**Раздел I. Тема 1.**

**Гносеология как область философского знания**

## Тема 1. Гносеология как область философского знания

#### План:

1. Место гносеологической проблематики в истории философии.
2. Гносеология в системе философского знания.
3. Гносеология и частные науки

#### 1 вопрос: Место гносеологической проблематики в истории философии.

В первой части систематической философии - онтологии - главная проблема, вокруг которой вращается вся тематика, - это что такое мир? В гносеологии такой заглавной является проблема знания и все, что связано с ним. (Сразу же возникает вопрос о связке между этими двумя явно неравнозначными проблемами: вопрос о сущности мира несет в себе что-то глобальное, космическое, тогда как проблема знания замыкает нас только в кругу человеческого бытия, маленькой частички этого мира. Но так сложилось в традиции европейской философии, что озабоченность тем, как человек познает мир, проблема достоверности его представлений о себе и о мире стала ведущей темой философии).

Курс гносеологии призван проблематизировать тему знания. Многие из тех общекультурных ценностей, которыми на сегодняшний день располагает человечество, выходят именно на эту область философского знания, а мы зачастую и не задумываемся об этом. Почему во всех известных на сегодняшний день культурах сложилось так, что обладание знанием оценивается как одна из высших ценностей, как признак человеческого достоинства и почему так порицается невежество? И вообще, что значит обладать знанием? Что меняется в человеке, обладающем тем или иным знанием? Мы можем отличить человека, владеющего деньгами или материальными ценностями, от лишенного таковых, а вот как отличить знающего от незнающего? Одна из современных попыток проблематизации знания принадлежит М.Фуко. Он выстроил концепцию власти-знания. Мы все неизбежно вовлечены в пространство властных отношений (главным образом, как объекты властных отношений, но кто-то заполняет и коридоры власти ). Чтобы управлять, власть должна иметь представление о своих объектах управления и допустимых пределах поступков объектов и субъектов власти. Отсюда власть-знание - это такое знание, которое развивается и обогащается путем сбора информации и наблюдений за людьми как объектами власти... одна из функций всех дисциплинарных институтов современного общества - сбор статистических данных и создание определенных сводов знаний о своих объектах. Власть-знание это также и власть, существующая и реализующая себя в форме знания - особого знания о людях, включенного в существование и воспроизводство властных структур. Или сошлемся на более знакомую даже из повседневности ситуацию, которая ставит нас перед необходимостью рефлексии по поводу знания. Сегодня активно говорят о так называемых неопознанных летающих объектах, появились даже специалисты по этим вопросам, которых называют уфологами, но в каком смысле эти объекты (НЛО) квалифицируют как неопознанные. Ведь есть свидетели и свидетельства, описывающие, что собой представляют эти объекты. Очевидно есть какие-то критерии, позволяющие судить о том, что значит предмет познан, а когда нет, а также и о том, чем отличается познание от опознания.

Проблемы гносеологии в истории европейской философии были представлены по-разному. Достаточно длительный этап гносеологическая тематика в качестве самостоятельной области философского знания ( как гносеология или теория познания) не была выделена. Во всяком случае она не имела самостоятельного значения ни в античности, ни в средние века, ни в эпоху Возрождения. Зато в новоевропейской философии гносеологическая тематика заполнила собою ( и в этом смысле можно сказать заполонила) все философское пространство. Тому есть свои объяснения. Одна из задач данного курса и будет заключаться в том, чтобы понять почему и как это произошло. Безусловно, на это были свои причины

Сам термин теория познания появляется, судя по оценкам специалистов, лишь в Х1Х столетии. Так, Р.Рорти, со ссылкой на источники, показывает, что термин теория познания вводят в философию последователи И.Канта для того, чтобы закрепить за философией роль теории, анализирующей основания научно-познавательной деятельности, а вместе с ней (наукой) и всех остальных областей человеческой жизни. Смысловым эквивалентом теории познания в английской литературе стал термин эпистемология, во французской, итальянской и испанской гносеология.

Целый ряд мыслителей начала ХХ столетия констатируют как факт: наступил этап, когда гносеология обрела решающее значение. В этой связи уместно привести оценку Н.Бердяева роли теории познания в философии на рубеже Х1Х ХХ вв. Он считал, что теории познания, бесспорно, принадлежит решающая роль При этом сам-то он явно не сторонник подобного положения дел в философии. По его мнению, философия, трансформировавшаяся в гносеологию, утратила связи с жизнью и не имеет подлинного источника питания, им была предложена программа переориентации философии. Другой отечественный мыслитель - Л.Шестов ( который по своим философским пристрастиям также был явно не теоретико-познавательной ориентации) вынужден был признать, что гносеология стала душой философии, т.е. чем-то самым сокровенным для нее.

С этими оценками трудно не согласиться. Начиная с Нового времени, можно назвать целый ряд крупнейших философов, в центре внимания которых были проблемы гносеологии. Это Бэкон и Декарт, Кант и его последователи (неокантианство), Гуссерль и др

Показателем того, что теория познания фокусировала на себе философскую проблематику, могут служить даже такие течения , как экзистенциализм или философия жизни, поскольку они возникали и развивались как оппозиция теоретико-познавательной ориентации философии. Они демонстрировали односторонность и суженность философии, вращающейся только вокруг проблем теории познания.

К концу ХХ столетия ситуация заметно меняется. Появились направления, которые вырастали преимущественно не через оппозицию гносеологизированной философии, а через сознательное дистанцирование от теоретико-познавательных проблем и признание неразрывности онтологии и гносеологии. Они попросту отрицают возможность самостоятельности какой бы то ни было гносеологии. Такой подход, например, можно обнаружить у мыслителей, относящих себя к философии постмодернизма и философии языка. Есть и более категоричные суждения относительно интересующей нас области знания. В качестве примера можно сослаться на оригинально мыслящего, современного американского философа (ранее упомянутого нами) Р.Рорти, который пытается убедить философскую общественность в том, что теория познания отжила свое время, она попросту умерла и потому должна стать достоянием только истории Его главный аргумент связан с тем, что утратила свой философский смысл главная проблема теории познания проблема достоверности (точности, соответствия) внутренних репрезентаций (умственных образов) познающего субъекта. Попытки реанимировать данную проблему через привлечение психологии, логики или философии языка потерпели, на его взгляд, неудачу. Вывод Рорти по поводу гносеологии не просто пессимистичен, он вообще сомневается в правомерности гносеологической пробематики и видит в ней (в данном случае и в гносеологии, и в гносеологической проблематике) продукт новоевропейской истории, обязанный своим рождением отделению науки от философии и общей атмосфере секуляризации от религиозной идеологии.

Отрицание гносеологии (как особой области философского знания) может происходить и на иных основаниях. Такой, например, мыслитель как Нельсон, малоизвестный в философских кругах, считал, что гносеология дезавуировала себя тем, что продемонстрировала неспособность решить центральную для себя проблему - проблему истины, и поэтому она должна уйти с философской сцены.

Воспримем высказанное суждение о нестабильном положении гносеологической тематики в корпусе философского знания как тезис, который должен быть обоснован. И по ходу изложения курса будем следить за тем, в какой степени выдерживается его аргументация.

#### 2 вопрос: место гносеологии в системе философского знания.

Если можно оспаривать наличие или отсутствие гносеологии как особой области философского знания в ту или иную эпоху, в тех или иных конкретных философских течениях или системах, то нельзя не признать органическую связь любых философских построений с вопросами познания. А где возникают вопросы, там неизбежен ход и к теории познания. Ведь любая мысль (а не только философская) - продукт совершившегося познавательного акта, кратковременного или длительного, - это уж не столь важно. Очень метко роль гносеологии в системе философии определил Л.Шестов. У него есть такое высказывание: ...обратим...внимание...на то, какое колоссальное значение имеет и должна иметь в философии теория познания. Теория познания вовсе не безобидная, отвлеченная рефлексия о методах нашего мышления. Она *предопределяет* собой источник живой воды познания Его вывод звучит как афоризм - скажи мне, какая у тебя гносеология, и я скажу тебе, какая у тебя философия. Обратимся к сложившейся и ставшей общепризнанной на сегодняшний день ( о чем можно судить по словарно-энциклопедическим изданиям) системе философского знания и попытаемся обозначить место гносеологии в ее структуре, через характеристику отношений гносеологии с другими областями философского знания. Но поскольку современная философия являет собой достаточно дифференцированную совокупность дисциплин, то поступим избирательно и одновременно прагматично, а именно: обозначим интересующие нас связи только с тем кругом философских дисциплин, которые присутствуют в качестве названий кафедр философского факультета.

Как связаны между собой *теория познания и онтология*?

Онтология как область философского знания раскрывает, что собой представляет существующий мир, дает целостную картину реальности. Законным представляется вопрос: почему так отличаются картины мира разных философских систем? Даже поверхностное сравнение многообразных онтологий подводит к выводу - в их основании лежат разные способы познания мира. Так, мир подлинного бытия, по Платону мир идей, требует понятийного постижения, владения диалектикой понятий, а чувства, которые, казалось бы, в первую очередь дают нам представление о мире, скорее, вводят нас в заблуждения, создавая впечатление о текучем, изменчивом, непостоянном бытии, они не дают истинного представления о мире. Близок платоновскому учению о бытии и Гегель: для него действительность разумна. Разум наличной, непосредственной действительности, как греческий Ум есть Логос бытия, а из этого следует, что она (действительность) доступна только уровню философского осмысления, способного возвести случайное, единичное и частное на уровень всеобщих понятий, которые являются для него идеями разума.

Противоположный подход можно обнаружить у такого мыслителя, как Беркли. Для него все то, что существует, является порождением чувственных восприятий. Знаменитый тезис Беркли: существовать - значит быть воспринимаемым - лежит в основе своеобразно понятой онтологии, исходящей из абсолютной значимости человеческих чувств и признания их в качестве единственно подлинной реальности. Все мыслительные построения, всевозможные абстрактные сущности типа причинности или субстанции, на которых , как правило, и держатся различные онтологические конструкции, - не более, чем фикции.

А такой вариант онтологии, который был разработан французским философом А.Бергсоном и назван им творческая эволюция, основан на интуиции как особом способе постижения мира: только преодолев давящую логику мышления, можно обнаружить творческий смысл бытия и длительность как его важнейшую составляющую, в противовес пространственной атрибутике механической картины мира.

Как видим, во всех трех примерах подспудным основанием явно несхожих онтологий мира является опора на один из возможных способов познания мира - разум, чувства, интуицию. Осмысление этих способов познания - прямая задача гносеологии. Это не значит, что только указанные философские системы представляют собой органический сплав онтологических и гносеологических проблем. Просто в названных концепциях эта связь обозначена достаточно ярко, в других она может быть более завуалированной.

