода.

Разница социального и гуманитарного подхода может быть также описана как разница между статикой и динамикой. В частности, социальные науки ориентированы на устойчивые, повторяющиеся причинно-следственные связи в социальной реальности, на основании которых возможно выявить определенные законы и закономерности, цикличность. Гуманитарные науки ориентированы на динамику – на становление смысла, конституирование *дискурса* социальной реальности. Взаимодополнительность здесь возможна именно как пересечение линий институализации социальных отношений и конституирования личности. Как отмечает М. Макаров, понятие дискурса задает совершенно новую онтологию науки, противопоставляет субстанциональному подходу подход энергийный, событийный, формирующий особую коммуникативную рациональность, создавая особое человеческое пространство⁶.

Еще один важный момент, по которому можно «развести» социальные и гуманитарные науки, – это пункт исторический, связанный с постулированием приоритетов в определенные исторические моменты. В частности, социальные науки конституируются в XIX в. как аналогия естествознанию (дискурс власти), а гуманитарные – продолжают античную и средневековую культурную традицию (дискурс сотрудничества). Исходя из интенций

⁶ Макаров М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – С.17.

подобного разделения, следует сделать вывод о том, что социальные науки повторяют строение естествознания, цели и методы наук о природе, тогда как гуманитарные науки конституируются в языке, в дискурсе, в общении, в общественных установлениях и являются больше формой самосознания эпохи, формой исторически распределенной и живой культуры. Указанная особенность ярко проявляется в значимости социального и гуманитарного знания в современном обществе. Социальное знание более востребовано, ибо формирует область социальной инженерии, редуцируя общественные отношения до простых причинно-следственных связей, объясняя до определенного уровня социальные противоречия: политология, социология, экономическая теория, психология становятся базой для социального управления. Построенное по образцу естествознания, социальное знание прозрачно, функционально, легко объяснимо всем участникам управленческих отношений. В рамках такого жесткого подхода меньше всего потерь, появляется нужная оптимальность, эффективность, мобильность. Гуманитарное знание по данному критерию явно уступает социальному, поскольку ориентировано на понимание, т.е. личное осознание и принятие, связано с убеждениями, формированием взгляда на проблему, где дальнейшие пути осуществления относятся больше к сфере личного самостояния, свободы. Иными словами, социальное знание – это знание власти, знание управления, гуманитарное знание – это знание понимания.

В.Г. Федотова, анализируя соотношение социальных и гуманитарных наук, выделяет следующие критерии их деления:⁷

- разделение науки по предмету: социальные науки изучают общие социальные закономерности, структуру общества и его законы, гуманитарные науки – человеческий мир;

- разделение наук по методу: социальные науки используют метод объяснения, гуманитарные – метод понимания⁸;

⁷ См.: Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей. – М.: Гардарики, 2006, С.552.

⁸ См. подробнее об этом в Теме 6 данного пособия.

- разделение наук одновременно по предмету и методу. Это предполагает, что специфический объект диктует специфические методы;

- разделение наук в соответствии с исследовательскими программами. Социальные науки ориентированы, как правило, на натуралистическую исследовательскую программу, гуманитарные же – на антинатуралистическую культурцентристскую программу⁹.

Однако при всех различиях социальных и гуманитарных наук им присущи общие черты, вытекающие из критериев научной рациональности и сложности объекта исследования.

Основные понятия

Дискурс (фр. discours, от лат. discursus – рассуждение, довод) – вербальная форма объективации состояний и структур общественного сознания, задающая тип рациональности в определенный исторический период развития науки. Дискурс состоит из терминов, идей, метафор и концептов, позволяющих наиболее адекватно *прояснить* сущность поднимаемых в науке проблем.

Институализация (лат. institutum – установление, обычай, учреждение, основание) – общественно-исторический процесс *становления* определенных социокультурных качеств, связанных с освоением человеческим родом как природной, так и социальной реальности. В науке институализация обозначает процесс складывания принципов и методов познания установлением научных школ и направлений в рамках решения проблем, связанных с постижением закономерностей развития природы и общества.

Интенция (лат. intentio – устремление, внимание) – осознанная установка цели познания, определяющая единство научно-исследовательской деятельности от стадии постановки проблемы и выдвижения гипотезы до разработки развитой системы теоретического знания. Понятиями «интенция» и

⁹ См. подробнее об этом в Теме 8 данного пособия.

«интенциональность» в науковедческих исследованиях обозначают эмоционально-волевой компонент научного познания, позволяющий выявить и понять личностные значения и смыслы, реализуемые учеными в их деятельности.

Контекст (лат. *Contextus* – соединение, тесная связь) – совокупность социальных отношений, обуславливающих научное познание действительности, фон, задающий уровень (широта, глубина) познания, стиль изложения, его язык.

Проект модерн (от англ. *modernity* – современность; *modern* – современный) – понятие, которым обозначают общество, возникающее в результате становления капиталистического производства и капиталистических отношений, институтов государства и гражданского общества на фоне развития процессов секуляризации и урбанизации.

Согласно Ю. Хабермасу, основными чертами общества «модерн» являются модернизация, индустриализация, рационализация, нарастающее развитие знания и его секуляризация, культ науки, вера в научно-технический и социальный прогресс¹⁰.

Рефлексия (от лат. *reflexio* – обращение назад) – основной инструмент философского знания, при котором происходит осмысление самого мыслительного процесса, когда мышление становится объектом мышления, знание – объектом знания.

¹⁰ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас. - М.: Весь Мир, 2008, С.13.

ГЛАВА 2. СУБЪЕКТ, ОБЪЕКТ И ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

2.1. Объект и предмет социально-гуманитарного знания

Категории субъекта, объекта и предмета познания – центральные для любой науки. Субъект познания – это активная сторона данного процесса (тот, *кто* познает), объект познания – пассивная сторона (то, *что* познается).

В качестве *субъекта познания* может выступать как отдельный человек, так и целый коллектив (например, научный коллектив какого-либо вуза). *Объектом познания* социальных наук является общество как система и человек как социальное существо (т.е. взятый в единстве со своими социальными связями, как представитель определенной социальной группы или общества). Объектом познания гуманитарных наук является человек как творец культуры и культура как сфера духовного саморазвития и самореализации человеческого рода.

Предмет познания – та сторона (аспект) существования объекта, которая интересует конкретную науку. Предмет познания – одно из множества проявлений исследуемого объекта. Например, общество является объектом познания множества социальных наук. Но каждая социальная наука рассматривает общество по-своему, со своей позиции. Так, экономика видит общество как экономическую систему, т.е. систему общественных отношений по поводу производства, распределения, обмена и потребления ограниченных благ. Социология же, рассматривая общество, выделяет в нем уже не экономико-производственные отношения, а социальную структуру как систему классов и страт, совокупность социальных институтов и т.д.

Соотношение объекта и предмета познания можно объяснить еще и следующим образом. Предмет познания – это объект, теоретически преобразованный в соответствии с эпистемологическими установками и познавательными целями определенной науки. Иными

словами, каждая наука, в зависимости от того, какие цели она ставит перед собой, настраивает свою познавательную «оптику» (методы, формы познания, категориально-понятийную структуру и т.д.) таким образом, что в познаваемом объекте она будет видеть только то, что ее интересует; то, что способно помочь ей в достижении ее целей. Например, представители экономических наук во всем многообразии человеческой деятельности будут видеть именно экономические отношения. Правда, иногда эта познавательная установка может стать приоритетной, и тогда для ученого все многообразие мира будет сводиться исключительно к предмету данной науки. Например, исследователь Г. Беккер в статье «Экономический анализ и человеческое поведение» утверждает, что все многообразие человеческих отношений и деятельности – даже тех, которые на первый взгляд далеки от экономики (выбор партнера для вступления в брак, количество детей в семье, выбор профессии, уровень преступности и т.д.), можно объяснить именно с точки зрения этой науки: «Я заявляю, что экономический подход предлагает плодотворную унифицированную схему для понимания всего человеческого поведения, хотя, конечно, и признаю, что многие его формы не получили пока объяснения, и что учет неэкономических переменных, а также использование приемов анализа и достижений иных дисциплин, способствуют лучшему пониманию человеческого поведения.»¹¹. Конечно, такой «перекос» и профессиональная деформация является редкостью. Однако этот пример может служить предостережением для других ученых.

2.2. Субъект социально-гуманитарного познания

Соотношение субъекта и объекта познания также имеет ряд нюансов. Само представление о природе субъекта познания и его соотношении с объектом претерпели изменения на протяжении

¹¹ Беккер Г.С. Экономический анализ и человеческое поведение/ Г.С. Беккер // THESES: теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1993. Вып. 1. – С.37–38.

последних нескольких столетий, что связано со сменой господствующей научной картины мира. Традиционно в развитии науки выделяют классическую, неклассическую и постнеклассическую картины мира и соответствующие им концепции субъекта познания.

Классическая концепция субъекта сформирована на базе философии Нового времени и немецкой классической философии, в первую очередь философских взглядов Р. Декарта и И. Канта. Сам термин «subjectum» имеет латинское происхождение, и изначально использовался в формальной логике для обозначения подлежащего (т.е. предмета высказывания). В Новое время происходит переосмысление этого термина. Так, у Р. Декарта субъект – это человек как *мыслящее* существо. В споре с представителями эмпиризма и сенсуализма рационалист Декарт доказывал: именно разум человека (а не чувственность) является гарантом, основанием не только достоверности познания, но и самого бытия человека: «Я *мыслю*, следовательно *существую*», – заключает Декарт. Однако для того, чтобы разум давал объективное знание, сперва необходимо, следуя специальным правилам, очистить его от предрассудков, перенятых им от социального окружения. Общество, окружающие люди, скорее, мешают мыслящему субъекту в деле познания, нежели помогают. Как указывает Декарт, каждый человек имеет «средства для отыскания в самом себе, без заимствований у других, всего того знания, какое необходимо ему для правильного жизненного поведения и для последующего достижения – с помощью самостоятельных занятий – всех тех самых интересных знаний, какими может располагать человеческий разум»¹².

Из этих рассуждений в философии Нового времени рождается модель познающего субъекта и самого познавательного процесса, которую принято называть «гносеологической робинзонадой». Субъект познания в этой концепции, подобно Робинзону Крузо, познает собственный объект в одиночку, находясь как бы в полной

¹² Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света...1641. / Р.Декарт // Декарт Р. Сочинения в 2 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989. – 654 с.–(Филос. наследие; Т. 106). С. 154.

изоляции от общества, и абстрагировавшись от собственной социальной природы. При этом сами познавательные способности субъекта понимаются как данные ему от природы, а не являющиеся результатом общественно-исторического развития. А процесс познания мыслится как простое пассивное созерцание объекта субъектом, в результате которого в сознании и чувственности субъекта создается однозначный и достоверный «отпечаток» познаваемого объекта.

Более того, познающий субъект противопоставлен познаваемому объекту: они онтологически различны (субъект – чистое сознание, мыслящая субстанция, а окружающий мир – материален, протяженная субстанция, существующая во времени и пространстве). Субъект при этом как бы отделен от познаваемого объекта прозрачной и непроницаемой стеной. Такое противопоставление мира и познающего его человека получило название *субъект-объектного бинаризма (субъект-объектной оппозиции)*.

Однако по мере развития науки и философии стало очевидно, что такая упрощенная, абстрактная модель познавательного процесса не может объяснить, например, способность к творчеству, наличие разных точек зрения по одному и тому же вопросу. Поэтому возникла необходимость определить границы познания и сами условия, делающие познание возможным, и др. Это стало отправной точкой немецкой классической философии.

Ярчайший представитель немецкой классической философии И. Кант трактует познающего субъекта как *«трансцендентальное эго»*. Философ выделяет в познающем человеке два уровня бытия – эмпирический и трансцендентальный. К эмпирическому уровню относятся индивидуально-психологические особенности, определяемые половозрастной и социальной принадлежностью, воспитанием, жизненным опытом и т.д. Все это уникально и неповторимо для каждого человека, и, по сути, является случайностью, преходящим и мимолетным в нашей жизни. Трансцендентальное эго, напротив, это нечто надиндивидуальное,

обязательное для каждого человека. Это нечто общезначимое, что объединяет всех людей и не зависит от субъективных жизненных качеств и случайностей жизненного пути индивида. Объективность и достоверность знания, по Канту, обеспечивается именно трансцендентальным субъектом.

Что же представляют собой эти надындивидуальные общезначимые элементы в структуре трансцендентального субъекта? По Канту, это априорные (доопытные) формы чувственности (время и пространство) и рассудка (прежде всего, единство трансцендентальной апперцепции). Субъективные ощущения, получаемые человеком из внешнего мира, как содержание в пустую формочку вкладываются в эти универсальные априори. Чувственный опыт человека индивидуален, зависит от физиологических и психологических особенностей эмпирического субъекта, а потому не может быть источником общезначимого знания. Только априорные формы позволяют придать этим индивидуальным ощущениям и переживаниям форму обязательного и общезначимого для всех знания.

Коперниканский переворот, как сам И. Кант оценил собственный вклад в философию, заключается в том, что он первым показал, что для того, чтобы познание вообще смогло состояться, не наши познавательные способности должны соотноситься с внешним миром, но, напротив, внешний мир должен соотноситься с нашими познавательными способностями. Иначе говоря, наше сознание не пассивно отражает внешний мир, но, наоборот, активно преобразует данные о внешнем объекте таким образом, чтобы последние соответствовали познавательным способностям человека. Так, например, время и пространство, по Канту, есть не объективные свойства предметов, а те субъективные «очки», через которые человек смотрит на мир; человеческому восприятию просто не доступно то, что существует вне (привычного для нас) времени и трехмерного пространства. Однако в силу этого получается, что человек трансцендентальный субъект – никогда не сможет увидеть мир как он есть на самом деле («вещь-в-себе», в терминологии

Канта), ограничиваясь тем, каким мир кажется человеку («вещь-для-нас»). Тем самым в концепции И. Канта доводится до предела идея субъект-объектной оппозиции, зародившаяся еще у Р. Декарта: трансцендентальный субъект оказался отделен от познаваемого мира собственными же познавательными способностями. Это стало объектом критики при последующем развитии философии и сделало необходимым разработку альтернативных концепций познающего субъекта.

Неклассическая концепция субъекта складывается в западной науке и философии на рубеже XIX–XX в. С одной стороны, переосмысление природы познающего субъекта и его роли в процессе познания были спровоцированы зарождением и бурным развитием квантовой физики. В ньютоновской физике как нечто самой собой разумеющееся господствовало классическое представление о субъекте познания как некотором «чистом сознании» (трансцендентальное эго): ученый изучает природу как внешний объект, от которого он как бы отделен неким «прозрачным стеклом», и с которым никак не взаимодействует. В квантовой механике же на смену трансцендентальному субъекту приходит субъект-наблюдатель. Квантовая теория показала, что физическая реальность событийна, и что не существует квантовых событий вне наблюдателя. Согласно гейзенберговскому принципу неопределенности, изучаемые определенные состояния микрочастиц невозможно наблюдать в «естественном» состоянии, потому что процесс наблюдения изменяет сами наблюдаемые объекты. Ученому отводится роль не пассивного «регистратора» событий, которые происходят независимо от него – процесс познания представляет собой активное вопрошание, при котором ученый взаимодействует с познаваемым объектом, что неизбежно приводит к изменению изначального состояния познаваемого объекта. Благодаря квантовой физике формируется представление о том, что описываемая в науке реальность зависит от средств и методов, используемых субъектом для ее познания.

С другой стороны, метафизические основы классического субъекта познания становятся объектом критики в неклассической философии второй половины XIX в. Границей, обозначивший переход к новому пониманию человеческого сознания и познавательной деятельности, стала традиция марксизма (К. Маркс и Ф. Энгельс). Маркс одним из первых обосновал социальную природу человека и человеческого сознания, указал на *общественно-историческую обусловленность познавательного процесса*. Конечно, и в эпоху «гносеологической робинзонады» ученые понимали неизбежность влияния общества на процесс познания, но это влияние рассматривалось, как правило, лишь как источник различных предрассудков и «идолов», вводящих познающего субъекта в заблуждение. Маркс же показал, что общественно-историческая практика является не только внешним условием, при котором протекает познавательный процесс, но тем необходимым фактором, без которого последний вообще не может состояться, ибо сами познавательные способности (сознание и мыслительные формы, язык, и даже во многом чувственность человека) формируются и развиваются только в обществе, в процессе общения с другими людьми. К. Маркс и Ф. Энгельс также показывают, что «хронические» ошибки и заблуждения человечества являются не результатом нарушений в познавательных операциях, а вызваны искаженными формами самого общественного бытия. Например, идеология («ложное сознание», по Энгельсу) имеет своим основанием не индивидуально-субъективные ошибки в познавательном процессе. Это систематическое искажение, порождаемое превращенным (измененным, инверсивным) характером самих общественных отношений (отчуждением, эксплуатацией т.д.), когда их форма приобретает видимость самостоятельности и самодостаточности относительно их содержания. Поэтому преодоление ошибок в сознании – как индивидуальном, так и общественном – невозможно без переустройства самого общественного бытия. Мыслитель показывает, что познающий субъект не просто является всегда

включенным в систему общественных отношений, но сами общественные отношения встроены, инкорпорированы в него и тем самым определяют процесс познания. Субъект познания, таким образом, имеет социальную природу, даже если речь идет об отдельном познающем человеке.

Представители иррационалистической традиции философии жизни (Ф. Ницше, А. Бергсон, Г. Зиммель и др.) подточили основы классической концепции субъекта, с другой стороны. Несмотря на множество различий, существующих между их концепциями, они едины в том, что человеческое бытие рассматривается как частный случай Жизни, понимаемой в общекосмическом масштабе. «Жизнь» в данном контексте – это безличная иррациональная сила, которая пронизывает всю природу, воплощается во множество отдельных существ (включая самого человека) и лежит в основе как природной эволюции, так и культурно-исторической.

Объясняя процесс познания, представители философии жизни указывали на преимущество интуиции над рациональным началом. Интеллект – лишь инструмент приспособления человека к окружающей среде, поэтому он силен лишь в познании материальных неизменных предметов. Но он не способен понять жизнь, жизненный порыв, волю, поскольку последние суть «длительность», невещественные силы¹³. Жизнь как нечто целостное, многогранное, текучее и неподатливое (развивающееся по своим законам), не может быть втиснута в узкие рамки тех умозрительных схем, которыми оперирует интеллект, например, механицизм и детерминизм. Различные явления жизни могут быть схвачены только эмоционально-интуитивно. Интуиция – это непосредственное, прямое переживание жизни, при которой человек внедряется в его интимную сущность, минуя рациональные (интеллектуальные) схемы¹⁴. В силу этого, с точки зрения философии жизни, достоверное знание возможно не через максимальное противопоставление

¹³ См., напр. : Бергсон А. Творческая эволюция // А.Бергсон. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999.

¹⁴ Там же.

субъекта объекту, и не через очищение собственного разума от индивидуального жизненного опыта (трансцендентальный субъект), а, напротив, только через интуитивное слияние с объектом, через преодоление собственного интеллекта как ненужного посредника.

Третьим «китом», на котором стоит неклассическая концепция субъекта, является психоанализ. Основоположник психоанализа З. Фрейд показал, что основой психической жизни человека является отнюдь не его сознание и разум, а *бессознательное*. Бессознательное – это часть человеческой психики, которая является вместилищем самых потаенных желаний, фантазий и страхов человека, преимущественно сексуального характера. Поскольку последние, как правило, табуированы обществом, индивид зачастую боится признаться в них даже себе самому. Будучи не идентифицированы и не артикулированы, но обладая при этом колоссальной силой, они получают реальную власть над человеком, определяя его поведение. Фрейд показал, что человек, образно говоря, не является хозяином в собственном доме (психике): реальная власть принадлежит бессознательному. Сознанию же отведена скромная функция рационализации этих бессознательных страхов и желаний, а также привидения их в такую социально приемлемую форму, в которой они могли бы быть хоть каким-то образом реализованы без страха навлечь негативные санкции (неодобрение, наказание) со стороны общества.

Общим знаменателем, объединяющим марксизм, философию жизни и психоанализ в единую неклассическую концепцию субъекта, является идея дискредитации человеческого сознания. Все три течения указывают на ограниченность и несовершенство человеческого разума – и как средства познания, и как основы человеческой жизни. Поскольку сознание и разум как основа бытия субъекта уже исчерпали свой «кредит доверия», здесь ведется поиск альтернативного понимания человеческого бытия (объяснение сущности человека через общественные отношения, «жизненный порыв», волю к власти, бессознательное и т.п.). Поэтому сама фигура познающего субъекта в неклассической концепции еще присутствует,

но оказывается как бы децентрированной, т.е. перестает быть центром мироздания. Эта тенденция была абсолютизирована и в последующем воплощена в постмодернистской концепции «смерти субъекта».

Постнеклассическая концепция субъекта. Концепция смерти субъекта была сформулирована М. Фуко в работе «Слова и вещи: Археология гуманитарных наук»¹⁵. Вводя в философский оборот этот концепт, М. Фуко настаивает на необходимости преодоления субъект-объектного бинаризма и отказе от «презумпции субъекта» как носителя чистой рациональности. Постмодернизм постулирует, что картезианский автономный субъект действия и познания изначально был лишь фикцией, иллюзией: тот, кого мы считали доселе субъектом – лишь фигура, искусственно составленная (как мозаика из осколков) из некоторых надындивидуальных структур, господствующих в обществе: экономических отношений, языка-дискурса, стереотипов, коллективных архетипов, социальных норм и паттернов поведения и т.д. Имея социальную, надындивидуальную природу, эти феномены тем не менее определяют сознание субъекта не как некоторые внешние ограничения. Напротив, они встроены, инкорпорированы в сознание, и в силу этого в большинстве своем не осознаваемы. Чем менее они отрефлексируются субъектом, тем большую власть над ним имеют. Именно они, а не сам субъект определяют картину мира последнего: категориальный строй мышления, систему ценностей, цели, желания, даже гендерную идентичность (которая, вспомним, не всегда совпадает с биологическим полом).

Если в классической концепции фигура субъекта рисуется как нечто цельное и автономное, то в постмодернизме, напротив, субъект составлен из множества осколков, становится деперсонифицированным, децентрированным и даже «шизоидным» (расколотым) – «центр тяжести» его бытия выносится вовне, субъект-шизоид сам себе не принадлежит. Субъект перестает рассматриваться как автор и

¹⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-сад, 1994.

основание собственного бытия и сознания – в постмодернизме он понимается как маска, которая лишь артикулирует некие объективные процессы и структуры (власть, экономические отношения, язык и даже желания, аффекты и эмоции), существующие в целом независимо от конкретных личностей. Так, Ф. Джеймисон характеризует человеческие чувства следующим образом: « в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать... Скорее, эти чувства... – сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особого рода эйфории»¹⁶.

Таким образом, постмодернистская концепция «смерти субъекта» постулирует отказ от концепции субъект-объектного бинаризма и самой идеи картезианского субъекта – человека как автономного основания собственного бытия и сознания. Место последнего, по Ж. Делезу, занимает «безличное поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самоидентичности»¹⁷.

Заметим, концепт «смерти субъекта» в последние время подвергается активной критике. Многие мыслители говорят о необходимости его теоретического преодоления. Однако важно отметить ту значимую роль, которую он сыграл в современной философии и науке. В концепции «смерти субъекта» постмодернизм на самом деле теоретически разрушил не идею субъекта как такового, а лишь ее картезианскую (классическую) версию и исчерпал все теоретические возможности неклассической версии. Постмодернизм дал негативную формулировку постнеклассического субъекта, показав, каким *не* может и *не* должен быть современный человек. Позитивное же (содержательное) определение постнеклассического субъекта можно сформулировать, опираясь на парадигмы *синергетики* и *глобального эволюционизма*, господствующие в современной науке.

¹⁶ Джеймисон Ф. Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма [Электронный ресурс] // «Pandia.ru» [сайт]. – Режим доступа: <https://pandia.ru/text/78/047/22594.php>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

¹⁷ Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – С. 139.

Синергетика – теория сложных самоорганизующихся нелинейных систем. Природа, общество, сам человек как биосоциальное существо могут быть рассмотрены как такие сложные динамические системы, активно взаимодействующие с внешней средой, для которых характерно состояние не только устойчивого, но и неустойчивого (динамического, нелинейного) равновесия. Таким системам свойственно явление самоорганизации, т.е. самопроизвольный переход от низкого к более высокому уровню упорядоченности (переход от хаоса к порядку).

Глобально-эволюционистский подход формирует представление о мире как непрерывно развивающейся сложной системе, которая рекурсивно включает в себя другие саморазвивающиеся системы (природу, общество, личность). Развитие мироздания понимается как процесс *коэволюции* неорганического, органического и социального мира. Одним из важнейших постулатов теории глобального эволюционизма является ***антропный принцип***, выдвинутый в 1973 году английским физиком Б. Картером. Преодолевая различие между несколькими формулировками этого принципа, исследователь М. Зобова определяет его суть следующим образом: «Я существую, значит, мир таков, каков он есть»¹⁸. Смысл этого принципа в признании соизмеримости, взаимной согласованности и соответствии человека и Вселенной.

С точки зрения эволюционно-синергетической парадигмы, мир предстает как сложная динамичная система, а человек – не случайный, побочный продукт глобальной эволюции, а ее необходимый этап. Будучи частью Вселенной, он проявляет ее фундаментальные свойства. При этом человек наделен сознанием, а, значит, появление сознания является необходимым условием дальнейшей эволюции мироздания. Получается, что человек как познающее существо не противостоит познаваемому миру, а является

¹⁸ Зобова М.Р. Антропный принцип и «Глобальный эволюционизм» Э.Янча / М.Р. Зобова // Новые идеи в философии. – 2013. – № 21. – Т. 2. С. 12.

его неотъемлемой частью: в лице человека Вселенная познает самое себя и за счет этого развивается.

В постнеклассической науке стирается грань между субъектом и объектом познания. Если в неклассической научной парадигме субъект-наблюдатель соотносился с познаваемым объектом лишь через методы и средства познания, то в постнеклассической науке субъект целиком включен в само «тело» знания, в познаваемый объект. При этом познающий человек понимается не как чистый разум, но во всей полноте его бытия, с учетом его физиологии, психологических особенностей, ценностной системы, эстетических предпочтений, социокультурной принадлежности и т.д.

В эволюционно-синергетической парадигме субъект познания не просто наблюдатель, но *активный, действующий субъект*, оказывающий обратное влияние на познаваемый объект, поскольку так же как вся Вселенная, представляет собой сложную самоорганизующуюся динамическую систему. Поэтому знание здесь – не ментальный слепок с внешнего мира, а фактор эволюции мироздания.¹⁹ В силу этого объективность знания как один из важнейших критериев его истинности заменяется *проективностью* знания – т.е. способностью знания быть моделью, проектом для будущих, ожидаемых состояний системы. С этой точки зрения, истинное знание – это не столько теоретически верное отражение объекта, сколько адекватное действие, т.е. то действие, которое способствует эволюции всей системы, частью которой и является познающий субъект: «познавательная деятельность субъекта понимается как разного рода отношения – деятельностно-практические отношения, моделирования отношения коммуникативного действия»²⁰.

В силу постулата о единстве субъекта и объекта познания, в эволюционно-синергетическом подходе стирается грань между естественным и искусственным, между природой и человеческим

¹⁹ См. об этом: Черникова И.В. Эволюция субъекта научного познания / И.В. Черникова // Вопросы философии. – 2014. – № 8. – С. 65–75.

²⁰ Там же. С.72.

миром (социальным и технико-технологическим). С одной стороны, это выражается в некоторой «дегуманизации» общественных отношений. Так, современный исследователь Бруно Латур – один из основоположников акторно-сетевой теории – говорит о ко-эволюции человеческого, материально-технического и природного факторов в рамках социального пространства. Социальная реальность перестает пониматься как результат и условие исключительно человеческой деятельности, но отныне рассматривается как взаимное наложение действий человека и «не-человека» («nonhumans», в терминологии Латура) – техники и природы²¹, действующих как три равноправных, симметричных актора.

С другой стороны, это стирание границ между естественным и искусственным проявляется в тенденции гуманизации и гуманитаризации науки – подчинении науки интересам человека и общества. Так, по мнению Степина В.С., современная наука и соответствующий ей тип постнеклассической рациональности характеризуется сближением наук о природе и наук о духе²². Конечным результатом двух указанных тенденций в современной науке становится появление множества междисциплинарных направлений на стыке естествознания, технико-инженерных и социально-гуманитарных наук. Например, политическая экология, социальная инженерия и т.д.

В целом необходимо отметить, что классическая, неклассическая и постнеклассическая парадигмы субъекта познания не исключают друг друга, а диалектически снимают: каждый следующий этап вбирает в себя предыдущий, вместе с тем ограничивая область его применения.

²¹ Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 20–39.

²² Степин В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

2.3. Индивидуальный и коллективный субъект познания в СГН

Субъектом СГН могут быть как отдельные индивиды-ученые, так и целые научные коллективы. Несмотря на то, что в современной науке приоритетной становится коллективная форма научной работы, мы считаем необходимым все же подчеркнуть собственную роль, незаменимый вклад личности ученого в познавательный процесс.

Конечно, процесс познания во многом является объективным, закономерным, обусловленным общественно-исторической практикой и наличным уровнем развития производительных сил, господствующей формой мировоззрения и т.д., и, казалось бы, не зависит от личностных качеств (темперамента, особенностей характера и т.д.) конкретного ученого. Так, например, Закон всемирного тяготения рано или поздно был бы сформулирован – если и не И. Ньютоном, то другим ученым, и его содержание и формулировка от смены субъекта познания не изменились бы. Аналогично обстоит дело в большинстве естественных и технических наук. Однако в СГН – во многом в силу того, что субъект и объект познания совпадают – личность ученого, его жизненный опыт, наличные условия жизни играют существенную роль и сказываются на результатах и на самом процессе познания. В других науках эта зависимость тоже присутствует, но не так явно. Что же привносит ученый как уникальная и неповторимая личность в процесс познания?

М. Полани в работе «Личностное знание. На пути к посткритической философии»²³ указывает на два типа научного знания. Первый из них – центральное, или явное (эксплицируемое) знание, которое можно высказать, выразить в формуле, законе т.д., т.е. тем или иным способом объективировать (отделить от субъекта познания) и передать в опредмеченном виде другим субъектам. Второй вид – периферическое, или неявное (внутреннее, личностное)

²³Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии [Электронный ресурс] // «Платонанет» [сайт]. – Режим доступа: disus.ru/knigi/365329-9-m-polani-lichnostnoe-znanie-puti-postkriticheskoy-filosofii-perevod-angliyskogo-obschaya-redakciya-doktora-filosofskih-nauk.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

знание, которое является невербализуемым, неартикулируемым (персональные суждения ученого, субъективные мотивы, личное мастерство, приемы, система ценностей, мировоззрение и т.д.). Развитие науки, по Полани, нельзя представить просто как объективный прирост деперсоналицированного явного знания. Науку делают конкретные люди, поэтому необходимо выявить и показать «человеческий фактор» в познавательном процессе.

Раскрывая содержание личностного неявного знания, Полани указывает, во-первых, на особые качества интеллекта, специфичные для ученого. Прежде всего это *интеллектуальная вовлеченность*. Познающий субъект не есть просто пассивный «восприниматель» знания: он *ищет* знание, активно участвует в сложном процессе его добычи. При этом он испытывает личную заинтересованность и получает удовольствие от процесса познания, искренне способен переживать любовь к истине. Если человек беспокоится по поводу собственного непонимания, это значит, что он верит в принципиальную решаемость задачи, в имманентное свойство мира может быть понятным человеческому сознанию. И если в результате интеллектуальных усилий человек достигает этой цели – понять нечто, решить задачу, он испытывает неподдельную радость. При этом получаемая внешняя выгода и вознаграждение – вторичны, несущественны: по-настоящему увлеченный ученый сам готов заплатить (а иногда расплачиваться приходится самой жизнью!) за право заниматься интеллектуальным трудом.

Во-вторых, в развитии науки огромную роль играет *общение* творческих личностей, ученых, особенно, учителя и ученика. Только при личном неформальном контакте возможна передача «из рук в руки» некоторых персональных секретов мастерства, невербализуемых, интуитивно усваиваемых правил, представлений о специфичном для ученого образе жизни, манеры поведения, ценностно-мировоозренческих установок и т.д. Личность учителя здесь первостепенна, ее невозможно элиминировать или заменить другим человеком, не нанеся тем самым урон развитию науки.

В-третьих, именно личностное неявное знание является оплотом *веры* в науке. Вера понимается здесь не в узко религиозном смысле, а как базовая способность людей доверять друг другу, принимать некоторые положения с убежденностью, без излишнего скептицизма и сомнений. Без веры, утверждает Полани, научное знание не способно достичь всеобщности, т.е. стать достоянием общества и, в пределе, всего человечества.

При этом личностное знание, по Полани, не субъективно и не объективно. Оно не субъективно, потому что ученый вынужден признавать некоторые объективные требования, которые от него не зависят, например, законы формальной логики. Но личностное знание и не объективно, поскольку невозможно без личного усилия ученого и интеллектуальной вовлеченности. Эта специфика личностного знания отчетливо видна при решении интеллектуальных задач: «Отличительная черта ученого-открывателя, – пишет Полани, – заключается в его умении успешно находить такие пути научного поиска, которые другими умами, натолкнувшись на тот же благоприятный случай, либо не распознаны, либо не были сочтены плодотворными для разработки... Оригинальность подразумевает отчетливо выраженную личную инициативу и всегда проникнута страстью, вплоть до одержимости»²⁴.

Таким образом, личность ученого, его субъективный мир играют немаловажную роль в процессе познания, что особенно важно для СГН. Однако субъектом СГН может быть не только отдельный ученый, но научное сообщество.

2.4. Научное сообщество как субъект в СГН

Научное сообщество – в широком смысле, – это совокупность профессиональных ученых, объединенных общей социальной функцией – познанием мира. Научное сообщество начало складываться в Европе в XVI–XVII вв., в период

²⁴ Полани М. Указ. соч.

институционализации самой науки. Основой для формирования современного научного сообщества стали первые научные академии: Флорентийская Платоновская академия (1438 г.), Римская Витрувианская академия (1542 г.), Лондонское королевское общество по развитию знаний о природе (1660 г.), Французская академия наук (1666 г.). Кроме того, формирование научного сообщества было невозможно без создания системы коммуникации между учеными. Поэтому важную роль здесь сыграло появление научной периодики, организация такой формы научной работы, как научные конференции и симпозиумы, и т.д.

Является ли научное сообщество самостоятельным социальным институтом? С одной стороны, ученые чаще всего объединены институционально в юридически оформленные организации – кафедры, НИИ, научные лаборатории и т.д. С другой стороны, пространственно-временные, и тем более формально-правовые границы в науке, весьма условны. Поэтому научный диалог вполне может состояться между учеными из разных организаций, живущих в разных регионах, странах, и даже в разные исторические эпохи. Так, например, современный экономист-теоретик вполне может позиционировать себя как представитель аутентичного марксизма, и именно К. Маркса и Ф. Энгельса, а не своего формального руководителя (например, заведующего кафедрой) считать авторитетами в науке. Для обозначения этой ситуации в науковедении используются понятия «невидимый колледж», «республика ученых», «гносеологическое сообщество» и т.д.

Различение институционального и неформального аспектов существования научного сообщества позволило американскому историку науки Томасу Куну дать более точное и узкое определение научного сообщества. В книге «Структура научных революций»²⁵ он пишет, что научное сообщество – это не просто совокупность людей, занимающихся познанием мира, но объединение таких ученых,

²⁵ Кун Т. Структура научных революций [Электронный ресурс] // «E-LIBRA. Электронная библиотека» [сайт]. – Режим доступа: <https://e-libra.ru/read/457224-struktura-nauchnyh-revoljuciy.html>свободный (дата обращения: 04.11.2019).

которые разделяют общую *парадигму* – систему базовых теорий, законов, образцов постановки и решения научных задач, методики проведения исследований. Члены научного сообщества солидарны в понимании целей науки, придерживаются сходных ценностных установок, норм и идеалов (этоса науки).

Рассмотрим особенности научного сообщества (в узком значении, используемом Куном) как коллективного субъекта познания в СГН. Во-первых, здесь очень развита эмоционально-смысловая связь между членами коллектива, позволяющая достигать не только рационального, но зачастую и интуитивного взаимопонимания. Взаимопонимание, эмпатия, умение вжиться в состояние другого человека особенно важны в СГН, однако именно здесь достижение этого состояния осложнено рядом причин. Дело в том, что познаваемый объект в СГН зачастую является предметом личных интересов исследователя, поэтому здесь невозможны равнодушное и отстраненное отношение к нему. В силу этого же расхождение коллег «по цеху» во взглядах на познаваемый объект, недопонимание или научная критика одного ученого другим, могут восприниматься каждым из них как личная обида, как препятствие в достижении личных интересов.

Во-вторых, в идеале основой сотрудничества ученых внутри научного сообщества является общность научных взглядов, схожее мировосприятие, развитая гуманитарная культура. Однако на практике такая ситуация не всегда может быть достижима, а в реальных научных коллективах и вовсе могут оказаться люди с разными установками, взглядами и идеалами. Поэтому важно стремиться не столько к схожести научных взглядов у членов научного сообщества, сколько развивать у них культуру сотрудничества: уважение к чужому мнению, желание и умение услышать другого, открытость новому знанию.

В-третьих, научное сообщество, помимо своей профессиональной принадлежности, имеет еще и свое специфическое положение в обществе как особая социальная группа, а именно, интеллигенция. Именно как субъект СГН эта часть общества иногда

принимает на себя определенные социальные функции, выходящие за рамки сугубо научных. Например, философия в России традиционно выполняла функции социальной рефлексии (т.е. осмысления общественной жизни) и даже социальной критики (вспомним знаменитый спор западников и славянофилов, актуальный и сегодня), а также морально-нравственного воспитания и духовного развития личности.

В-четвертых, поскольку научное сообщество является частью общества, то оно не может не быть нагруженным определенными историческими «предрассудками» (Г.Г. Гадамер), т.е. оно ограничено историческим бытием, определяющим горизонт познания. Избавиться от этих предрассудков возможно лишь отрефлексировав свои связи с исторической традицией.

Важным фактором существования научного сообщества как в СГН, так и в других науках, является коммуникация ученых и сформированная в результате коммуникативная рациональность.

2.5. Коммуникативная рациональность в СГН

Концепция коммуникативной рациональности была сформулирована Ю. Хабермасом в рамках теории коммуникативного действия. Хабермас выделяет два основных типа человеческих действий²⁶:

1) Инструментальное действие – действие, направленное на достижение определенной цели, или достижение желаемого состояния, получение желаемого результата. К такому типу действий относится прежде всего трудовая деятельность. Главными критериями этого вида действий является эффективность в достижении поставленной цели и прагматическая польза. Это действие ориентировано на успех, а социальный контекст (т.е. взаимодействия с другими людьми) здесь вторичен.

²⁶ Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия (фрагменты) / Ю. Хабермас // Вопросы социальной теории. – 2007. – Т. 1. Вып. 1. – С. 229–245.

2) Коммуникативное действие – форма обмена информацией, исходя из норм и правил, царящих в обществе. Основной целью коммуникативного действия является общение между людьми, налаживание диалога, выявление общих смыслов в процессе коммуникации, достижение взаимопонимания, консенсуса, преодоление искажений, вызванных односторонним взглядом на происходящие события и мешающих пониманию их сути²⁷.

Коммуникативное действие отличается от инструментального тем, что изначально ориентировано на других людей, в то время как для инструментального социальный контекст вторичен, не является обязательным. Но в отличие от нормативного действия, так же ориентированного на социальное взаимодействие, при коммуникативном актор уважает Другого (своего визави) и его систему ценностей, даже если они не относятся к его «родной» социальной группе. Кроме того, коммуникативное действие, в отличие от нормативного, всегда рационально и осмысленно; оно не есть слепое следование некоторым правилам и образцам поведения.

Если инструментальное действие направлено преимущественно на освобождение от внешнего принуждения, носящего предметно-материальный характер, то коммуникативное – на преодоление ограничений, проистекающих из внутренней природы самого человека и проявляющихся в социальной действительности. Коммуникативное действие направлено не на *одностороннюю* трансляцию информации, а на диалог, т.е. прямую коммуникацию между членами общества, которые занимают *равное* положение. Коммуникативное действие способствует социальной рефлексии, т.е. мотивирует индивида к осознанию той социальной реальности, в которой он живет и частью которой сам является. Эта

²⁷ В работах, опубликованных после 1960-х гг., Ю. Хабермас, используя уже иные основания классификации, выделяет 4 типа социальных действий: телеологическое и его разновидность стратегическое (аналог инструментального), коммуникативное, нормативное (действия индивида как члена той или иной социальной группы, которая задает определенные образцы поведения через систему норм и ценностей, разделяемых всеми членами группы), драматургическое (действие, основной целью которого является саморепрезентация, создание у «публики» определенного образа себя). Но даже в этой классификации Хабермас отводил коммуникативному действию особую роль, поскольку оно связывает между собой объективно-предметный мир (пространство стратегических действий), социальный (пространство нормативных действий) и субъективный (выражающийся посредством драматургических действий).

рациональность коммуникативного действия способствует устранению тех отношений принуждения, господства, идеологических репрессий и манипуляций, которые скрыто присутствуют в обществе в различных социальных институтах.

Наиболее значимым результатом коммуникативных действий является складывание *коммуникативной рациональности*. Коммуникативная рациональность – это и теоретическая конструкция, позволяющая определенным образом объяснить социальные феномены, и практическая модель, ориентированная на конкретные социальные преобразования. В обоих случаях социальная реальность мыслится как некоторый консенсус, достигнутый в результате межличностного общения автономных равноправных социальных субъектов на основе рациональности и взаимопонимания.

Как практическая модель, коммуникативная рациональность имеет своей целью позитивные социальные преобразования – развитие гражданского общества, демократических институтов, снятие социального напряжения, увеличение прозрачности публичной сферы (в том числе институтов власти), гармонизация отношений в обществе, координация действий отдельных социальных субъектов и т.д. Достижение этих целей возможно только в процессе межличностного диалога. В отличие от спора и состязания (агона), традиционно более характерных для европейской ментальности, в диалоге не бывает победителей и проигравших: до момента обсуждения никакой истины, т.е. правильного мнения вообще не существует – истина только конструируется в самом процессе диалога, когда участники преодолевают разногласия, собственные однобокие суждения и достигают консенсуса. Правила ведения такого диалога:

- 1) приоритет рациональности и требование логической обоснованности аргументов;
- 2) равноправие всех участников, касающееся не только права высказывать собственную позицию, но также быть субъектом и объектом критики;

- 3) ясность (прозрачность) целей и намерений каждого участника, отсутствие скрытых манипуляций;
- 4) готовность понять собеседника, эмпатия – способность вжиться в чувства другого человека, посмотреть на мир его глазами.

Как теоретический конструкт, исходящий из такого понимания социальной реальности, коммуникативная рациональность представляет собой особую методологию, определяющую базовые принципы СГН весьма специфичным образом. Во-первых, предполагается проективно-конструктивное отношение к социальной реальности: социальной реальности не существует как какого-то внешнего объекта (в том смысле, в каком объективно существует природа как предмет изучения естествознания). Социальная реальность – это сам процесс межличностной коммуникации социальных субъектов и результат этого процесса (некоторые смыслы, которые рождаются в этом поле интерсубъективности). Для любых совместных действий людям необходимо скоординировать свои усилия, а для этого, прежде всего, нужно найти общий язык, общее понимание проблемной ситуации. Не существует социальных событий и социальных фактов «самих по себе» – есть только их интерпретации.

Во-вторых, всякая интерпретация исходит из частной позиции – субъективной и весьма ограниченной (однобокой), которая, однако, определяет «горизонт познания» социальной реальности для этого индивида. Когда два индивида начинают общаться, их личные «горизонты» накладываются друг на друга. Те смыслы, которые являются общими для обоих, обеспечивают взаимопонимание, а те, которые различаются, вносят в коммуникацию искажения. Последние могут быть преодолены только в последующем процессе общения, через постепенное уточнение позиции другого собеседника и сближение с ним.

В-третьих, Хабермас настаивает на необходимости более тщательного анализа языка как того средства, без которого невозможна коммуникация. Так, высоко оценивая марксистскую

социальную теорию, основанную на критике идеологии, Хабермас считает ее недостаточной. Истоки идеологии как «ложного сознания» следует искать не в сознании индивида (как это делали философы Просвещения), и не в особых превращениях производственных отношений (как в марксизме), а в языковой действительности. Язык – инструмент власти: в нем в скрытом виде всегда присутствуют смыслы, которые могут служить орудием манипуляции индивидуальным сознанием. Эмансипация, т.е. освобождение от этих скрытых манипуляций возможна только за счет рационализации и диалога. Первая предполагает осознанность, выявление скрытых смыслов в той языковой реальности, в которой живет индивид. Второе же делает возможным в процессе общения выявить некоторое расхождение, различие смыслов, заложенных в языке. Другое наименование определенного социального феномена, отличное от моего собственного, всегда несет в себе другой взгляд на него. Например, «шпион» и «разведчик», по сути, являются синонимами, т.к. обозначают одного и того человека и характер его деятельности, но при этом они отражают прямо противоположное: оценку и отношение к нему. Этот языковой «зазор» («нестыковка», «несовпадение»), показывает, что, в принципе, возможно иное понимание происходящего, иной способ определить его сущность.

В-четвертых, исходя из коммуникативной природы рациональности, объективность при познании социальной реальности предполагает не поиск и изучение социальных фактов и событий «самих по себе» (их просто нет, и не может быть, в принципе), и не дистанцирование субъекта познания от объекта. Объективность достижима только за счет преодоления однобокости субъективного взгляда на познаваемый социальный феномен, т.е. учет другой точки зрения, диалог с Другим. Осмысление и интерпретация социальной реальности является в том числе усилиями самих СГН, является неотъемлемой частью самой социальной реальности.

2.6. Сходство и различие наук о природе и наук об обществе

Специфика социально-гуманитарного знания определяется, *во-первых*, совпадением субъекта и объекта исследования. Иными словами, в лице СГН человек и общество познают сами себя.

Это совпадение настолько резко выделяет СГН из всего корпуса наук, что представители других отраслей знания, прежде всего, естественных наук, нередко высказывают сомнения в возможности получения здесь объективного знания и достижения истины. Действительно, субъективные установки исследователя, его мировоззрение, система ценностей, пол, возраст, национальность, социальная принадлежность и т.д. не могут не отражаться на результатах проводимого социального исследования. Даже если исключить случаи явной ангажированности ученого, сознательную подтасовку фактов или заинтересованность в получении именно определенных результатов, субъективность и пристрастность все равно имеют место быть. Последние могут проявляться, например, при отборе эмпирического материала для исследования, в факте ограниченности исследователя культурными нормами, социально-историческими рамками, языковой картиной мира и т.д.

Абсолютная объективность знания, достигаемая четким разграничением субъекта и объекта исследования, начиная с XVI-XVII вв. полагалась одним из основных критериев научного знания. В силу этого именно естественные науки полагались за образец научного знания. Однако к началу XX в. развитие квантовой физики продемонстрировало ограниченность этого убеждения, подтвердив, что сам факт наблюдения и измерения некоторых параметров изучаемого объекта могут изменить измеряемые параметры. По этой причине полностью исключить влияние субъекта на объект невозможно даже в естественных науках.

СГН изначально существовали в ситуации совпадения субъекта и объекта исследования. Однако представители СГН не сразу смогли осознать, что это состояние является для науки скорее нормой,

нежели исключением. Так, в XVII–XVIII вв., в период бурного развития наук и природе, социальные и даже гуманитарные науки (например, психология) стремились следовать принципу объективности и старались строить исследования по образцу физики. Например, О. Конт создает социологию как науку, призванную дать позитивное, эмпирически подтверждаемое знание об обществе. Лишь к концу XIX в. пришло понимание того, что эти попытки не только тщетны, но зачастую и бессмысленны.

Специфика СГН состоит в том, что для достижения объективности необходимо не устранять влияние субъекта познания на познаваемый объект, а учитывать его и осуществлять последующую «корректировку» полученных результатов, например, производя их рефлексивную или сопоставляя с результатами других исследователей, соотнося с другими точками зрения на данный вопрос. Для этого, однако, сам исследователь должен осуществлять саморефлексию, т.е. отдавать себе отчет в том, какое место и роль он сам и его мировоззренческие установки играют в исследовательском процессе.

Вторая особенность СГН связана со спецификой их объекта. Дело в том, что общество и человеческая личность имеют несубстратный характер. Субстрат – это материя, составляющая основу существования предмета; то, из чего он сделан, т.е. физический носитель сущности предмета. Применительно к СГН это означает, что и общество, и личность как объекты исследования не сводимы к тем физическим, вещественным, чувственно-воспринимаемым феноменам, в которых они представлены. Например, объектом изучения экономики являются экономико-производственные процессы в обществе: рынок, деньги, производство и т.д. Однако чтобы понять сущность такого феномена, как деньги, экономисты изучают не соответствующий физический предмет – денежную банкноту, монету и т.д. – а особые общественные отношения, которые только представлены в данном физическом предмете, но не сводятся к его физическим свойствам.

Таким образом, и общество, и культура, и отдельный человек – особые объекты: можно найти соответствующий им материально-вещественный артефакт, но сами они не сводимы к этому предмету, а только представлены в нем. Поэтому для раскрытия их *сущности* нужно изучать не физический носитель, а то, что стоит за ним – те или иные формы общественных отношений и проявления личности.

Третья особенность СГН определяется тем, что их объект исследования историчен, т.е. находится в состоянии постоянного изменения. Науки о природе рассматривают свой объект так, будто тот находится вне времени, не подвержен изменениям. Исключением из этого правила является, пожалуй, только геология. Между тем и общество, и человек постоянно развиваются, поэтому исключить «временной параметр» здесь невозможно. Например, средневековая Европа настолько разительно отличается от современной, что трудно поверить, что речь идет об одном и том же геополитическом регионе. Поэтому сложно экстраполировать знание закономерностей, выявленных на определенном этапе развития общества, на другие периоды его развития, а также составить точный прогноз, предсказывающий дальнейшую эволюцию.

К тому же, смена исторических эпох в развитии определенного общества не означает, что с переходом на новую ступень развития прошлое навсегда и безвозвратно канет в лету, уйдет в небытие. Здесь имеет место принцип действия драматического произведения «Те же и Софья», использованный культурологом В.С. Библером²⁸ для объяснения специфики диалога культур в истории: когда появляется новый культурный «персонаж» (читай: эпоха), старые не уходят со сцены, а вступают с ним в диалог. Этот принцип можно распространить на историю в целом: в истории различные эпохи одного и того же общества могут сосуществовать, т.е. существовать параллельно друг другу, взаимодействуя и видоизменяя друг друга самым неожиданным образом. Например, в современной России сосуществуют различные формы экономического уклада:

²⁸ Библер В.С. Культура. Диалог культур / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 31–50.

капитализм (как доминирующий тип), элементы коммунизма (например, киберкоммунизм, когда пользователи Интернета бесплатно, на добровольной основе, выполняют определенную работу интеллектуального характера или обмениваются результатами своего труда – фото, видео, музыкой, свободным программным обеспечением и т.д.²⁹), натуральное хозяйство, и даже в видоизмененных формах некоторые элементы первобытной экономики (безденежный обмен, экономика дара, символическое потребление, потлач и т.д.).

С переходом общества на новую ступень развития предыдущие формы жизнедеятельности не исчезают совсем, а продолжают существовать на «границах», «в тени», и как правило, в урезанной форме. Их присутствие на исторической сцене может сыграть как положительную, так и отрицательную роль (в случае, если устаревшие формы сопротивляются нововведениям), однако они в любом случае несут в себе накопленный социальный опыт, а потому должны приниматься исследователем в расчет.

Четвертая особенность СГН – уникальный, неповторимый характер объекта исследования. Так, например, Английская буржуазная революция имела место только один раз в истории человечества. И даже несмотря на то, что вслед за ней по Европе прокатилась целая череда буржуазных революций, именно в Англии процесс зарождения капитализма со всеми присущими ему специфическими чертами был представлен, пожалуй, наиболее отчетливо, что явилось основанием считать именно Англию страной классического капитализма.

Особенно явно уникальность предмета СГН проявляется, когда объектом исследования становится бытие отдельных людей. Каждая личность неповторима, имеет собственные цели, жизненные стратегии и т.д., о чем уже было написано выше.

²⁹ См. об этом подробнее: Барбрук Р. Интернет-революция [Электронный ресурс]. // «ЛитРес» [сайт]. – Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17043459, по паролю (дата обращения: 04.11.2019).

В таком случае неизбежно возникает вопрос: возможно ли выявление некоторых закономерностей, универсальных факторов, детерминирующих развитие общественных феноменов, несмотря на их уникальность и неповторимость? Не является ли СГН просто описанием единичных исторических событий, уникальных личностей, культурных феноменов? Могут ли СГН дать *объяснение* этих феноменов, а не только их описание?

Вопрос о наличии универсальных законов истории тесно связан с вопросом об объективном характере самого исторического процесса. История творится конкретными людьми, которые в своей деятельности руководствуются не абстрактными законами общественного развития, а собственными *субъективными* желаниями, мотивами, предпочтениями, ожиданиями, страхами и т.д. Но почему же в таком случае общественное бытие – *объективно*, т.е. существует вне и независимо от воли и желания отдельных людей, а общественные отношения рассматриваются как разновидность материи, наряду с веществом и полем? Дело в том, что в обществе действует принцип отдаленных последствий, когда суммарный (массовый) эффект человеческой деятельности становится объективным, т.е. не зависящим от воли отдельных индивидов. Так, каждый человек преследует лишь свои личные цели, однако его деятельность, наложившись на деятельность других индивидов, приводит в итоге к результату, которого не ожидал ни один из них, но который в конечном итоге реализует ту или иную объективную общественно-историческую закономерность. Например, в условиях рыночной экономики каждый продавец преследует только свои личные корыстные интересы. Однако поскольку он не единственный участник рынка (за исключением ситуации монополии продавца), он не может назначить цену своему товару произвольно, исходя из своих личных желаний: в действии множества продавцов и покупателей реализуется объективный экономический закон – закон спроса и предложения.

Таким образом, несмотря на субъективный характер человеческой деятельности, уникальность и неповторимость каждого

человека, развитие общества, культуры имеет объективный и закономерный характер, а сами общественные отношения можно рассматривать как социальную форму материи, наряду с веществом и полем.

Пятая особенность СГН – специфика методов познания. Вопрос о специфике СГН и их методов впервые стал предметом пристального внимания в трудах представителей Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда, Г. Риккерта и др. В центре их внимания оказалась проблема обособления наук о природе (естествознания) от наук о духе (СГН). По В. Виндельбанду, науки о природе являются *номотетическими* – они направлены на выявление повторяющихся закономерностей, выведение некоторых универсальных, общих правил на основании обобщения эмпирического материала. Науки о духе относятся к разряду *идиографических* и направлены на описание уникальных, неповторимых культурных феноменов, единичных исторических событий.

Г. Риккерт, последователь Виндельбанда, предложил разграничить науки о природе и науки о культуре. Первые используют генерализирующий метод, а вторые – и индивидуализирующий. При этом представители Баденской школы утверждали, что идиографический (индивидуализирующий) метод не может быть сведен исключительно к описанию уникального события, но подразумевает также выявление его ценности, значимости, важности для духовной эволюции человечества. Для наук о духе не любое историческое событие или культурный феномен представляет интерес, а только то, в котором, как некий идеал, воплощены трансцендентальные общезначимые ценности, притом, воплощены наиболее полно.

Анализируя современное состояние двух отраслей знания, мы должны признать, что общенаучные методы одинаковы и для СГН, и для естествознания: методы логического анализа информации (анализ, синтез, сравнение, индукция, дедукция и т.д.), методы теоретического исследования (гипотетико-дедуктивный метод,

абстрагирование, идеализация и т.д.). Однако, например, методы эмпирического исследования существенно различаются. Так, в СГН крайне ограничено применение количественных методов (например, измерение, подсчет) в пользу «качественных», т.е. направленных на выявление особенностей объекта и детальное («глубинное») изучение какого-либо уникального феномена. Кроме того, в СГН почти не используется эксперимент – ведущий метод в естествознании и технических науках, т.к. объектом эксперимента в СГН являются живые люди. В силу этого в СГН крайне осложнена, а зачастую и невозможна, эмпирическая проверка полученных результатов исследования. Последнее осложняется также действием принципа отдаленных последствий, когда результат нововведения изменяется под действием факторов, которые на момент исследования невозможно было учесть. К тому же сам факт изучения социальной реальности может изменять изучаемые параметры. Например, осведомленность реципиента о проводимом социологическом опросе (/наблюдении) заставляет его изменять собственное поведение. В силу этого общенаучные методы, если и применяются в социогуманитаристике, то претерпев некоторые трансформации и приспособившись в соответствии с их спецификой. Так, метод наблюдения трансформируется в самонаблюдение, эмпатию, опрос, анкетирование, глубинное интервью, диалог, биографический метод; сравнение – в компаративистские исследования, метод «поперечного среза» (например, в психологии и социологии), лонгитюдный метод и т.д.

Основные понятия

Субъект познания – это активная сторона познавательного процесса (тот, *кто* познает), в качестве которой может выступать как отдельный человек, так и целый коллектив.

Объект познания – пассивная сторона познавательного процесса (то, *что* познается). Объектом познания СГН является общество как система, человек как социальное существо и как творец

культуры, а также культура как сфера духовного саморазвития и самореализации человеческого рода.

Предмет познания – та сторона (/аспект) существования объекта познания, на котором сфокусированы интересы определенной науки. Предмет познания – это объект, теоретически преобразованный в соответствии с эпистемологическими установками и познавательными целями данной науки.

Научное сообщество – в широком смысле это совокупность ученых-профессионалов, объединенных общей социальной функцией – познанием мира. Организация научного сообщества отражает специфику научной профессии.

Коммуникативная рациональность – понятие, введенное в научный оборот Ю. Хабермасом, обозначающее одновременно и теоретическую конструкцию для объяснения социальной реальности, и практическую модель, ориентированную на конкретные социальные преобразования. В обоих случаях социальная реальность мыслится как некоторый консенсус, достигнутый в результате межличностного общения автономных равноправных социальных субъектов на основе рациональности и взаимопонимания.

ГЛАВА 3. ПРИРОДА ЦЕННОСТЕЙ И ИХ РОЛЬ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

3.1. Аксиология как учение о ценностях

Ценностный подход к изучению социокультурных феноменов является одним из приоритетных, т.к. позволяет объяснить их отличие от природных объектов, а также пролить свет на особенности СГН. Формирование этого подхода связано с развитием в середине XIX в. *аксиологии* – раздела философии, сосредоточенного на изучении таких феноменов, как ценность, значение, смысл.

Предтечей аксиологии является учение *Иммануила Канта* о различении и противопоставлении нравственности и природы как двух «миров» – мира долженствования, где царит свобода и добрая воля, и мира необходимости, где царит причинно-следственная зависимость явлений друг от друга. Поскольку свобода приоритетна по отношению к необходимости, а должное – по отношению к сущему (реальности), практический разум имеет приоритет над теоретическим. Поэтому вершиной кантовской философии является этика.

Все этические правила, применяемые как руководство к поведению, Кант разделил на две группы:

- гипотетический (условный) императив – это правила, которых следует придерживаться для достижения той или иной цели;
- категорический (безусловный) императив – высший моральный принцип, которого следует придерживаться безотносительно к цели.

Одна из формулировок категорического императива гласит: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»³⁰

³⁰Кант И. Основы метафизики нравственности [Электронный ресурс] // «Библиотека Гумер» [сайт]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_omn/index.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

Эта формулировка показывает, что Кант признает человека абсолютной, безусловной ценностью – это то, что ценно само по себе; что может быть только целью и никогда – средством. Человек является безусловной ценностью как *разумное* существо, т.к. именно разум ограничивает всякий произвол и делает человека предметом уважения, заставляет считаться с ним. Человек – это объективная ценность, т.к. она не может быть заменена никакой другой, не зависит от обстоятельств. Безусловным ценностям Кант противопоставляет условные ценности – то, что значимо для человека лишь как средство достижения какой-либо цели. Значимость таких предметов носит субъективный и случайный характер. К этой категории относятся *вещи* – природные объекты и созданные человеком. Ко второй категории относится новшество, привнесенное в этику учением о категорическом императиве, оно состоит в том, что здесь была показана *объективная природа* моральных ценностей: моральные ценности *трансцендентны* по отношению к человеческой жизни, т.е. они не зависят от жизненных обстоятельств конкретного индивида, они не выводимы из его индивидуальных максим и не зависят от конкретных целей индивида, а предшествуют им в качестве идеала и императива, обязательного к исполнению. При этом И. Кант показал, что для того, чтобы иметь силу императива, мораль не нуждается в религии, она укоренена только в автономном человеческом разуме: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить»³¹. Следование категорическому императиву может быть только добровольным: ничто извне не может принудить человека быть моральным – только его собственное решение следовать «золотому правилу», т.е. чувство долга. Однако в силу

³¹Кант И. Религия в пределах только разума [Электронный ресурс] // «Библиотека Гумер». – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant/rel01.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

этого, парадоксально получается, что следование чувству долга делает человека *свободным и автономным*.

Идеи Канта о противопоставлении нравственности и природы, немецким философом и ученым-естествоиспытателем *Германом Лотце*, которого считают основоположником аксиологии. Если у Канта ценность – это понятие, относящееся исключительно к морально-этической сфере, то Лотце, а вслед за ним и представители Баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд и Г. Риккерт), возвели ее в ранг философской категории (нем. «*Gelten*»), используемой для объяснения всего мира культуры (не только морали, но также религии, искусства, науки).

По Лотце, ценности – это особое измерение мироздания, особая сфера, отличная от сферы материального бытия. Размышляя о содержании базовых категорий метафизики, Лотце говорит, что категория «бытие» может быть употреблена в трех разных значениях:

- 1) бытие в логическом смысле (как самое абстрактное логическое понятие);
- 2) реальное бытие (мир, реальность, подчиненная причинно-следственным законам);
- 3) трансцендентальное бытие, или телеологическое, определяющее конечные цели мироздания.

Соответственно этим трем родам бытия, Лотце выделяет три «мира»:

- 1) истина;
- 2) действительность;
- 3) ценность.

Эти три мира отделены друг от друга только в человеческом мышлении, но не в действительности: ценности – высшая форма бытия, истинно существующее, но они существуют не сами по себе, а только будучи реализованными в реальном (эмпирическом) мире. С одной стороны, ценности определяют конечную цель всего происходящего в реальности. С другой стороны, события и процессы эмпирического мира, подчиняющиеся причинно-следственным законам, – это

средство для реализации трансцендентальных ценностей. Тем самым Лотце расширяет понятие действительности: помимо того, что предмет существует в действительности, он еще что-то *значит*.

Ценность – это то, чего желают ради нее самой. Не человек придает ценность вещам исходя из своих субъективных интересов и целей – ценности априорны и объективны. Человек только «считывает», выявляет и признает трансцендентные ценности, заложенные в вещах, и тем самым способствует их переходу в иной онтологический статус. Словно повторяя выводы Канта, свою «Метафизику» Г. Лотце заканчивает следующими словами: «начало метафизики не в ней самой, а в этике»³². Познание истины мира заключается в раскрытии его смысла и значимости.

Выделение в отдельную область мира ценностей сделало необходимым признание особого места и роли человека в мироздании. Особое место человека в мироздании, по Лотце, определяется не его характеристиками как биологического существа, а тем, что он является звеном, связующим эмпирический мир и мир трансцендентных ценностей, когда видит в вещах воплощение ценностей (идей истины, красоты, добра). При этом ценности диктуют человеку содержание его утверждений, не позволяют вынести ложное суждение. Поэтому познание истины состоит именно в выявлении ценности предмета, в то же время истинное знание само есть реализация ценности истины.