Столь же глубоко *гносеология* связана и с *философией истории*

Название философия история может быть менее знакомо нам, чем социальная философия, но все-таки, скорее, вторая (социальная философия) производна от первой, чем наоборот. И это различение, в свою очередь, замыкается на теоретико-познавательных проблемах. Что имеется в виду? Подобно тому как онтология дает целостную картину бытия, философия истории по замыслу своему представляет целостную ( во времени и пространстве) картину человеческой жизни. Есть разные способы такого представления. Стоявший у истоков социальной философии, один из ее основоположников, О.Конт замышлял ее как научный способ изучения человеческой истории, способный стать средством рациональной организации и управления обществом. Социальная философия (не случайно названная Контом социальной физикой, дабы уподобить ее позитивному естествознанию, которое уже приобрело к тому времени научный характер), раскрывая законы человеческой истории, должна, по его мнению, опираться на факты, только при этом условии законы социальной философии способны удовлетворять требованию реальности. Факты, как объективное знание, он связывает со сферой социальных отношений. Общественные отношения - вот что самое реальное и значимое в человеческой истории, они для него более реальны, чем конкретные люди. Отсюда становится понятным название такого рода философии истории - *социальная* философия. Социальная философия противопоставляла себя гегелевскому типу философии истории, выявлявшей смысл человеческой истории через поиск ее разумности. Для Конта законы гегелевской философии истории не более, чем метафизические спекуляции, пустые абстракции - сфера чисто мыслительной познавательной деятельности. Но та направленность, которая была придана социальной философии привела ее на грань выхода за пределы собственно самой философии. Опора на факты, возведенная в некий абсолют, обернулась трансформацией в эмпирическую социологию, которая с необходимостью востребовала дополнения в форме теоретической социологии, что и произошло.

Спекулятивная (гегелевская) и фактуальная (социально ориентированная) философия истории - далеко не единственно возможные ее варианты. Скажем, в версиях такого течения, как философия жизни (Зиммель, Дильтей и др.) человеческая история раскрывается , скорее, на уровне интуитивных представлений, она переживается. Так, Дильтей доказывал, что основная проблема понимания истории - это прежде всего интуитивное переживание: Факты, относящиеся к обществу, мы можем понять только изнутри, только на основе восприятия наших собственных состояний ... С любовью и ненавистью, со всей игрой наших аффектов созерцаем мы исторический мир; ... жизнь, переживание - это постоянный поток ощущений, желаний, восприятий, которые мы не можем познать умом, с помощью рациональных категорий мышления. Главное здесь - внутренний психологический опыт, интуитивное переживание фактов сознания.

Но нас по большому счету интересуют не сами эти варианты, а то , что точно так же, как и онтология, философия истории (или , если хотите, социальная философия) в своих глубинных основаниях ориентирована на какой-то преобладающий способ познания - спекулятивный разум, чувственно фиксируемый факт или на непосредственно выражающую дух жизни и человеческой истории интуицию.

Прямые связи обнаруживаются между *гносеологией и эстетикой*.

Перед нами не стоит задача дать какое-то строгое понимание эстетики как философской дисциплины. Мы просто отметим для себя, что в наиболее важные для самоопределения данной области философского знания этапы именно гносеологические характеристики становились основанием и мерой одновременно границ и возможностей эстетики. Так, еще в середине 18 столетия, когда немецкий мыслитель Баумгартен доказывал необходимость выделения эстетики как самостоятельного раздела философии, наряду с логикой и этикой, он назвал ее теорией чувственного познания. В этом определении эстетики нашла отражение определенная традиция, которую вынужден был признать и Кант, назвав раздел своей знаменитой Критики чистого разума, посвященный априорным формам *чувственности ,* трансцендентальной эстетикой*.* Хотя позиция самого Канта в понимании сути эстетики, ориентированной на философию искусства, связана с иной традицией - формально-логической. Так, А.Ф.Лосев писал: В качестве основной проблемы эстетической теории Кант выдвигает гносеологическую задачу определения специфики эстетического суждения... Он ставит вопрос не о том, ч т о такое прекрасное, а о том, как возникает в нас такое субъективное состояние, которое позволяет приписать объекту эстетический предикат А такой известный мыслитель современности, как М.Хайдеггер, пытавшийся переосмыслить привычные ценности европейской философии, обращаясь к истоку художественного творчества (что, без сомнения, является важнейшей задачей эстетики) обнаруживает его в том, что художник вершит Истину бытия, бытие через художественное творчество открывает себя. М.Хайдеггер преодолевает созерцательно-чувственную и рационалистическую традиции (которые, заметим, связаны с определенными способами человеческого познания) в объяснении эстетического отношения к действительности как признака человеческой деятельности. Он исходит из самого бытия, но преодолеть понятийные границы, принадлежащие сфере гносеологии, ему не удается: Истина (хоть и взятая в очень непривычном контексте - как открытость бытия) обнаруживает истоки творчества.

Какую бы область современной, весьма разветвившейся философии мы ни взяли, всюду мы сталкиваемся с необходимостью рассмотрения теоретико-познавательных вопросов, которые во многом позволяют прояснить и обосновать основные позиции не только в онтологии, социальной философии и эстетике (о которых уже шла речь), но также и в этике ( исходное положение которой связано с разграничением сфер должного и сущего, которое , в свою очередь, опирается на противоположность теоретического и практического разума), и философии религии (различия внутри которой во многом держатся на признании доминантой мистического либо схоластического способов познания). Очень тесно теория познания связана с философией науки. Нередко их вообще путают и подают как одно и то же. И проблемы теории познания, которые должны быть соотнесены со всеми сферами культуры и человеческой жизнедеятельности, раскрывают на материале только научно-познавательной деятельности. Для этой позиции в истории гносеологии были определенные причины, и нам еще предстоит в этом разбираться. В данном случае отметим следующее: поскольку наука по своей целевой установке является познавательной деятельностью, философские вопросы ее (науки) осмысления напрямую предстают как гносеологические. Но философия науки и теория познания тем не менее не тождественны, потому что, во-первых, наука - это не только познавательная деятельность, но и определенный социальный институт и весьма своеобразный феномен культуры, исследование этих ипостасей науки заставляет выходить за пределы гносеологического рассмотрения науки; во-вторых, проблемы теории познания не могут быть развернуты на материале только научного познания ещё и потому, что наука слишком рафинированный и весьма интеллектуализированный вид знания. Сведение теории познания к теории научного знания - это путь обеднения и заведомо усложненного представления гносеологии. Потребность различения этих областей научного знания нашла свое выражение и в терминологии. Так, по сути дела в современной философии фигурируют такие понятия, как гносеология и эпистемология. Нередко их используют как взаимозаменимые, но это не совсем так. Эпистемология (название, идущее от греческого эпистема) означает теорию научного знания, этот смысл соответствует этимологии этого слова, тогда как гносеология - это теория познания , взятого в самом широком смысле этого слова.

Для завершения вопроса о месте гносеологии в системе философского знания имеет смысл опустить многообразные связи, существующие внутри корпуса философских дисциплин; и если при этом сфокусировать свое внимание на их взаимоотношениях с гносеологией, то нельзя не отметить, что связи между гносеологией и другими философскими дисциплинами двусторонние, поскольку развитие самой гносеологии определяется характером и степенью втянутости в теоретическое осмысление многообразных проявлений человеческой жизнедеятельности (от повседневной жизни и утилитарно-практического овладения предметным миром до художественно-эстетического и духовно-нравственного, религиозного постижения бытия), каждое из которых является предметом рассмотрения той или иной области философского знания.

#### 3 вопрос: гносеология и частные науки.

Чтобы определиться с предметом гносеологии, есть необходимость сопоставить ее с дисциплинами, предмет которых, на первый взгляд, совпадает или близко примыкает к тому, чем занимается теория познания.

*Теория познания и психология*. Отвлекаясь от дискуссий о том, когда возникает психология, какие направления существуют в современной психологии, можно считать, что предмет психологии - это законы, которым подчиняется человеческая психика, взятая во всей ее полноте (мышление, чувства, аффекты, воля, память, внимание, воображение, влечения, сновидения, галлюцинации и многое другое). Психология пытается понять и объяснить причины разнообразных состояний человеческой психики, а также совокупность факторов , оказывающих влияние на человеческую психику. При этом психику она рассматривает как некоторую реальность, зависящую от телесной организации человека, его поведения и среды обитания. Понятно , что познание не может совершаться вне психических процессов, они являются той реальностью , посредством которых познавательные акты осуществляются. Но собственный интерес гносеологии лежит не в плоскости психической деятельности как особого вида реальности, ее теоретический предмет - закономерности, раскрывающие связи человека как познающего существа (который выступает таковым будучи наделен психикой) с тем, на что направлена его познавательная деятельность. Приведу пример. При объяснении такого простого факта как восприятие цвета психолога интересует, что происходит в органах зрения человека, как связан зрительный нерв с центральной нервной системой и какими особенностями психики объяснить индивидуальные различия при восприятии, казалось бы , одного и того же явления (как, скажем, в случае дальтонизма). Гносеолога интересует совсем другое, а именно: является ли цветным сам мир или это человек наделяет его цветами, запахами и прочими красотами. Психология и гносеология должны взаимно учитывать результаты и достижения друг друга, между ними существуют тесные связи: открытия в области психологии неизбежно приводят к пересмотру определенных положений в области теории познания и наоборот. Сошлюсь на такой достаточно известный факт. Теория интериоризации, развитая Пиаже в психологии, установила зависимость психических процессов от предметно-орудийных действий, в то же время она нашла свой эквивалент в операционализме как одной из гносеологических концепций, суть которой заключается в том, что основные понятия, которыми мы пользуемся в своей жизни (пространство, время. температура, круг и пр. и пр.), по своему содержанию являются не чем иным, как свернутыми, благодаря мышлению, инструментальными действиями, с помощью которых мы узнаем о температуре, времени, окружности и всем остальном. Связи гносеологии и психологии настолько тесные, что выделилась особая область знания, которая называется когнитивная психология ; она существует на стыке теории познания и психологии и изучает особенности тех психических состояний, которые сопровождают познавательную деятельность - впечатлений, ощущений, восприятий, представлений , интеллекта, памяти , воли и многих других. Не забудем отметить и такой факт: длительное время психология развивалась и росла под прикрытием философской теории познания; ее отпочкование от философии произошло значительно позднее других наук. А среди современных гносеологических концепций есть такие , которые развиваются преимущественно на психологическом материале.