Идея разграничения эмпирического бытия и мира ценностей нашла продолжение в философии Баденской школы, где проблема ценностей была непосредственно связана с проблемой разграничения наук о культуре и наук о природе, т.к. культура понимается здесь как система ценностей. Так, у главы Баденской школы **В. Виндельбанда** ценность определяется как центральная категория философии, а саму философию он определяет как критическую науку об общеобязательных ценностях. Философ воспроизводит дуализм

³² Цит. по: Легчилин А. А. Лотце /История философии: Энциклопедия [Электронный ресурс] // «Библиотека Гумер» [сайт]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Grican/_76.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

Лотце и разделяет мир на две сферы: действительность (эмпирические факты) и ценность (идеальные нормы, определяющие значимость этих фактов). При этом, строго говоря, ценности не существуют, а именно *значат*. Более того, Виндельбанд, вслед за Лотце, расширяет мир ценностей и выводит его за пределы морально-нравственной сферы. Ценности, как идеальные нормы, по Виндельбанду, определяют также теоретическое познание и искусство. Поэтому вся культура определяется как система ценностей, т.е. система идеальных общеобязательных норм, которые признаются каждым человеком приоритетными над индивидуальной деятельностью.

В соответствии с этим Виндельбанд говорит о специфике наук, изучающих культуру, в отличие от наук о природе. Философ утверждает, что они различаются по используемому методу. Науки о культуре используют идиографический метод, а науки о природе – номотетический. Номотетический метод направлен на выявление повторяющихся закономерностей, а идиографический – уникальных исторических событий.

Эта идея, а также связь идиографического метода с проблемой ценностей была более подробно разработана у последователя Виндельбанда *Г. Риккерта*. Различие наук о природе и наук о культуре, по Риккерту, определяется не столько различием их объектов исследования, сколько различием методов, а вернее, мыслительных установок, целей исследования. Науки о природе нацелены на выявление повторяющихся закономерностей, поэтому они пользуются «генерализующим» методом (аналог номотетического), соответственно, действительность для них – это мир вещей и фактов. Науки же о культуре нацелены на изучение единичных уникальных явлений, поэтому используют индивидуализирующий метод (аналог идиографического). Выявить уникальное и неповторимое в потоке повторяющихся закономерных событий позволяет именно отнесение к ценности.

Ценность у Риккерта – это «трансцендентальное долженствование», то, что ценно само по себе. Мыслитель разделил

все явления на две категории: обладающие ценностью и ценностно-нейтральные. Те, в которых воплощены ценности, он именуется благами. Благо есть конкретная («здесь и сейчас») реализация ценности как общезначимого объективного идеала. Культура – совокупность благ, т.е. реализация трансцендентальных ценностей. Именно наделенность ценностью делает предмет уникальным и неповторимым, выделяет его среди массы других предметов и относит его к сфере культуры. Например, авторучек в мире множество, но авторучка, которой пользовался великий писатель, уникальна. Если от объекта культуры отнять его ценность, он станет природным. Поэтому различие наук о природе и наук о культуре – не в их объекте, а в том, видит ли исследователь уникальность явления и его ценность, или, напротив, склонен усматривать закономерность и повторяемость.

Именно человеческие акты суждения, т.е. оценивание, позволяют осуществить связь между указанными двумя аспектами реальности – фактами и ценностями. Человеческие суждения о ценностях, по Риккерт, составляют «среднее царство» – «царство смысла». Раскрывая смысл (оценивая) какого-либо предмета или события, человек, с одной стороны, утверждает соответствующую ценность, способствует ее реализации. С другой стороны, выявленные, актуализированные таким образом ценности структурируют для человека действительность, определяя, что в жизни отдельного человека и в мире в целом более важно и значимо, а что – менее.

Возникает, однако, вопрос: как, исследуя культуру и историю, не принять за объективную ценность личный субъективный интерес исследователя? Как определить, имеет ли вообще благо отношение к ценностям, и если имеет, то как определить его объективную ценность? Риккерт составляет иерархию ценностей. Внизу этой иерархии – разнородное бытие, то, что имеет смысл только для отдельных людей, т.е. исторически *несущественные* индивидуальности. На вершине же – исторически *существенные* индивидуальности – блага, которые значимы для всех людей. Ученый

должен ориентироваться именно на эти надысторические универсальные ценности: «Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней, следовательно, покоится его «объективность»³³. Например, рисунок маленького ребенка, несмотря на его уникальность и неповторимость, едва ли станет предметом изучения наук о культуре, т.к. он не является исторически *существенной* уникальностью. Этот рисунок представляет интерес только для самого ребенка и его родителей, но не для человеческого рода. А вот, допустим, работы Леонардо да Винчи являются исторически *существенными*, т.к. позволяют понять, каким образом в мировоззрении человека этой эпохи преломились вечные идеалы гармонии, добра и т.д.

Критика учения Риккерта о ценностях содержится в работах немецкого социолога и философа **Макса Вебера**.

Разрабатывая методологию наук об обществе, в частности, социологии, Вебер отказывается от натуралистического подхода и утверждает, что познание социальной реальности возможно не через выявление объективных безличных закономерностей, а только исходя из понимания субъективного смысла действий конкретных индивидов. Поэтому свой подход к изучению общества Вебер называет «понимающей социологией».

Теми «элементарными частицами», из которых соткана социальная реальность, является *социальное действие* – осмысленное действие, ориентированное на ответную реакцию других людей. Понимание социального действия – это такое его познание, при котором исследователь исходит из смысла и тех мотивов, которые вкладывает в него сам действующий субъект. При этом исследование этих субъективных мотивов и смыслов не должно сводиться к психологии. Макс Вебер для этих целей использует теоретическую модель, которую он назвал «идеальным типом».

³³ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре.– М.: Республика, 1998. – С. 99–100.

Идеальный тип – это теоретическая конструкция, позволяющая логически и непротиворечиво объяснить определенную часть социальной реальности: политический или экономический строй (например, «капитализм», «феодализм»), специфику исторической эпохи и даже социальные действия отдельных индивидов. Идеальные типы в чистом виде не встречаются в реальности. Они являются некими усредненными стандартами, в которых теоретически отражается типичная, повторяющаяся черта, характеризующая множество конкретных феноменов, подпадающих под это понятие.

Идеальный тип – это те теоретические «очки», через которые исследователь смотрит на реальность и выявляет отдельные события и явления.

В структуре идеального типа Вебер выделяет два элемента:

- 1) логический момент познания;
- 2) аксиологический момент познания.

Второй элемент содержит те ценности, которыми исследователь руководствуется при познании общества и культуры. Эти ценности, по Веберу, не являются абстрактно-всеобщими, трансцендентными и надисторическими. По Веберу, каждая система ценностей имеет свои исторические рамки: ценности не абсолютны, они могут изменяться или даже вовсе потерять значение. Ценности всегда отражают человеческий интерес, субъективное отношение исследователя. Поэтому «Не существует совершенно «объективного» научного анализа культурной жизни или (...) «социальных явлений», независимого от особых и «односторонних» точек зрения, в соответствии с которыми они избраны в качестве объекта исследования, подвергнуты анализу и расчленены (...); это объясняется своеобразием познавательной цели любого исследования в области социальных наук, которое стремится выйти за рамки чисто *формального* рассмотрения норм – правовых или конвенциональных – социальной жизни. Социальная наука, которой мы хотим заниматься, – наука о действительности. Мы стремимся понять окружающую нас действительную жизнь в ее *своеобразии* – взаимосвязь и культурную *значимость* отдельных ее явлений в их

нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе»³⁴. Идеальный тип – это проекция ценностной системы исследователя на ценностно-нейтральную эмпирическую реальность.

Таким образом, развитие аксиологии во второй половине XIX в. способствовало разработке новых подходов к изучению социокультурной реальности.

3.2. Значение аксиологического подхода для развития методологии современных СГН

Во-первых, ценностный подход позволил провести четкую границу между науками о природе и науками о культуре. Представители Баденской школы показали, что предметом СГН может быть любой предмет при условии, что человек признает за ним определенную ценность, т.е. наделяет его значимостью.

Во-вторых, ценностный подход помогает избежать натурализации и редукционизма в понимании человека и общества. Он показывает, что специфика человека определяется не его особым местом в эволюционной цепочке, не его особыми телесными качествами, а его способностью создавать культуру, реализуя в ней ценности. Аналогично, при натуралистическом подходе «социальные» качества артефакта (т.е. его ценность и значимость как феномена культуры) также зачастую сводятся к его физическим характеристикам, принимаемым за естественные (К. Маркс именуется этот процесс «товарным фетишизмом»). Например, высокая стоимость золота и его способность быть всеобщим эквивалентом принимается за его естественную характеристику, якобы связанную с его физико-химическими особенностями как металла. При этом игнорируется тот факт, что указанные свойства золота может получить только лишь как предмет-посредник в структуре

³⁴ Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания / М.Вебер // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин, 2010. – С. 377.

общественных отношений. Золото ценно не потому, что оно золото, а потому, что человек признает его ценность. Поскольку эта ценность имеет лишь косвенное отношение к физико-химическим свойствам этого металла, в качестве предмета-посредника при операциях обмена человек, в принципе, может использовать любой другой предмет (камушки, ракушки, луковицы тюльпана, куски вяленого мяса и т.д.), что подтверждается историческим опытом.

В-третьих, поскольку выявление, признание ценности зависит от исследователя, то всегда необходимо учитывать его позицию в отношении исторического события, чтобы не принять субъективную оценку феномена конкретным исследователем за систему объективных всеобщих ценностей. При этом сама объективность ценностей, очевидно, сегодня должна истолковываться не в духе неокантианского трансцендентализма, а, скорее, в духе веберовской понимающей социологии.

3.3. Ценности в структуре научного знания

Важно отметить, что, помимо той роли, которую учение о ценностях играет в развитии СГН, в XX в. становится очевидным, что проблема ценностей является значимой для науки в целом. Традиционно считалось, что наука является ценностно-нейтральной, т.к. это является залогом объективности познания и достижения истины. Хотя на самом деле очевидно, что эта позиция сама по себе имплицитно содержит указание на то, что в науке все же есть ценность, и этой ценностью является сама истина.

Истинное знание, начиная с Античности, рассматривалось как высшая ценность и конечная цель познания, а все остальное (утилитарная польза, например) второстепенно. Однако институционализация науки, превращение ее в ведущую производительную силу общества, а также сращение с техникой в XX в. (НТП) и катастрофические результаты этого процесса (создание и апробирование атомного оружия, биомедицинские и генетические

исследования и эксперименты, в том числе проводимые учеными-нацистами, экологические проблемы и др.) делает необходимым переосмысление этой традиционной, негласно принятой, системы ценностей в науке. Постулирование истины в качестве высшей ценности может быть опасным, т.к. в таком случае оказываются вторичными ценность самого человека и жизни вообще. Поэтому возникает необходимость осмыслить роль ценностей в науке.

Так, у австро-британского философа и социолога *Карла Поппера* проблема ценностей возникает в связи с обоснованием возможности объективного научного знания: объективность в его понимании есть «свобода от ценностей». В статье «Логика социальных наук» он опровергает устоявшуюся точку зрения, что объективность науки зависит от объективности ученого, т.е. его способности быть беспристрастным, отстраниться от собственных ценностей и интересов. При этом неверно также считать, что положение представителя естествознания в этом отношении выигрышнее, чем представителя СГН. Ученый априори не может быть объективным и беспристрастным. «Мы не можем лишить ученого его пристрастий, не лишив его в то же время его человечности, и мы не можем подавить или уничтожить его ценностные суждения, не уничтожив его как ученого. Наши мотивы и наши чисто научные идеалы, включая идеал бескорыстного поиска истины, глубоко укоренены во вненаучных и отчасти религиозных ценностных суждениях. Объективный и «свободный от ценностей» ученый не является идеалом ученого.»³⁵. Дело не в том, что абсолютная объективность и «свобода от ценностей» являются недостижимыми, а в том, что, парадоксально, они *сами являются ценностями*. Поэтому требовать «свободы от ценностей» абсурдно, однако это не означает, что в науке (в том числе в СГН) невозможно достижение объективности. «...научная объективность – это не дело отдельных ученых, а социальный результат взаимной критики,

³⁵ Поппер К. Логика социальных наук[Электронный ресурс] // «Гуманитарный портал» [сайт]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3959>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

дружески-вражеского разделения труда между учеными, их сотрудничества и споперничества»³⁶.

Научная объективность достигается не индивидуальным отказом ученого от собственных ценностей, а объективно существующими возможностями поставить все под сомнение, сделать предметом критики, свободного обсуждения. Поэтому научная объективность зависит от ряда социальных и политических обстоятельств, которые создают условия для осуществления такой свободной коммуникации и критики. В процессе критического обсуждения должны быть рассмотрены следующие вопросы по конкретной научной проблеме:

- 1) вопрос об истинности некоторого обсуждения;
- 2) вопрос о его релевантности – насколько он относится к существу дела;
- 3) вопрос о его значимости с точки зрения интересующей нас проблемы и вненаучных проблем (человеческое благополучие, национальная оборона, внешняя политика и т.д.).

Поппер утверждает, что поскольку наука прочно связана со всеми остальными сферами общества, мы уже не можем отделить чисто научный интерес от вненаучного (внешнего по отношению к науке). Помимо истины, как главной научной ценности, Поппер выделяет еще релевантность, интерес, значимость, плодотворность, объяснительную силу теории и т.д. Объективность достигается за счет того, что в процессе критики и обсуждения удается провести границу между чисто научными и вненаучными ценностями и интересами, хотя бы в сознании не допускать их смешения.

Требование открытости любой научной теории к рациональному обсуждению, критике и опровержению положено Поппером в основу принципа фальсификации (фаллибилизма). Согласно этому принципу, теория является научной не в том случае, если она находит подтверждение, а, напротив, если существует

³⁶ Там же.

методологическая возможность ее опровержения. Этот принцип выдвинут Поппером как оригинальное решение проблемы демаркации, т.е. разграничения научного и ненаучного знания.

Критика этого принципа содержится в работах американского исследователя *Томаса Куна*. В работе «Структура научных революций»³⁷, в противовес Попперу он пишет, что наука развивается не непрерывно, а скачкообразно, посредством научных революций. Научная революция представляет собой смену научных парадигм. Парадигма – это признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу.

Конкретизируя структуру парадигмы, Кун вводит понятие дисциплинарной матрицы. Дисциплинарная матрица – это правила ведения научной деятельности. Ее элементами являются :

- символические обобщения (законы и определения основных понятий теории);
- метафизические положения (общие положения и мировоззрение, определяющие представления учёных об окружающем мире и человеке);
- ценностные установки – предпочтения, определяющие выбор ученым дисциплинарного направления;
- образцы решения конкретных задач.

В противовес Попперу, полагающему рациональность в качестве высшей ценности, по Куну, универсальной общезначимой системы ценностей в науке не существует. Для каждой парадигмы существует своя система ценностей, определяющая критерий научности и рациональности. Кун настаивает, что только существование различий между учеными в предпочтениях и ценностях позволяет появляться новым теориям: новые теории появляются не тогда, когда появляются новые факты, а тогда, когда появляются новые мыслительные установки (в том числе ценностные

³⁷ Кун Т. Структура научных революций [Электронный ресурс] // «E-LIBRA. Электронная библиотека» [сайт]. – Режим доступа: <https://e-libra.ru/read/457224-struktura-nauchnyh-revoljuciy.html>свободный (дата обращения: 04.11.2019).

системы), предлагающие по-новому интерпретировать эти обнаруженные факты. Поэтому наиболее важные научные дискуссии идут между учеными, расходящимися в отношении познавательных целей и ценностей, а не в отношении эмпирических фактов.

Американский эпистемолог *Ларри Лаудан* подвергает критике как позицию Куна, так и позицию Поппера. В отличие от Куна и Поппера, он считает, что основой развития науки являются не конкуренция теорий или парадигм, не критика, и даже не опровержение³⁸. Ключевой вопрос в развитии науки заключается, напротив, в возможности достижения согласия среди ученых. По Лаудану, разногласия, возникающие среди ученых, могут быть трех видов:

- 1) фактуальные – признать ли результаты наблюдений в качестве эмпирического факта или проигнорировать их;
- 2) методологические – какой метод научного исследования выбрать;
- 3) аксиологические – конечные цели исследования и высшие ценности конкретного ученого.

Лаудан утверждает, что фактуальные разногласия преодолеваются на методологическом уровне, а методологические – на аксиологическом уровне. При этом неизбежно возникает вопрос: каким образом можно привести в соответствие цели и ценности ученых-противников?

В вопросе о роли ценностей науки Лаудан отвергает как позицию Поппера, так и позицию Куна. Лаудан говорит о возможности аксиологического критицизма: возможно и необходимо принимать сами ценности не иррационально (под влиянием научного сообщества, собственных мировоззренческих установок и т.д), а рационально.

Критерием проверки ценностей на рациональность являются следующие принципы:

³⁸ Лаудан Л. Наука и ценности / Л. Лаудан // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Хрестоматия. – М., Логос, 1996. – С.295–342.

1) «Утопизм»: реализуема ли цель исходя из нынешнего состояния развития науки? Можно ли определить, какие действия приведут к ее реализации? Существует ли достоверный способ определения, достигнута эта цель или нет? Четкость и однозначность описанной цели и т.д.

2) Соответствие явной (декларируемой) цели тем неявным ценностям, которые присутствуют в практике общения и обсуждения в науке. Доказательством этого соответствия является совпадение декларируемых ученым целей с его реальными действиями.

Поэтому для проверки аксиологической системы на рациональность необходимо обращение к методологическому и фактуальному уровню. Следовательно, «Аксиология, методология и фактуальные утверждения с неизбежностью переплетаются в отношениях взаимной зависимости»³⁹. Такой процесс круговой проверки (целей – на достижимость, а фактов и методов – на способность быть средством достижения целей) является основой научной динамики: «...изменяются теории, изменяются методы, и происходит сдвиг познавательных ценностей»⁴⁰. И наоборот, изменение целей науки приводит к предпочтительности одних методов над другими.

Современный отечественный эпистемолог *Стёпин В.С.*, исследуя механизмы воздействия социокультурных факторов на динамику науки, говорит о необходимости выделить в структуре научного знания основания науки как особый элемент⁴¹. Основания науки определяют стратегию научного поиска и опосредуют включение науки в культуру соответствующей эпохи. Ученый выделяет три главных компонента оснований науки: идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания науки. Каждый из них, в свою очередь, внутренне структурирован. В

³⁹ Лаудан Л. Указ. соч.– С. 338–339.

⁴⁰ Там же С. 339.

⁴¹ Степин В.С. Основания науки и их социокультурная размерность / В.С.Степин // Научные и вненаучные формы мышления[Электронный ресурс]// «Библиотека Гумера». – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/nau_anti/01.php, свободный ((дата обращения: 04.11.2019).

идеалах и нормах науки Стёпин выделяет два уровня. Первый из них представлен нормативными инвариантами, которые конституируют науку, отличают ее от других форм познания. Этот уровень включает познавательные установки, которые являются общими для всякого научного исследования. Здесь выражены основные характеристики метода, а метод должен соответствовать объекту исследования. Второй уровень является базисом для формирования нормативных структур. Он включает в себя мировоззренческие установки, господствующую систему ценностей, лежащую в основе культуры той или иной исторической эпохи.

Следовательно, именно аксиологический компонент науки является одним из тех механизмов, которые обеспечивают ее неразрывную связь с социокультурным контекстом. Ценностный компонент опосредует влияние социокультурных факторов на специальные процедуры эмпирического и теоретического исследования.

Таким образом, применительно к познавательному процессу понятие ценности стало многоаспектным и универсальным. Во-первых, оно описывает субъективное отношение исследователя к познаваемому объекту (интересы, мотивы, эмоциональную окраску), противоположное его безличной нейтральной познавательной установке. Во-вторых, аксиологический уровень – это тот опосредующий механизм, который обеспечивает взаимодействие науки и общества. В-третьих, аксиологический компонент включает в себя еще и специфические внутринаучные ценности, определяющие правила осуществления самой исследовательской деятельности.

3.4. Классификация ценностей в науке

Классификация научных ценностей может быть осуществлена по нескольким основаниям. Так, во-первых, все ценностные предпосылки в науке можно разделить на две группы – **явные ценности** и **неявные ценности**. Явные ценности – это

осознаваемые и декларируемые ученым / научным сообществом цели познавательной деятельности и ее ценности. Так, например, сторонники идеи самоценности науки видят ее конечную цель в достижении истины. Для них истина является главной ценностью. В противоположность этому для сторонников инструментализма конечной целью науки является не само познание, а получение практической пользы.

Неявные ценности – это те, которые не осознаются ученым, но тем не менее являются значимым мотивом в его научной деятельности. К ним обычно относят ценности самоутверждения, такие как престиж, слава, экономические, материальные ценности, а также ценности человеческих отношений и нравственные (долг, благородство и др.). Неявные ценности зачастую обнаруживаются лишь косвенным путем, когда становится очевидным, что деятельность ученого на практике идет вразрез с тем, что он утверждает на словах. Например, вопреки постулированию истины как высшей ценности, ученый на деле руководствуется корыстными мотивами при выборе теории, методов и интерпретации результатов исследования.

Достаточно часто явные и неявные ценности вступают в конфликт. Разрешение конфликта явных и неявных ценностей в науке возможно только при условии приведения их в соответствие друг другу.

Существует еще один вариант классификации научных ценностей, в соответствии с которым последние делятся на *внутринаучные* и *внеаучные*. Различие этих ценностей связано с различием двух основных целей науки: 1) познание мира; 2) получение практической пользы. Первая цель порождает внутринаучную систему ценностей, а вторая – внеаучную. К внутринаучным ценностям относятся: истинность теории, ее объективность, простота, непротиворечивость и т.д. К внеаучным ценностям относятся: прикладная значимость исследования, релевантность, экономическая целесообразность, экологическая безопасность и т.д. Соотношение этих двух целей, а, соответственно,

ценностных систем, весьма непросто. С одной стороны, в основе возникновения науки всегда лежали конкретные практические цели. С другой стороны, подлинная наука начинается тогда, когда происходит переход от утилитарного рецептурного знания, применимого для достижения конкретных целей, к целостной теории, направленной на исследование сущности объекта. Именно познавательная цель – объяснить устройство мира, дать истинное объективное знание – отличает науку от других форм духовного производства (религии, искусства и т.д.). В связи с этим на протяжении всей истории науки ученые и философы дискутируют по вопросу: является ли истина финальной ценностью или инструментальной.

И познавательная, и прагматическая цели науки имеют смысл только в контексте отношения «Человек-Человек», поэтому неизбежно порождают вопрос об этической ответственности ученого.

3.5. Этическая ответственность ученого

Классическая наука, строившаяся по образцу естествознания, рассматривала знание и истину как ценностно-нейтральные феномены. Процесс познания и истина как его цель рассматривались в качестве объектов, достойных того, чтобы им служили ради них самих. Поэтому они выводились за пределы категорий добра и зла. В соответствии с этим вопросы об этике ученого ограничивались лишь его добросовестностью по отношению к самой науке (проблема объективности ученого), и в крайнем случае, – к своим коллегам (например, проблема плагиата). Но не ставился вопрос об этическом статусе последствий применения научных знаний. Однако соединение науки с техникой в рамках НТП привело к столь масштабным (и при этом не всегда положительным) изменениям окружающего мира, что появилась необходимость моральной оценки деятельности ученого в контексте отношения «Наука – Общество» и

«Наука – Природа». Так, немецкий физик, лауреат Нобелевской премии по физике Макс Борн подчеркивал, что «В реальной науке и этике науки произошли изменения, которые делают невозможным сохранение старого стиля служения знанию ради него самого (...) Мы были убеждены, – пишет он, – что это никогда не сможет обернуться злом, поскольку поиск истины есть добро сам по себе. Это был прекрасный сон, от которого нас пробудили мировые события»⁴². Американский физик Роберт Оппенгеймер, создатель атомной бомбы, был еще более прямолинеен, заявив, что физики после бомбардировки городов Хиросимы и Нагасаки потеряли свою невинность и впервые познали грех. Чувство вины за случившееся заставило его отказаться от участия в создании водородной бомбы.

Специфика этической ответственности ученого определяется тем, что моральные нормы, в отличие от правовых, по большей части не являются формализованными (четко определенными) и принудительными (обязательными к исполнению). Моральные нормы могут быть записаны в виде профессионального этического кодекса, но даже в таком случае их соблюдение, строго говоря, носит добровольный характер. Мораль апеллирует не столько к человеку как профессионалу, сколько к человеку как личности – его совести, личным принципам и убеждениям и т.п. Сама профессиональная деятельность здесь рассматривается в контексте личных качеств человека, его духовности. Зачастую нормативно-правовые акты дают лишь самые общие, абстрактные указания относительно должного поведения. И в таком случае только совесть как внутренний моральный регулятор способна заставить ученого соблюсти не только «букву закона», но и «дух». Значимость морально-этической ответственности ученого возрастает именно в современном мире: чем выше уровень научно-технического развития и чем больше риски, связанные с ним, тем выше становятся требования к ученому как ключевой фигуре НТП. Отсюда вытекают и новые требования к личности ученого: в нем должны гармонично сочетаться высокий

⁴² Борн М. Моя жизнь и взгляды. – М.: Прогресс, 1973. – С.130.

профессионализм, глубокие знания и широкий кругозор с социальной ответственностью и общечеловеческими нравственными ценностями.

Итак, этические проблемы науки могут быть двух типов: *экстранаучные проблемы* и *интронаучные проблемы*. Экстранаучные проблемы возникают из взаимодействия науки и общества. Сюда включаются следующие вопросы: цели науки, социальная ответственность ученого, место науки в обществе и др. Интронаучные проблемы – это те, которые вытекают из рассмотрения науки как отдельной сферы, и лежат в основе профессиональной этики ученого.

Социально-этическая ответственность ученого – центральная экстранаучная проблема. Суть данной моральной проблемы заключается в вопросе: несет ли ученый ответственность за аморальное использование результатов своих открытий. Социальная ответственность ученого возникает на разных этапах проведения исследования: при определении целей и методов исследования, способов проверки полученных результатов.

Основными проблемами здесь являются следующие:

1) Вопрос о пользе научного исследования: научные изыскания, которые не дают зримых положительных результатов, не могут оправдать средства, потраченные на них. Но положительный результат, польза, могут быть получены только на основе истинного знания. Поэтому ученый несет моральную ответственность в случае преднамеренного искажения научных результатов, предоставления недостоверных сведений и т.д. Однако для данного правила существуют исключения. Например, для ученых, создавших ядерную бомбу, моральная ответственность возникает как раз в обратной ситуации – при истинности их исследований.

2) Ответственность, связанная со свободой научного творчества. С одной стороны, ученый не контролирует результатов своего исследования и не может предугадать, какое научное открытие он совершит. С другой стороны, сделанное им открытие или изобретение могут нанести вред человеку, обществу или природе. В

связи с этим возникает вопрос: несет ли ученый моральную ответственность за этот вред. Современная философия, отвечая на этот вопрос, указывает, что между фундаментальным открытием и результатами его практического применения существует целая цепочка посредников: *Фундаментальная наука – Прикладная наука – Техника – Использование результатов научного исследования внеаучными социальными институтами*. При этом моральную ответственность должны нести только последние звенья этой цепи. Как подмечает английский философ и математик Бертран Рассел ученые часто забывают, что результаты их деятельности будут использовать не они, а люди с другими целями и ценностями. Эта проблема усугубляется тем, что в современном обществе субъектом научного исследования, как правило, являются не ученые-одиночки, а целые научные коллективы. Это породило необходимость разработки профессиональной этики ученого.

3) Проблема универсальности моральных критериев: существуют ли универсальные общечеловеческие критерии для моральной оценки науки? Кроме того, некоторые открытия современной науки требуют развития самой этики и уточнения традиционных этических категорий. Например, создание атомного оружия XX в. впервые в истории породило вопрос о смертности *человечества*, а не только отдельного человека. Аналогично, исследования в области генной инженерии заставляют пересматривать понятия жизни, смерти и др. В связи с этим немецко-американский философ Г. Йонас указывает, что в современном мире традиционная этика, регулирующая отношения «Человек – Человек», оказывается недостаточной, а потому недейственной, ибо неконтролируемые последствия развития науки и техники поставили под вопрос существование самого человечества и планеты в целом. Деятельность ученого должна регулироваться этическими принципами, описывающими отношение «Человек – Человечество» и «Человек – Природа». Поэтому Г. Йонас предлагает альтернативный кантианскому категорический императив: «Поступай так, чтобы

последствия твоих же действий были совместимы с постоянностью подлинно человеческого бытия на Земле»⁴³.

Интранаучные проблемы возникают внутри самой научной деятельности в рамках отношения «Ученый – Ученый». Наука, хотя и является частью общества, не только может иметь специфические моральные нормы, но иногда ее нормы противоречат общечеловеческим. Например, к общечеловеческим нормам относится христианская заповедь: «Не осуди». В научной этике же одним из центральных является принцип организованного скептицизма, в соответствии с которым ученый должен быть настроен на предельную самокритичность в оценке своих и чужих достижений, а также принимать участие в рациональной критике имеющегося знания в целях его постоянного улучшения.

Морально-этические проблемы возникают на всех этапах исследования, начиная с момента прихода отдельного человека в науку. Наука – один из немногих институционально оформленных видов духовного производства. За века своего существования она выработала определенный тип-эталон ученого и специфический этос науки. Поэтому человек, который приходит в науку, должен усвоить профессиональную этику ученого, даже если последняя противоречит его личным моральным принципам.

Американский социолог Роберт Мертон сформулировал понятие «этнос науки»⁴⁴ для обозначения совокупности моральных императивов, принятых в научном сообществе и определяющих поведение ученого. Мертон сформулировал четыре основных принципа этоса науки:

1) универсализм (universalism): внеличный характер научного знания (поскольку все процессы в природе и обществе протекают одинаково, не имеет значения; какими личными

⁴³ Йонас Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С.247.

⁴⁴ См. об этом: Философия науки. Общий курс / Под ред. С. А. Лебедева. – М., 2004. – С. 322–326, а также: Мирская Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки / Е.З.Мирская // Философия науки. – Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С.11–28.

качествами обладает исследователь, изучающий их – результат должен быть одинаковым для всех ученых);

2) общность (communism) – научные знания должны становиться всеобщим достоянием (ученый должен сообщать о своих открытиях другим ученым свободно и без предпочтений);

3) бескорыстность и незаинтересованность (disinterestedness): выстраивание научной деятельности так, как будто кроме постижения истины у ученого нет никаких интересов (в прикладных науках высшей ценностью является достижение научно-прикладных целей);

4) организованный скептицизм – (organized skepticism) исключение некритического приятия результатов исследования.

Очевидно, что в реальности ученые иногда нарушают указанные нормы, руководствуясь своими неявными ценностями и/или под воздействием каких-либо иных причин (получение приоритета в открытии, существующая система финансирования науки, милитаризация и политическая ангажированность науки и др.). В таком случае в их поведении можно наблюдать партикуляризм, пристрастность оценок, сокрытие результатов или отстаивание права собственности на их использование, организованный догматизм в защите принятой какой-либо группой ученых концепции. Однако в целом специальные исследования показывают, что в нормальной научной среде подобно девиантное поведение ученых имеет место достаточно редко, а этос науки является одной из самых стабильных характеристик научной деятельности.

Кроме того, существуют частные вопросы профессиональной этики ученого.

1. Этика научной публикации. Основным смыслом научной публикации состоит в превращении полученной информации в общедоступные знания. Основные требования к научной публикации:

– истинность (объективность, обоснованность, соответствие научной методологии);

– новизна (публикация должна содержать новые знания; грубейшее нарушение этого правила – плагиат, самоплагиат, бессодержательность публикации);

– добросовестность цитирования (требование всегда указывать литературу-источник; запрет на искусственное повышение собственного индекса цитируемости);

– точное указание автора публикации (проблема соавторства);

– ясность и четкость языка публикации (автор, проявляя уважение к своим читателям, должен учитывать, сколько усилий последние должны приложить, чтобы понять текст).