#### Теория познания и логика.

Логика - это вторая традиционно близкая гносеологии область знания, которая, как и психология, достаточно поздно отделилась от философии ( и именно от теории познания). В чём сходство и различие предметов их изучения? Во-первых, логика ограничивается изучением тех психических процессов, которые способны воплотиться в мыслительно-языковые формы - понятия, суждения, умозаключения; а это означает, что чувственно-эмоциональная составляющая познавательной деятельности выпадает из ее поля зрения, за своими пределами логика оставляет и социально-культурный контекст познания. При этом заметим, что мыслительные формы интересуют логику не как психическая реальность (логика попросту абстрагируется от психики), а как языковая данность (именно поэтому логика очень близка лингвистике). Во-вторых, даже в этом достаточно ограниченном пространстве - мыслительно- рассудочной деятельности - логика исследует лишь одну составляющую, а именно: нормы или законы правильного мышления, которые независимо от того, что мы мыслим, ведут нас к истине (достаточно вспомнить аристотелевские силлогизмы). Другими словами, логика изучает формальную сторону мыслительной деятельности, она сознательно абстрагируется от содержания, демонстрируя своими законами, что оно ее не интересует (вспомним классический пример определения истины по закону конъюнкции: Снег идет и Нью-Йорк - большой город). Именно поэтому логику как науку, как правило, называют формальной логикой, чтобы развести ее с философской (=диалектической) логикой. Получается, что в той степени, в какой теория познания признает значение и роль мыслительно-рациональной деятельности, она должна учитывать достижения формальной логики и не противоречить им, в том числе формально-логическим законам истинности. Со своей стороны логика не может не соблюдать критериев и границ рассудочно-мыслительной деятельности, которые устанавливаются в рамках теории познания. Есть и прецеденты более тесной связи между теорией познания и логикой. Достаточно настойчиво сближал эти области знания один из крупнейших гносеологов ХХ столетия Э.Гуссерль. Он резко выступал против психологических тенденций в теории познания, считая, что эта область философии должна представлять нормативную сторону познавательной деятельности, законы достижения истинного знания, а это, как мы теперь можем судить, совпадает с задачей логики. Без сомнения, Гуссерль развивал вариант логически ориентированной гносеологии в противовес психологически ориентированным концепциям познания. Помимо Гуссерля к этому направлению можно отнести представителей неопозитивизма, неокантианства.

Сегодня гносеология входит в тесный контакт не только с психологией и логикой, но и такими областями знания, как лингвистика и семиотика, культурная антропология и педагогика, теория информации и инженерия знаний. Если кратко обрисовать этот круг ее отношений, то предстает следующая картина.

#### Теория познания и лингвистика, семиотика

Новейшие подходы в гносеологии основаны на признании фундаментальной роли языка в познавательной деятельности. Это вызвано так называемым лингвистическим поворотом, который претерпевает европейская и отечественная философия второй половины ХХ века. Наиболее ярко этот поворот манифестируют герменевтические течения, психоанализ, аналитическая философия, постструктурализм, постмодернизм. Язык оценивается уже не просто как способ воплощения мысли (то есть как необходимый, но все-таки не самый важный момент в процессе познания мира), его роль радикально меняется и отвечает принципу лингвистической отностельности, раскрывающейся через признание языковой картины мира - мир, в котором мы живем, коррелятивен и сопричастен языку, а значит, каков язык, таков и мир. Отсюда становится понятным интерес философов-гносеологов к жизни языка , взятой во всем ее богатстве. А так как именно лингвистика является той традиционной областью знания, которая изучает законы жизни языка, то этим объясняется возникновение вопросов и проблем на стыке лингвистики и теории познания.

#### Теория познания и культурная антропология.

Если философия при раскрытии проблем , связанных с познавательной деятельностью человека, претендует на статус теории (осознает себя как теория познания), то она должна удовлетворять критерию универсальности. А это означает следующее: открываемые ею законы и принципы должны быть соотносимы со всем человечеством. Всечеловеческое постигается только через сравнение особенностей познания мира отдельными группами людей, безусловно, сравнительно большими группами (первобытные, традиционные и современные индустриальные сообщества людей, представители западноевропейских и восточных культур и т.п.). Закономерности познания будут иметь силу при условии, что в их поиске и осмыслении гносеология опирается на тот конкретный материал, который получают в культурной антропологии, занимающейся сравнительным изучением жизни различных народов по самому широкому кругу параметров. Чтобы было понятно, о чем идет речь, сошлюсь на один пример. При раскрытии возможных способов и основных этапов познания мира человеком вряд ли можно обойтись без исследований по особенностям первобытного мышления. Оно вносит коррективы в расхожие схемы. Так, один из представителей культурной антропологии Л.Леви-Брюль выдвинул гипотезу о наличии пралогического мышления людей, находящихся на начальных ступенях своего развития. Пралогическое мышление нельзя оценивать с позиций традиционно понятой логики: поскольку оно не подчиняется её законам , то можно сделать поспешный вывод о нелогичности этого мышления, его алогичности, но исследователь настойчиво подчеркивал, что пралогическое мышление базируется на иной, нетрадиционной логике - логике сопричастности. Только из одного названия двух этих видов логики видно их различие: традиционная логика представляет в мышлении связи, следующие со строгой необходимостью, позволяющие говорить о естественных причинах и неумолимой логике происшедших событий, тогда как логика сопричастности на равных основаниях включает действительный и недействительный мир, тем самым признавая, что человек таинственным, мистическим образом сопричастен всему. Бурно развивающаяся сегодня культурная антропология заставляет считаться с собой разные сферы философского знания, но гносеологические построения окажутся воздушными замками без опоры на фундаментальные открытия в этой науке.

#### Теория познания и педагогика.

Связь теории познания с педагогикой слабо осмыслена, она не стала предметом пристального изучения, хотя и кажется совершенно очевидной. Нет никакого открытия в том, что педагогика всех ступеней и уровней (дошкольная, школьная и высшей школы) в качестве своего узлового момента включает познавательный механизм. В сознании каждого из нас образование и познание слились в нерасторжимое целое и по сути дела представляют собой одно и то же. Надо отдать должное, что ряд проблем, возникших на стыке педагогики, психологии и теории познания, уже давно обратили на себя внимание, как то: особенности формирования понятий, специфика обобщения и абстрагирующей деятельности на разных этапах школьного обучения или роль практической деятельности в образовательном процессе. Но при этом целый ряд фундаментальных проблем образования, напрямую выходящих к гносеологии, сегодня не в поле зрения. Скажем, если признать рационалистически ориентированную теорию познания, то все педагогические усилия должны быть сконцентрированы на формирование интеллекта, способности к логическому мышлению. И это достаточно знакомая для нас картина, подобная установка в процессе образования многими оценивается как единственно возможная. Когда мы задумываемся над истоками этой установки, то нельзя не признать, что она во многом задана немецкой культурной традицией, чей познавательный опыт не случайно в лице Канта нашел свое наиболее яркое и адекватное воплощение. Отвечает ли интеллектуалистская направленность образования менталитету отечественной культуры? Свидетельством отсутствия однозначного ответа на данный вопрос служат активные поиски в рамках так называемой инновационной педагогики. И примеры теоретической зависимости педагогики от гносеологии можно множить и множить. Если познание - это одновременно и процесс понимания ( а герменевтический подход в гносеологии склоняет именно к этому), то процесс обучения в каждой его составляющей, включая школьный урок, должен представать как диалог, в котором решающую роль играет аргумент , а не авторитет. В свою очередь, теория познания будет оставаться абстрактной философской дисциплиной до тех пор, пока не сможет органично включить в себя колоссальный опыт познавательной деятельности в такой сфере жизнедеятельности, как образование.

#### Теория познания и инженерия знаний.

В связи с широким распространением компьютерной техники, а также процессами, которые нельзя иначе и назвать как компьютерная революция, появился целый ряд новых дисциплин. Заострим внимание на одной из них. Специалисты констатируют появление в 80-х годах такой дисциплины, как инженерия знаний, которая является базой различных экспертных систем, поскольку создает механизмы логико-информационного обеспечения для экспертных оценок в разных системах. Теория познания тесно соприкасается с инженерией знания, информатикой, теориями искусственного интеллекта в целом, поскольку эти новые области современной науки выстраивают модели представления и обработки информации, учитывая особенности человеческой логики и мышления, возможные способы репрезентации различных единиц знания и средства манипуляции ими. Новейшие исследования в этой области рассматривают так называемые интегральные модели обработки информации, в которых имитируется не только интеллектуальная составляющая человеческого познания, но и присутствие в нем образов, чувств, эмоций, влияние мотиваций, эстетических пристрастий и прочего. Теории искусственного интеллекта, инженерия знания и близкие к ним дисциплины, в свою очередь, ставят и перед теорией познания ряд вопросов, которая она должна учитывать, чтобы не оставаться гносеологией, скажем, 18 столетия. Современные гносеологические концепции должны давать представление о соотношении знания и информации, раскрывать возможности и границы открытых на сегодняшний день способов моделирования познавательной деятельности человека и демонстрировать горизонт перспектив.

*Каков итог размышлений по данной теме?*

Выводы: 1. Гносеология в системе философии проблематизирует тему знания (что обнаруживается уже при поверхностном знакомстве с ее предметом). Гносеологическая тематика на разных этапах европейской философии была представлена неравноценно, ее место не было стабильным. Качество относительно самостоятельной области философского знания гносеология обретает достаточно поздно - в эпоху Нового времени.

2. Место гносеологии в системе философии не рядовое. Гносеологические воззрения мыслителя задают ориентацию онтологическим, социально-философским, эстетическим, этическим, философско-религиозным, эпистемологическим и другим концепциям. Именно поэтому в наглядной схеме взаимоотношения философских дисциплин гносеология занимает место ядра-основания. При этом нельзя не учитывать обратных токов - тех воздействий, которые испытывает теория познания на себе со стороны всех выше названных областей философского знания.

3.И, наконец, нельзя понять особенностей гносеологии как относительно самостоятельной области знания, не соотнося ее с рядом уже не философских , а конкретных дисциплин, таких как психология, логика, лингвистика, культурная антропология, педагогика, инженерия знаний. Круг этих дисциплин не случаен. Предметы этих наук тесно соприкасаются с тем, что изучает теория познания (психология, логика), поэтому необходимо видеть их отличия, без других наук этого ряда невозможно дальнейшее теоретическое продвижение современной гносеологии (в первую очередь, здесь имеются в виду лингвистика и культурная антропология); и есть такие области современной науки, которые заставляют признать выход гносеологии на прикладные дисциплины (педагогика, инженерия знаний).

Без перечисленного круга взаимоотношений вряд ли возможно сегодня дать характеристику гносеологии как области философского знания.