2. Этические проблемы научной дискуссии. Главный смысл научной дискуссии – придание знанию объективного характера, выявление ошибок и противоречий в концепции, предложенной ученым. Дискуссия есть одна из форм осуществления научной критики, а потому является необходимым условием нормального развития науки. Традиция научных диспутов имеет многовековую историю. Основные правила научной дискуссии были сформулированы в Европе еще в Средневековье:

1) определить предмет спора и цель дискуссии;

2) четко сформулировать положения, выдвигаемые каждым из оппонентов;

3) четко определить основные понятия, не допускать подмены понятий, разночтение в терминах;

4) приводить в качестве аргументов только общеизвестные, достоверные, проверяемые факты, рациональные суждения (а не субъективное, эмоциональноокрашенное мнение);

5) излагать свою мысль ясно, точно, лаконично, последовательно и логично;

6) избегать оценочных суждений, эмоционально окрашенных слов и выражений;

7) критиковать концепцию оппонента, но не критиковать его как личность;

8) соблюдать принцип равноправия всех участников дискуссии: все участники равны по своему статусу, независимо от социального

положения, возраста и места, занимаемого в научном сообществе, различие может быть только в степени аргументированности их тезисов;

9) уважительно относиться к своему оппоненту и его концепции, руководствоваться установкой на сотрудничество;

10) уметь признавать свою неправоту и с достоинством принимать свое поражение.

Помимо экстранаучных и интронаучных этических проблем, присущих любой сфере знания, существуют еще и специфические нравственные проблемы и СГН.

3.6. Этические проблемы СГН

1. Ответственность ученого перед респондентом. Эта проблема касается в первую очередь психологии и социологии, где объектом исследования являются отдельные люди и их мнение по тому или иному поводу. Существует две крайние точки зрения в решении этой проблемы – *этический абсолютизм* и *этический релятивизм*. Этический абсолютизм настаивает на существовании единых незыблемых норм, нарушение которых должно преследоваться, а нарушитель – подвергаться профессиональной дисквалификации. Именно на этом принципе базируются кодексы профессиональной этики в социальных науках, декларирующие защиту исследуемых. Такие этические концепции называют также *деонтологическими*. В число этих норм входят:

– принцип информированного согласия респондента (респондент должен быть осведомлен, что он является участником исследования, должен быть проинформирован об организации, проводящей исследования, целях и возможных рисках исследования);

– принцип конфиденциальности информации (все лица, имеющие доступ к данным, полученным в процессе исследования, должны дать расписку о сохранении конфиденциальности);

– принцип анонимности респондента (вопросы анкеты должны быть составлены таким образом, чтобы по полученным ответам невозможно было вычислить респондента);

Этический релятивизм – это позиция, согласно которой в ситуации конфликта интересов респондента и интересов науки первые не имеют приоритета, а потому для достижения целей исследования ученый вправе нарушать определенные этические нормы. Оценка этичности действий ученого зависит от конкретных обстоятельств. Поскольку с этой точки зрения цель (исследования) оправдывает средства, этическую концепцию, основанную на релятивизме, называют также телеологической.

Самое яркое выражение эта идея нашла в так называемой конфликтной методологии Джека Дугласа⁴⁵. Эта методология основана на конфликтной парадигме общества, согласно которой в нашей жизни постоянно присутствует неверная, искаженная информация, отговорки, уклончивые ответы, ложь; любое социальное взаимодействие, включая самое дружественное, всегда содержит потенциальные или актуальные конфликты. Не являются исключением и отношения исследователя с исследуемым, поэтому ученый должен действовать сообразно ситуации. По мнению Дугласа, именно потому, что люди постоянно прибегают ко лжи, мошенничеству, различным уловкам, хитростям и шантажу, социальный ученый оправдан в использовании тех же средств, когда это необходимо для достижения высоко объективной научной истины.

2. Ответственность, связанная с социальным прогнозированием, с государственным управлением. Представители СГН зачастую привлекаются государством в качестве экспертов и советников по вопросам стратегии экономического и политического развития, социальной политики, национальной идеологии и др. При этом предсказания ученого могут приобрести характер «самосбывающегося пророчества». К. Поппер, с отсылкой к

⁴⁵ См. об этом: Веселкова Н.В. Об этике исследования / Н.В. Веселкова // Социс. – 2000. – № 8. – С. 109–114.

известной трагедии Софокла, назвал это «эффектом Эдипа»: сам факт предсказания и прогнозирования какого-либо социального явления может спровоцировать возникновение этого явления в реальности.

3. Ответственность, связанная с влиянием СГН на идеологию. Как правило, в современном обществе ученый-гуманитарий является наемным рабочим в сфере интеллектуального труда, а потому зависит от работодателя и заказчика (источника финансирования). Поэтому он должен приложить немало усилий и иметь определенное мужество, для того чтобы сохранить объективный и беспристрастный взгляд на исследуемый объект, особенно в ситуации, когда получаемый результат исследования расходится с тем, которого ожидает заказчик. Поскольку объектом исследования СГН является общество и человек, результаты исследования включаются в общественное сознание и влияют на то, как люди будут воспринимать общество, в котором они живут. Поэтому ученый-гуманитарий должен избегать социально-политической ангажированности своих исследований, чтобы не превратиться в «придворного мудреца», идеологически обслуживающего и легитимирующего интересы господствующего класса (заказчика).

4. Нравственное отношение ученого-гуманитария к исследуемым людям и культурам прошедших эпох. Так, знаменитый историк-медиевист А.Я. Гуревич замечает, что у историка двойная моральная ответственность: перед современниками (за духовный облик цивилизации, за идеологию) и перед людьми прошлых эпох (верно описать историческое событие, объяснить действия исторических персонажей, не очернить и не запятнать репутацию тех, кто жил до нас).

5. Ответственность за формирование духовного облика человека. Ученый-гуманитарий, как и творческая интеллигенция, влияет на своих современников не только через формируемую им идеологию, но и непосредственно, выступая как живое воплощение

нравственного идеала и активной гражданской позиции⁴⁶. Подобно тому, как «Поэт в России — больше, чем поэт» (Е. Евтушенко), на гуманитария негласно возлагается миссия быть олицетворением честности, бескорыстности, ответственности и транслировать эти ценности в повседневную жизнь.

Таким образом, концепция ценностей поначалу разрабатывалась как частная философская дисциплина. Обращение к ней было вызвано необходимостью разграничения наук о природе и наук о духе. Именно отнесение к ценности, выявление значимости и смысла предмета трактовалось представителями Баденской школы как особый познавательный подход, позволяющий СГН, с одной стороны, сохранить статус научного знания, а с другой стороны, продемонстрировать свое отличие от естествознания. В XX в. становится очевидно, что аксиологический компонент не является прерогативой СГН. Всякая наука базируется на определенной системе ценностей, принимаемых явно или неявно (по умолчанию). Ученый не может быть абсолютно объективен, т.е. свободен от ценностей, ибо сама объективным и рациональным являются ценностями. Ценностный компонент науки является тем опосредующим механизмом, который обеспечивает взаимосвязь науки и общества, культуры, в том числе через принципы профессиональной этики ученого.

Основные понятия

Ценностные (аксиологические) основания науки – мировоззренческие, ценностные установки о практической и теоретической значимости науки в целом или отдельных наук в системе духовной и материальной культуры, о целях науки, о научном прогрессе, об этических и гуманистических аспектах науки и т.д.

⁴⁶ См. Тарасов А.Б. Ученый-гуманитарий как носитель социального идеала [Электронный ресурс] // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение» [сайт]. – Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/> (дата обращения: 04.11.2019).

Экстранаучные проблемы – проблемы, которые возникают из взаимодействия науки и общества. Сюда включаются следующие вопросы: цели науки, социальная ответственность ученого, место науки в обществе и др.

Интронаучные проблемы – те, которые вытекают из рассмотрения науки как отдельной сферы и лежат в основе профессиональной этики ученого в рамках отношения «Ученый – Ученый».

Научный этос – набор внутренних ценностей научного сообщества, имеющих статус моральных норм.

ГЛАВА 4. ЖИЗНЬ КАК КАТЕГОРИЯ НАУК ОБ ОБЩЕСТВЕ И КУЛЬТУРЕ

4.1. Понимание жизни в естествознании и философии

Категория «жизнь» является одной из центральных в неклассическом социально-гуманитарном знании. Несмотря на то, что жизнь и живое являются феноменами, интуитивно понятными каждому человеку, при попытках их научной концептуализации и философской рефлексии могут возникнуть некоторые трудности. Главная трудность связана с многозначностью самого понятия: оно используется в биологии, медицине, философии и социально-гуманитарных науках, и каждая из этих научных сфер предполагает свое понимание этого феномена.

С точки зрения естествознания (биологии, например), жизнь – это принцип существования сложных биологических систем, состоящих из органических молекул и обладающих такими способностями, как обмен веществ, самовоспроизведение, саморегуляция, способность создавать и хранить информацию. С этой позиции, живое как органическое, противопоставлено неживому, неорганическому.

Медицина рассматривает жизнь прежде всего как человеческую жизнь – особое состояние человека, определяемое рядом физиологических параметров (т.н. «витальный треножник»: деятельность сердца, наличие дыхания, функционирование центральной нервной системы). В медицине жизнь противопоставляется смерти.

В философии феномен жизни долгое время не был предметом детального изучения. Так, в античном мировоззрении длительное время был распространен гилозоизм – учение, в соответствии с которым жизнь является неотъемлемым свойством праматерии. С этой точки зрения, жизнь понимается как само собой разумеющейся феномен, а потому не представляет особого интереса для

теоретического изучения. Начиная с классического периода античной философии, появляются некоторые размышления о человеческой жизни. Однако они, как правило, имеют место в контексте проблемы «жизнь – смерть – загробное существование», которая, к тому же, имеют морально-этический оттенок. Например, Сократ рассматривал философию как «упражнение в смерти», а тело как «темницу души». Согласно Сократу, и сама жизнь, и мирские заботы достойны лишь пренебрежения, высшее же предназначение человека – поиск истины. Эта идея находит развитие в трудах Платона, а затем в стоицизме, кинизме, и достигает апогея в средневековой христианской философии, призывающей к аскетизму, умерщвлению плоти и т.д.

Земная человеческая жизнь была «реабилитирована в правах», пожалуй, лишь начиная с эпохи Ренессанса. Это связано с развитием гуманизма как художественно-эстетического течения и специфической мировоззренческой позиции, отстаивающий приоритет земной человеческой жизни и простых жизненных радостей. Гуманизм сделал возможным превращение жизни в объект научного исследования в эпоху Нового времени.

К XVII в. в европейской науке уже утвердилось представление о двух видах материи – органической и неорганической. Однако нерешенным оставался вопрос о том, что же делает органическую материю органической, т.е. живой. Существовало два альтернативных подхода к решению этого вопроса – механицизм и витализм.

С позиции механицизма (в философии: учения Р. Декарта, Т. Гоббса, П.А. Гольбаха, Ж.О. Ламетри; в естествознании: И. Ньютон, Р. Гук, П.-С. Лаплас), мир состоит из дискретных неизменных элементов, которые, различаются лишь количественно (массой), а их взаимосвязь осуществляется за счет силы тяготения, понимаемой как универсальная физическая сила. Движение же как атрибут материи сводится лишь к механическому перемещению материальных тел в пространстве. Благодаря успехам физики, в XVI–XVIII вв. возникает тенденция распространять физически-механистическое миропонимание на все остальные науки. Поэтому

модель живого организма представлялась механицистами как «машина тела» (выражение Р. Декарта). Так, Ж.О. Ламетри в своем знаменитом произведении «Человек-машина»⁴⁷ объясняет живые организмы как самозаводящиеся механизмы, функционирование которых подобно часовому механизму.

Ограниченность механистического подхода к пониманию феномена жизни попытались преодолеть представители витализма (например, Ф.А. Месмер), который можно рассматривать продолжением традиций гилозоизма и анимизма. С точки зрения витализма феномен жизни не может быть объяснен физически или химически: живое от неживого отличается наличием некоторой «жизненной силы» (лат. «vis vitalis»), имеющей не естественно-физическую природу, а сверхъестественную, мистическую.

Однако химические опыты А. Лавуазье и П.-С.Лапласа в конце XVIII в., а также Ф. Веслера в XIX в. экспериментально доказали возможность получения естественным путем (в процессе химического взаимодействия) органической материи из неорганических элементов, показав тем самым научную несостоятельность витализма.

С развитием биологии в XVIII–XIX вв. появляется более развернутое определение феномена жизни. Хрестоматийным стало определение Ф. Энгельса: «Жизнь есть способ существования белковых тел, существенным моментом которого является постоянный обмен веществ с окружающей их внешней природой, причем с прекращением этого обмена веществ прекращается и жизнь, что приводит к разложению белка»⁴⁸

Лишь в философии XIX в. «жизнь» получает статус автономной категории, что связано с развитием особого интеллектуального течения – «философии жизни». Внешним стимулом, спровоцировавшим появление «философия жизни» была реакция на позитивизм, механицизм и рационализм философии Просвещения и

⁴⁷ Ламетри Ж.О. Человек-машина //Ж.О. Ламетри. Сочинения. – М.: Мысль, 1983. – С. 169–226.

⁴⁸ Энгельс Ф. Диалектика природы / К.Маркс, Ф.Энгельс. //Соч., 2-е изд. – Т. 20.– М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.– С. 616.

немецкой классики. «Философия жизни» – это попытка схватить человеческое бытие не с точки зрения его рациональности, а с другой позиции: найти в человеческой жизни нечто иррациональное, не поддающееся исчислению и предсказаниям.

Стоит отметить, что «философия жизни» не является единым целостным направлением или философской школой. Это течение, которое объединило в себе отдельных оригинальных мыслителей, общим для которых было именно исследование феномена жизни. Следует также уточнить, что «философия жизни» – это не философия о жизни, понятой в ее обыденном значении: не повседневная жизнь человека является предметом исследования этих философов. «Жизнь» исследуется ими как универсальный феномен космического масштаба. При этом представители данного течения не пришли к единому мнению в определении сущности этого феномена, определяя его как «волю к власти», «жизненный порыв», «жизненный мир» и т.д.

Традиционно представителями «философии жизни» считаются: Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Зиммель, Э. Гуссерль. Предтечей этого направления по праву считают учение *Артура Шопенгауэра*.

В философии Шопенгауэра причудливым образом соединены древне-индийская мудрость (в частности, Упанишады, буддизм) и классическая немецкая философия (учение Канта). Отталкиваясь от учения Канта о разделении вещей-для-нас и вещей-в-себе, Шопенгауэр разделяет бытие на мир как представление и мир как волю⁴⁹. Мир-представление (аналог вещи-для-нас) – бытие, данное человеку через внешнее восприятие. Здесь действует причинно-следственная связь, принцип индивидуации (существование вещей, отделенных друг от друга в пространстве и во времени), разделенность на субъект и объект (т.е. сознание воспринимает мир и других людей как нечто отдельное, внешнее, отличное от самого себя). Это – мир-иллюзия. Мир-воля (аналог вещи-в-себе) – это

⁴⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А.Шопенгауэр. – М.: Издательство АСТ, 2020. – 672 с.

истинное бытие, сущность. Мировая воля – это безграничная слепая стихийная сила, которая лежит в основе всех вещей и существ, и проявляется (объективируется) в виде мира-представления. Мировая воля алогична и неопределима (вне разума). Здесь не существует времени и пространства, следовательно, Мировая воля едина. Разделение на отдельные вещи и существа есть иллюзия, порожденная сознанием. Мировая воля – это чистое стремление быть (существовать), действующее в лице множества отдельных предметов и существ, природных стихий. Всё существующее является ее порождением-объективацией.

Концепция Шопенгауэра заложила основы иррациональной тенденции в философии: разум не только не дает достоверного знания о сущности бытия, но, напротив, сам является границей, существование которой порождает мир-представление, т.е. является источником иллюзии. Человеческими действиями руководит слепая иррациональная Воля. Интеллект выполняет по отношению к ней лишь служебную функцию, сам по себе он бессилён, немощен.

Учение о Мировой воле оказало сильнейшее воздействие на **Фридриха Ницше**.

Центральное понятие философии Ницше – «воля к власти», которое является конкретизацией шопенгауэровской «Мировой воли». Ницше не оставил четкого однозначного определения этого термина, пользуясь им скорее как метафорой, нежели понятием.

Воля к власти – то, что лежит в основе бытия в целом и существования каждой отдельной вещи. Кроме того, это стремление каждой вещи, каждого существа быть, утверждать собственное бытие. Воля к власти не должна пониматься в обывательском смысле – как стремление к господству, грубая сила, стремление захватить, присвоить, диктовать свою волю. Могущество власти заключается не в произволе, а в желании мочь, желании силы. Это творческий созидательный порыв⁵⁰.

⁵⁰ Слово «власть» в данном термине несколько вводит в сомнение. Поэтому в дореволюционной России ницшеанский термин переводили как «воля к мощи», акцентируя внимание на творчески-созидательном(а не разрушительном), активном (а не пассивном) характере этой силы.

Высшей формой проявления воли к власти является жизнь: «Жизнь не имеет иных ценностей, кроме степени власти — если мы предположим, что сама жизнь есть воля к власти.»⁵¹ Понятие «жизнь» у Ницше настолько близко к «воли к власти», что зачастую вместо последнего Ницше используют понятие «воля к жизни». Жизнь, по Ницше, есть инстинкт роста, устойчивости, накопления силы, власти: где недостает воли к власти, там упадок. Жизнь это безличная сила, присущая всему органическому. Ницше представляет ее в виде потока, мощного пульсирующего начала, вечного и абсолютного становления. Жизнь не имеет ни конечной цели, ни смысла, ни логики и закономерностей: это бессмысленная последовательность случайностей, игра слепых стихий. Жизнь сама есть смысл и объяснение всех действий, всех стремлений, человеческих и животных. Поэтому Ницше отрицает идею прогресса – как в истории (современное общество скорее деградирует, чем прогрессирует), так и в дикой природе (критикует теорию Дарвина). Вместо нее он отстаивает идею «вечного возвращения»: жизнь есть бесконечное повторение, суть которого состоит в борьбе сильных со слабыми.

Жизнь чужда всему, что сопротивляется ей, что пытается сковать: «Жить – это значит: постоянно отбрасывать от себя то, что хочет умереть; жить – это значит: быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас, и не только в нас»⁵². Поэтому жизнь представляет собой постоянное усилие и борьбу живых существ.

Жизнь и воля к власти есть универсальный процесс, присущий природе в целом. Ницше отказывает человеку в привилегированном положении в мире живой природы. В человеке воля к власти проявляет себя прежде всего через аффекты и инстинкты. Мышление, интеллект (рациональное начало) – вторичны: они не являются основой человеческой жизни и не способны придать человеку какое-то исключительное положение. Рациональное начало

⁵¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей.– М.: Культурная Революция, 2005.– С.57.

⁵² Ницше Ф. Веселая наука [Электронный ресурс]// «Вильгельм Фридрих Ницше» [Сайт]. – Режим доступа: <http://nicshe.velchel.ru/index.php?cnt=19&sub=2&part=5>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

является лишь орудием воли к власти: это есть способ приспособления человека к окружающей среде, он выполняет компенсаторную роль (восполняет природную, биологическую ущербность человека). Поэтому Ницше отдает приоритет бессознательно-иррациональному началу в человеческой жизни – физическому здоровью, инстинктам. Духовность в человеке есть лишь настройка над истинным фундаментом – жизненностью.

Противостояние рации и чувства концептуально оформляется у Ницше в виде противоположности аполлонийского и дионисийского начал в культуре, где Аполлон – рационально-логическое, прекрасное, умиротворенное начало, из которого вырастает наука, а Дионис – трагически-оргастическое, опьяняющее, безгранично-избыточное, иррациональное начало (воплощается в греческой трагедии)⁵³. Последние два тысячелетия в европейской культуре прошли под знаком Аполлона, что привело к ее деградации, упадку.

Еще один значимый представитель «философия жизни» – лауреат Нобелевской премии по литературе *Анри Бергсон*.

Основные положения его философской концепции жизни изложены в работе «Творческая эволюция»⁵⁴, где он противопоставляет свою концепцию развития мироздания эволюционным теориям Г. Спенсера и Ч. Дарвина. По мнению Бергсона, недостатком последних является механицизм (объяснение органической жизни на основе законов существования неорганической материи) и детерминизм (учение о причинно-следственной обусловленности всех явлений). Бергсон объясняет эволюцию как процесс развития мира из одного источника – «жизненного порыва».

Жизненный порыв – это творческая космическая сила, безличный Абсолют, лежащий в основе существования мира и являющийся импульсом, провоцирующим развитие, перманентное движение этого мира. Жизненный порыв, рождаясь в известный

⁵³ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ф.Ницше. Рождение трагедии. М.: AD MARGINEM, 2001.– С. 47–216.

⁵⁴ Бергсон А. Творческая эволюция // А.Бергсон. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999.– С.8–413.

момент в известной точке пространства, проходит через множество тел и организмов, переходя от поколения к поколению, при этом не теряя в силе, а только увеличиваясь по мере движения вперед. Жизненный порыв проявляется как действие, активность. В реальности есть только действия – вещей как таковых нет. Вещь, объект – это «осадок», образовавшийся в результате того, что в определенных точках времени и пространства отдельные импульсы жизненного порыва погасли, распались и были изолированы от общего хода эволюции. Жизненный порыв имеет тенденцию к постоянному самоутверждению и самоувеличению. Косная материя же оказывает сопротивление этой тенденции. Тем не менее жизненный порыв преобладает, заставляя мир не просто двигаться, но и эволюционировать от простого к сложному.

Жизненный порыв пульсирует на всех ступенях и во всех ветвях эволюции, обеспечивая тем самым единство всего живого во Вселенной: «Все живые существа держатся друг за друга, и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет одну огромную армию, движущуюся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас; своею тяжестью оно способно победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть»⁵⁵.

Особое положение человека во Вселенной Бергсон объяснял тем, что в его лице жизненный порыв имеет возможность познать самое себя. Возникает, однако, вопрос об инструментах и методах познания.

Бергсон различает и противопоставляет две познавательные способности человека – интеллект (рацио) и интуицию (усовершенствованный вариант животных инстинктов). Интеллект возник из утилитарных потребностей человека и, по сути, представляет собой механизм адаптации человека к окружающей

⁵⁵ Там же. С.299.

среде. Интеллект упрощает окружающий мир, делая его упорядоченным и предсказуемым, сводя все многообразие бытия к многообразию предметов (инертных объектов, с которыми имеет дело человек). Однако жизнь не сводима к материи, твердым и неподвижным телам – это временящаяся длительность (дление), где события, состояния и даже сами предметы плавно перетекают в нечто иное. Поэтому в области живой жизни, органической эволюции, интеллект бессилён.

Тем элементом человеческого сознания, который способен постичь сущность жизни, является интуиция. Интуиция – это способность непосредственного восприятия всего, что важно для выживания – сущности вещей и других живых существ, мира в целом. Человеческая интуиция базируется на инстинктивном познании, присущем всем живым существам даже на более примитивных стадиях развития. Интуиция, как и инстинкт, предполагает получение знания напрямую, без всякого научения и интеллектуальных операций, логических умозаключений.

Может показаться, на первый взгляд, что в силу этого интуиция предпочтительнее интеллекта, однако это не так: «Именно благодаря интеллекту человек и получает привилегированное положение среди других живых существ (...) Интуиция идет в направлении самой жизни, интеллект же в прямо противоположном, и потому вполне естественно, что он оказывается подчиненным движению материи. Для полноты и совершенства человечества было бы необходимо, чтобы обе эти формы сознательной активности достигли в нем полного развития»⁵⁶

Именно интуиция является тем компонентом, который выводит человеческое сознание за рамки действия причинно-следственных связей. Сознание, по Бергсону, не выводимо ни из каких внешних условий: оно несводимо к физиологическим процессам мозга, не детерминировано социально-историческим контекстом. В человеческой свободе проявляется действие самого жизненного

⁵⁶ Бергсон А. Указ.соч. – С. 295.

порыва, поэтому свобода человека – гарант существования и эволюции Вселенной.

Таким образом, Бергсон, как и другие представители философии жизни, рассматривает жизнь как безлично-космическую силу, непрерывный поток, «длительность», одним из проявлений которого является человеческая жизнь. Дальнейшее же развитие этого направления состояло в том, чтобы приложить понятие «жизнь» и «жизненный порыв» к области социально-гуманитарных наук, и интерпретировать жизнь не только в космическо-универсальном ключе, но и как человеческую жизнь, культурно-историческую реальность. Первым, кто предпринял попытку создать на основе философии жизни особую концепцию культурно-исторического процесса, был Вильгельм Дильтей.

4.2. «Жизнь» как категория наук о духе

Вильгельм Дильтей – одна из ярчайших фигур интеллектуальной жизни в Европе на рубеже XIX–XX веков. Он обращается к категории «жизнь» в связи с необходимостью разграничения естествознания и культурно-исторического познания. Примыкая к бергсоновскому толкованию жизни как универсально-космической силы, Дильтей тем не менее сосредоточил свое внимание именно на истории и культуре как пространстве *человеческой* жизни, ибо только эти формы жизни доступны познанию.

Основу философии и культурно-исторического знания должен составить «жизненный опыт»: «Всякое познание вырастает из внутреннего опыта и не может выйти за его пределы; он – исходная точка для логики и теории познания. Мы представляем и осмысливаем мир лишь постольку, поскольку он переживается нами, становится нашим непосредственным переживанием»⁵⁷. Жизненный

⁵⁷ Дильтей В. Описательная психология [Электронный ресурс] // «PSYLIB: Самопознание и саморазвитие» [сайт]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/dilte01/index.htm>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

опыт – это непосредственное психологическое переживание человека по поводу того или иного события.

Однако, по Дильтею, человек должен рассматриваться как существо историческое. Даже если отдельный человек не является выдающимся историческим деятелем, он все равно проживает свою жизнь в истории и культуре, в общении с другими людьми, а не как естественно-природное существо. При этом Дильтей имеет в виду, скорее всего, не эмпирическое соседство, не сосуществование человека с другими людьми в обществе, но скорее духовное единство, которое связывает человека с современниками и даже с предками. Это жизнеощущение человека в истории и культуре становится его внутренним опытом (жизненным опытом), и является объектом исследования культурно-исторических наук.

На основании учения о жизненном опыте Дильтей пытается сформулировать собственный вариант решения проблемы о разграничении естествознания и СГН. Если представители Баденской школы неокантианства противопоставляли эти две отрасли знания по методу, то Дильтей говорит о том, что их различие определяется самим объектом исследования.

По Дильтею, и науки о природе, и науки о духе имеют эмпирический характер, то есть ориентируются на опытные данные. Но если науки о природе ориентированы на внешний мир, то науки о духе – на жизненный опыт. Внешний мир дан человеку опосредованно, с помощью органов чувств и интеллекта, а жизненный опыт – это непосредственное переживание жизненно важных связей, предшествующее мышлению. Именно в силу его непосредственного, дорефлексивного характера, жизненный опыт дает наиболее достоверные знания. Поэтому науки о духе, по Дильтею, имеют приоритет над естествознанием. Кроме того, в науках о духе нет деления на субъект и объект познания: здесь духовность познает самое себя. Основным методом познания в науках о духе является «понимание» – непосредственное постижение жизненного мира, внутренняя взаимосвязь всех чувств, поступков и т.д. очевидная для любого человека. В науках о природе основным

методом познания является «объяснение» – гипотетическое конструирование связей между явлениями, которые не даны человеческому сознанию напрямую, непосредственно.

Однако следует учесть, что использование «жизненного опыта» в качестве теоретической основы наук о духе неизбежно приближает их к обыденному познанию. Кроме того, если историческая действительность сводится к *переживанию* этой действительности, а исторические феномены рассматриваются как «возникающие из живой связи человеческой души», то все науки о духе должны сводиться только к психологии. И действительно, по Дильтею, именно психология должна стать основой всего культурно-исторического знания. В таком случае правомерно возникают сомнения в научном статусе СГН и их гносеологическом потенциале. Однако под воздействием критики, в частности, со стороны Риккерта, Дильтей осознает необходимость преодолеть «психологический крен» собственной теории. Для этого он использует заимствованное у Гегеля понятие «объективный дух», которое он наполняет оригинальным содержанием.

Объективный дух, по Дильтею, это объективация (проявление, реализация) субъективного духа (внутренних переживаний индивида) во внешнем мире. Это вся совокупность надиндивидуальных структур: язык, нормы поведения, обычаи и традиции, социальные институты (право, экономика и т.д.), а также те формы объективации духа, которые у самого Гегеля были отнесены к сфере Абсолютного духа (философия, религия, искусство). Объективный дух у Дильтея – это те элементы культурно-исторической действительности, которые выходят за пределы индивидуальной психологии: «Понимание этого духа – не психологическое познание. Это возвращение к духовному образованию, наделенному свойственной ему структурой и закономерностью ... Так, предмет, с которым история литературы или поэтика имеют дело в первую очередь, всецело отличен от психологических процессов в голове поэта или в головах читателей. Здесь реализована духовная взаимосвязь, которая вступает в

чувственный мир и которую мы понимаем, двигаясь в обратном направлении»⁵⁸.

Психологический «крен» в методологии СГН являлся их «ахиллесовой пятой» на протяжении всего XIX в. Дильтей был одним из первых, кто попытался преодолеть этот недостаток. Его попытки вывести познание жизненного опыта за пределы психологии были в итоге реализованы им в концепции герменевтики. Другим мыслителем, в концепции которого эта цель была достигнута, но иным способом, был *Георг Зиммель*.

Круг интересов этого исследователя был необычайно широк: социология, исследования города, психология, исследования культуры, моды, философия денег и т.д. Идеи, относящиеся к интересующей нас области, содержатся в работе «Созерцание жизни», центральным понятием которой является «жизнь»: «Способ существования, который не ограничивает свою реальность настоящим моментом, выталкивая тем самым прошлое и будущее в ирреальное, но подлинная длительность которого реально находится по ту сторону подобного разделения, так что его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем»⁵⁹. В понимании Зиммелем жизни явно прослеживается влияние Бергсона, но Зиммель сосредотачивается на исследовании именно человеческой жизни.

Сущность жизни, по Зиммелю, заключается в «трансцендировании самой себя»: жизнь есть постоянное самопреодоление, борьба с самим собой. Будучи в основе своей единым безличностным потоком, она распадается на множество отдельных судеб и даже предметов. В движении жизни Зиммель выделяет два противоположных, но вместе с тем взаимодополняющих потока: «более-жизнь» и «более-чем-жизнь». «Более-жизнь» – это жизнь в ее физиологическом измерении. Жизненный поток, изначально проявляющийся на чисто биологическом уровне, постоянно эволюционирует, и на

⁵⁸ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. – С. 129.

⁵⁹ Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное. В 2 т. – Том второй. М.: Юрист, 1996. – С. 15.

определенной стадии приводит к появлению духовности, а то, развиваясь, творит культуру. Духовность и культура и есть «более-чем-жизнь», т.е. то, в чем жизнь превзошла сама себя, ибо человеческая духовность наделяет жизнь смыслом, который выходит за рамки простых витальных потребностей. «Более-чем-жизнь» – духовное, надфизиологическое измерение жизни, порождаемое творчеством человека.

При этом Зиммель утверждает, что жизнь связана с формообразованием: «Жизнь должна или создавать формы, или развиваться в определенных формах (...) Жизнь как бы обречена вечно воплощаться в формах, ей противоположных»⁶⁰. В данном случае «форма» – это различные способы воплощения жизни во внешних предметах; результат ее опредмечивания, объективирования. Такими «формами» для жизни является широкий круг продуктов культурно-исторической деятельности человека: «Я понимаю под культурой то совершенство души, которого она достигает не непосредственно сама, как это происходит в религиозном чувстве, в нравственной чистоте, в творчестве, а обходным путем, через образование духовно-исторической деятельности рода: путь субъективного духа в культуру идет через науку и формы жизни, через искусство и государство, профессию и знание мира, путь, на котором он возвращается к самому себе, но достигшим большей высоты совершенства»⁶¹. Если жизнь есть «длительность», непрерывный поток, то культурные формы – это «раскадрированный» поток жизни, т.е. отдельные выкристаллизовавшиеся, застывшие его элементы.

С одной стороны, жизнь не может длиться без этих форм, поскольку они составляют ее рамки, являются ее конкретным выражением, делаю ее внятной и оформленной, упорядоченной. С другой стороны, та жизненная искра и потенциал, которые наследуются культурными формами в момент их выделения из жизненного потока, очень быстро гаснут, иссякают. Поэтому на

⁶⁰ Зиммель Г. Конфликт современной культуры. // Избранный работы: Киев, Ника-Центр, 2006. – С.64.

⁶¹ Зиммель Г. Кризис культуры// Избранное. В 2 т. – Том первый. М.: Юрист, 1996. – С. 489.