**Раздел I. Тема 2. Познание как предмет философской рефлексии: многообразие гносеологических концепций**

## Тема 2. Познание как предмет философской рефлексии: многообразие гносеологических концепций

#### План:

1.Концепции, признающие решающую роль познания в человеческой жизнедеятельности.

2.Концепции, отрицающие решающую роль познания.

3.Место и роль познания в целостной структуре человеческой деятельности.

От общей характеристики гносеологии в системе философского знания, когда мы полагались на само собой разумеющееся понимание того, чем занимается эта дисциплина, перейдем к специальному рассмотрению ее предмета. Самый естественный ход мысли при такой задаче - попытаться обозначить и категориально выделить то, что составляет реальное основание этой области философского знания. Назвать реальное основание гносеологии - дело несложное, предмет гносеологии достаточно очевиден и лежит на поверхности - это познавательная деятельность человека.. А вот категориально выделить познание как некоторую реальность - процедура непростая, она имеет собственную логику развертывания. По-видимому, первым подступом к подобному выделению могли бы стать описание и оценка познания как своеобразного модуса (проявления, признака) человеческой жизнедеятельности в ряду других человеческих проявлений. Проще говоря, во всем том, чем занимается человек надо выявить то, что является познанием, и то, что таковым не является. Познание, да и все то, что им не является, мы условно и обозначаем как модусы, проявления человеческой деятельности. (Про себя отметим, что это не единственно возможный путь: скажем, есть способ понять, что такое познание, отталкиваясь от бытия мира в целом ( в завершении этого раздела мы пройдем по этому пути и дадим ему оценку)). При этом я даже не уточняю вопроса о том, какие имеются в виду проявления - подобные, близкие или, наоборот, несхожие, явно отличающиеся от познания или даже прямо противоположные ему. И не потому, что это какой-то незначительный или частный вопрос. Напротив, это и предстоит выяснить, а именно: в кругу каких видов человеческой жизнедеятельности, каких ее проявлений манифестирует себя познавательная деятельность? Мы должны получить представление о ней, как о том, что несет в себе свой особый смысл, а определение иных ( непознавательных или внепознавательных) проявлений человеческой жизнедеятельности, с которыми так или иначе соотносимо познание, - это параллельная (заявленной выше) задача. В указанном контексте раскрытие предмета гносеологии сводится к поиску отличительных признаков, выделяющих познание в целостной системе человеческой жизнедеятельности.

Поиск отличительных признаков познавательной деятельности осложняется тем, что в современной философии и в истории философии мы встречаем далеко не совпадающие, а иногда расходящиеся до крайности позиции мыслителей. Остановимся на наиболее распространенных подходах, выделим типичные точки зрения. Но если в философии рассуждать на уровне типичного (свойственного не одному, а, по меньшей мере, ряду мыслителей и при этом отвечающего духу времени) и только, то возникает опасность заточить себя в мире схем, имеющих отношение к философским реалиям, но в то же время безжизненным . Предвидя такую опасность, воспроизведем типичные позиции через аргументы их конкретных носителей, по возможности наиболее ярких, по общему мнению, оставивших свой след в истории философской мысли.

#### 1 вопрос: Концепции, признающие решающую роль познания в человеческой жизнедеятельности.

В истории философской мысли есть подход с мощной традицией, для которого познание - это своеобразная вершина человеческой деятельности, отличающая подлинно человеческое существование. Поэтому для представителей этого подхода познание - отправная точка и та призма, сквозь которую оценивается все происходящее в человеческой жизни. Авторитетнейшей фигурой этого похода является Э.Гуссерль. В его лице теория познания (по оценке исследователей именно эта область философского знания была его главным интересом) достигает значительных высот и обретает относительное завершение в ХХ столетии. Он оказал влияние на целый ряд новомодных течений - герменевтику, психоанализ, постмодернизм и др. Мы будем поэтапно знакомиться с принципиальными идеями феноменологической теории познания Э.Гуссерля, а сейчас обратимся к его оценке познавательной деятельности. Опорой для анализа нам послужит работа Кризис европейского человечества и философия - доклад, прочитанный им в 1936 году. Это своеобразный итог философских воззрений мыслителя. По названию доклада можно судить о том, что в нем излагаются не какие-то частные вопросы - мыслителя заботит общее состояние европейского человечества на рубеже Х1Х - ХХ веков. Именно в этом контексте, как нам представляется , Гуссерль рассматривает вопрос о том, что такое познание, а что таковым не является.

Принимая во внимание всю прошедшую историю человечества он выделяет два возможных способа отношения человека к миру , две жизненных установки (установка для Гуссерля - это устойчивый стиль жизни с определенными целями, интересами и устремлениями) - практическую и теоретическую. Практическая установка исторически изначальна, она характеризует фундаментальный способ человеческого бытия и естественную жизнь человека. Ее отличает наивность, вжитость в мир, отсутствие устойчивого интереса к каким-либо частностям внутри мира (в терминологии Гуссерля это означает, что в практической установке мир для человека не тематизирован ).Практическую установку он нередко называет мифо-религиозной и по сути отождествляет их, соединяя в понятии мифо-практической установки.

Главный признак теоретической установки, по Гуссерлю, в том, что она целиком и полностью непрактична. Приведем его объяснение: Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая теория. Теоретический интерес не связан с удовлетворением каких-либо жизненных потребностей, напротив, он возникает , когда истекли часы службы и человек может взирать на мир, как незаинтересованный наблюдатель. Выделенные признаки теоретико-познавательного отношения к миру позволяют сказать, что все это напоминает, скорее, образ жизни философа или ученого. В логике гуссерлевской концепции так и получается. Сначала новая установка проявляет себя в образе жизни отдельных лиц, которые созидают философскую жизнь, затем охватывает целое сообщество людей, живущих философией, и постепенно задает ориентацию всей европейской культуре: в возникновении такого рода философии (теоретико-созерцательной по своей сути) (разрядка моя Н.Б. ) ... я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы Он усиливает эту оценку, соотнося с новым образом жизни подлинную европейскую духовность.

Теоретико-познавательное отношение к миру ( первыми носителями которого стали философы, а позднее представители науки), казалось бы, такое частное явление, но именно на нем держится всеми признанный рациональный тип поведения европейцев, так отличающий их от всех других. Это частное явление, которое в известном смысле можно уподобить мозгу, являющемуся лишь частью человеческого организма, центрирует (концентрирует) в себе дух европейских наций, им обусловлено их единство (точно так же, как от распоряжающегося мозга зависит нормальное функционирование организма и его целостность). По Гуссерлю, возникновение теоретической установки - исторический факт: ее рождение он связывает с древнегреческой нацией У11 - У1 столетий до н. э. То, что произошло в эту эпоху ( становление греческой философии и науки), свидетельствовало о революционизировании всей предшествующей человеческой истории или, как он об этом пишет, всего культуротворящего способа существования человечества.

Итак, в рассматриваемой концепции теоретико-созерцательная установка (=познавательная деятельность как таковая) прямо противоположна по своей сути практической (утилитарно-практической, мифо-практической); тем самым познание сопоставляется, а точнее, противопоставляется практике. Любопытно, какие характеристики он придает познанию и практике, анализируя их различия.

Практика - это деятельность с реальными вещами, расположенными в пространстве и времени в окружающей нас среде, она обслуживает человеческую телесность и создает многообразие таких культурных форм, как ремесло, земледелие, культура жилища и приготовления пищи, поддержания в здоровом состоянии человеческого тела и пр. Познание - это действия с идеями и по поводу идей, это изготовление идей. А идеи существуют иначе, чем реальные вещи: они не портятся, они непреходящи. Их нельзя потрогать или передать из рук в руки, зато можно воспроизвести через любые промежутки времени, воссоздавая одну и ту же идею у неисчислимого множества людей. Идеи предстают как смысловые структуры - они несут в себе смысл и значение. Принципиальное отличие деятельности, вращающейся вокруг идей, от деятельности, творящей мир реальных вещей, мир повседневности, Гуссерль подытоживает так: создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком. Что же заключено в познавательной деятельности, что способно придать ей такую силу? Теоретико-познавательная деятельность раздвигает замкнутость границ повседневного бытия человека, привязанного к конкретным вещам, событиям, временным историческим ситуациям, ко всему тленному и преходящему, до горизонта бесконечности. В мире идей каждая данная ступень развития должна сообразовываться с предыдущими и не мнить себя окончательной и последней; *познание является процессом бесконечного надстраивания одних идей над другими; познание - это созидание идеальной вселенной.* Все, носящее характер конечного, временного, данного бытия, с позиций идеального мира обречено на относительность. Познание с его движением в горизонте бесконечности претендует на безотносительную истину. Именно поэтому теоретико-созерцательное отношение к миру позволяет порвать с ценностями обычаев, традиций и верований, всей властью наивного опыта повседневности и занять критическую позицию. Теоретико-созерцательное отношение к миру, по Гуссерлю, формирует у человека способность критически оценивать все происходящее, поскольку горизонт бесконечного задает некую норму, несущую в себе элемент абсолютности и безусловности; тогда как практическое отношение примиряет с данностью, каждое событие воспринимается как единственно возможное при данных условиях и обстоятельствах. Критическое отношение ко всему происходящему для представителей европейской культуры - некий отличительный признак, оно имеет универсальное значение, и самое важное в подобном отношении, по мнению Гуссерля, решимость не принимать ни одного готового мнения без вопросов об истинности.

Итак, что можно извлечь из рассмотренной концепции?

Первое. Познание Гуссерль связывает с особой жизненной установкой, особым способом отношения человека к миру - теоретико-созерцательным. Второе. Исторически оно вторично по отношению к естественной жизни человека, мифо-практической установке. Сравнительный анализ обнаруживает такое схематическое отличие: познание - деятельность по продуцированию идей, тогда как практика - это деятельность в реальном мире вещей. Третье. Возникновение теоретико-познавательного образа жизни знаменовало рождение нового типа человечества - европейской сверхнации, которая обрела благодаря этому духовное сродство - способность занимать критическую позицию, ориентироваться на безотносительную истину как норму.

Рассмотренных аргументов Гуссерля достаточно, чтобы прийти к выводу: в его концепции познание - деятельность по продуцированию идей - оценивается как высшее достижение в истории всего человечества, которым оно обязано Европе, а та, в свою очередь, смогла обрести духовное единство и сродство, ориентируясь на теоретико-познавательную установку. При всей критичности самого мыслителя к европейской культурной традиции (что отражено и в названии доклада) у читателя все же складывается впечатление, что его цель - возвеличить и отстоять духовные ценности Европы и в условиях сложившегося кризиса найти пути ее дальнейшего продвижения.

Уникальна ли позиция Гуссерля, одинок ли он в своем стремлении выделить познание не просто как особый вид деятельности, но и как превосходящий по своей значимости все остальные? Ответ однозначен: безусловно, нет. И современная, и вся предшествующая европейская философия свидетельствуют о том, что Гуссерль далеко не одинок в своих убеждениях. Из современных философов обратим внимание на аргументы в пользу подобного же подхода К.Ясперса (1883-1969), одного из выдающихся мыслителей ХХ столетия. В отношении Ясперса вряд ли можно сказать, что его философия предстает преимущественно как теория познания. И хотя он многогранный мыслитель, его главный интерес лежит в области философии истории. Именно в контексте философии истории и можно выявить его взгляд на природу познания. Одна из фундаментальных идей Ясперса - идея об осевом времени человеческой истории. Ось мировой истории он связывает с событиями, происшедшими между 800 и 200 гг. до н. э., она отделила мифологическую эпоху, положив ей конец, от эпохи появления человека современного типа. Главный критерий, отличающий этот тип человека, в том, что он уже способен осознать целостность своего бытия и свое место в нем. Ясперс называет эту способность рефлексией, поясняя ее таким образом: сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление...каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования...были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день. Как видим, ось мировой истории отделяет рубеж обретения человеком особого вида деятельности. Человек стал таким, каков он есть, благодаря идеально-рефлексивным процессам - способности пребывать (мыслить) в сфере чистой идеальности. А это все те же признаки познавательной деятельности, на которых заострял внимание и Гуссерль, объясняя отличия теоретической установки от практической. Их позиции совпадают еще в одном: и тот и другой считали, что первыми по новому пути человечества пошли философы и повели за собой всех остальных. Их взгляды расходятся в отборе культур, совершивших этот прорыв (культур, через которые проходит ось мировой истории у Ясперса; с которыми можно соотнести новый тип историчности по Гуссерлю). Ясперс более демократичен - новая основа всего человеческого существования, заявившая о себе приблизительно от 800-200 гг. до н. э. и просуществовавшая примерно до 1500 г. н. э., охватила собой, по его мнению, культуры Китая, Индии, Ирана, Палестины, Греции. У Гуссерля, как мы помним, теоретическая установка возникает только в Греции и органично осваивается представителями европейских наций, для представителей иных культур она оказывается чем-то чуждым, а если и проникает в неевропейские культуры, то остается в них инородной (на этом основании он считает неправомерным говорить о китайской или индийской философии и науке , ведь в философии и науке теоретико-познавательное отношение к миру в первую очередь и реализует себя). Но и Ясперс отмечает особое пристрастие европейцев к познавательной деятельности. Так, он задается вопросом о специфике западного мира. И видит его в том, что в последние века (после ХУ столетия) в западных культурах появилось... нечто действительно неповторимое, новое в полном смысле этого слова: наука и ее результаты в технике. Она внутренне и внешне революционизировала мир, как до нее ни одно явление памятной нам истории...Создана новая основа всего существования в целом. И уже после того, как он указал на это главное отличие Запада от Востока, Ясперс пытается понять, в силу каких причин наука (а значит, и техника) смогла развиться в такой степени и форме именно у европейских народов.

Если не умножать аргументы, а остановиться даже на этих соображениях, то комментарий из них следует достаточно однозначный, а именно: западный мир имел определенные предпосылки и сумел воспользоваться ими для того, чтобы обрести такую силу как наука, которая по своему внутреннему смыслу, по характеру деятельности и есть не что иное как познавательная деятельность. В науке признаки познавательной деятельности присутствуют как бы в концентрированном, сгущенном виде, науку можно было бы назвать рефлексией в квадрате.

Нам не столь важен конкретный ход рассуждений мыслителя, важна их связующая нить - познание и этапы его развития, ( сначала как способность к осознанию целостного бытия (=рефлексия), а позднее в форме науки (как рефлексии в квадрате) Ясперс берет за основу размежевания решающих вех мировой истории. А значит, познание для него, как исследователя, является основополагающим фактором существования человека (я не использую слово развитие, т.к. возникновение науки и вырастающей из нее техники он не оценивает целиком положительно, а рассматривает их и как грозную силу). Он, как и Гуссерль, считает наиболее способной и продвинувшейся в овладении этим видом деятельности европейскую культуру.

Придавая такую роль познанию в человеческой жизнедеятельности и ее истории, Гуссерль и Ясперс следуют традиции немецкой классической философии, наиболее ярко представленной в воззрениях Канта и Гегеля. Касательно этих мыслителей отметим только узловой момент их концепций по интересующему нас вопросу. Превалирующая роль познания у Канта сказывается уже в том, что различие между мыслительно-познавательной и практической сферами он переносит на почву разума и знания и рассуждает об отличиях теоретического и практического разума и знания. Таким же образом рассуждает и Гегель. Различие между теоретическим и практическим отношением для него - это различие между мышлением и волей, но при этом он настаивает на том, что воля есть особый способ мышления. Выходит, что он разграничивает их как способы мышления. Мышление, обитающее в сфере чистой мысли, - исходная точка и центр всего человеческого в человеке: лишь в мышлении я у себя - заявляет Гегель . И в этой оценке он не допускает никаких двусмысленностей: Я находится в мире у себя, когда Я знает мир...Таково теоретическое отношение. Столь значительная роль теоретико-познавательного отношения к миру объясняется, по Гегелю, одним его качеством - способностью освобождаться от случайного, особенного, конкретного с тем , чтобы достичь всеобщего (как это напоминает гуссерлевские ценности теоретико-созерцательной установки, позволяющей освободиться от временного, относительного, конечного). Для Гегеля, венчающего новоевропейскую философскую мысль, в этом выявлении всеобщности мышления и состоит абсолютная ценность *культуры*.

Итог наших размышлений по первому вопросу таков. При оценке места и роли познания в человеческой жизнедеятельности достаточно разнообразны концепции, которые придают познанию решающую роль. С теоретико-познавательным отношением связывают собственно человеческое отношение к миру, свойственное современному типу человека. При этом познание противопоставляется практике. Первенство и приоритет в развитии теоретико-познавательного отношения к миру авторы подобных концепций отдают европейской, западной культуре.

#### 2 вопрос: концепции,,отрицающие решающую роль познания.

Среди концепций, которые принципиально иначе оценивают роль теоретической, познавательной деятельности в человеческой жизни и в истории человечества, в первую очередь следует назвать марксизм, понятый как целостное философское учение, представленное именами К.Маркса, Ф.Энгельса и В.И.Ленина. Изложенный выше подход они однозначно квалифицируют как позицию теоретиков, философов, которые пытаются приписать человеческой сущности, то, что свойственно только их роду занятий, это же они (философы, теоретики, идеологи) возвеличивают и в мировой истории, оценивая период предшествующий становлению теоретико-рефлексивной деятельности как предысторию человечества. Начиная с самых первых своих работ, Маркс категорически не приемлет идеи мирового господства теории, считает, что немецкие теоретики (в лице Гегеля и его последователей) не признают историческими дела других народов. Они живут в Германии, Германией и для Германии... возвещают мировое господство Германии. Парение в заоблачных высотах теоретических конструкций, устремленность к царству чистых мыслей - вот что отличает представителей немецкой культуры в силу некоторых национальных особенностей, когда даже простой аптекарь перед тем, как взвесить по рецепту лекарство, старается найти этому действию теоретическое оправдание. В этой связи Маркс замечает: в то время как французы и англичане держатся, по крайней мере, политической иллюзии, которая все же наиболее близка к действительности, немцы вращаются в сфере чистого духа , и они возводят его в абсолют. Даже Фейербах (один из непосредственных предшественников марксизма), по оценке Маркса, не смог преодолеть этой ограниченности, рассматривая как истинно человеческую, только теоретическую деятельность; по этой причине Фейербах был вынужден искать спасения в каком-то двойственном созерцании, занимающем промежуточное положение между обыденным созерцанием, видящим только то, что находится под носом, и высшим, философским созерцанием, усматривающим истинную сущность вещей. Постижение сущности вещей (по Гегелю и Фейербаху) и безотносительная истина (по Гуссерлю), созерцание, возвышающееся над обыденностью, или сфера чистой мысли (у первых), и теоретико-созерцательная установка (у второго) - разве это не вариации принципиально одной и той же темы и позиции? Ответ однозначен.

Противоположная позиция заключается в том, что теоретическая деятельность (= познание), понятая как мыслительная активность, связанная с продуцированием идей, не самоценна и уж тем более не играет той революционизирующей роли, о которой возвещают философы-теоретики. Производство идей первоначально вплетено в материальную деятельность людей, которая несколько пренебрежительно называется теоретиками естественной, наивной, повседневной, утилитарной, а Фейербахом толковалась в грязно-торгашеском духе. Именно она (материальная деятельность) создает условия для жизни. Отделение познания как особого и самостоятельного вида деятельности происходит тогда, когда теоретическое отношение к миру становится образом жизни, особым родом занятий для определенного круга лиц - так называемых теоретиков (идеологов, богословов, философов, юристов и т. д.). Маркс относит это к периоду так называемого действительного разделения труда - разделение на материальный и духовный труд. Он отмечает: с этого момента сознание *может* действительно вообразить себе , что оно нечто иное, чем осознание существующей практики..., с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию чистой теории,.. философии,... и т. д.. В концепциях теоретиков оно (сознание) возомнило момент собственной эмансипации как начало подлинной истории человечества, а весь предшествующий период оценило как предысторию.

При этом нельзя упускать из виду, что если Гуссерль (как, кстати, и Гегель, и Ясперс) своей концепцией намеревался обосновать рационалистический дух европейской культуры и отыскать возможности его сохранения, то основоположники марксизма, отдавая предпочтение практике, также руководствовались вполне определенной целью - выступить в философии от лица пролетариата. Высказанная (по вполне конкретному поводу) в одной из ранних работ фраза - ...для пролетариата ...теоретических представлений не существует - может быть применена для оценки их общей целевой установки применительно к интересующему нас вопросу. Роль теоретико-познавательной деятельности в жизни человеческого общества основоположники марксизма оценивают, принимая во внимание прежде всего образ жизни и социально-историческую миссию пролетариата, исходя из его жизненных интересов. Этот социальный класс, действительно, далек от теоретического созерцания чистых сущностей , поскольку его главное занятие - добывать средства для жизни. Ведь как бы утонченно ни раскрывали сущность человека, для того чтобы выжить и элементарно существовать, любой человек должен есть, пить, одеваться, рожать детей и прочее. Оставаясь в сфере чистой мысли, занимаясь только надстраиванием одних идей над другими, невозможно обеспечить насущные потребности человека. Равнодушие пролетариев к теоретическому конструированию и ему подобным занятиям ( в том числе у Маркса речь идет и о критической деятельности, здесь прямая связка, вспомним, что и Гуссерль включал критичность как составной элемент в теоретическую установку) - явление исторически преходящее; оно является следствием взаимного отчуждения лиц, занятых материальным и умственным трудом. Коммунизм, по Марксу, - это общество гармоничного сочетания полярных по своей сути видов деятельности, когда каждый индивид сможет в своеобразной форме соединять в себе деятельность и практика, и теоретика: ...в коммунистическом обществе...никто не ограничен исключительным кругом деятельности,...общество...создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра - другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике...