смену старым культурным формам всегда приходят новые. Получается, что культура есть способ самоосуществления жизни, но жизнь всегда больше, чем культура, и поэтому она разрушает узость всех культурных форм и рамок.

В то же время, непосредственным субъектом, «руками» которого осуществляется это саморазвитие жизни в пространстве культуры, является сам человек. Поэтому внутренний конфликт культуры является еще и имманентным конфликтом самого человека. В человеческой жизни он проявляется как диалектическая борьба духовности и души, объективного и субъективного духа. «Дух, – пишет Зиммель, – есть объективное содержание того, что осознается душой в ее жизненном функционировании; душа же – это та форма, которую дух, т.е. понятийное содержание мышления, принимает за нашу субъективность»⁶². Иными словами, дух – объективная сторона культуры, а душа – субъективная, личностная перцепция (восприятие) объективных культурных форм. Развитие субъективной стороны культуры (души) идет через развитие мира объективной культуры, поскольку последний способен к безграничному совершенствованию, ускорению и распространению, тогда как способности души являются односторонними и ограниченными. Субъективная культура, как правило, беднее объективной, не способна охватить все ее богатство.

Таким образом, трагедия культуры, по Зиммелю, заключается не только в борьбе новых ее форм со старыми, но также и в диалектическом противостоянии души и духовности внутри каждого человека.

Отталкиваясь от концепций Дильтея и Зиммеля, основоположник феноменологии *Эдмунд Гуссерль* вводит понятие «жизненный мир» для описания и анализа человеческой жизни. Раннее творчество этого философа посвящено разработке феноменологии как метода, способного превратить философию в «в строгую науку». Однако после 1935 г. политический, социальный и

⁶² Цит. по: Ионин Л.Г. Георг Зиммель – социолог. – М.: Наука, 1981. – С. 99.

духовный кризис в Европе подталкивает Гуссерля обратиться культурно-исторической проблематике. Итогом этих рассуждений стала работа «Кризис европейских наук»⁶³, написанная в 1936–1937 гг. и впервые опубликованная в 1954 г.

Отвечая на вопрос о причинах кризиса современных ему человечества, науки и философии, Гуссерль указывает на заблуждения европейского рационализма, трактующего разум узко-инструментально, позитивистски.

Кризис науки проявляется не в ее бессилии и безрезультативности в технико-прикладном плане (успехи НТР не допускают подобного обвинения), а в том, что наука забыла о человеке: современная наука ничего не может дать в плане смысла человеческой жизни. Естествознание эпохи Нового времени проложило разрыв между научным объяснением места человека в мире и собственным внутренним жизненным самосознанием человека. Вместе с тем сам человек потерял веру в силу научного разума и разума вообще, а значит, потерял веру в самого себя.

Этот кризис может быть преодолен средствами новой науки о духе, которую Гуссерль называет наукой о «жизненном мире». Следует уточнить, что у Гуссерля отсутствует строгое определение понятия «жизненный мир». Он рассматривает его не как философскую категорию, а, скорее, как некоторую интуитивно понятную каждому человеку очевидность, которая просто не нуждается в определении и объяснении. Жизненный мир – это фундамент всякого человеческого знания, в том числе и естественнонаучного. Знание, получаемое в точных науках, является вторичным, производным от непосредственного переживания жизненного мира, а потому второстепенным.

Жизненный мир это дорефлексивное знание, которое каждый человек имеет еще до всякого научно-теоретического исследования, до момента осознания и логического анализа. Содержанием жизненного мира являются те очевидности, известные всем и

⁶³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук. – Спб.: Владимир Даль, 2004.

безоговорочно допускаемые положения, которые принимаются на веру, без какого-либо анализа, обоснования, с «давно сложившимся доверием», поскольку являются практически апробированными в повседневном опыте многих поколений и составляют основу обыденного сознания.

Характерными чертами жизненного мира Гуссерль считал следующие. Во-первых, жизненный мир является основой всякого научного познания. Это дотеоретический, дорефлексивный хаос неупорядоченных созерцаний, предрассудков, где объекты не отделены от человеческих эмоций, переживаемых по их поводу. Во-вторых, жизненный мир всегда субъективен, поскольку отражает цели, устремления, мотивы конкретной личности. Он всегда соотнесен с деятельностью конкретного человека, отражает его образ жизни, ценности, мировоззрение. В-третьих, жизненный мир – это культурно-историческая реальность, поскольку сам человек является существом историческим. Жизненный мир всегда отражает исторически изменчивые, преходящие представления людей о мире и самих себе. Например, у древних греков свой жизненный мир, отличный от нашего. Следовательно, жизненный мир релятивен, историчен. В-четвертых, жизненный мир является ценностно-окрашенным, и в этом смысле он является аксиологической основой любого теоретического познания. В-пятых, жизненный мир является вмещителем тех априорных инвариантов, которые служат базой для формирования научных абстракций. К числу таких априорных структур относятся: «время-пространство», «причинность», «вещность» и т.д. Они даны в любом опыте, сами собой подразумеваются, поэтому никогда не являются предметом самостоятельного исследования для науки, не замечаются ею. В-шестых, жизненный мир является той почвой, на которой вырастает всякая точная наука, однако сам он не может быть схвачен ни в «естественной установке» (обыденным сознанием), ни средствами науки. Жизненный мир дан человеку непосредственно, мы его понимаем как он есть. Для того чтобы понять его, нам не нужно

придумывать какие-либо гипотезы, которые объясняли бы его через указание на какие-либо другие феномены.

Таким образом, у Гуссерля «наука о духе» определяется как учение о жизненном мире. Последнее, однако, используется им не в узкометодологическом ключе (как, например, у Дильтея), а в широком смысле. Гуссерль видит в онтологии жизненного мира средство преодоления того кризиса, который в начале XX в. претерпевают европейская наука и духовность в целом.

Культурно-историческое истолкование жизни находит достойное завершение в концепции *Освальда Шпенглера*. Главной работой, заслуживающей пристального анализа, является «Закат Европы»⁶⁴. Краеугольным понятием, лежащим в основе всей теоретической конструкции, является «душа» – начало всех начал, «совокупность всех возможностей, которые необходимо осуществить». «Душа» иррациональна, не способна к самопознанию, но постоянно стремится к проявлению. Проявлением, объективацией «души» является «жизнь» – органическая, целостная, абсолютно свободная. «Жизнь» противостоит неорганической природе как механическому единству и царству причинности. «Жизнь» это перманентное становление, бесконечное изменение. Ей противостоит «ставшее» – застывшая, застывшая природа, неорганическая материя. Это противостояние «жизни» и «природы» особенно отчетливо видно в пространстве человеческой истории.

Шпенглер разрушает традиционную концепцию «всемирной истории», в соответствии с которой развитие человечества – это единый глобальный исторический процесс, объединяющий все страны и народы, поступательно проходящий стадии «Древний мир» – «Средние века» – «Новое время». По Шпенглеру, эта схема мировой истории грешит явным европоцентризмом. Она оказывается бессильной в описании неевропейских культур, и поэтому вынуждена просто их нивелировать, не будучи способной выявить и показать их специфику. Взамен этой концепции мыслитель предлагает

⁶⁴ Шпенглер О. Ш. Закат Европы [Электронный ресурс]. – «Lib.ru: «Классика» [сайт]. – Режим доступа http://az.lib.ru/s/shpengler_o/text_1922_zakat_evropy.shtml, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

рассматривать историю как разноцветную мозаику, состоящую из множества самостоятельных, самобытных культур. Каждая из этих культур уникальна, неповторима и занимает собственное место в общей картине; ее нельзя заменить никакой другой. Такая концепция позволяет преодолеть европоцентризм: все культуры равны и одинаково значимы, нет более развитых и менее развитых. К числу таких великих культур Шпенглер относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру Майя, «пробуждающуюся» русско-сибирскую.

Шпенглер настаивает, что каждая культура – это живой организм, способ самопроявления «души». Как живой организм, всякая культура развивается, проходя через стадии возникновения, расцвета и гибели. Длительность существования каждой великой культуры составляет около 1000 лет. Пока «культурный организм» развивается (реализует заложенный в нем изначально потенциал), он находится в стадии «жизни», становления. На этот период приходится расцвет религии, искусства, философии, политики, интенсивное (не экстенсивное) развитие общества. Когда культура исчерпает свои внутренние возможности, она мертвоет, «отвердевает» и переходит в стадию цивилизации (аналог косной «природы», ставшее, неизменное). Для этой стадии характерны атеизм и материализм, техницизм и сциентизм, урбанизация, агрессивная экспансия вовне (тенденция к построению огромных транснациональных империй), превращение общества в безликую массу, борьба с традициями, культурной элитой. Стадия цивилизации завершается гибелью «культурного организма». Такова, по Шпенглеру, и судьба западной культуры, которая, по его мнению, к XX в. исчерпала свой творческий потенциал.

Таким образом, направление «Философия жизни» вводит в пространство теоретического анализа «жизнь» как особую категорию. Изначально будучи истолкована как жизненный поток, безличная космическая пульсирующая сила, начиная с Дильтея, она понимается как человеческая жизнь, т.е. культурно-историческая реальность и бытие человека в ней как существа исторического. В этой трактовке

«жизнь» начинает использоваться мыслителями уже в узко-методологических целях – как категория, подходящая для того, чтобы выразить особенности объекта СГН, и, следовательно, более точно очертить границы наук о духе и наук о природе.

Основные понятия

Жизнь – категория естествознания и социально-гуманитарных наук, отражающая способ бытия белковых организмов, для которого характерны: высокая степень упорядоченности, обмен веществ и энергией с окружающей средой, рост и развитие, активная реакция на внешние раздражители, адаптация к изменяющимся условиям, самовоспроизводство (размножение) с передачей генетической информации следующему поколению.

Жизнь человека – бытие человека как существа исторического, а также культурно-историческая реальность в целом как условие и продукт жизни человека.

Механицизм – направление в науке и философии XVI–XIX вв, в соответствии с которыми с которым мир состоит из дискретных неизменных элементов, различающихся лишь количественно (массой) и связанных силой тяготения. При этом модель живого организма представлялась как «машина тела» (выражение Р. Декарта): живые организмы понимаются как самозаводящиеся механизмы, функционирование которых подобно часовому механизму.

Витализм – направление в науке и философии XVI–XIX вв, в соответствии с которым феномен жизни не может быть объяснен физически или химически: живое от неживого отличается наличием некоторой «жизненной силы» (лат. «vis vitalis»), имеющей не естественно-физическую природу, а сверхъестественную, мистическую.

ГЛАВА 5. ВРЕМЯ, ПРОСТРАНСТВО, ХРОНОТОП В СОЦИАЛЬНОМ И ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

Категории «время» и «пространство» относятся к числу важнейших философских категорий. Однако понимание сущности пространства и времени в СГН существенно отличается от их общефилософского и естественнонаучного представления как форм существования материи. В СГН время и пространство выражают *реальное состояние жизни человека и общества, человеческой культуры, без соотнесения с их биологической и физической природой*. В гуманитарном знании можно выделить два аспекта исследования данных категорий. Первый – условно назовем его субъективированным – рассматривает личностное пространство и время отдельного индивида как результат его жизнедеятельности, а не просто данные ему внешние условия жизни. «Человек сам создает пространство и время своей экзистенции: это его собственная жизнь от рождения до смерти в обитаемой среде. ... то, что человек сам создает своей жизнью»⁶⁵.

Второй аспект, объективированный, характеризует пространство и время коллективного субъекта, общества в целом. Поэтому здесь корректнее говорить о социальном пространстве и социальном времени.

5.1. Категория «пространство» в социальном и гуманитарном контексте

Социальное пространство выступает как форма существования социальной материи – общества, и возникает и трансформируется вместе с обществом. В первобытном обществе социальное

⁶⁵ Качераускас Т. Феноменология времени и пространства / Т. Качераускас // Вопросы философии. – 2005. – № 12. – С.129.

пространство было весьма ограничено, и не только в территориальном измерении, но, прежде всего, формами связей и отношений. С появлением классов и государства возникают новые формы социального пространства: политические, экономические, включая внешнеполитические и внешнеэкономические торговые отношения. Но только с развитием капиталистических общественных отношений, с возникновением и развитием мирового хозяйства, в рамках которого начинается вывоз капитала и миграция рабочей силы, складывается единое социальное пространство. Интенсивно развиваются разнообразные связи и отношения между народами, создаются международные организации, проводятся международные форумы, конференции, соревнования и т.д.

На современном этапе в условиях глобализации мирового хозяйства происходит формирование единой мировой сетевой рыночной экономики – геоэкономики.

В последние десятилетия появляется и особый термин для обозначения современного общества, специфической особенностью которого является широкое распространение сетевых, информационно-коммуникационных технологий – «сетевое общество». Термин был введен еще в 1981 г. норвежским социологом Стайном Брэтеном. В 1991 г. выходит работа Яна ван Дейка «Сетевое общество», в 1996 г. – работа Мануэля Кастельса «Зарождение сетевого общества». М. Кастельс считает, что в информационную эпоху *пространство мест* трансформируется в *пространство потоков*, и определяется современное социальное пространство не расстоянием, не общественными связями, а *скоростью коммуникаций*.

Для превосбытного человека освоенное им сравнительно небольшое пространство представлялось огромной территорией. С появлением судоходства развиваются не только внешнеэкономические отношения и межкультурные связи, но также меняются представления людей о масштабах Земли. С развитием современных транспортных средств Земной шар уже не предстает в коллективном сознании человека таким уж необъятным. А с появлением Интернета

и современных цифровых технологий коммуникации, когда виртуально попасть в любую точку мира можно одним кликом, он сжимается, образно говоря, до сравнительно небольшого «Земного шарика».

«Наше общество построено вокруг потоков: капитала, информации, технологий, организационного взаимодействия, изображений, звуков и символов», – пишет М. Кастельс. Под потоками Кастельс понимает «целенаправленные, повторяющиеся, программируемые последовательности обменов и взаимодействий между физически разъединенными позициями, которые занимают социальные акторы в экономических, политических и символических структурах общества»⁶⁶.

Специфика социального пространства тесно связана со спецификой социального времени.

5.2. Время, его специфика в социально-гуманитарном знании

Социальное время есть внутреннее время общественной жизни, оно вписано во внешнее по отношению к нему время природных процессов.

На ранних этапах развития человечества понимание времени было весьма примитивным и носило эмпирический характер. Время люди связывали с конкретными событиями племени или отдельных людей: с рождением первого ребенка, удачной охотой, урожаем или, напротив, неурожаем, смертью родственника, и так далее. Время не фиксировали, тем более не делили на часы, минуты, ему не придавали социального значения. Примитивная общественная жизнь объективно не нуждается в фиксации и учете времени. В некоторых племенах, в африканских джунглях, например, понятие о возрасте человека все еще достаточно смутное.

⁶⁶ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Пер. с англ. Под науч. ред. О.И. Шкаратана / М.Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000, С.64.

В античном мире представления о времени претерпевают существенные изменения. В классической античной философии время рассматривается в связи с жизнью космоса, а потому порой отождествляется с движением небосвода. Время рассматривается как важный фактор в жизнедеятельности человека. В древнегреческой философии уже прослеживается понимание диалектической связи настоящего, прошлого и

будущего. Так, Аристотель писал, что настоящее время «теперь», соприкасается с прошедшим и будущим. «Теперь» – это «крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого»⁶⁷. «Теперь» – это граница, которая как связывает, так и разделяет прошлое и будущее, оно неделимо.

В Средние века формируется новое понимание времени. «Человек Средневековья воспринимал время в двойном измерении: естественном и историческом, т.е. как течение круговое (циклическое) и линейное (развернутое)»,⁶⁸ – отмечает М.А. Барг. Как любое аграрное общество, средневековое общество детерминируется природной цикличностью, которая задает не только характер и ритм земледельческого труда, но и формирует общественное сознание, мировосприятие. Но средневековое представление времени формировалось также и под влиянием ветхозаветной, линейной традиции – от сотворения мира до его конца, Страшного суда – и христианской традиции, календарной, где точкой отсчета является «рождество Христово». Историческое же время теперь разделяется на две главные эпохи – до рождества Христова и после него.

Важную роль в общественном понимании социального значения времени многие авторы отводят изобретению в конце XIII в. механических часов. Так А.Я. Гуревич пишет, что появившиеся

⁶⁷ Цит. по: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1981. – С.319

⁶⁸ Барг М.А. Шекспир и история [Электронный ресурс] //Режим доступа: <http://www.wshakespeare.ru/library/shekspir-i-istoriya.html>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

в XIV–XV веках на башнях ратуш многих городов Европы, «неточные и лишенные минутной стрелки, городские башенные часы тем не менее знаменовали подлинную революцию в области социального времени. Л. Мамфорд утверждает, что ключом к пониманию промышленного мира нового времени является не паровая машина, а именно механические часы»⁶⁹. Время начинает осознаваться как огромная ценность и как источник материальных ценностей.

По мнению М.М. Бахтина, в эпоху Возрождения мир начинает сгущаться в реальное и компактное целое, которое продолжается в XVII веке и находит свое первичное завершение в XVIII веке: «Дело не в количестве великих открытий, новых путешествий, приобретенных знаний, а дело в том новом *качестве* постижения реального мира, которое явилось в результате всего этого»⁷⁰. Однако подлинное понимание времени формируется с зарождением капиталистического производства, первых фабрик и мануфактур. Суть непрерывного конвейерного производства в корне отличается от аграрной циклической технологии. Фактор времени здесь играет существенную роль: экономия времени означает увеличение прибыли, богатства. И хотя, считается, что автором известного афоризма «Время – деньги» является американский ученый и политический деятель XVIII века Бенджамен Франклин, суть его начинает осознаваться на ранних этапах Нового времени.

Категория времени становится центральной в исследованиях французской исторической школы «Анналов» или «Новой исторической науки» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель). Новизна состояла прежде всего в том, что представители этой школы предлагали заменить классическую «историю – повествование» на «историю – проблему». В социальном времени они выделили особенность исторического времени, пытались устранить недостаток школы «традиционной истории», обращавшей внимание лишь на короткие отрезки времени и на крупные события в них (войны,

⁶⁹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – С. 162.

⁷⁰ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – С. 225.

перевороты, революции и др). В центр своих исследований анналовская школа поставила реальное время, поделив его на «короткое время» (дни, месяцы), охватывающее различные сферы социально-политической, экономической, религиозной жизни, и «длительное время» (столетия, тысячелетия) как своеобразный каркас истории человечества.

В XX веке историки разделяют календарное время и время историческое. Календарное или астрономическое время однородно, непрерывно, ритмично, одинаковое для всех времен, и не зависит от человека и общественного развития. В отличие от него, историческое время – это время человеческое, социальное. Каждая историческая эпоха, все процессы, явления, отношения данной эпохи развиваются в матрице собственного специфического исторического времени. Историческое время – это темпоральное воплощение социального. Такое понимание исторического времени впервые появляется у Ф. Броделя. Хотя справедливости ради следует отметить, что еще у древних греков были два понятия для определения времени: Хронос – для обозначения календарного мерного времени, его количественной характеристики, и Кайрос – это качественное время, насыщенное возможностями для реализации задуманного: «не считать надо дни, а взвешивать» (Плиний-старший).

Историческое время прерывисто и относительно, здесь возможны разные ритмы и траектории развития общества. Насыщенность исторического времени определяется интенсивностью и содержательностью исторических событий, его составляющих. Бывают длительные периоды относительно спокойного и размеренного развития, бывают же, напротив, периоды (например, период социальных или технологических революций), когда за краткие временные отрезки происходят события, радикальным и кардинальным образом меняющие социальную реальность.

В Библии, в Ветхом и Новом Заветах также встречаются греческие понятия, но характеризуют они различные аспекты человеческой истории, мы бы сказали, исторического времени. Хронос (chronos) означает момент совершения того или иного

события. Эон (aion) — достаточно протяженный отрезок мировой истории, когда не происходит никаких чрезвычайных событий, способных радикально изменить ее ход. «Кайрос (kairos) – разрыв между двумя зонами, когда совершается нечто экстраординарное, порождающее серьезные последствия для судьбы отдельного народа или даже всего человечества»⁷¹.

Весомый вклад в понимание категории социального времени внесли представители герменевтики. Время здесь осмысливается в различных формах и гранях: время как углубление понимания «темпоральности жизни»; время как внутренняя характеристика жизни вообще, а также жизни субъекта; время как реальность постигаемого в переживании; время как дистанция, «временное отстояние» между автором текста и интерпретатором; время как параметр «исторического разума»; время как осознание ограниченности на точные отрезки в естествознании и неограниченности, не обособляемости в историческом времени (А. Дильтей, Г. Гадамер, П. Рикёр, М. Хайдеггер и другие).⁷²

Временность, *темпоральность* жизни (от англ. tempora – временные особенности) рассматривается как временная сущность явлений, событий, которая определяется собственными ритмом и динамикой движения, отличающимися от физических, астрономических, биологических координат времени. Темпоральность – не просто длительность жизни, ее хронологичность. Здесь прошлое, настоящее и будущее тесно переплетены «здесь и сейчас». Как отмечает М. Хайдеггер в своей работе «Бытие и время», ставшей знаковым произведением XX века, «человеческое бытие является в себе будущим и при этом возвращается назад к своему бывшему и вбирает его в будущее и собирает во всем этом постоянно будущее и прошлое в настоящем»⁷³.

Интересным в этом плане является понятие современности. Современность, с одной стороны, не является ни прошлым, ни

⁷¹ Бачинин В.А. Время и пространство в Библии. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://analitikaru.ru/2013/10/24/vremya-i-prostranstvo-v-biblii/>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

⁷² Подробнее об этом см. главу 6 данного пособия.

⁷³ Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – С.322.

будущим, однако включает в себя как прошлое, так и будущее. При анализе понятия современности можно выделить две противоположные концепции времени: восходящую и нисходящую. Восходящая концепция времени восходит к новоевропейскому пониманию поступательного развития общества. Удивительно, но само понятие «прогресс» входит в философский обиход только в эпоху Просвещения. Впервые идеи прогресса встречаются у аббата Сен-Прево в его книге «Замечания о непрерывном прогрессе всеобщего разума» (1737 г.). Затем теория прогресса находит свое развитие в работах французского просветителя А.Р.Ж. Тюрго «Размышления об истории прогресса человеческого разума» (1749 г.), «Рассуждение о всеобщей истории» (1750 г.). Источником прогресса человеческого разума Тюрго считал гений: «... великий человек открывает новые пути человеческому разуму»⁷⁴. Эти положения получили развитие в работе французского философа и друга Тюрго М.Ж.А.Н. Кондорсе «Очерки исторической картины прогресса человеческого разума» (1794 г.). Масштабная же панорама развития человечества от первобытных племен до Европы XVIII века представлена в труде немецкого философа и писателя И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791 гг.). Гердер впервые рассматривает всю историю человечества как поступательное развитие, объединив ее общей идеей прогресса.

В рамках восходящей концепции современность выступает как положительная ценность. Она суть более прогрессивная, передовая, чем прошлое, а также это основа, фундамент для еще более прекрасного будущего. Именно будущее придает подлинный смысл современности⁷⁵.

Для нисходящей концепции времени характерно более пессимистическое и негативное восприятие современности, погруженной в повседневную суету, конъюнктурность, обыденность. Все лучшее, «золотой век» остались в прошлом. В мировоззрении, в

⁷⁴ Цит. по : Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения / А.П.Огурцов.– М.: Наука, 1993. – С. 83.

⁷⁵ См.подр.: Пигров К. С. Современность: время инновации и настоящее // Модусы времени: социально-философский анализ: сборник статей. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 152–167.

котором доминирует нисходящая концепция времени, особая роль отводится празднованию памятных дат и юбилеев как средству преодоления недостатков деградирующей современности. «Это отдушины, позволяющие прикоснуться к подлинному, вечному, оставшемуся в прошлом»⁷⁶.

Некоторые исследователи разделяют понятия современности и настоящего, хотя, казалось бы, это синонимы. По их мнению, современность становится настоящим только при условии обретения особого, глобального смысла. Основой подобной трансформации современности выступает инновация как «удачная встреча нового и значимого»: «В мир сознательно, целенаправленно вносятся изменения, по которым и можно будет в дальнейшем судить о «нашем времени»⁷⁷.

5.3. Хронотоп как единство времени, места и действия

Единство пространства и времени в естествознании отражается в понятии пространственно-временного континуума. В гуманитарном знании с легкой руки М. Бахтина для обозначения этого единства прочно вошло понятие хронотопа. Хронотоп (от *chronos* – время и *topos* – место) – отображение времени и пространства в художественном произведении в их единстве, взаимовлиянии и трансформации. М. Бахтин заимствовал это понятие у А. Ухтомского, который ввел этот термин в биологию еще в 1925 году, ссылаясь при этом на теорию относительности А. Эйнштейна (1915 г.), математические пространственно-временные представления А. Пуанкаре (1905 г.) и Г. Минковского (1908 г.).

Обосновывая также необходимость единого термина, Бахтин объясняет, что в «художественном хронотопе» происходит

⁷⁶ Богданов С.И. Концепт современности. Опыт диалогической аналитики / С.И.Богданов, К.С.Пигров, К.В. Султанов // Общество. Среда. Развитие. – 2018. – № 1. – С. 82.

⁷⁷ Пигров К.С. Современность как революция // Серия «Мыслители», Революция и современность. Выпуск 9 / Сборник, посвященный памяти доцента кафедры социальной философии и философии истории Почепко В.А. // Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/pigrov-ks/sovremennost-kak-revoluciya>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

«пересечение рядов и слияние примет» – Бахтин подчеркивает диалектическую взаимосвязь единения пространства и времени в художественном произведении: «время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем»⁷⁸. Пространственно-временные отношения в литературе и искусстве в целом всегда эмоционально-ценностно окрашены. Так, хронотоп *встреча*, по мнению Бахтина, отличается высокой эмоционально-ценностной интенсивностью, так же как и хронотоп *порога*, характеризующей, как правило, кризис и переломный момент в жизни. Хронотоп *дороги* имеет более широкий объем, но менее эмоционально окрашен. «Дорога» – место случайных встреч, считает Бахтин. «На дороге («большой дороге») пересекаются в одной пространственно-временной точке пространственные и временные пути многих различных людей – предствителей всех сословий, состояний, вероисповеданий, национальностей, возрастов... Здесь время как бы вливается в пространство и течет по нему»⁷⁹. Сравнивая хронотопы в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, Бахтин отмечает, что время в хронотопах Достоевского, как правило, мгновения, решающие мгновения, но они как бы не имеют длительности, выпадают из течения биографического времени. У Толстого же, напротив, «основной хронотоп – биографическое время, протекающее во внутренних пространствах дворянских домов и усадеб»⁸⁰.

За особое видение исторического времени в мировой литературе Бахтин высоко ценил творчество И. Гете, подчеркивал «исключительную хронотопичность видения и мышления Гете во

⁷⁸ Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Худож. лит., 1975. – С.235.

⁷⁹ Там же. С. 392.

⁸⁰ Там же, с. 398.

всех областях и сферах его многостороннейшей деятельности»⁸¹. Все, что видел Гете, он видел во времени и во власти времени, причем, это время локализовано в конкретном пространстве, запечатлено в нем. Ярчайшим образцом такого синхронизма пространственно-временных характеристик для Гете является Рим – великий хронотоп человеческой истории. Бахтин подчеркивает, что «именно в Риме Гете ощущает особенно остро эту поразительную сгущенность исторического времени, его сращенность с земным пространством»⁸².

Понятие «хронотоп» – емкое и всеобъемлющее по своей сути. Эвристические и методологические возможности данного понятия дают основание прогнозировать его превращение в универсальную и фундаментальную категорию не только культурологии, но и эпистемологии⁸³. Для современного сложного противоречивого мира, который З. Бауман характеризовал метафорой «текущая современность», в качестве хронотопа культурологи подобрали образ «сжатого пространства и утекающего («утраченного») времени, в котором (*в противоположность сознанию древних*) практически нет настоящего»⁸⁴.

Основные понятия

Социальное пространство – один из видов пространства (наряду с физическим и др.), выступает как форма существования социальной материи – общества, возникающая и развивающаяся вместе с обществом. Это многомерное пространство, в котором пересекаются и взаимодействуют различные социальные процессы, общественные отношения, социальные практики.

Социальное время – внутреннее время общественной жизни, оно вписано во внешнее по отношению к нему время природных

⁸¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. - М.: Искусство, 1979. - С. 223 .

⁸² Там же. С. 221

⁸³ См.: Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – С.514.

⁸⁴ См.: Ирза Н.Д. Хронотоп. // *Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2 т.* // Режим доступа: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_culture/ свободный (дата обращения: 15.10.2019).

процессов, но в отличие от календарного или астрономического объективного времени, социальное время – это время человеческое, историческое. Каждая историческая эпоха развивается в матрице собственного специфического исторического времени.

Темпоральность жизни (от англ. *tempora* – временные особенности) рассматривается как временная сущность явлений, событий, которая определяется собственными ритмом и динамикой движения, отличающимися от физических, астрономических, биологических координат времени. Темпоральность – длительность жизни и ее хронологичность.

Хронотоп – (от др.-греч. *chronos* – время и *topos* – место) – отображение времени и пространства в художественном произведении в их единстве, взаимовлиянии и трансформации.

ГЛАВА 6. ОБЪЯСНЕНИЕ, ПОНИМАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

6.1. Объяснение как универсальная методология научного познания

Объяснение – это функция научного познания, которая реализуется как раскрытие сущности одного предмета (события, процесса) через другой, знания о котором имеют статус достоверного, обоснованного. При этом исследуемый предмет (то, что объясняется) принято называть «экспланандум», а то, с помощью чего объясняют, – «эксплананс».

Объяснение как познавательная процедура предполагает, что новое знание рождается путем сведения неизвестного к известному, подведению вновь выявленного факта, события, под известную теорию, общий закон и т.д. Объяснение связано с процедурами абстрагирования и установления общего закона, дедуктивного умозаключения, где вывод следует из посылок с необходимостью.

Объяснение может осуществляться как на эмпирическом, так и на теоретическом уровне научного познания. Это универсальная процедура, которая с определенными оговорками может быть использована в любой отрасли науки. Однако сферой, где объяснение используется как главный гносеологический прием, является естествознание.

В естествознании приоритетной считается дедуктивно-номологическая модель объяснения, которая строится на выявлении детерминированности (обусловленности) объекта. Преимущественно речь идет о выявлении причинно-следственных связей, но встречается также объяснение через генетические, структурные и функциональные зависимости.

Объяснение как познавательная процедура может применяться также и в отношении культурно-исторической реальности. Например, в 1942 г. вышла статья К. Гемпеля «Функция общих законов в

истории»⁸⁵, в которой автор пытается показать, что разработанная им совместно с П. Оппенгеймом модель объяснения через охватывающие законы (т.е. высказывания универсального, обобщающего характера) является универсальной, что она применима не только в естествознании, но и в историческом познании. Эта публикация породила длительную дискуссию. Так, канадский философ У. Дрей⁸⁶ доказывал, что дедуктивно-номологическая модель объяснения, разработанная Гемпелем и Оппенгеймом, несовместима с принципом свободы воли. К тому же историки, объясняя какое-либо событие, редко обращаются к историческим законам, т.к. последние трудно формализуемы и не однозначны. В качестве альтернативы дедуктивно-номологической модели объяснения Дрей предлагает использовать в науках о человеке «рациональное объяснение». Суть данной познавательной стратегии заключается в том, что при объяснении поведения исторического деятеля исследователь должен вскрыть те мотивы, которыми руководствовался этот исторический персонаж. При этом историк должен исходить из «презюмции разумности», т.е. из посылки, что люди прошлых эпох были рациональными существами, что совершаемые ими действия и принимаемые решения были оправданны, разумны в тех социокультурных обстоятельствах.

Таким образом, уже на примере метода «рационального объяснения» становится ясно, что в области социально-гуманитарного знания процедура объяснения неизбежно будет иметь множество ограничений. Самая большая сложность, которая возникает при попытках использовать дедуктивно-номологическое объяснение в пространстве СГН, заключается в том, что эмпирический материал СГН (историческое и культурное событие, единичные социальные факты, поведение конкретных индивидов) очень сложно подвести под универсальные общественно-исторические законы. Даже если последние существуют (в чем

⁸⁵ Гемпель К. Г. Функция общих законов в истории // Г. К. Гемпель. Логика объяснения. – М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. С. 16–31.