Различные взгляды на роль теоретико-познавательной деятельности в человеческой жизни и ее истории Маркс и Энгельс группируют вокруг двух позиций - материалистической и идеалистической, смысл которых определяется решением вопроса о соотношении познания и практики. Подчеркнем этот момент: в марксистской концепции именно соотношение познания и практики способно раскрыть природу познания и его место в целостной структуре человеческой деятельности. При этом нельзя не заметить, что марксистское решение дается не как выхолощенная схема, а в контексте особого понимания всемирной истории. Материалистическую позицию марксизма (с точки зрения его представителей, они первыми в истории философии становятся на этот путь материалистического понимания истории) применительно к условиям нового столетия развил Ленин. Из его многочисленных суждений о том, как соотносятся между собой познание и практика, приведем одно из наиболее ярких, данное им в Философских тетрадях: практика выше теоретического познания, ибо она обладает достоинством не только всеобщности, но и непосредственной действительности. Марксизм дает материалистическое решение данному вопросу, так как настаивает на превосходстве практики, тогда познание соответственно оказывается зависимым и вторичным по отношению к практике. Превосходство практики обусловлено способом этой деятельности: она непосредственно связывает человека с самой действительностью (природной и социальной) и имеет предметно-чувственный, объективный характер. Момент всеобщности в практике (о котором пишет Ленин) присутствует в ней в виде цели, поскольку практика, как разумная деятельность, осмыслена, а значит, предполагает постановку цели для достижения того или иного действия. Познание, с позиций марксизма, трактуется как прямо противоположная по способу деятельность; пожалуй, единственное, что можно добавить к тем признакам познания, о которых шла речь при раскрытии первого вопроса (т.е. к тем признакам, которые выделили Гуссерль и Ясперс), так это то, что оно может представать не только как оперирование мыслительными объектами (как теоретическое созерцание), но и как чувственное созерцание, которое само по себе также не способно выйти за пределы идеальной сферы. Если следовать марксизму, то к идеалистическому решению интересующего нас вопроса надо отнести взгляды всех упомянутых ранее мыслителей - и Гегеля, и Канта, и Фейербаха, и Гуссерля, и Ясперса - только на одном том основании, что они отводят теоретико-познавательной деятельности решающую роль в сравнении с практикой.

Я намеренно обратилась к марксизму при раскрытии концепций, отрицающих решающую роль познания, поскольку сейчас у нас ( я имею в виду постсоветскую философию) становится чуть ли не дурным тоном ссылаться на это течение философской мысли; и мы не замечаем, как те же постмодернисты не стыдятся обнаружить свою связь с идеями Маркса и его последователей. Марксизм - одно из самых влиятельных течений философской мысли второй половины Х1Х первой половины ХХ столетий; и не знать основных принципов его гносеологической концепции - значит проявлять философское невежество.

Доводя до определенного логического завершения второй вопрос, нельзя не упомянуть двух работ по гносеологии последних лет, авторы которых продолжают марксистскую традицию и на современном философском материале показывают зависимость познания от практики. Это работы М.Н.Руткевича и И.Я.Лойфмана Диалектика и теория познания М., 1994; Основы гносеологии М., 1996. (по рассматриваемому вопросу см. главы Сознание и познание, Познание и практика) Главный принцип, которого придерживаются данные авторы в отношении интересующей нас проблемы, состоит в следующем, а именно: понять познание можно только через сопоставление с практикой, а также их связь с исходными категориям философии - материей и сознанием. Реализуя этот принцип, они рассматривают ...*практику и теорию* (теоретическое познание) как *единство противоположностей*, причем такое единство, в котором практике принадлежит доминирующая роль; при этом практика понимается как материальное освоение , а познание как идеальное освоение действительности. Тем самым фиксируется, с одной стороны, активный характер познания (именно оно интересует нас в первую очередь), а с другой - в понимании природы познавательной деятельности совершенно недвусмысленно проводится материалистическая позиция. И еще один принципиально важный момент этого подхода. Показывая место познания в целостной структуре человеческой деятельности, развернутой социально (т. е. учитывая все многообразие видов человеческой деятельности, которые осваивает общество), Лойфман и Руткевич отмечают: дело в том, что самые различные формы общественно-исторической деятельности человека - производственно-техническая, общественно-политическая, научная, художественная, педагогическая, игровая, бытовая и др. - *раздваиваются на практику и познание*, развертываются в противоположности материального и духовного освоения действительности. Значит, философско-гносеологический взгляд на любой конкретный вид человеческой деятельности и на ее целостность предполагает, с их точки зрения, выделение в нем практического и познавательного элементов. Не могу не заметить - создание и уже более чем тридцатилетнее существование научной и педагогической Уральской философской школы свидетельствует об эффективности исследования самого разнообразного круга явлений на базе данной методологии.

Сказанное не дает оснований для вывода о том, что из всех философских течений только марксизм ставит познание в зависимость от практики и раскрывает особенности познания через сопоставление с практикой. Эта же идея, хотя в ином философском ракурсе, присутствует у многих видных мыслителей конца Х1Х начала ХХ столетия. Так, например, французский мыслитель А.Бергсон и американский философ У. Джеймс, признавая, что с помощью интеллекта человек способен организовать сырой, неупорядоченный поток впечатлений, данных нам в опыте, и что именно интеллектуализм отличает человека от животных, настаивали при этом на том, что интеллект нельзя рассматривать как орудие познания. Для них интеллект имеет своей целью обслуживание практических потребностей человека, его связи с внешним миром, этой же цели подчинено и познание ; оно также умещается в горизонте лишь практических действий и реальных поступков человека.

Не умножая больше примеров этого типа концепций, сделаем выводы по второму рассмотренному нами вопросу.

В рамках тех подходов, где отрицается решающая роль познания, как правило, на его место выдвигают прямо противоположную по характеру деятельность - практику. При этом для характеристики познания используют те же признаки, о которых шла речь при раскрытии первого вопроса, а именно: идеальность, теоретичность, интеллектуализм, непременное присутствие критического момента, ориентацию на достижение истины. Немаловажное обстоятельство, которое следует подчеркнуть в выводах, - полярность взглядов на роль познания в человеческой деятельности трудно объяснить, замыкаясь только на логике аргументов, ни один из рассмотренных подходов нельзя упрекнуть в нелогичности, надо оценивать и взвешивать роль мотиваций и жизненных обстоятельств сторонников того или иного подхода. И здесь весьма убедительно звучит идея Маркса о том, что, безусловно, для тех, кто занимается теоретической деятельностью, нет ничего важнее ее, отсюда и склонность к возведению этой деятельности в ранг человеческой сущности. На этом фоне действительно революционно прозвучал марксистский подход, поскольку в области философской теории основоположники марксизма решили воздать должное тем социальным слоям, которые занимались прозой жизни. Итак, и признание решающей роли познания и отрицание таковой имеют под собой вес не только философских аргументов, но, прежде всего, существенные жизненные реалии. Поэтому вряд ли здесь пройдет попытка разделить сложившиеся концепции по удобному принципу - правильные или неправильные.

#### Третий вопрос: Место и роль познания в целостной структуре человеческой деятельности.

Формулируя таким образом вопрос, какую задачу мы ставим перед собой? При его рассмотрении хотелось бы обнаружить тот более широкий круг видов деятельности (уже помимо практики) и способов взаимоотношения человека с миром, с которыми философы сопрягают или так или иначе сопоставляют познание; другими словами, нам предстоит понять, чем же иным, кроме познания и практики, занят человек и какое место в ряду этих видов деятельности принадлежит познанию. Для решения этой задачи проще было бы пойти от имеющихся классификаций видов человеческой деятельности (общение, влечения, игра, инстинкт, мораль, религия, искусство и прочее ) и чисто логически высветить познание на их фоне. Но это весьма абстрактный и к тому же произвольный способ. Поэтому обратимся к тем учениям, в которых данный вопрос становился предметом рассмотрения.

У целого ряда известных мыслителей познание сопоставляется с *жизнью -* познание рассматривается ими в контексте жизни. При этом они выступают против сведения человеческого существования к познавательной деятельности, иссушающей и омертвляющей жизнь; как правило, это представители т.н. философии жизни, их оценки познания недвусмысленно негативны и бескомпромиссны. Приведу высказывание одного из самых популярных представителей философии жизни - Ф.Ницше. Он задается вопросом: Должна ли господствовать жизнь над познанием...или познание над жизнью? Какая из двух сил есть высшая и решающая? И незамедлительно дает ответ: Никто не усомнится : жизнь есть высшая, господствующая сила, ибо познание, которое уничтожило бы жизнь, уничтожило бы вместе с нею и само себя. Познание предполагает жизнь.... Когда так ставится вопрос, то что понимается под жизнью? Жизнь - это естественное существование человека, его всевозможные активные проявления, свойственные ему как живому существу. Один из сторонников этого направления так раскрывает, что она собой представляет: Поток жизни, проникающий в нас через уши или глаза, должен вернуться во внешний мир через посредство наших рук, ног или уст. Мысли, которые порождаются в нас этим потоком, в сущности, только определяют, к какому из упомянутых органов должен быть направлен последний (поток жизни - Н.Б.) при данных обстоятельствах для того, чтобы действия наши всего более способствовали нашему благополучию. Как видим, жизнь охватывает по сути дела все, происходящее с человеком, все, совершаемые им деяния, без каких-либо ограничений, тогда как познание воспринимается лишь как средство для жизни, ее рабочий инструмент. Если из этой совокупности выделить ту часть, которая в нашей жизни связана с целенаправленными материальными действиями, т.е. практику, то и по отношению к этой части формула зависимости, подсобной роли познания, сохраняется, а это уже знакомая для нас развертка вопроса. Не случайно поэтому некоторые философы жизни придерживаются одновременно и прагматистского подхода в понимании того, чем является познание ( скажем, У.Джемс, который уже упоминался).

Итак, познание соотносимо с жизнью, познание может быть исследовано в контексте жизни. (Позднее мы обнаружим оригинальные гносеологические воззрения, которые обосновывают, на первый взгляд, парадоксальный тезис о том, что само познание есть жизнь).

Тесно примыкает к изложенной позиции фрейдовская трактовка познания. У него познание занимает поверхностный слой во всем многообразии жизненных проявлений человека. З.Фрейд оценивает познание именно таким образом, поскольку этот вид деятельности связывает человека с внешним миром (а внешнее и означает поверхностное). Но есть еще внутренний мир человеческой жизни, он глубинный, скрытый и недоступный для познания. Если познание подчинено принципу реальности (оно связывает человека с окружающим миром), то во внутреннем мире действует принцип удовольствия, позволяющий избегать страдания. Это мир инстинктов, мир влечений, обладающий колоссальной жизненной энергией, которая в той или иной форме находит себе выход. Мы не будем развертывать фрейдовское учение дальше - сказанного уже достаточно для того, чтобы оценить его взгляд на познание. Познание сравнивается с инстинктивной деятельностью, со сферой неосознанных влечений, при этом познавательная деятельность человека поставлена в зависимость от жизненной энергии , которая по сути дела сближает человека с животными. Эта зависимость проявляется в той степени, в какой внешнее, поверхностное зависит от внутреннего, глубинного.

Оригинальный взгляд на место и роль познания в человеческой жизни развивал в своем философском учении М.Бубер, немецкий философ конца Х1Х первой половины ХХ столетия. Он говорит о двойственности существования человека: мир для него (человека) предстает либо как некое Оно, либо как Ты. Мир как Оно - это мир вещей, где и человек предстает как вещь среди вещей, это объектный мир, человек и мир оказываются разделенными, между ними утрачивается непосредственная связь. Человек в мире Оно - существо деятельное, его действия заключаются в познании и использовании вещей. Познание опосредует связь человека с миром.. Но познавая мир как Оно, человек лишь скользит по поверхности вещей, ведь человек познает, пребывая в чуждом для него мире вещей - мире Оно. Парадоксальность человеческого существования, по Буберу, заключается в том , что человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек. С чем же связывает философ мир собственно человеческого? Подлинно человеческое существование происходит за пределами мира Оно, а значит, - за пределами познания. Выходя за пределы познания и использования вещей, человек способен на непосредственную связь с миром, он вступает с ним в отношения: отношение есть взаимность. *Отношение* Бубер противопоставляет *познанию*. Вступая в *отношение* с миром (природой, людьми, духовными сущностями), человек оказывается сопричастным ему. Сопричастность - это связь по принципу Я - Ты, Бубер называет ее *встречей*. При встрече с миром Я раскрывает (изрекает) все свое существо. Что же тогда человек узнает о Ты? Только все. Ибо он больше не узнает о нем ничего по отдельности, - замечает Бубер, тем самым демонстрируя, что в сфере *отношений* познание бессильно, его закономерности там не действует. Но только здесь, по его мнению, осуществляется подлинная жизнь человека. Двойственность человеческого бытия проявляется и в том, что отношения- встречи между Я - Ты обречены на трансформацию в вещные, объектные связи.

Нас в философских воззрениях Бубера в меньшей степени интересует круг тех зависимостей, которыми он связывает познание, а любопытен, скорее, тот контекст, в котором он описывает познание, а именно: *отношение, встреча, сопричастность, Я и Ты.* Это новые оппозиции познанию, весьма непохожие на взаимоотношения познания с практикой.

Для яркости впечатлений о многообразии видов человеческой деятельности, на фоне которых разные мыслители высвечивают познание, приведем в качестве примера еще одну позицию - французского мыслителя М.Фуко, обретшего громкую славу в философии второй половины ХХ столетия. В одной из последних своих работ Герменевтика субъекта (Социологос. М., 1991) Фуко обращается к одному из коренных философских принципов, открытого древнегреческой философией, но,по его мнению, незаслуженно забытого в дальнейшем. Этот принцип-требование он называет эпимелией - заботой о себе. Особую важность этого требования он объясняет тем, что данный принцип...является основой рационального поведения в любой форме активной жизни, стремящейся отвечать принципу духовной рациональности. Итак, как считает Фуко, рациональное поведение людей основано на том , что человек осуществляет заботу о себе. В чем проявляется забота о себе? Забота о себе обнимает собой все стороны человеческого бытия - это некое отношение к самому себе, к другим, ко всему на свете , поэтому эпимелия предстает и как особый взгляд на мир, когда все окружающее воспринимается через свое внутреннее состояние, и как определенный образ действий, связанный с преображением человеком самого себя (отсюда всевозможные техники медитации, запоминания прошлого, самоконтроля и пр.), и как особая форма рефлексии над своим сознанием. Не будем углубляться в тот анализ эпимелии, который произвел Фуко. Нам здесь важно другое: заботу о себе , являющуюся по сути дела образом жизни, он также соотносит с познанием. И получается это у него так. По мнению Фуко, забота о себе включает в себя как частный случай самопознание. (Пусть не вызывает недоумения тот факт, что речь у него идет не о познании, а о самопознании; он ссылается на сократовскую традицию древнегреческой философии, которая сфокусировала проблемы познания в призме самопознания). Познание само по себе - неполноценный процесс, будучи нацеленным на достижение истины о мире, оно не способно состояться, не может свершиться до тех пор, пока не произойдут изменения в познающем субъекте, а все те изменения и трансформации, которые испытывает человек, так или иначе связаны с его заботой себе. Вот поэтому познание, по Фуко, - это лишь часть или аспект эпимелии. Западная цивилизация, а вслед за ней и европейская философия, предпочли познание (самопознание) заботе о себе.

Как видим, Фуко заставляет задуматься о связи познания с таким феноменом человеческой активности, как *забота о себе* - явлении, казалось бы, столь знакомом из нашей повседневной жизни, и которое в то же время несло в себе и глубокий философский смысл, со временем утраченный.

Итак, в самых различных по своей ориентации философских концепциях присутствует вопрос о смысле и особенностях познавательной деятельности. При этом в зависимости от того, что признается главным в человеческой жизни, что присуще сокровенной, подлинной природе человека, решается и вопрос о месте и роли познания. Беглый и достаточно схематичный анализ позволяет все же выделить те формы человеческой активности, которые втянуты в философское поле зрения и стали не только предметом осмысления, но и сравнения с познанием. Помимо *практики*, познавательная деятельность может быть сопоставлена и сравнима с *жизнью, бессознательными инстинктивными влечениями, отношением-встречей, сопричастностью, заботой о себе.* Но этот ряд проявлений человеческой активности, без сомнения, может быть продолжен. Каждое из вышеизложенных сравнений имеет свой смысл и оттеняет какую-то одну из граней сложного механизма познавательной деятельности.

Показывая место и роль познания в целостной структуре человеческой жизнедеятельности, нельзя упустить исторического аспекта вопроса. Когда и как заявляет о себе познание в истории человечества? - это ведь тоже важная сторона в оценке места и роли познания, если брать историю человечества как некоторую целостность. С вариантами решения этого вопроса мы уже имели возможность ознакомиться. Напомню. Теоретико-созерцательная установка, революционизировавшая, по мнению Гуссерля, исторический путь человечества, манифестировавшая становление нового человечества, появляется в У11-У1 вв. до н. э. Осевое время, по Ясперсу, охватившее великие культуры Китая, Индии, Ирана, Палестины, Греции, когда происходит формирование человека современного типа, способного сознавать себя в окружающем мире, а также к рефлексии над собственной деятельностью, приходится на период между У111 - 11 вв. до н. э. Маркс признает наличие периода, когда происходит т. н. действительное разделение труда и духовный труд обособляется от материального процесса производства человеческой жизни. Мы видим, что при всем различии позиций этих мыслителей в понимании смысла и роли познания, они сходятся в одном - признании того, что был длительный этап, когда оно (познание) не являлось самостоятельным видом деятельности, а функции познавательной активности, без которой человеческие деяния попросту невозможны (благодаря ей человек имеет представления о мире и самом себе), компенсировались синкретизмом (цельностью, нерасчлененностью), многомерностью естественной жизни человека на ранних этапах, в эпоху т.н. традиционных обществ (= примитивных, доцивилизационных), доисторического времени. Познавательная деятельность была органично слита в единый клубок со всеми остальными проявлениями человеческой жизнедеятельности - утилитарно-практической, ритуально-обрядовой, мифо-религиозной, символическо-языковой, эстетическо-художественной и пр. Те великие исторические события (отмеченные всеми вышеупомянутыми мыслителями) отделяют рубеж того времени, когда раскрытие и объяснение сущности окружающего мира становится целью особого вида деятельности, занятием специальных групп людей, овладение которым требует выхода за пределы навыков, заложенных в обычаях и традициях. Таким образом познавательная деятельность отделяется от пуповины синкретичной естественной жизнедеятельности человека, а ее объемность и многомерность уступают место линейному ряду одномерных видов профессионализированных видов деятельности.

#### Каков общий итог по заявленной теме?

Выводы: 1. Логически первый шаг в философском осмыслении познания заключается в решении вопроса о месте и роли познания в целостной структуре человеческой деятельности. На этот счет существует множество позиций, которые группируются в два основных подхода - сторонники одного из них признают решающую роль познания (Кант, Гегель, Гуссерль, Ясперс и др.), сторонники другого отрицают таковую (Маркс, Ницше, Фрейд и др.). Мотивацию этих подходов следует искать в жизненных обстоятельствах мыслителей. 2. Обзор философских позиций позволил обозначить широкий спектр видов деятельности (в первую очередь, практика, жизнь, бессознательные инстинктивные влечения, отношения-встречи, забота о себе и пр.), по отношению к которым и определяется специфика познания. 3. *Особенность познания* заключается в том, что *это целенаправленная идеальная деятельность, направленная на достижение истины.* В человеческой истории был рубеж, когда познание отделилось от целостной, синкретичной жизнедеятельности человека в качестве относительно самостоятельной сферы.

**Раздел I. Тема 3.**

 **Культурно-исторический подход в гносеологии**

## Тема 3. Культурно-исторический подход в гносеологии

План:

1.Принцип исторической обусловленности теоретико-познавательных воззрений: внутренняя и внешняя история.

2.Принцип культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений.

3.Взаимосвязь принципов исторической и культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений.