⁸⁶ Дрей У. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 72–93

некоторые историки сомневаются), очень трудно сформулировать их однозначно. К тому же, между абстрактно-логической формой закона и спецификой конкретного факта существует слишком большой разрыв. Поэтому, с одной стороны, такого объяснения в СГН недостаточно (т.к. это не раскрывает всей сути исследуемого объекта). С другой стороны, оно не является необходимым (т.к. можно использовать другие процедуры, которые зачастую оказываются более продуктивными).

Эта сложность, порождаемая спецификой самого объекта «наук о духе», была замечена еще во второй половине XIX века. В связи с этим возникает необходимость разработки для СГН познавательной процедуры, альтернативной объяснению. Такой процедурой становится *понимание*.

6.2. Понимание в науках об обществе и культуре

Понимание – это процедура раскрытия и постижения смысла культурно-исторического явления. Понимание впервые приобретает категориальный статус в трудах немецкого философа и филолога, ректора Берлинского университета Ф.Э.Д. Шлейермахера (1768–1834). У Шлейермахера понимание – экспликация смысла текста в процессе его интерпретации, помогающей реконструировать изначальный его замысел. Для реконструкции замысла автора необходимо сначала исследовать текст исходя из общего контекста культуры и исторической эпохи, к которой принадлежит автор. Затем необходимо исследовать текст в контексте внутренней (психологической и духовной) и внешней (внешние обстоятельства и условия) жизни автора. Шлейермахер считал, что таким образом исследователь может понять не только исходный замысел автора, но даже увидеть больше (иные смыслы), чем сам автор вложил в собственный текст: Задачу искусства истолкования он видел в том, что «понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти

его»⁸⁷. Условием адекватного понимания выступает мысленное преодоление временной и культурной дистанции, разделяющей автора и интерпретатора-исследователя.

Отталкиваясь от идей Шлейермахера, немецкий историк И.Г. Дройзен (1808–1884) в работе «Очерк историки»⁸⁸ (1868 г.) предлагает разграничить объяснение и понимание как две различных познавательных процедуры. Он трактует исторический метод как искусство понимания (нем. *Verstehen*). Это идея, присутствующая у Дройзена лишь вскользь, нашла детальную разработку в трудах В. Дильтея.

Дильтей закладывает основы интеллектуальной традиции, рассматривающей понимание как метод «наук о духе», а объяснение – как метод «наук о природе». В работе «Описательная психология»⁸⁹ он говорит, что природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем. Объяснение – это гипотетическое конструирование связей между явлениями, которые не даны человеческому сознанию непосредственно: «Под объяснительной наукой следует разуметь всякое подчинение какой-либо области явлений причинной связи при посредстве ограниченного числа однозначно определяемых элементов (т.е. составных частей связи)»⁹⁰. Например, вращение Земли вокруг своей оси в течение 24 часов и одновременно и ее обращение вокруг Солнца за 365 дней не являются очевидными, априори понятными для человека. Поэтому для их объяснения естествознание придумывает гипотезу, которая устанавливает связь между определенными явлениями и согласуется со всеми известными фактами и признанными теориями. Если это предположение подтверждается, то гипотеза становится теорией. В естествознании гипотетическое конструирование является неизбежным: «Так как чувствам даны только сосуществование и последовательность без причинной связи между одновременным или последовательным, то

⁸⁷ Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – С. 64

⁸⁸ Дройзен И.Г. Очерк историки // Дройзен И. Г. Историка. - СПб.: Владимир Даль; Фонд «Университет», 2004.– С. 449–501.

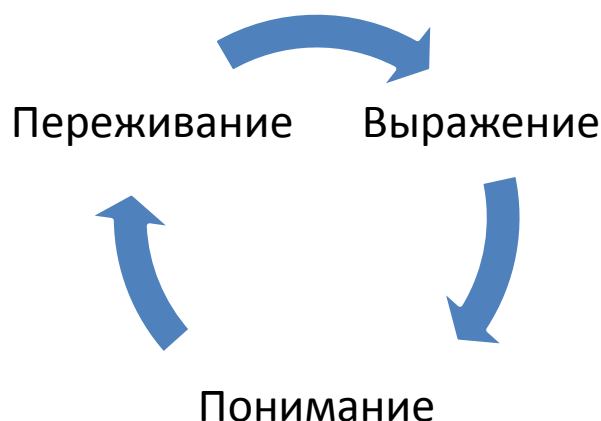
⁸⁹ Дильтей В. Описательная психология [Электронный ресурс] // PSYLIB: Самопознание и саморазвитие [сайт]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/dilte01/index.htm>, свободный (дата обращения: 04.11.2019)

⁹⁰ Там же.

причинная связь в нашем понимании природы возникает лишь путем дополнения.»⁹¹

В отличие от этого, в гуманитарной сфере исследователь имеет дело с процессом понимания. Понимание – это непосредственная, очевидная для человека внутренняя телеологическая взаимосвязь человеческих чувств, поступков и т.д. Например, любой человек способен понять ревность Отелло к Дездемоне, мотивы рокового поступка Анны Карениной, и т.п. Исследователю не нужно для этого измышлять гипотез, т.к. эти чувства и мотивы понятны каждому человеку изначально, поскольку каждый из нас хоть раз в жизни испытывал и переживал их лично. Понимание доступно только в ситуации тождества субъекта и объекта познания.

Дильтей раскрывает трехчастную структуру процесса понимания: Переживание – Выражение – Понимание – (Переживание 2 –...)



По Дильтею, любое событие в человеческой жизни опосредовано его переживанием. При этом само переживание понимается здесь в широком смысле и включает в себя не только эмоциональное отношение к событию, но также и рациональную рефлекссию, логические выводы и т.д. Эти переживания не будут никому доступны до тех пор, пока не найдут адекватного выражения. Выражение – это проявление переживаний вовне, их объективация. Дильтей различает несколько форм проявления переживаний:

⁹¹Дильтей В. Описательная психология [Электронный ресурс].

1) Логические формы: понятие, суждение, умозаключение (могут быть предметом научного анализа, поскольку высвобождены из эмоционального переживания, в котором возникает; понимаются всегда одинаково не связаны с открытыми моментами душевной жизни).

2) Поступки – внешние формы проявления душевной жизни. В них соединены обстоятельства, цель и средства. По поступку можно дать всестороннее объяснение внутренней жизни, из которой он возник.

3) Телесное выражение психологических переживаний: мимика, жесты, слова.

4) Исторически-закрепленные, социально-институционализованные, формализованные способы объективации духовной жизни индивида (художественное произведение, архитектура, юридический закон и др.).

Все указанные формы выражения служат средствами коммуникации между людьми. Опираясь на них, один человек может понять другого. Но понимание дает новое знание, которое служит источником новых переживаний. Поэтому понимание, по Дильтею, является циклически бесконечным процессом.

При этом важно отметить, что стадия выражения присутствует даже в том случае, если речь идет о понимании человеком самого себя. Философ настаивает, что человек не может адекватно понять себя до тех пор, пока его переживания не нашли внешнего выражения. Например, некто может возомнить себя очень умным, талантливым, находчивым человеком. Однако эти его качества будут подтверждены только тогда, когда они будут объективированы, найдут выражение в его поступках, а затем будут поняты другими людьми и оценены ими приблизительно так же, как их оценивает сам человек. Если самооценка и самопонимание человека не совпадают с тем, что думают о нём другие люди, то это расхождение позволяет ему скорректировать представление о самом себе. Таким образом, выражение и объективация переживаний нужны не только для того,

чтобы другие люди понимали нас, но и для того, чтобы мы смогли глубже понять себя самих себя.

Таким образом, у Дильтея «понимание» – это познавательный прием, обосновывающий автономность СГН. Дильтей выводит «понимание» за пределы исторической науки и трактует его как универсальную методологию наук о духе. Эта идея находит продолжение в концепции «понимающей социологии» М. Вебера. Ранее мы уже писали о некоторых идеях этого мыслителя⁹². В данном контексте следует сделать акцент на его попытках преодолеть психологизм концепции Дильтея с целью найти метод, свободный от субъективных оценок и индивидуально-психологических озарений, сохранив при этом продуктивный элемент дильтеевской концепции. Веберу удалось это сделать, введя теоретический конструкт «идеальных типов»⁹³.

Мыслитель настаивал, что социальная жизнь соткана из действий отдельных индивидов: клеточкой социальной жизни является социальное действие. Однако социальное действие, несмотря на его субъективный характер (оно вызвано внутренними мотивами, не всегда демонстрируемый явно), все же поддается рационализации. В любом социальном действии может быть выявлена определенная логика.

Рациональность действия основывается на принципе максимизации эффективности: субъект не будет делать то, что лишено для него смысла (то, что не является эффективным для достижения его целей). Хотя при этом данное действие может быть лишено смысла с точки зрения других людей, т.е. казаться абсурдным со стороны.

По Веберу, любое социальное действие, исходя из его внутреннего смысла, может быть отнесено к одному из четырех идеальных типов:

⁹² См. подр. Главу 3.

⁹³ См. подр. Главу 3.

1) целерациональное действие: и цели, и средства их достижения сознательно выбираются индивидом, а критерием адекватности является успех;

2) ценностно-рациональное действие: система ценностей, заданная извне (например, господствующей культурой), определяет цели индивида, а средства достижения этих целей он изыскивает самостоятельно; при этом успешность является здесь малозначимым критерием;

3) традиционное действие: и цели, и средства определяются господствующими в обществе традициями или личными привычками, не являясь осознанными;

4) аффективное действие: нерациональное действие, которое спровоцировано аффектом, непосредственной эмоциональной реакцией человека на какое-либо событие.

Задача «понимающей социологии» – выявить этот смысл, понять внутренний мотив действия через отнесение его к одному из четырех указанных типов.

После Вебера «понимание» стало трактоваться как эпистемологическая основа вообще каких бы то ни было мыслительных процедур. Понимание начинает трактоваться как дорефлексивное схватывание смысла, предшествующее любой рационально-аналитической операции: не познание составляет основу понимания, а наоборот, изначальное понимание (усвоенный смысл) является необходимым условием познания. Дорефлексивная природа понимания обусловлена тем, что оно предшествует разделению единой реальности на субъект и объект познания. Такая трактовка понимания позволила немецкому философу М. Хайдеггеру вывести это понятие за пределы гносеологии.

В работе «Бытие и время»⁹⁴ Хайдеггер говорит о необходимости возврата философии к вопросу о бытии: «Почему есть нечто, а не ничто?» –

⁹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время.– М.: Академический проект, 2011.

центральный вопрос философии. При этом мыслитель констатирует, что классический рационализм бессилён дать ответ на этот вопрос. По Хайдеггеру, единственным средством постижения бытия является сам человек, которого он определяет как Dasein. В русском языке отсутствует слово, однозначно соответствующее этому понятию. Обычно его переводят как «здесь-бытие», «тут-бытие», «присутствие». Согласно Хайдеггеру, человека как Dasein характеризует то, что он является такой формой бытия, которой её собственное бытие дано открыто. Человек – это единственное бытие, которое может помыслить самое себя. Следовательно, через Dasein (человеческое бытие) мы можем постичь бытие вообще. Это постижение человеком собственного бытия, а через него – бытия в целом, Хайдеггер и именует «пониманием». Человек есть «толкующее себя бытие», «понимающее бытие».

В человеческой жизни имеются особые ситуации, которые делают возможным понимание, а иногда даже «провоцируют» его: язык (особенно поэзия), искусство, подручность вещи, пограничные ситуации. Все указанные феномены способны спровоцировать в человеке чувство «живой жизни», чувство «присутствия», «здесь-и-сейчас-бытия» – состояния, когда человек обнаруживает себя существующим-в-мире, «впаянным» в бытие. Понимание, порождаемое этими экзистенциальными чувствами, постигает мир (бытие) не как внешний объект, противостоящий человеку (не как нечто внешнее, отдельное и чуждое), а как продолжение человека, необходимая часть его собственной жизни. В ситуации понимания бытие – это не тайна, которую человеку как субъекту познания предстоит разгадать, а изначальная очевидность, открытая истина (Хайдеггер использует для обозначения такого знания греческий термин «алетейя»). Такую истину не «знают» (знание как отчужденная, безличная информация), а «переживают» на собственном жизненном опыте.

Итак, у Хайдеггера понимание есть не только способ постижения человеком самого себя и мира вокруг, но, что важнее, это способ

бытия человека в качестве Dasein. В таком качестве понимание составляет смысл жизни человека.

Онтологический статус понимания, раскрытый Хайдеггером, был закреплён в герменевтическом проекте⁹⁵ Х.-Г. Гадамера. В данном контексте важно отметить, что Гадамер вслед за своим предшественником, полагает понимание за основу человеческого бытия. Однако он замечает, что человек конечен и историчен (каждый человек имеет свое «здесь-и-сейчас-бытие» в культурно-исторической реальности). Эта культурно-историческая принадлежность человека определяет его «опыт» – некоторое дорефлексивное нерационализированное знание, представление человека о мире и самом себе. Гадамер противопоставляет этот «опыт» теоретико-методологическому познанию. Прояснение этого опыта – задача герменевтики. Из этого исторического опыта вырастают «предрассудки» – предварительное знание, которое определяет исторический «горизонт» понимания. «Горизонт понимания» – это та историческая рамка, которая задает правила трактовки всех феноменов в жизни данного человека. В жизни конкретного человека она играет роль, сходную с той, которую играет парадигма в научном сообществе: определяет «правила игры», способы постановки вопросов и методы поиска ответов на них, критерии проверки знания на истинность.

Новшество, которое ввел Гадамер в определение понимания, заключается в том, что оно стало трактоваться не только как репродуктивный, но еще и продуктивный процесс. Иными словами, у Гадамера понимание направлено не только на восстановление изначального смысла события, действия, текста, но также включает возможность порождения новых смыслов. Последнее возможно как результат несовпадения изначального (аутентичного) культурно-исторического контекста события (текста, знака и т.д.) с тем, к которому принадлежит сам понимающий. Например, политические речи И. Сталина будут иметь один смысл для его современников –

⁹⁵Герменевтика – философское направление, исследующее проблемы понимания и истолкования. Подробнее о ней будет рассказано ниже.

советских граждан, и совершенно иной смысл в другом культурно-историческом контексте (например, для современного россиянина, для американского гражданина – современника Сталина и т.д.).

При этом такая смена контекста и смещение «горизонта понимания» является неизбежной, поскольку сам человек является существом историческим. Поэтому Гадамер настаивает на *историческом* и *диалогическом* характере понимания: понимание – это всегда диалог представителей разных культур и эпох. В таком случае истина (в том числе истинное познание в СГН) не есть отыскание некоторого изначально заданного смысла – истине только предстоит родиться, осуществиться в процессе такого герменевтического диалога.

Процесс рождения истины в герменевтическом диалоге Гадамер объясняет по аналогии с феноменом игры. Игру в данном случае следует понимать не как притворство и искусственность, а как особое действие, где процесс важнее результата, и которое переживается в качестве истины, реально-происходящего, только изнутри, для самих играющих. Особенность игры заключается еще и в том, что она увлекает человека, подчиняет его своим правилам, задает новые условия его существования, действующие только в рамках игры. Поэтому субъектом игры является не человек-игрок, а сама игра. Аналогично этому понимание есть процесс, который без человека не может быть осуществлен, но в котором человек не является субъектом. В процессе понимания истина свершается, «разыгрывается» участниками диалога. Однако вне этого процесса «разыгрывания истины» полученное таким образом знание может оказаться «недействительным» и потребует рефлексивно-аналитических процедур объяснения.

Важным моментом герменевтики Гадамера является также то, что в акте понимания он смещает акценты с человека-субъекта на сам язык, языковые практики. Сам человеческий «опыт» является языковым: никакие субъективные переживания, сознание, экзистенция не могут существовать вне языка. Язык в латентном виде содержит в себе все культурно-исторические предрассудки, пред-

мнения и т.д. Усваивая язык, человек усваивает культуру и историю. При этом Гадамер вводит расширительную трактовку языка: «в языке выражает себя (sich darstellt) сам мир»⁹⁶. Поэтому язык – это все, что способствует пониманию, что потенциально содержит и передает некоторый смысл: это не только человеческая речь, но и язык искусства, язык архитектуры, язык жестов, поступков и т.д.

Анализ языка как вместилища смыслов продолжается в работах Ю. Хабермаса, М. Фуко, Р. Барта. Однако у них язык смыкается с феноменом власти: язык – инструмент власти, господства и насилия, которые скрыто всегда присутствуют в социальных отношениях. Поэтому герменевтика используется у них как критика идеологии, латентно присутствующей в языковых структурах.

Итак, категория «понимание» занимает достойное место в понятийном ряду современной философии и СГН. Наряду с ее узким значением, сформированным Дильтеем, сегодня усилиями Хайдеггера, Гадамера, Хабермаса выработано и широкое значение. В предельной рамке понимание означает умение человека выявить смысл какого-либо текста (в широком смысле, как любой системы знаков), исходя и с учетом того социокультурного контекста, которому тот принадлежит. Кроме того, понимать – значит составить собственное, личностное отношение к смыслу этого текста (т.е. вписать этот текст в рамки собственной жизни), исходя из собственного социокультурного контекста понимающего. Поэтому понимание – это всегда диалог Автора и понимающего, а через них также диалог культур и исторических эпох, которым они принадлежат.

6.3. Объяснение и понимание: к вопросу о соотношении понятий.

Интерпретация

Как было отмечено выше, в трудах Дройзена и Дильтея сложилась традиция противопоставления объяснения и понимания

⁹⁶Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 520.

как двух различных познавательных подходов. Науки о природе являются объясняющими, а науки о духе – понимающими. Однако по мере развития философии и СГН, а также наполнения категории понимания новым смыслом, становится очевидно, что элемент понимания присутствует не только в СГН, но также в любой другой отрасли научного знания, и даже за его пределами. Понимание в широком значении – неотъемлемый универсальный момент любого познавательного процесса. Суть этого универсального элемента познания состоит в постижении смысла, проникновении в сущность явления, испытываемые как очевидное, непосредственное знание. В таком расширительном значении сохраняется трактовка понимания как некоторого внерационального, внерефлексивного процесса. Но при этом происходит осознание, что кроме первичного, дорефлексивного, дорационального понимания, возможно еще и «вторичное», так сказать пострациональное, сверхрациональное, которое является результатом предыдущих рационально-аналитических процедур (объяснения, например), но к ним не сводится. С одной стороны, такое «пострациональное» понимание подразумевает в качестве базы некоторое владение объективной информацией. С другой стороны, этого отчужденного знания явно недостаточно для усвоения смысла.

Обыденный язык хорошо фиксирует разницу между знанием и пониманием, что отражается, например, в выражении «Знаю, но не понимаю». Момент перехода от знания как простого владения информацией к его пониманию (усвоению) зачастую субъективно переживается как озарение, инсайт. Это объясняется тем, что знание – это получение информации извне (через объяснение, выдвижение гипотез, сбор и анализ фактических данных и т.д.), а понимание – из глубин собственного Я. В последнем случае речь не идет о каком-либо мистическом опыте: понять – значит выявить смысл, т.е. получить изнутри собственного Я некоторый отклик на объективную информацию, доселе воспринимавшуюся как внешнее, чуждое. Понять – значит усвоить и присвоить знание, а значит найти в самом себе пространство для нового знания, встроить его в структуру

собственного Я и позволить этому знанию изменить собственные представления о мире и самом себе. Поэтому функция объяснения, получения информации, может быть делегирована (передана) другому человеку. В отличие же от этого, понять нечто (точно так же, как и пережить, любить, страдать и т.д.) могу только я сам – никто не сможет сделать это за меня.

Однако здесь возникает следующая трудность. Понимание не должно сводиться только к субъективной психоэмоциональной реакции на некоторое знание, хотя и включает этот момент. Чтобы избежать этой субъективации и психологизации понимания, важно помнить, что в процессе понимания человек должен действовать не столько как индивид, сколько как представитель рода человеческого, «человек вообще». Поэтому понимая нечто «для себя», человек тем самым вносит свое понимание в структуру общечеловеческого опыта, «примеряет» его на все человечество, а не только на собственную личность, исходя из презумпции единства человеческого рода. Получается, что понимание как универсальный момент познавательного процесса имеет диалектическую природу. С одной стороны, понимание – сугубо личный момент познавательной деятельности. С другой стороны, если один человек нечто понял, значит, это нечто является потенциально понятным любому другому человеку, обладающему тем же социокультурным опытом. Поэтому понимание как универсальный момент познания – та точка, где в познаваемом объекте познающий субъект видит отпечаток и отражение человека.

В таком расширительном смысле понимание, конечно же, присутствует не только в СГН, но и в других отраслях научного познания, и даже за пределами науки. Кроме того, по мере развития СГН становится ясно, что и само понимание как внерефлексивное знание, хотя и является специфическим методом культурно-исторического познания, все же нуждается в дополнительных познавательных процедурах (суть которых можно выразить как объяснение), позволяющих придать полученному знанию статус

научного. Таким образом, в современной науке объяснение и понимание не исключают, а дополняют друг друга.

Понимание – и как метод СГН, и как универсальный момент познания – неразрывно связано с интерпретацией. *Интерпретация* – это познавательная процедура, направленная на выяснение смысла интерпретируемого объекта (предмета, ситуации, формализованных знаковых систем) через его внешние проявления. Интерпретация не сводится исключительно к научной методологии. Например, в широком смысле можно говорить об интерпретации человеческого поведения (выявление мотивов, проявляющихся через определенные действия и поступки индивидов), интерпретации закона в юридической практике, интерпретации симптомов болезни, интерпретации художественного произведения и т.д. Интерпретация используется везде, где один феномен «отсылает» к другому, выступая его репрезентантом.

В науке интерпретация присутствует и в естествознании, и в науках о культуре и обществе. В естествознании интерпретация означает попытку соотнесения научной теории с некоторым фрагментом реальности. Интерпретировать – значит показать, какие феномены реальности могут быть объяснены исходя из положений данной теории. И, наоборот, как те или иные физические явления, зафиксированные в эмпирических фактах, отражаются в теории. Тем самым интерпретация является элементом верификации теории. В естествознании интерпретация тесно связана с объяснением. Объяснение – это указание на связь явлений, сведение неизвестного к известному. Однако сами по себе эмпирические факты фиксируют только наличие у исследуемого объекта некоторых свойств, но еще не указывают, что именно является причиной этих свойств, и где вообще таковую искать, к какому из уже известных феноменов нужно свести вновь полученные данные. Например, из истории астрономии известно, что ученые Н. Коперник и Т. Браге, будучи современниками и имея одни и те же эмпирические данные о траекториях и цикличности вращения небесных светил, дали им совершенно разные интерпретации и построили совершенно разные

теории: Н. Коперник – гелиоцентрическую, а Т. Браге остался на позициях геоцентризма.

В естествознании объяснение включает в себя интерпретацию в качестве промежуточного момента. Интерпретацию можно определить как предварительную формулировку одного из возможных вариантов объяснения, одну из попыток определить то известное, к которому можно свести неизвестное. В силу своего предварительно-гипотетического характера интерпретация, в отличие от объяснения, не претендует на единственность, на монополию. Та из интерпретаций, которая находит связь между большим количеством эмпирических фактов, согласуется с данными опыта и является формально непротиворечивой, признается в итоге в качестве объяснения, полноценной теории.

В СГН интерпретация как метод познания используется двояко. Во-первых, интерпретация используется как процедура, позволяющая «перевести» абстрактно-всеобщее правило, социальный закон в термины реальной жизни для того, чтобы применить их к конкретной ситуации. И, наоборот, она позволяет подвести конкретное историческое событие, случай, под общую закономерность. Например, в семействе юридических наук существует дисциплина под названием «Юридическая герменевтика», которая описывает правила и каноны интерпретации правовых норм, имеющих абстрактно-всеобщую форму, применительно к конкретным правовым прецедентам. Во-вторых, интерпретация в СГН – это раскрытие или придание смысла какому-то тексту. В данном случае текст понимается предельно широко – как любая формализованная знаковая система.

Анализ интерпретации как метода СГН начинается с Шлейермахера. Он использует интерпретацию преимущественно как метод исторического и филологического познания: истолкованию подвергаются некоторые художественные и исторические тексты. У Дильтея интерпретация тесно связана с пониманием, как специфической познавательной процедурой, наук о духе. Понимание направлено на раскрытие внутреннего содержания любых

объективированных форм (выражений) внутренних переживаний человека. В своих высших, наиболее сложных формах, понимание превращается в особое искусство – интерпретацию, истолкование. Предметом интерпретации как особого искусства являются тексты – «письменно зафиксированные жизненные проявления» (Дильтей). Текст рассматривается как «сохранившийся остаток человеческой жизни». Тем самым интерпретация у Дильтея из филолого-исторического метода превращается в искусство понимания самой человеческой жизни.

Если у Дильтея интерпретация – это процедура, восстанавливающая изначальный замысел текста, а потому привязанная к фигуре автора, то Гадамер вполне допускает появление в процессе интерпретации текста новых смыслов. Эта идея доходит до кульминации в философии постмодерна (Р. Барт, Ж. Деррида и др.). Согласно этой точки зрения, рождение новых смыслов в процессе интерпретации не только возможно, но и неизбежно. Текст не принадлежит автору безраздельно: читатель, интерпретирующий текст, является его полноправным соавтором. Ни одна интерпретация не может претендовать на монополию и конечность, что задает безграничную вариативность прочтения текста. Это отражено в постмодернистском концепте «смерть автора» (Р. Барт)⁹⁷.

Таким образом, в СГН интерпретация является способом понимания. При этом под пониманием имеется в виду не первичное дорефлективное схватывание смысла, а сложный познавательный процесс, который выходит за рамки абстрактно-логических, аналитических процедур. Интерпретация и есть тот метод, применение которого придает социально-гуманитарному пониманию статус научности.

Кроме того, если возможно множество альтернативных интерпретаций, значит, понимание является результатом взаимного наложения, суперпозиции различных интерпретаций. Интерпретация – это взгляд с какой-то одной определенной точки зрения, понимание

⁹⁷ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс: Универс, 1994. – С. 384–391.

же – результат соединения этих различных позиций. Интерпретация дает одномерное «изображение» объекта, а понимание – объемное, стереоскопическое. Поэтому различные интерпретации не исключают друг друга, а дополняют. Это еще раз подчеркивает коммуникативный характер рациональности и диалогический характер истины в СГН.

6.4. Герменевтика как наука о понимании и истолковании

Герменевтика как научная дисциплина (направление) имеет широкое и узкое значение. В узком значении это совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей: филологии, истории, юриспруденции, теории искусства, теологии. В широком смысле герменевтика – философское направление, в котором понимание рассматривается как способ познания социальной реальности и вместе с тем – необходимое условие ее бытия.

Герменевтика прошла длительную эволюцию со времен Античности и до наших дней. Согласно одной из версий, название этой дисциплины происходит от имени античного бога Гермеса. Гермес – бог торговли, прибыли, разумности, красноречия. Он был покровителем путников, торговцев, воров, а также школ и палестр. Согласно преданию, именно Гермес подарил людям азбуку, числа, меры. Гермес был посредником между богами и людьми: он доносил до людей послания богов и был проводником душ умерших в царство Аида. Поэтому в Античности искусство толкования воли богов по знаменам и приметам стали именовать герменевтикой.

В средневековой христианской культуре герменевтика трансформируется в *экзегетику* – искусство толкования Священного Писания. Первой обобщающей работой по герменевтике было сочинение Августина Блаженного «Христианская наука, или основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия». В XI в. из экзегетики выделяется юридическая герменевтика – наука о правильном толковании правовых норм.

Одним из ярчайших представителей этого направления является голландский юрист, литератор и мыслитель Гуго Гроций (1583-1645)⁹⁸.

В Новое время получают бурное развитие светские направления в герменевтике: герменевтика как метод исторического познания (начиная с И.М. Хладениуса), филологическая герменевтика (начиная с Ф. Шлейермахера).

В XIX в. герменевтика превращается в философскую дисциплину, что связано с работами Дильтея. У Дильтея герменевтика – теория понимания. В трудах Хайдеггера и Гадамера происходит онтологизация понимания, а следовательно, и самой герменевтики: герменевтика – не только и не столько метод познания социальной реальности, сколько способ ее существования.

Все социальные и гуманитарные науки, как считает Э.М. Спинова⁹⁹, можно назвать герменевтическими, поскольку, во-первых, предмет их исследования обладает некоторыми характеристиками, которые присущи тексту, а во-вторых, их методология содержит в себе приемы, необходимые для интерпретации этого текста.

В круг проблем герменевтики входит: понимание, интерпретация, текст, язык, эмпатия и др. Многие из этих вопросов уже были рассмотрены выше. В данном контексте представляется необходимым остановить внимание на проблеме герменевтического круга, которая является одной из важнейших в теоретическом пространстве данной дисциплины.

Герменевтический круг – метафора, описывающая циклический характер процесса понимания. Это понятие было введено Шлейермахером для описания одного из видов данного круга (круг целого и части), хотя сам феномен был подмечен еще античными и средневековыми мыслителями.

Существует несколько модификаций герменевтического круга. Исторически одно из первых описаний герменевтического круга

⁹⁸ См.: Герменевтика : история и современность : Критические очерки / Под ред. Бессонова Б.Н.; Нарского И.С.; Ефременко В.И. – М. : Мысль, 1985 .

⁹⁹ Спинова Э. М. Герменевтический круг / Э.М. Спинова // Знание. Понимание. Умение. – 2006.– № 2. – С. 198–204.

содержится в вышеупомянутом труде Августина Блаженного. Мыслитель высказывает идею, что залогом правильного понимания Библии является конгениальность читателя и автора: «уловить смысл определенного листа Священного Писания может тот человек, чья «боговдохновенность» была равна «боговдохновенности» автора», – так объясняет замысел Августина отечественный исследователь В.Г. Кузнецов¹⁰⁰. В то же время «боговдохновенность» читателя немислима без предварительного прочтения и понимания текста Священного Писания. Отсюда возникает круг веры и понимания: для понимания Священного Писания в него нужно верить, а для веры – понимать.

В XVI в. Матиас Флациус Иллирийский высказывает идею диалектической зависимости понимания части и целого в процессе постижения смысла текста. Эта идея нашла точную формулировку у Шлейермахера: «...как целое понимается из отдельного, но и отдельное может быть понято только из целого, имеет такую важность для данного искусства и столь неоспоримо, что уже первые же операции невозможно проделать без применения его, да и огромное число герменевтических правил в большей или в меньшей степени основывается на нем...»¹⁰¹. Суть этой модификации герменевтического круга состоит в следующем: смысл целого текста может быть ясен только исходя из смысла составляющих его частей, а смысл каждой отдельной части – исходя из смысла целого (общего замысла текста, контекста). Однако у Шлейермахера есть еще и вторая трактовка этого же варианта герменевтического круга, где «частью» является сам текст, а «целым» (контекстом) для него является культура. Тогда герменевтический круг приобретает иное значение: для понимания отдельного текста нужно понимать культурно-исторический контекст эпохи, а для понимания исторического эпохи – понимать отдельные ее тексты.

¹⁰⁰ Кузнецов В.Г. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления [Электронный ресурс] / В.Г.Кузнецов // Философско-литературный журнал «Логос» [сайт]. – Режим доступа: https://ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm, свободный (дата обращения: 04.11 2019)

¹⁰¹ Шлейермахер Ф. Академические речи 1829 года [Электронный ресурс] // ANTHROPOLOGY: Web-кафедра философской антропологии [сайт]. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/shleyermaher-fde/akademicheskie-rechi-1829-goda> (дата обращения: 04.11 2019).

Сам Шлейермахер считал герменевтический круг мнимой проблемой: на самом деле существует не круг, а процесс постижения целого при помощи все время уточняющегося истолкования его частей. Однако Дильтей доказывает продуктивность герменевтического круга как познавательного приема: он может быть использован для конструирования уникальности «единичного проявления жизни». Так, по Дильтею, интерпретатор может понять автора, только поняв себя (соотнеся с собственным духовным миром); и, наоборот, понять себя возможно только через понимание чужих переживаний.

У П. Рикера герменевтический круг представлен диалектикой объяснения и понимания в СГН. Отталкиваясь от круга целого и части, он поясняет, что при чтении какого-либо текста смысл каждой отдельной его части объясняется исходя из предполагаемого смысла целого текста, а смысл целого текста понимается исходя из уже объясненных частей. В работе «Герменевтика и метод социальных наук» П. Рикер пишет, что понимание, во-первых, *предваряет* объяснение через сближение с субъективным замыслом автора текста, во-вторых, *сопутствует* объяснению, формируя область интерсубъективной коммуникации, и, в-третьих, понимание *завершает* объяснение, преодолевая «географическое, историческое или культурное расстояние, отделяющее текст от его интерпретатора»¹⁰². Наконец, резюмирует Рикер, «понимание предполагает объяснение в той мере, в которой объяснение развивает понимание. Это двойное соотношение может быть резюмировано с помощью девиза, который я люблю провозглашать: больше объяснять, чтобы лучше понимать.»¹⁰³

Обращение к проблеме герменевтического круга важно не только в узко-методологическом плане, как уяснение частной процедуры, используемой в отдельных социальных и гуманитарных науках.

¹⁰² Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук [Электронный ресурс]// Электронная библиотека RoyalLib.com [сайт]. Режим доступа: https://royallib.com/read/riker_p/germenevtika_i_metod_sotsialnih_nauk.html#0, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

¹⁰³ Там же.

Значимость этого вопроса определяется тем, что *герменевтический круг выражает глубинную взаимосвязь и взаимозависимость субъекта и объекта познания, «понимающего» и «понимаемого» в СГН*. Дело в том, понятие герменевтического круга фиксирует не просто циклический характер процесса понимания, но его способность рекурсивно оборачиваться на самое себя, превращаясь в «интерпретацию интерпретации», «понимание понимающего» и т.д. Так, СГН изучают социальную реальность, но при этом сами являются частью культуры. Следовательно, изучая социальную реальность, СГН ее преобразуют; а преобразуя – изучают.

Эту особенность СГН можно объяснить по аналогии с феноменом самосбывающегося пророчества, а понимание и интерпретацию – как методы реализации этого хитроумного механизма. Например, С. Хантингтон проинтерпретировал мировую политическую ситуацию, сложившуюся после «холодной войны», как «столкновение цивилизаций» (см. одноименную работу¹⁰⁴). Противостояние между странами, монархами, идеологиями было всегда, но до Хантингтона никто не мыслил это в категориях противостояния целых цивилизаций (культур и образов жизни, претендующих на универсальность). После публикации этой книги его концепция была взята на вооружение действующими политиками и политтехнологами. Она стала использоваться как ключ к толкованию современного политического процесса, определяя тем самым и стратегию внешней политики ряда стран.

Как замечает А.В. Павлов¹⁰⁵, аналогично тому, как технические науки создают средства для преобразования материальной действительности, СГН создает свою технику и технологию (например, интерпретацию) для преобразования социокультурной действительности, и сама является такой технологией. Поэтому в СГН, как ни в какой другой области актуален принцип «Не навреди!».

¹⁰⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.– 603 [5] с.

¹⁰⁵ Павлов А.В. Логика и методология науки: Современное гуманитарное познание и его перспективы: Учебное пособие. – М.: Флинта, 2010.

Итак, начиная с XIX в. понятийный ряд СГН пополнился категориями «понимание» и «интерпретация». В современной науке категория понимания используется в широком и узком значении. В узком смысле она обозначает специфический метод, используемый в «науках о духе» и противопоставляется объяснению, используемому в «науках о природе». В широком смысле понимание является универсальным моментом любой познавательной деятельности и диалектически связано с объяснением. И в том, и в другом смысле понимание тесно связано с интерпретацией. Теоретическое осмысление данных феноменов производится в герменевтике. Герменевтика является теоретической базой, способствующей развитию коммуникативности, коммуникативной рациональности, диалога культур, плюралистичности позиций, критики идеологии – всего того, без чего невозможно представить современное развитое общество.

Основные понятия

Объяснение – это функция научного познания, которая реализуется как раскрытие сущности одного предмета (события процесса) через другой, знания о котором имеет статус достоверного, обоснованного. Исследуемый предмет (то, что объясняется) принято называть «экспланандум», а то, с помощью чего объясняют – «эксплананс».

Понимание – выявление смысла какого-либо текста (в широком смысле, как любой системы знаков), исходя и с учетом того социокультурного контекста, которому тот принадлежит. Неотъемлемым элементом понимания является личностное отношение понимающего к смыслу этого текста, исходя из собственного социокультурного контекста и жизненного опыта, что раскрывает диалогическую природу процесса понимания: понимание – это всегда диалог автора и понимающего, а через них также диалог культур и исторических эпох, которым они принадлежат.

Интерпретация – это познавательная процедура, направленная на выяснение смысла интерпретируемого объекта (предмета, ситуации, формализованных знаковых систем) через его внешние проявления. Интерпретация в узком смысле используется как метод познания в различных отраслях научного знания. В широком смысле используется везде, где один феномен «отсылает» к другому, выступая его репрезентантом (например, интерпретация человеческого поведения, интерпретация закона в юридической практике, интерпретация симптомов болезни, интерпретация художественного произведения и т.д.)

Герменевтика – научная дисциплина и философское направление, предметом которой являются феномены объяснения, понимания и интерпретации; имеет широкое и узкое значение. В узком значении герменевтика – это совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей: филологии, истории, юриспруденции, теории искусства, теологии. В широком смысле герменевтика – философское направление, в котором понимание рассматривается как способ познания социальной реальности и вместе с тем необходимое условие ее бытия.

Герменевтический круг – метафора, описывающая циклический характер процесса понимания и объяснения.

ГЛАВА 7. ВЕРА, СОМНЕНИЕ И ПРОБЛЕМА ИСТИННОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

7.1. Вера как гносеологический, психологический и религиозный феномен

Вера занимает значимое место в жизни любого человека. Доверие, уверенность, достоверность, верность – все эти феномены, основанные на вере, не только представляют собой важнейшие экзистенциальные ценности для отдельной личности, но также выступают залогом социального благополучия, и поэтому важны для общества в целом.

Необходимо заранее оговорить, что понятие веры употребляется здесь в широком значении, т.е. не сводится исключительно к религиозной вере¹⁰⁶. В широком смысле вера – это убежденность человека в истинности какого-либо знания, независимо от его эмпирической или логической обоснованности, исключительно в силу особого отношения субъекта знания к познаваемому объекту. Английский ученый и философ Б. Рассел в одном из своих многочисленных афористических высказываний определял веру как «твердое убеждение в чем-то при отсутствии доказательств»¹⁰⁷. «Когда доказательства есть, – писал ученый, – никто не говорит о вере. Мы не говорим о вере, когда речь идет о том, что дважды два четыре или Земля круглая. О вере мы говорим лишь в том случае, когда хотим подменить доказательство чувством»¹⁰⁸. В феномене веры принято выделять различные стороны. Так, например, М.А. Можейко и Н.С. Щекин подчеркивают три основных аспекта:

¹⁰⁶ Особенности русского языка не позволяют четко разграничить два значения (широкое и узко религиозное) понятия веры. Однако, например, в английском языке есть два понятия, отражающих различные аспекты феномена веры. Так, англ. «faith» используется для обозначения веры в узко-религиозном значении (как вероисповедание), а «belief» указывает на веру в широком смысле (как любое убеждение, верование).

¹⁰⁷ Russell B. Will Religious Faith Cure Our Troubles? // B. Russell. Human Society in Ethics and Politics. Ch 7. Pt 2. [Электронный ресурс] // Johnny Reb's Freethought Website [сайт]. Режим доступа: https://skeptical.ca/Russell_Religious_Faith.htm, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

¹⁰⁸ Там же.

- 1) гносеологический – когда достоверно недоказанный или принципиально недоказуемый тезис принимается в качестве истинного тезиса;
- 2) психологический – «осознание и переживание содержания данного тезиса в качестве ценности, решимость придерживаться его вопреки жизненным обстоятельствам и сомнениям, выступающая глубоким мотивационным фактором личной жизненной стратегии»¹⁰⁹;
- 3) религиозный – вера как знание и личное убеждение при условии, что объектом такой веры является феномен сверхъестественного.

Как мы видим, религиозная вера является одной из форм веры (в широком смысле), и при этом, пожалуй, самой репрезентативной. На основе анализа веры в сверхъестественное мы можем увидеть специфику веры как таковой.

В христианской традиции вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Новый Завет. Послание к Евреям святого апостола Павла 11:1). Думается, однако, что такое определение будет актуально и за пределами религии. Действительно, именно вера в неочевидное, в то, что невозможно непосредственно наблюдать (например, в то, чего пока нет, но что возможно в будущем; или вера в сверхъестественное) и вырастающая на ее основе надежда суть необходимые условия существования человека в мире, независимо от вероисповедания.

Конечно же, в современном мире роль и значение религиозной веры существенно изменились. Можно согласиться с мнением А. Гирца, развитие науки и массовое образование, мощь современных технических достижений – все это не могло не сказаться на силе и глубине веры в Бога: едва ли современный образованный человек может испытывать религиозный трепет с той же силой, и верить в Бога так же искренне-наивно, как его предок, допустим, несколько

¹⁰⁹ Можейко М.А., Щекин Н.С. Вера // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2003. – С. 157.

тысяч лет назад¹¹⁰. К тому же, как замечает современный философ Д. Дэннет, многовековая эволюция самих религиозных вероучений привела к тому, что многие религиозные адепты на самом деле верят не в первоначальный объект веры, то есть Бога (/сверхъестественное), а скорее в саму религию как совокупность догматов, таинств и ритуалов¹¹¹. Однако, очевидно, это вовсе не означает полного отказа от веры. Как объясняет сам Дэннет, даже если современный человек не верит в Бога, он все же верит в саму необходимость веры (т.е. убежден, что религиозность делает человека лучше в моральном отношении, придает смысл жизни и т.д.) и в «верящих людей» (людей, которые по-настоящему верят в Бога, а также в людей, которые более компетентны в религиозных вопросах, чем он сам). Философ называет это «верой в веру».

Рассуждения Дэннета, несмотря на их антирелигиозный пафос, как мы видим, доказывают, что независимо от культурно-исторической принадлежности, уровня образования, социального статуса и т.д., человек все же нуждается в вере, хотя и не всегда в религиозном ее понимании. Следовательно, вера удовлетворяет какие-то важные духовные и психологические потребности человека.

Каковы же функции веры в современном мире?

Человеческое знание ограничено и относительно. Вера же – и в ее узко-религиозном, и в широком значении – компенсирует эту ограниченность знания, заполняя «пробелы» и «лакуны» некоторыми предположениями, принимаемыми без проверки и обоснования. Тем самым, *во-первых*, вера делает возможным для индивида выработать целостную картину мира, несмотря на ограниченность и относительность знания, которым он владеет. Так, по Л. Витгенштейну¹¹², познание не сводится к науке, но включает в себя еще и опытное, обыденно-практическое знание, которое человек получает в процессе повседневной жизни, практически преобразуя мир и общаясь с другими людьми. Вера является необходимым

¹¹⁰ См. Гирц А. В. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. - № 3 (31). – С. 77–109.

¹¹¹ Dennet D. Breaking the spell: religion as a natural phenonmenon. – New York: PENGUIN BOOKS, 2006. – 468 p.

¹¹² Витгенштейн Л. О достоверности// Вопросы философии. – 1991.– № 2 – С. 67–120.

компонентом такого знания: последнее предполагает доверие человека как своему непосредственному опыту, так и усвоение готовой картины мира в детском возрасте, основанное на доверии взрослым. Обоснованием такого знания является личный опыт или опыт других людей, которым мы доверяем. Более того, по Витгенштейну, поскольку этот набор «несомненных истин» разделяют все члены сообщества, он выступает основой единства, солидарности в конкретном сообществе, а также отличает данное сообщество от других. Поэтому вера есть не только «форма знания», но и «форма жизни».

Во-вторых, именно вера делает для индивида возможным жить и действовать в условиях недостатка информации, при том, что последнее сопровождает человека на протяжении всей жизни. В христианской традиции вера как одна из главных добродетелей связана с надеждой. Фома Аквинский определял надежду как обладание «будущим благом». Говоря современным языком, феномен веры связан с проективностью, т.е. способностью человека действовать с опорой не на настоящее состояние какого-либо феномена, а на будущее, предвосхищаемое. Вера дает человеку силу действовать исходя из *ожидаемого* результата, из позитивных изменений, наступление которых не гарантировано, но возможно и желаемо для человека.

В-третьих, в христианской традиции раскрывается еще один аспект веры: это не только упование на что-то не очевидное, и не доказанное, но также «осуществление ожидаемого». Т.е. вера предполагает не пассивное ожидание желаемого, а активное движение человека к собственным идеалам. Суть веры здесь можно выразить словами старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского: «Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно». Как? «Опытом деятельной любви»¹¹³, неустанно совершая «дела любви», даже не имея изначально любви к ближнему. Здесь устами своего героя Достоевский дает парадоксальный, на

¹¹³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский. Собр.соч. в 15 томах. -- Т.9. – Л.: Наука (Ленинградское отд.), 1991. – С. 64.

первый взгляд, совет: не всегда вера не предшествует благим делам – иногда она является наградой за них. Здесь вера предстает в двух своих аспектах: вера как надежда на будущее и вера как активное «осуществление ожидаемого».

В-четвертых, вера является основой социального доверия. Ф. Фукуяма в работе «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» определяет феномен доверия следующим образом: «Доверие – это возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут «вести себя более или менее предсказуемо, честно и с вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами»¹¹⁴. Доверие, по мнению Фукуямы, порождает социальный капитал – своего рода определенный потенциал общества, предполагающий приоритет общественных добродетелей, таких как честность, ответственность, способность к сотрудничеству, чувство долга перед окружающими, а также солидарность, взаимовыручка, над индивидуальными ценностями. Социальное доверие¹¹⁵ предполагает не только успешное усвоение индивидом определенных норм, социальных добродетелей и идеалов, но также готовность их исполнять, даже если санкции за неисполнение носят неформальный характер (например, потеря авторитета, общественное порицание и т.п.).

Ф. Фукуяма показывает, что уровень социального доверия различается в зависимости от общества и исторической эпохи. Но в целом социальное доверие делает поведение людей в обществе понятным и предсказуемым, способствует росту социальной солидарности, благоприятно сказывается на политическом и социально-экономическом климате (например, снижает транзакционные издержки), позволяет строить планы на будущее и разрабатывать проекты.

¹¹⁴ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М.: Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – С. 53

¹¹⁵ В контексте данной главы мы будем пользоваться термином «социальное доверие» для обозначения доверия как социального феномена, описанного Ф. Фукуямой, в отличие от доверия как психологического феномена (личной убежденности индивида)

Таким образом, вера является значимым феноменом в жизни отдельного индивида и общества в целом.

7.2. Роль веры в научном познании.

Диалектика веры и сомнения в научном познании

Выше мы указывали, что вера способствует формированию целостной картины мира, заполняя некоторые «лакуны» в знаниях человека и достраивая его представления о мире до полноты и целостности. Однако вера – не только дополнение к научному познанию. Она необходима еще и для того, чтобы познавательный процесс (в том числе в науке) вообще был инициирован и состоялся. Для того чтобы познавать окружающий мир, субъект, во-первых, должен верить в объективное существование мира и его принципиальную познаваемость. Во-вторых, субъект познания должен признавать ценность знания и верить, что результат познавательной деятельности стоит затраченных на этот процесс усилий.

Об огромном значении веры в процессе научного познания пишет М. Полани в работе «Личностное знание. На пути к посткритической философии».

Согласно Полани, вера – основа наших убеждений, и в таком виде присутствует в науке в качестве элемента личностного неявного знания. По Полани, неявное знание – то, которое не может быть формализовано: его невозможно «упаковать» в известные понятийно-логические схемы и вербальные формулы «без остатка», без потерь, и в таком виде передать кому-либо. Неявное знание передается лишь в процессе непосредственного обучения, «из рук в руки», от наставника к ученику, от коллеги к коллеге. Вера, доверие, с одной стороны, являются необходимым условием такого непосредственного обучения, поскольку сокращают психологическую дистанцию между людьми. К тому же, вера в силу разума, в силу научного познания – та психологическая установка,

которую разделяют члены научного сообщества, и которую молодой ученый неосознанно усваивает в процессе непосредственного общения со своими коллегами. «Неявное согласие, интеллектуальная страстность, владение языком, наследование культуры, взаимное притяжение братьев по разуму – вот те импульсы, которые определяют наше видение природы вещей и на которые мы опираемся, осваивая эти вещи. Никакой интеллект – ни критический, ни оригинальный – не может действовать вне этой системы взаимного общественного доверия. (...) Наука существует лишь в той мере, в какой существует страстное стремление к ее совершенству, и только при условии, что мы верим, что это совершенство суть гарантия вечности и всеобщности знания»¹¹⁶.

С другой стороны, присутствие веры в личностном неявном знании не ограничивается психологией познающего субъекта. Вера как часть неявного знания представляет собой еще и особый гносеологический принцип, противоположный принципу сомнения (критицизму). Суть принципа сомнения состоит в требовании не принимать никакое положение без достаточного основания. Принцип веры же, по Полани, означает, напротив, «довериться собственному суждению как высшей инстанции в ряду всех наших интеллектуальных проявлений»¹¹⁷. Вера и сомнение как гносеологические принципы составляют диалектическое единство.

По Полани, начиная с Нового времени, главным принципом науки является сомнение (критицизм, критическая установка), которая рассматривалась как единственная познавательная способность, способная выступить достойной альтернативой многовековому средневековому религиозному догматизму. Молодая европейская наука сделала ставку именно на критицизм, поскольку сомнение понималось как синоним разумности и знания вообще. Вера же, которая в то время понималась исключительно в

¹¹⁶ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии [Электронный ресурс] // «Платонанет» [сайт]. – Режим доступа: disus.ru/knigi/365329-9-m-polani-lichnostnoe-znanie-puti-postkriticheskoy-filosofii-perevod-angliyskogo-obschaya-redakciya-doktora-filosofskih-nauk.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

¹¹⁷ Там же.

религиозном ключе, будучи «дискредитирована» средневековым догматизмом, была объявлена «вне закона» и полностью отвергнута. Однако наука, возведя в абсолют принцип сомнения и вытеснив принцип веры за пределы научного знания, нарушила баланс познавательных способностей, ибо эти два принципа составляют единство.

Сомнение действительно является важным гносеологическим принципом. Критицизм предостерегает ученого от опрометчивости, недостаточной доказательности, что обеспечивает объективный и аподиктический характер научных истин.

Вера всегда присутствует в структуре научного знания, правда это не всегда осознается самим ученым, поскольку он принимает свои основанные на вере убеждения за очевидные факты. Поэтому то, что один ученый считает вполне доказанным (в рамках его картины мира и «набора очевидностей»), для другого будет недоказанным. Например, «В естественных науках доказательство некоторого утверждения не может быть столь же строгим, как это принято в математике. Мы часто отказываемся принять доказательство, предлагаемое в качестве научного, в значительной мере потому, что по каким-то общим основаниям не хотим *верить* (выделено Л.Г. и А.С.) в доказываемое. Именно предубеждение Вёлера и Либиха против идеи связи брожения с живыми клетками заставило их игнорировать соответствующие свидетельства в пользу этой идеи. Свидетельства, подобные тем, которые приводились Вант-Гоффом в пользу асимметрического атома углерода, были осуждены Кольбе как ничего не стоящие в силу самого характера вантгоффовских доводов. Данные Пастора об отсутствии самопроизвольного зарождения были отвергнуты его оппонентами, интерпретировавшими их иначе, да и сам Пастер признавал, что возможности иной интерпретации нельзя исключить»¹¹⁸.

Эти примеры показывают, что сами критерии истинности и доказательности принимаются на веру, а значит, принцип сомнения

¹¹⁸Полани М. Указ. соч.

не может быть единственным – он диалектически связан с верой. Начиная с Нового времени, наука требует эмпирической доказательности, устанавливая приоритет разума над верой, не замечая, как говорит Полани, что сами эти требования основываются на *вере* в разум и познавательные способности человека. Иными словами, в европейской науке место религиозной веры незаметно заняла другая вера – *вера в разум*. Вера является частью неявного знания, а последнее не может быть критическим: само основание нашего разума, некоторые базовые представления, не могут быть подвергнуты сомнению – они принимаются на веру. По Полани, «последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих всякому конкретному знанию»¹¹⁹.

Те или иные принятые на веру убеждения, таким образом, всегда присутствуют в структуре научного знания. Но для того, чтобы вера и убеждения, всегда априори присутствующие в процессе познания, не препятствовали ему, а наоборот, способствовали, они должны быть отрефлексированы, прояснены. Главным инструментом здесь является философия: «функция философской рефлексии – освещать и утверждать как мои собственные те убеждения, которые лежат в основании моих мыслей и моих действий, если я считаю их основными. Я убежден, что должен стремиться узнать, во что я действительно верю, и пытаться сформулировать убеждения, которых я придерживаюсь»¹²⁰. Только будучи осознанной, вера действительно может сбалансировать принцип сомнения.

Вера, прошедшая через процедуру философской рефлексии, приближается к феномену философской веры в описании К. Ясперса. *Философская вера* – это «вера мыслящего человека». Она состоит в стремлении человека понять себя, свои убеждения и их истоки, а также собственные познавательные способности.

Ясперс выделяет два основания знания: позитивное знание и вера. При этом, если знание об окружающем мире имеет позитивный,

¹¹⁹ Полани М. Указ. соч.

¹²⁰ Полани М. Указ. соч.

эмпирически-достоверный характер. Суть же человеческого бытия – свобода, возможность выбора, поэтому человеческое бытие может быть лишь предметом веры. Именно феномен веры есть выражение свободы: в отличие от знания, вера беспредпосылочна, не предполагает обоснования в чем-то ином, т.е. самодостаточна. «Философская вера, – по Ясперсу, – есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода»¹²¹.

Отталкиваясь от рассуждений немецкого философа, мы можем сделать вывод, несмотря на то, что вера присутствует в любой научной отрасли, именно в области СГН она является приоритетным основанием познания, ведущей познавательной способностью.

7.3. Вера и проблема истинности в СГН

Продолжая вслед за Ясперсом сопоставление веры и позитивного знания, необходимо отметить, что доминирование веры как познавательного принципа предполагает особое понимание истины и ее критериев. В науке традиционно наиболее распространенной является классическая (корреспондентская) концепция истины, в соответствии с которой истинным считается то знание, которое соответствует действительности. Такая концепция предполагает, во-первых, необходимость эмпирической проверки и обоснования этого соответствия. А во-вторых, данный подход стремится «очистить» процесс познания от всего субъективного. Именно удовлетворение этим требованиям и делает научное знание общезначимым, аподиктичным и объективным.

Между тем в определенных отраслях науки применение классической концепции ограничено и/или требует уточнений. Это касается в первую очередь именно СГН, где субъект и объект познания совпадают. В таком случае в дополнение к классической концепции истины может быть использована, например, экзистенциалистская. Согласно экзистенциалистской концепции,

¹²¹ Ясперс К. Философская вера // К.Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 455.

истинное знание – то, которое человек может прочувствовать и осознать как истинное, сделать частью собственного жизненного опыта, и которое способствует духовному росту человека. С этой точки зрения, истина не познается, а *свершается* самим человеком, когда он переживает нечто. Например, художественное произведение, описывающее вымышленный мир и вымышленных персонажей, с точки зрения классической концепции – ложь, выдумка, ибо не соответствует действительности. Однако с точки зрения экзистенциалистской концепции художественное творение несет в себе истину: несмотря на то, что в нем описывается вымышленный мир, читатель в процессе чтения испытывает *настоящие* чувства, которые *по-настоящему* изменяют его внутренний мир.

Кроме того, экзистенциалистская концепция актуализирует идею П. Флоренского о том, что понятие истины имеет не только гносеологический, но, что более важно, онтологический статус. Иначе говоря, понятие истины отсылает не только и не столько к знанию (мысленному отражению бытия), сколько к самому бытию. В работе «Столп и утверждение истины»¹²² мыслитель доказывает, что слово «истина» и слово «есть» (быть) являются восходящими к одному корню (санск. «√es» – существовать, быть), а следовательно, семантически родственны: «Наше русское слово «истина» лингвистами сближается с глаголом «есть» (истина – естина). Так что «истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина – «сущее», подлинно–существующее, ... в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи»¹²³. Истинное бытие – то, которое соответствует своему определению; когда феномен существует именно так, как он должен существовать. Например, истинная красота – настоящая, неподдельная гармония всех частей и проявлений какого-либо

¹²² Флоренский П. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах [Электронный ресурс] // «Азбука веры» [сайт]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdzenie-istiny/, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

феномена. Истинная любовь – настоящее глубокое чувство духовной близости с некоторым человеком в противоположность мимолетной влюбленности и т.д.

Если в классической концепции условием истинности знания является объективность, предполагающая максимальную отстраненность субъекта и объекта познания друг от друга, то в экзистенциалистской, напротив, истина творится (свершается) в моменте соприкосновения субъекта и объекта познания. Экзистенциальная истина во многом зависит от личного отношения субъекта к познаваемому объекту, в частности, от его убеждений и веры. В работе «Философская вера» К. Ясперс указывает на принципиальное различие истины, основывающейся на вере, и истины, опирающейся на позитивное знание: «Вера отличается от знания. Джордано Бруно верил, Галилей знал. Оба они были в одинаковом положении. Суд инквизиции требовал от них под угрозой смерти отречения от своих убеждений. Бруно был готов отречься от нескольких, не имевших для него решающего значения положений своего учения; он умер смертью мученика. Галилей отрекся от утверждения, что Земля вращается вокруг Солнца, и возникла меткая острота, будто он впоследствии сказал – «и все-таки она движется». В этом отличие: истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает. Оба совершили нечто, соответствующее провозглашаемой ими истине. Истина, которой я живу, существует лишь благодаря тому, что я становлюсь тождественным ей; в своем явлении она исторична, в своем объективном высказывании она не общезначима, но безусловна. Истина, верность которой я могу доказать, существует без меня; она общезначима, вне истории и вне времени, но не безусловна, напротив, соотносена с предпосылками и методами познания в рамках конечного. Умереть за правильность, которая может быть доказана, неоправданно. Но если мыслитель, полагающий, что он проник в основу вещей, неспособен отказаться от своего учения не нанося этим вред истине, – это его тайна.»¹²⁴

¹²⁴ Ясперс К. Философская вера. – С. 421–422.

Таким образом, взаимосвязь экзистенциальной истины и веры очевидна: познающий субъект лишь в том случае чувствует себя лично «ответственным» за истину, когда эта истина обоснована в первую очередь его верой, эмпирические доказательства же – вторичны. Вера делает некоторое знание *историчным*, привязанным к конкретному человеку и обществу.

Экзистенциалистская концепция истины применима в СГН именно в силу того, что в этой научной отрасли субъект и объект познания совпадают. В СГН личная убежденность, вера не исключаются как факторы, препятствующие процессу познания, а, наоборот, принимаются и способствуют более глубокому познанию бытия человека и общества. Однако это не означает, что истина в СГН является сугубо субъективной и не может быть общезначимой.

Узость и произвольность индивидуально-психологических особенностей, личных убеждений, испытываемых субъектом познания в СГН, преодолевается за счет *коммуникации* ученых. В процессе формальной и неформальной научной коммуникации ученый выходит за рамки личных интересов, целей, субъективно-психологической веры (хотя и не избавляется от них полностью) в пространство общественно-исторического бытия, и действует уже не как индивид, а как представитель человеческого рода. Кроме того, человек – существо конечное во времени-пространстве и ограниченное в своих познавательных возможностях. Его ограниченность как познающего субъекта также преодолевается в процессе научной (и не только) коммуникации. Поэтому, по Ясперсу, «Разум требует беспредельной коммуникации, он сам – тотальная воля к коммуникации»¹²⁵. Получается, что именно коммуникация есть необходимое условие истинности и общезначимости знания в СГН в силу того, что здесь не всегда возможно провести эмпирическую проверку.

¹²⁵ Ясперс К. Философская вера. – С. 442.

В то же время, поскольку социально-гуманитарное знание – часть общественного сознания, оно может оказать обратное воздействие на само общественное бытие. Поэтому в процессе коммуникации истина превращается из субъективно-психологической убежденности и веры отдельного ученого в феномен общественного сознания и – в таком качестве – в фактор трансформации социальной реальности. Поэтому верно также утверждение, что истина есть условие коммуникации и социальной солидарности: «...истина есть то, что нас соединяет, а в коммуникации соединены истоки истины. Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии»¹²⁶. Вспомнив идею П. Флоренского об истинности как характеристике не только знания, но и бытия, мы можем сделать вывод, что в СГН истинное знание – такое, которое способствует развитию социальной реальности и помогает обществу приблизиться к истине своего бытия, т.е. стать тем, чем оно должно быть – пространством максимальной самореализации Человека.

Это доказывает, что вера присутствует в структуре социально-гуманитарного знания не только как субъективно-психологическое переживание ученого (его убежденность в истинности некоторого положения), но еще и как особый гносеологический принцип. Для науки в целом ценность веры как гносеологического принципа состояла в том, что она уравнивала, составляла диалектическое единство с принципом сомнения, показывая, что предельные основания науки могут быть приняты лишь на веру. Применительно к СГН этот познавательный принцип должен быть конкретизирован. Вера как познавательный принцип СГН означает, во-первых, что здесь истина носит *экзистенциальный характер* (она соотнесена с познающим субъектом: субъект познания несет личную ответственность за «свершение» истины). Во-вторых, в СГН истина имеет *диалогичную природу*: она достигается лишь в процессе

¹²⁶ Там же. С. 442.

коммуникации, которая обеспечивает общезначимость знания там, где эмпирическая проверка невозможна. В-третьих, в СГН истина есть не только верное теоретическое знание об обществе, но и то знание, которое способно выступать *фактором позитивных социальных изменений*.

Основные понятия

Вера – в широком смысле это убежденность человека в истинности какого-либо знания, независимо от его эмпирической или логической его обоснованности, исключительно в силу особого отношения субъекта знания к познаваемому объекту. В узком смысле вера сводится к религиозному аспекту этого феномена, указывая на убежденность человека в существовании некоторой сверхъестественной реальности (Бога/богов, Абсолюта, Высшего Разума и т.д.).

Неявное знание – термин, предложенный М. Полани; указывает на знание, которое не может быть формализовано и передано другим участникам познавательного процесса в некотором объективированном, отчужденном виде. Неявное знание передается лишь в процессе непосредственного обучения, «из рук в руки», от наставника к ученику, от коллеги к коллеге.

Философская вера – термин, предложенный К. Ясперсом и определяемый им как «вера мыслящего человека». Философская вера проявляется в стремлении человека понять себя, прояснить свои убеждения, исходные мировоззренческие установки, а также собственные познавательные способности.

ГЛАВА 8. ОСНОВНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОГРАММЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И РОЛЬ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

8.1. Натуралистическая и антинатуралистическая исследовательские программы в социально-гуманитарных науках

Под научно-исследовательской программой в философии науки обычно понимают совокупность основных принципов, методов и средств, а также предмет познания в определенной области научного знания.

Этот термин в философию науки ввел И. Лакатос, который научно-исследовательскую программу определял как совокупность теорий, связанных генетически и методологически¹²⁷. В научно-исследовательских программах различают «твердое» или «жесткое» ядро – основную теорию, главную общепринятую концепцию и «защитный пояс» – «вспомогательные теории», которые вытекают из главной теории, базируются на ее основе. Научно-исследовательская программа называется прогрессивной, если ей удастся предсказывать новые научные факты. Если необъяснимых фактов больше, чем объяснимых, если теория не способна более предвидеть новые явления, то такую научно-исследовательскую программу можно признать регрессивной. В этом случае старую программу заменяет новая, более перспективная научно-исследовательская программа. Лакатос подчеркивает, что смена старой научно-исследовательской программы на новую происходит не вследствие того, что старая программа не объясняет факты теории. Например: ньютоновская

¹²⁷ Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. Глава 3. Методология научных исследовательских программ [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий [сайт]. – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4369/4373>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

механика отошла в прошлое тогда, когда появилась теория А. Эйнштейна.

Близким к понятию «научная исследовательская программа», особенно в СГН, является понятие «парадигма», хотя содержание последней, безусловно, шире по своему объему. Поэтому исследовательская программа не тождественна философскому направлению, также не тождественна и научной теории, которая охватывает лишь ограниченный сектор данной предметной области, объясняет лишь часть ее фактов.

Некоторые авторы, например М. Розов, выделяют две группы научных исследовательских программ, которые отличаются друг от друга по выполняемым функциям: исследовательские и коллекторские программы. Исследовательские программы задают способы получения знания: методы и средства исследования, инструкции по методике исследования, образцы решенных задач, приборы, методы измерения и расчета и др. Задачей же коллекторских (от лат. collector – собиратель) программ является отбор, организация и систематизация знаний. К коллекторским программам можно отнести указания на объект изучения, образцы задач и вопросов, которые ставит ученый. То есть методы решения задач – это исследовательская программа, а сами задачи – коллекторская¹²⁸. Данные программы тесно взаимосвязаны и не существуют друг без друга. На этапе становления экспериментальных наук большую роль играют исследовательские программы, а в СГН главную роль на начальных этапах играют коллекторские программы.

Особенностью современного социально-гуманитарного знания является его многопарадигмальность, многообразие исследовательских программ. Проблема многообразия исследовательских программ проистекает из исторически сложившегося в СГН деления на натуралистическую и антинатуралистическую исследовательские программы.

¹²⁸ Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М.: Гардарики, 1996. – С. 98.

Натуралистическая исследовательская программа в СГН формировалась под влиянием естествознания и ориентировалась на образцы естественных наук, прежде всего, механики. Отметим некоторые особенности данной программы в обществознании: во-первых, признание тождества предметов естественных и общественных наук и/или принципиального единства их методов. Согласно натурализму, социальные факты объективны, как и материальные вещи, и, следовательно, здесь действуют такие же объективные законы, что и в природе. Цель ученого-обществоведа – постичь эти законы, проникнув в сущность социальных явлений и процессов. Во-вторых, особенностью натурализма в обществознании является принцип объяснения как универсального познавательного приема.

Возникнув в XVII–XVIII вв., натурализм достиг своего расцвета в обществознании XIX в. Его крайние формы – это вульгарный материализм, социальный дарвинизм в философии, вульгарный социологизм или экономический материализм, сводящие все многообразие общественной жизни к физиологическим, биологическим или экономическим факторам. Испытав на рубеже XIX–XX вв. серьезный кризис, вызванный формированием антинатуралистической исследовательской программы, натурализм тем не менее переживает новый подъем. Этому способствуют развитие НТР и распространение технократического стиля мышления, а также вызванные научно-техническим прогрессом глобальные проблемы, в том числе экологические, решение которых невозможно без учета законов и тенденций развития природы. Натурализм в методологии СГН в XX в. связан с развитием всех форм позитивизма, структурно-функционального и системного подходов.

Антинатуралистическая, или, как чаще ее называют культуроцентристская исследовательская программа в СГН сформировалась на рубеже XIX–XX вв., когда наряду с физической и психической действительностью философы стали выделять особую

онтологическую реальность – культуру. Прежде культура понималась как творческая деятельность, направленная на реализацию природной сущности человека.

Теперь культура стала рассматриваться как формирование человека и общественных связей, как «вторая природа» (термин введен В. Шеллингом), как способность и умение человека строить, организовать и реализовать отношения с миром (включая природу, других людей, самого себя). Такое изменение взгляда на культуру получало все большее распространение по мере того, как в ходе прогресса цивилизации природа все больше подвергается антропогенному воздействию и становится элементом человеческой среды.

Культурцентризм акцентирует внимание на искусственном, то есть созданном, сконструированном характере социальной реальности. В центре исследования СГН оказывается субъект, его мотивы, ценности, идеалы, выбор. Объектом изучения обществоведа являются теперь не только глубинные, сущностные черты и свойства человека и общества, но и различные проявления повседневности: обычные условия человеческой жизнедеятельности, быта, разговорной речи, предрассудков и стереотипов. Культуроцентризм подчеркивает подвижный, «текучий», динамичный характер социальной реальности, которая всегда незавершена. Наряду с закономерным, типичным предметом исследования является случайное, маргинальное, отклоняющееся от норм и стандартов. Поэтому главным методологическим средством становится принцип понимания.

Обе исследовательские программы являются основными и системообразующими в методологии социально-гуманитарных наук, обе направлены на изучение одного и того же объекта, но в соответствии со своей исследовательской программой, т.е. методологией. Натурализм акцентирует внимание на глобальном, более общем, на «фундаменте», «стенах» и «крыше» исследуемой проблемы, на взаимодействии, взаимообусловленности частей социальной системы, а антинатурализм изучает содержание,

наполненность отношений внутри системы, акцентирует внимание на деталях (например, школа Анналов изучает историю повседневности, историю без героев).

Во всех социальных и гуманитарных науках могут применяться обе программы:

а) натуралистическая пытается построить эти науки по типу естествознания и ориентируется на поиск закономерностей через объяснение; в рамках натуралистической программы общественное знание номотетично по своей сути, то есть направлено на выявление общих закономерностей.

б) антинатуралистическая намеренно акцентирует присутствие субъекта в предмете познания и значимость его ценностных ориентаций, исследует мир человека через понимание. Поэтому основным методом исследования в рамках культурцентристской программы, как правило, выступает идиографический метод, направленный на выявление в изучаемом объекте его уникальных и неповторимых черт и свойств.

8.2. Дисциплинарная структура социально-гуманитарного знания и междисциплинарные исследования

Уже в античной философии, а именно, Аристотелем, была предложена схема научных дисциплин, оказавшая значительное влияние на дальнейшее строение и структуру науки в целом, включая науки социально-гуманитарного профиля. Аристотель предложил различать науки по той цели, которую они преследуют, выделив три типа наук: 1) теоретические (математика; наука о живой и неживой природе); 2) практические (для управления поведением людей: этика, политика, экономика); 3) технические (эстетика, риторика).

Отдельно стоят теоретические дисциплины: а) логика, которая рассматривалась как «органон» (орудие) науки, позволяющий изучать законы и формы мышления людей; б) «первая философия», она же «метафизика», которая, в отличие от «второй философии», или

физики, изучающей природу во всех ее проявлениях, нацелена на изучение вечных нематериальных первоначал и первопричин всего существующего.

В названиях и содержании трудов Аристотеля уже были представлены классификация и структура тех социально-гуманитарных наук, которые существуют и поныне (философия, политология, экономика, филология (риторика), искусствоведение, история, этика, психология, логика). Разумеется, содержание, методы и формы указанных выше дисциплин, кардинально изменились, но по-прежнему они составляют костяк социальных и гуманитарных наук в XX–XXI вв.

Современная система социально-гуманитарных наук сложилась в конце XIX – начале XX вв. Она позиционирует себя как «комплексное человекознание». Несколько обособленно стоят науки, изучающие организм человека: медицина, биология, физиология, физиология высшей нервной деятельности и другие. Обычно выделяют фундаментальные и прикладные дисциплины социально-гуманитарного профиля, но при этом следует отметить, что каждая фундаментальная дисциплина включает в себя дисциплины прикладного характера. Науки социально-гуманитарного цикла не имеют непроницаемых границ. Например, экономический анализ общества предполагает знание политических, культурных, правовых и других аспектов изучаемого явления. Количество и содержание дисциплин зависит от уровня развития общества, его потребностей, уровня культуры и степени развития всей системы науки и образования конкретного общества.

Философия – интегральная форма социально-гуманитарного знания. Она занимает в системе наук (и в культуре человечества в целом) особое положение в силу того, что способна синтезировать данные наук и вненаучных форм знания (религия, искусство) в целостное мировоззрение и целостную картину мира, дать человеку и человечеству в целом рациональные и ценностные ориентиры.

Дисциплинарная структура социально-гуманитарных наук только на первый взгляд может казаться вечной и неизменной. На самом деле она является результатом сложившихся социальных условий реализации либерального проекта в западном обществе, при котором обособливаются его различные сферы, прежде всего, государство от экономики, и выделяются в отдельные области (экономика, политика и социальная сфера). Общественная жизнь при капитализме протекает в трех относительно независимых сферах: политической, экономической и гражданской. Поэтому для управления общественными процессами стали необходимы специализированные знания, раскрывающие законы функционирования этих сторон социального организма. Именно социальная востребованность специализированного знания обусловила в XIX веке следующую дисциплинарную организацию, социальных наук: экономика, политология, социология. Экономика изучает законы функционирования рынка, политология – государственные институты, социология – гражданское общество. Современное социально-гуманитарное знание также достаточно оперативно реагирует на общественные изменения, потребности формирования новых дисциплин: так в разные периоды возникают журналистика, африканистика, феминистика, глобалистика и т.д.

В настоящее время возрастает междисциплинарность и интердисциплинарность в СГН. Междисциплинарность заключается в следующем: почти любая проблема социально-гуманитарных наук исследуется несколькими дисциплинами, которые взаимодополняют друг друга, притом, что каждая из них сохраняет собственную методологию. Например, китаистика основана на сотрудничестве истории, языкознания, культурологии, искусствоведения, политологии, социологии, философии, экономики, правоведении. Интердисциплинарные исследования предполагают не просто сотрудничество, но взаимодействие и взаимовлияние дисциплин, разрабатывающих одну и ту же тему. Результатом этого взаимодействия может стать новая исследовательская методология.

Междисциплинарность и интердисциплинарность порой критикуют за эклектизм, отсутствие единой методологии. Вместе с тем этот новый структурообразующий принцип научного познания отражает тенденции плюрализма идей и теорий в современной науке, а также ее превращение из дисциплинарно замкнутой сферы в проблемно-ориентированную сферу деятельности, и потому требующую постоянной коммуникации на различных уровнях.

Специфику современных социально-гуманитарных наук определяют комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания. Предметом подобных исследовательских программ являются сложные динамические системы, в составе которых органически взаимосвязаны различные подсистемы: природные и социальные, технические и управленческие и др. Организация таких исследований во многом зависит от определения приоритетных направлений, их финансирования, подготовки кадров и др. В самом процессе определения научно-исследовательских приоритетов, наряду с собственно познавательными целями, все большую роль начинают играть цели экономического и социально-политического характера.

Бурное развитие информационно-коммуникационных инфраструктур в конце XX–начале XXI вв. оказали существенное влияние на развитие СГН, причем, как на метод, так и на предмет исследования. С точки зрения предмета исследования, информационные технологии, виртуальная среда, становятся объектом социально-гуманитарного познания. С точки зрения метода, информационно-коммуникационные технологии все шире и активнее используются учеными-гуманитариями в качестве научного инструмента.

Е.Ю. Журавлева, анализируя модели исследовательских практик, расширяющих границы современных гуманитарных наук в цифровой среде, отмечает, что «суммарный комплекс кейсов, исследовательских практик и технологий в цифровой среде превращается в то, что можно обозначить как «гуманитарные

вычисления» или «компьютинг в гуманитарных науках», «гуманитарная информатика», «цифровые гуманитарные науки», «электронные гуманитарные науки», «цифровые исследования в гуманитарных науках», «исследования нового медиа», «кибергуманитарные науки», «семантические гуманитарные науки».¹²⁹

8.3. Значение социогуманитарных исследований для решения социальных проблем и предотвращения социальных рисков

Социально-гуманитарное знание начинает рассматриваться как особая часть жизни общества, которая определяется общим состоянием и уровнем развития культуры конкретной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками.

Значение опережающих социальных исследований состоит в том, что они должны прогнозировать риски и предлагать пути их предотвращения или минимизации. Для предотвращения техногенных, политических и других рисков социальные исследования и рекомендации должны предшествовать технологическим, политическим и другим изменениям. Большую роль в современном обществе приобретает социальное прогнозирование. Существуют различные классификации социальных прогнозов, но в зависимости от цели прогнозов выделяют обычно два основных типа: поисковые и нормативные. Поисковый прогноз (можно встретить также название «исследовательский», «изыскательский» и др.) – это определение возможных состояний явления в будущем при условии сохранения существующих тенденций. Нормативный прогноз (его иногда называют программным, целевым) – это определение путей и сроков достижения возможных состояний явления, принимаемых в качестве

¹²⁹ См.: Журавлева Е.Ю. Современные модели развития гуманитарных наук в цифровой среде /Е.Ю Журавлева // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 91–98.

цели. Речь идет о прогнозировании достижения желательных состояний на основе заданных оснований и целей. Таким образом, если поисковый прогноз отвечает на вопрос «что ожидается?», то нормативный прогноз отвечает на вопрос «какими путями достичь желаемого?».

Выделяют еще один важный вид социального прогноза – прогноз-предостережение. Сутью данного вида прогноза является воздействие на сознание и поведение людей, общества в целом, с целью заставить их предотвратить предполагаемое будущее. И если такой прогноз никогда не подтвердится в реальности, значит, поставленная цель достигнута: своевременно обозначена проблема, оперативно предприняты меры по ее решению. К подобным прогнозам можно отнести многие отчеты, доклады «Римского клуба».

Неклассическая парадигма, отказавшись от аргумента непогрешимости знания, осуществляет реконструкцию социального знания. Предлагается отказаться от отдаленных целей общественных перемен, признать несовпадение замысла и результата деятельности, зависимость социальных процессов от случайных событий, отсутствие универсальных способов реагирования на социальные вызовы. Социальное знание в такой ситуации формирует новую познавательную парадигму: трансформировать проблему познания законов общественного развития в задачу выработки условий рациональной коммуникации.

В рамках такой парадигмы общественные науки не могут предсказывать долгосрочные проекты общественных изменений и претендовать на прямое участие в социальных преобразованиях, направленных на реализацию этих проектов. Социальные науки начинают осознавать, что строгие прогнозы невозможны в силу того, что никто не может предсказать, какие могут возникнуть ненамеренные социальные последствия индивидуальных действий.

В современной науке все большее значение приобретает сценарное мышление, которое предполагает «фиксацию многовариантных путей эволюции и нелинейной динамики сложных

систем при определенном значении индикаторов и их сочетаний, прохождении точки бифуркации и необходимости выбора оптимального и наиболее приемлемого для тех или иных целей пути эволюции».¹³⁰ Прогноз будущего состояния такой системы, конечно же, имеет вероятностный характер. Современное социо-гуманитарное знание, таким образом, предстает интерпретацией процедур выбора оптимальных решений в условиях неопределенности.

Ведущим фактором развития современного общества и социального прогресса становятся наука и инновации. Причем наука и инновации сегодня охватывают не только сферу материального производства, но все более распространяются и в социально-политическое пространство, в сферу принятия стратегических решений. Здесь особое значение приобретает своевременность и правильность выбранных приоритетов развития предприятия, отрасли, государства в целом.

Сегодня актуальной задачей становится не просто прогнозирование будущего, но также его активное созидание. Наиболее эффективным инструментом решения данной задачи экспертами признается форсайт (от английского Foresight – «предвидение»). Форсайт представляет собой целостную систему «методов экспертной оценки долгосрочных перспектив инновационного развития, выявления технологических прорывов, способных наиболее позитивно воздействовать на экономику и общество».¹³¹

Методологической основой форсайт-проектов является, во-первых, широкое целенаправленное использование экспертного сообщества; причем, речь идет о взаимодействии экспертных групп, представляющих различные сферы деятельности, и, во-вторых, применение целого спектра социальных технологий и методов, среди которых разработка сценариев, критические технологии, включая

¹³⁰ Огурцов А.П. Постмодернизм в контексте новых вызовов науки и образования // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2006. – 1(4). – Выпуск «Философия. Филология». – С.10.

¹³¹ Гохберг Л.М. Будущее как стратегическая задача / Л.М. Гохберг // Форсайт. – 2007. – № 1 // Режим доступа: <https://foresight-journal.hse.ru/data/2011/11/11/1208181006/4-5.pdf>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

«эталонный анализ» (benchmarking), экспертные панели, Дельфи (опросы экспертов в два этапа), SWOT-анализ, мозговой штурм, построение сценариев, технологические дорожные карты, деревья релевантности, анализ взаимного влияния и др.¹³²

Такой комплексный характер форсайта является безусловным его конкурентным преимуществом перед другими видами социального прогнозирования. Неслучайно форсайт сегодня определяют как форму социальной инженерии: «Будущее рукотворно. Оно конструируется. И за него придется отвечать перед будущими поколениями».¹³³

Основные понятия

Гуманитарная информатика – научная область СГН, предметом изучения которой являются теоретические вопросы взаимосвязи между развитием современного человечества и информационно-коммуникационными технологиями. Термин «гуманитарная информатика» используется как синоним «гуманитарных вычислений» и «цифровых гуманитарных наук».

Междисциплинарность – структурообразующий принцип современного научного знания, выражающий его интегративный характер. Междисциплинарность проявляется в обмене сведениями, идеями, методами и средствами познания смежными науками; в интеграции теорий, методологических оснований, исследовательских программ; формировании коллективов ученых различных направлений для совместной работы над общей проблемой.

Научно-исследовательская программа – основное понятие концепции развития науки И. Лакатоса, обозначающее совокупность

¹³² См. о методах форсайта подробнее: Соколов А.В. Форсайт: взгляд в будущее / А.В Соколов // Форсайт. – 2007. – № 1 // Режим доступа: <https://foresight-journal.hse.ru/data/2010/12/31/1208181000/01.pdf>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

¹³³ Розин В.М. Социальная технология «форсайт» или политика и общество? / В.М. Розин // Политика и Общество. – 2014. – № 11. – С. 1419 – 1441. Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=13595, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

научных теорий, объединяемых фундаментальными идеями и методологическими принципами. Согласно Лакатосу, научно-исследовательская программа «складывается из методологических правил: часть из них – это правила, указывающие, каких путей исследования нужно избегать (отрицательная эвристика), другая часть – это правила, указывающие, какие пути надо избирать, и как по ним идти (положительная эвристика)».

Парадигма – совокупность научных достижений, принимаемых и разделяемых всем научным сообществом в определенный исторический период и являющихся основой и образцом исследований. В философию науки термин введен Г. Бергманом, однако широкое распространение приобрел в интерпретации Т. Куна.

Форсайт – системный инструмент прогнозирования и формирования будущего в долгосрочной перспективе (20–30–50 лет), на основе применения специфических социальных методов и широкого привлечения экспертного сообщества, позволяющий учитывать возможные изменения во всех сферах общественной деятельности: науке и технологиях, экономике, общественных отношениях, культуре.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абушенко В.Л. Дисциплинарность. [Электронный ресурс] // Социология. Энциклопедия. – Режим доступа: <http://niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-post-modern/135.htm>, свободный (дата обращения 25.10.2019).
2. Барбрук Р. Интернет-революция [Электронный ресурс]. // «ЛитРес» [сайт]. – Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17043459, по паролю (дата обращения: 04.11.2019).
3. Барг М.А. Шекспир и история / М.А. Барг. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1979. – 216 с. – Режим доступа: <http://www.w-shakespeare.ru/library/shekspir-i-istoriya.html>, свободный (дата обращения 15.10.2019).
4. Барт Р. Смерть автора // Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс: Универс, 1994. – С. 384–391.
5. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // М.М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Худож. лит., 1975. – С. 234–407.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин.– Сост. С.Г. Бочаров, примеч. С.С. Аверинцев и С.Г. Бочаров. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
7. Бачинин В.А. Время и пространство в Библии. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://analitika.ru/2013/10/24/vremya-i-prostranstvo-v-biblii/>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).
8. Беккер Г.С. Экономический анализ и человеческое поведение / Г.С. Беккер // THESESES: теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1993. Вып. 1. – С. 24–40.
9. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – М.: «Канон», 1994. – 384 с.
10. Бергсон А. Творческая эволюция // А.Бергсон. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999.– С. 8–413.
11. Библер В.С. Культура. Диалог культур / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 31–50.
12. Блаженный Августин. Христианская наука, или основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия / Августин Блаженный. – Киев: Типография Киевско-Печерской Лавры. – репринт 1835. – 355 с.

13. Богданов С.И. Концепт современности. Опыт диалогической аналитики /С.И. Богданов, К.С. Пигров, К.В. Султанов // Общество. Среда. Развитие. – 2018 - № 1. – С. 77–83.
14. Борн М. Моя жизнь и взгляды / М. Борн. – М.: Прогресс, 1973. – 176 с.
15. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин, 2010. – С. 360–412.
16. Веселкова Н.В. Об этике исследования / Н.В. Веселкова // Социс. – 2000. – № 8. – С. 109–114.
17. Витгенштейн Л. О достоверности/ Л. Витгенштейн // Вопросы философии. – 1991. – № 2 – С. 67–120
18. Гадамер Г.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г.Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
19. Гемпель К.Г. Функция общих законов в истории // Г.К. Гемпель. Логика объяснения. – М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. – С. 16–31.
20. Герменевтика: история и современность: Критические очерки / Под ред. Бессонова Б.Н.; Нарского И.С.; Ефременко В.И.– М.: Мысль, 1985. – 304 с.
21. Гирц А.В. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии / А.В. Гирц // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 77–109.
22. Гохберг Л.М. Будущее как стратегическая задача / Л.М. Гохберг // Форсайт. – 2007. – № 1 // Режим доступа: <https://foresight-journal.hse.ru/data/2011/11/11/1208181006/4-5.pdf>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).
23. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 320 с.
24. Гуссерль Э. Кризис европейских наук / Э. Гуссерль. – Спб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
25. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света...1641./ Р.Декарт // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. – Т. 1.– М.: Мысль, 1989. – 654 с. – (Филос. наследие; Т. 106). – С. 154–178.
26. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480 с.
27. Джеймисон Ф. Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма [Электронный ресурс] / Ф. Джеймисон // «Pandia.ru»

- [сайт]. – Режим доступа: <https://pandia.ru/text/78/047/22594.php>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
28. Дильтей В. Описательная психология [Электронный ресурс] В. Дильтей // «PSYLIB: Самопознание и саморазвитие» [сайт]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/dilte01/index.htm>, свободный (дата обращения: 04.11.2019)
29. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // В. Дильтей. Собр. соч.: В 6 т. – Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – 419 с.
30. Дрей У. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977 – С. 72–93.
31. Дройзен И.Г. Очерк историки // И. Г. Дройзен. Историка. – СПб.: Владимир Даль; Фонд «Университет», 2004. – С. 449–501.
32. Журавлева Е.Ю. Современные модели развития гуманитарных наук в цифровой среде / Е.Ю. Журавлева // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 91–98.
33. Зиммель Г. Конфликт современной культуры. // Г. Зиммель. Избранные работы. – Киев, «Ника-Центр», 2006. – С. 61–79.
34. Зиммель Г. Кризис культуры // Г. Зиммель. Избранное. В 2 т. – Том первый. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 489–493.
35. Зиммель Г. Созерцание жизни // Г. Зиммель. Избранное. В 2 т. – Том второй. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – 607 с.
36. Зобова М.Р. Антропный принцип и «Глобальный эволюционизм» Э. Янча / М.Р. Зобова // Новые идеи в философии. – 2013. – № 21. – Т. 2. – С. 12–14
37. Йонас Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 480 с.
38. Ионин Л.Г. Георг Зиммель – социолог / Л.Г. Ионин. – М.: Наука, 1981. – 128 с.
39. Ирза Н.Д. Хронотоп // Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2 т. //Режим доступа: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_culture/, свободный (дата обращения: 15.10.2019).
40. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Искусство, 1994 г. – 368 с.
41. Кант И. Основы метафизики нравственности [Электронный ресурс] / И. Кант // «Библиотека Гумер» [сайт]. – Режим доступа:

https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_omn/index.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

42. Кант И. Религия в пределах только разума [Электронный ресурс] / И. Кант // «Библиотека Гумер». – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant/rel01.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

43. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – Пер. с англ. Под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

44. Качераускас Т. Феноменология времени и пространства / Т. Качераускас // Вопросы философии. – 2005. – № 12. – С.129–136.

45. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1999.– № 7. – С. 6.

46. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности / В.Е. Кемеров // Вопросы философии.– 1999.– № 7. – С. 3–13.

47. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные [Электронный ресурс] / Кирилл Иерусалимский // «ЛИБФОКС – электронная библиотека» [сайт]. – Режим доступа: <https://www.libfox.ru/367825-kirill-ierusalimskiy-poucheniya-oglasitelnye-i-taynovodstvennye.html>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

48. Кохановский В.П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук: учебное пособие для аспирантов / В.П. Кохановский. – Ростов н/Д: Феникс, 2005.

49. Кузнецов В.Г. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления [Электронный ресурс] / В.Г. Кузнецов // Философско-литературный журнал «Логос» [сайт] – Режим доступа: https://ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm, свободный (дата обращения: 04.11.2019)

50. Кун Т. Структура научных революций [Электронный ресурс] / Т. Кун // «E-LIBRA. Электронная библиотека» [сайт]. – Режим доступа: <https://e-libra.ru/read/457224-struktura-nauchnyh-revoluciy.html> свободный (дата обращения: 04.11.2019).

51. Ламетри Ж.О.. Человек-машина // Ж.О. Ламетри. Сочинения. – М.: Мысль, 1983. – С. 169–226.

52. Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Б. Латур // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 20–39. – Режим доступа:

- https://web.archive.org/web/20091010194921/http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2003/latur_veshi.htm, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
53. Лаудан Л. Наука и ценности / Л. Лаудан // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия / Сост. А.А. Печенкин. – М.: Логос, 1996. – С. 296–343.
54. Легчилин А. А. Лотце / История философии: Энциклопедия [Электронный ресурс] // «Библиотека Гумер» [сайт]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Grican/_76.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
55. Макаров М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.
56. Маркс К. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании./ К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. В 50 т. – Т. 2. – М.: Гос. изд. полит. лит-ры, 1955. – С. 3–230
57. Межуев В.М. Культура как предмет философского знания [Электронный ресурс] / В.М.Межуев // ANTHROPOLOGY [сайт]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/mezhuev-vm/kultura-kak-predmet-filosofskogo-znaniya>, свободный (дата обращения: 04.11.2019)
58. Мирская Е.З. Мертон Р.К. и этос классической науки / Е.З. Мирская // Философия науки. – Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. – М.: ИФ РАН, 2005. – С.11–28.
59. Можейко М.А., Щекин Н.С. Вера // Новейший философский словарь. – Минск: «Книжный дом», 2003 г. – Под ред. А.А. Грицанова. – С. 157–160.
60. Ницше Ф. Веселая наука [Электронный ресурс] / Ф. Ницше // «Вильгельм Фридрих Ницше» [Сайт]. – Режим доступа: <http://nicshe.velchel.ru/index.php?cnt=19&sub=2&part=5>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
61. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
62. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ф. Ницше. Рождение трагедии. – М.: AD MARGINEM, 2001. – С. 47–216.

63. Огурцов А.П. Постмодернизм в контексте новых вызовов науки и образования / А.П.Огурцов // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2006. – 1(4). – Выпуск «Философия. Филология». – С. 10.
64. Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения / А.П. Огурцов. – М.: Наука, 1993.
65. Павлов А.В. Логика и методология науки: Современное гуманитарное познание и его перспективы: учебное пособие / А.В. Павлов. – М.: Флинта, 2010. – 344 с.
66. Пигров К.С. Современность: время инновации и настоящее // Модусы времени: социально-философский анализ: сборник статей. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 152–167.
67. Пигров К.С. Современность как революция // Серия «Мыслители», Революция и современность. Выпуск 9 / Сборник, посвященный памяти доцента кафедры социальной философии и философии истории Почепко В.А. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/pigrov-ks/sovremennost-kak-revoljuciya>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).
68. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии [Электронный ресурс] / М. Полани // «Платонанет» [сайт]. – Режим доступа: disus.ru/knigi/365329-9-m-polani-lichnostnoe-znanie-puti-postkriticheskoy-filosofii-perevod-angliyskogo-obschaya-redaksiya-doktora-filosofskih-nauk.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
69. Поппер К. Логика социальных наук [Электронный ресурс] / К. Поппер // «Гуманитарный портал» [сайт]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3959>, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
70. Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук [Электронный ресурс] / П. Рикер // Электронная библиотека RoyalLib.com [сайт]. – Режим доступа: https://royallib.com/read/riker_p/germenevtika_i_metod_sotsialnih_nauk.html#0, свободный (дата обращения: 04.11.2019)
71. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – (Мыслители XX века). – 410 с.
72. Розин В.М. Социальная технология «форсайт» или политика и общество? / В.М. Розин // Политика и Общество. – 2014. – № 11. – С. 1419 – 1441. – Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=13595, свободный (дата обращения: 15.10.2019).

73. Розов М.А. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания / М.А. Розов // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 85–94.
74. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – 639 с.
75. Соколов А.В. Форсайт: взгляд в будущее / А.В Соколов // Форсайт. – 2007. – №1 // Режим доступа: <https://foresight-journal.hse.ru/data/2010/12/31/1208181000/01.pdf>, свободный (дата обращения: 15.10.2019).
76. Спирова Э. М. Герменевтический круг / Э.М.Спирова // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 2. – С. 198–204.
77. Степин В.С. Основания науки и их социокультурная размерность / В.С. Степин // Научные и вненаучные формы мышления [Электронный ресурс] // «Библиотека Гумер». – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/nau_anti/01.php, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
78. Степин В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
79. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М.: Гардарики, 1996. – 400 с.
80. Тарасов А.Б. Ученый-гуманитарий как носитель социального идеала [Электронный ресурс] / А.Б. Тарасов // Информационный гуманитарный портал « Знание. Понимание Умение » [сайт]. – Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/>(дата обращения: 04.11.2019).
81. Философия науки. Общий курс / Под ред. С. А. Лебедева. – М.: Академический проект, 2004. – 736 с.
82. Философия социальных и гуманитарных наук. Учебное пособие для вузов / Под общ. ред. С.А. Лебедева. – М.: Академический проект, 2006. – 912 с.
83. Флоренский П. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах [Электронный ресурс] / А.П. Флоренский // «Азбука веры» [сайт]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdenie-istiny/, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
84. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-cad, 1994. – 408 с.

85. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М.:ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730с.
86. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия (фрагменты) / Ю. Хабермас // Вопросы социальной теории. – 2007. – Т. 1. Вып. 1. – С. 229–245.
87. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас. – Пер. с нем. – 2-е изд., испр. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2008. – 416 с.
88. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – 408 с.
89. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: Издательство АСТ, 2003. – 603 [5] с.
90. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / А.Н. Чанышев. – М.: Высш. школа, 1981. – 374 с.
91. Черникова И.В. Эволюция субъекта научного познания / И.В. Черникова // Вопросы философии. – 2014. – № 8. – С. 65–75.
92. Чумаков А.Н. Глобализация: контуры целостного мира. – М.: Проспект, 2005. – 430 с.
93. Шапошникова Ю.В. Философская антропология Г. Лотце в контексте новоевропейской метафизики: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03 / Ю.В. Шапошникова; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2005. – 170 с.
94. Шлейермахер Ф. Академические речи 1829 года [Электронный ресурс] / Ф. Шлейермахер //ANTHROPOLOGY: Web-кафедра философской антропологии [сайт]. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/shleyermaher-fde/akademicheskie-rechi-1829-goda> (дата обращения: 04.11 2019).
95. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Ф. Шлейермахер. – СПб.: «Европейский Дом», 2004. – 242 с.
96. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А.Шопенгауэр. – М.: Издательство АСТ, 2020. – 672 с.
97. Шпенглер О. Закат Европы [Электронный ресурс] / О.Шпенглер // «Lib.ru: «Классика» [сайт]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/shpengler_o/text_1922_zakat_evropy.shtml, свободный (дата обращения: 04.11.2019).
98. Энгельс Ф. Диалектика природы / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд. – Т. 20. – М.: Политиздат, 1961. – С. 339–626.

99. Ясперс К. Философская вера // К.Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420–508.
100. Dennet D. Breaking the spell: religion as a natural phenonmenon. – New York: PENGUIN BOOKS, 2006. – 468 p.
101. Russell B. Will Religious Faith Cure Our Troubles? // B. Russell. Human Society in Ethics and Politics. Ch 7. Pt 2. [Электронный ресурс] // Johnny Reb's Freethought Website [сайт]. Режим доступа: https://skeptic.ca/Russell_Religious_Faith.htm, свободный (дата обращения: 04.11.2019).

Гайнуллина Л.Ф., Сафина А.М.

**ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

Учебное пособие