Рассуждения, предпринятые нами с целью обозначить предмет гносеологии, проясняют существенные моменты в понимании познания, но одновременно и весьма озадачивают нас. Чем именно? Познание как предмет гносеологии мы смогли охарактеризовать, лишь обратившись к целому ряду не просто несхожих между собой, но и прямо противоположных по сути концепций. Как поступить в данной ситуации? Чему отдать предпочтение? Давайте представим себе, что мы бы остановились на какой-нибудь одной из рассмотренных нами концепций, и весь круг познавательных проблем стали бы выстраивать в рамках этой парадигмы. Как можно оценить такой вариант гносеологических воззрений? Я думаю, подобную гносеологическую систему, разумнее, было бы отнести к курсу по истории философии, а не по теории познания. От лица теории познания нельзя выдавать какую-то одну персональную гносеологическую систему. То, что мы себе представили, не просто абстрактная возможность. По сути дела такой путь разработки проблем теории познания был реализован в нашей отечественной философии в период т.н. советской философии. И в качестве исследовательской программы по проблемам теории познания, и в учебных курсах по философии (в разделе гносеология) существовала единственная версия - *марксистско-ленинская теория познания*, любые попытки ставить и решать проблемы теории познания в рамках каких-либо иных концепций (феноменологической, герменевтической, религиозно-антропологической и др.) жестко пресекались. Все остальные гносеологические позиции имели право на существование только в качестве объекта критики. И таким образом обстояло дело на всем философском пространстве социалистических стран (в Германии (ГДР), Болгарии, Венгрии, Чехословакии и других странах социалистического лагеря). Безусловно, много интересного и нового было сделано в области марксистско-ленинской теории познания (и по широкому кругу теоретико-познавательных вопросов мы будем знакомиться с принципиальными положениями и достижениями этой версии гносеологии), но принципиальных открытий не состоялось, так как парадигма была изначально задана.

В постсоветской философии сложилась достаточно любопытная ситуация. В концептуальном плане предпринимаются попытки отмежевания от марксизма, но при этом, как правило, отсутствуют какие-либо теоретические основания для построения иной философской концепции. На сегодняшний день курсы по философии сводятся либо к изложению истории философии, либо к воспроизведению основополагающих идей марксизма, но уже при внешнем отказе от него и некритическом дополнении марксистской теории идеями самых разнавлений. Это, кстати, другая логически возможная крайность построения теории - смешение в одну кучу принципов и положений разных философских систем. Когда, скажем, кантовская идея активности субъекта познания дополняется марксистской идеей практического критерия истинности знаний, попперовской трактовкой природы самого знания как замкнутого на самом себе, объективного, третьего мира, социально-феноменологическим положением о вписанности знания в структуры повседневности, постмодернистской ориентацией на плюрализм истины, дискурсивные практики и т. д. ( ряд этих включений можно было бы продолжить). Очевидно, что такую систему трудно представать в качестве некоторой целостности.

Что касается интересующего нас курса гносеологии, то одна из отмеченных выше тенденций налицо, а именно: какие бы новые издания по теории познания ни появлялись - концептуальным основанием по-прежнему остается сопоставление познания с практикой, и все основные гносеологические проблемы воспроизводятся в контексте признания решающей роли практики, понятой как определенный вид материальной деятельности.

Оценивая по большому счету данное состояние, можно констатировать его закономерность. Неоспорим тот факт, что новые концепции возникают только при появлении личностей-творцов в области философии. А простого желания уйти от марксизма в теоретическом осмыслении проблем философии явно недостаточно.

И все-таки сегодня ситуация для человека, профессионально работающего в области философии, достаточно благоприятна. Давая подобную оценку, я имею в виду два фактора. Во- первых, обилие оригинальных текстов самых различных направлений, еще не пропущенных через пресс критики, которая, как правило, препарировала отличающиеся от марксизма подходы, руководствуясь главным образом принципом - отыскать положения, которые позволяли бы судить, как и почему те или иные теории не дотянули до марксизма. Эти тексты должны стать эмпирической базой для философских изысканий, ведь самостоятельная работа с оригинальными текстами с необходимостью превращается в исследование. Во-вторых, отсутствие идеологической установки на критику в отношении всех иноверных подходов (мы видим, как постепенно исчезает само их деление на правильные и неправильные) также кардинально меняет ситуацию.

Но при этом возникают сложности иного порядка. Ведь речь все-таки идет об учебных курсах, а это особый философский жанр, он требует определенности, систематичности и наличия некоторой устойчивости во взглядах, что способно было бы придать цельность и относительную завершенность излагаемому материалу. Другими словами, мы оказываемся перед проблемой: каким образом, отказываясь от признания марксистской гносеологии в качестве единственно правильной и единственно возможной базовой позиции, выстроить гносеологию как некоторую целостную концепцию, способную предстать и в учебном виде.

Один из возможных путей, на мой взгляд, - обращение к истории гносеологии. Высказанный тезис можно усилить: обращение к истории гносеологии - наиболее адекватный способ построения теории познания . История гносеологии - основание и база для теории познания.

Каким образом можно аргументировать высказанное положение?

В каком смысле можно понимать само обращение к истории гносеологии? Первое, что в этой связи хотелось бы отметить. К истории гносеологии мы вынуждены обращаться, если хотим прояснить основания интересующей нас теории познания. Представляется, что основания гносеологических концепций выходят за круг тех проблем, которые явно представлены в этих концепциях. Как правило, сам круг поднимаемых проблем предметом рефлексии не является. Кажется, что он возникает как бы сам собой, спонтанно, а рассматриваемые в той или иной теоретико-познавательной конструкции проблемы воспринимаются как очевидные.

Но вся эта очевидность проистекает из того, что любой систематический курс по гносеологии, как правило, отвечает требованиям определенной парадигмы, которая задает и круг проблем и принципы их решения (что и является основаниями теории). Так, в курсах по теории познания, излагающих марксистскую гносеологию познание обрекается на единственный ракурс рассмотрения - в горизонте практики. Ею определяется и понимание истины, и сущность самого знания, и все остальные вопросы. Отсюда и главная проблема данной концепции познания - как можно доказать зависимость познавательных явлений от социальной, предметно-чувственной деятельности людей.

Если обратиться к гносеологической концепции такого мыслителя как Гуссерль ( а по мнению Л.Шестова, вся философия Гуссерля в конечном счете есть не что иное как гносеология), то перед нами предстанут иные основания, отвечающие другой парадигме, отсюда мы обнаруживаем прямо противоположные марксистским оценки и решения тех же самых познавательных явлений.

Так, познавательному ( = теоретико-созерцательному) отношению к миру, как мы уже ранее рассматривали , он отдает приоритет, а утилитарно- практическое отношение оценивается им в качестве подчиненного и вспомогательного. Именно этим объясняется преклонение данного мыслителя перед безотносительными абсолютными истинами , перед природой идеи, которая имеет принципиально иную пространственно-временную структуру бытия в сравнении с вещью, а также механизм феноменологической редукции, с помощью которого можно выйти к миру идей, чистых сущностей.

Анализ *оснований* гносеологических воззрений Маркса и Гуссерля - то есть ответ на вопрос, почему именно данный *круг проблем* выбран мыслителем, какими *принципами* он руководствуется в их решении, - позволяет судить о следующем .

Э.Гуссерль пытался философски обосновать рационалистическую направленность европейской культуры, именно в этом он видел ее специфику , называя эту особенность духовным телосом Европы. Рационалистический характер человеческой жизнедеятельности в первую очередь проявляется в познавательном отношении, в теоретической установке, по Гуссерлю, а уже потом и в практике, которая со своей стороны лишь в большей или меньшей степени усваивает рационалистические признаки теоретико-познавательной деятельности. Конечно, приведенное объяснение оснований гуссерлевской теории познания, не является единственным и окончательным. Оно вытекает из анализа его работ, но если обратиться к данным его биографии, то его интерес к математике ( и собственно в области математического творчества и в методологии математики), по-видимому, мог бы прояснить некоторые немаловажные мотивы его творчества уже в сфере теории познания.

В ином свете предстают *основания* гносеологических воззрений марксизма. Аргументация нацелена на философское обоснование исторической миссии пролетариата. В человеческой истории Маркс отдает пальму первенства материальной жизнедеятельности людей, а в области философской теории эта же идея означает признание решающей роли практики. Производство идей, а также и интеллектуальная деятельность, в первую очередь удовлетворяющая доводам разума, по своей природе зависимы от воспроизводства материальной жизнедеятельности людей. Как видим, анализ оснований и в этом случае заставляет выйти за пределы собственно гносеологических идей. Объяснить (или, если хотите, оправдать) эти основания можно, обратившись к мотивам деятельности творцов практически ориентированной теории познания. Они (эти мотивы) заключаются в том, что, накрепко связав себя с революционным движением Германии 30-40-х годов Х1Х века, они вынуждены были выработать для него теоретическую платформу. В знаменитом Манифесте Коммунистической партии прямо говорится об этом: пролетариат находит в философии духовное оружие. Именно марксистская философия теоретически возвеличила материальный труд, поставив его, с точки зрения исторической значимости, над познавательной деятельностью и в качестве ее основания и в качестве ее критерия.

В таком понимании *история гносеологии позволяет обозначить* *реальные основания* теоретико*-познавательных построений*. Они реальны постольку, поскольку приоткрывают жизненные обстоятельства и авторские замыслы создателей этих теорий. Для их обнаружения нередко приходится осваивать философское мировоззрение автора в целом и выходить за пределы только философских текстов. В этом ракурсе рассмотрения история гносеологии органично соединяется с историко-философскими исследованиями.

Названный аспект истории гносеологии значим и необходим для прояснения оснований гносеологии, но в известном смысле он является *внешним* по отношению к теории познания. Позиция, учитывающая внешние по отношению собственно к познавательным концепциям условия и обстоятельства, получила особое название *экстернализма* (будем называть этот подход *экстерналистской историей гносеологии*); по-видимому, допустимо говорить и о *внутреннем* аспекте истории гносеологии - *интерналистской истории гносеологии*.

Что под ней понимать и какое отношение он имеет к теоретико-познавательным конструкциям?

*Интерналистская (внутренняя) история гносеологии* должна быть нацелена на то, чтобы обнаружить, как, когда и в какой конкретной форме возникали те проблемы, которые в современной философии относятся к разряду гносеологических. Тем самым задача внутренней истории гносеологии сводится к тому, чтобы высветить проблемное поле гносеологии в его истоках и раскрыть, в каких смыслах эти проблемы развертывались на последующих этапах.

При подобной постановке задачи создается видимость некоторой логической неувязки. Действительно, для обоснования современных теоретико-познавательных конструкций мы должны обратиться к истории возникновения гносеологических тем, а в истории гносеологии отыскиваем то, что мы расцениваем как проблему с точки зрения современных позиций.

Эта трудность присутствует в любых исторических исследованиях. Фиксируя ее, мы должны сознавать, что современность не задает жесткой схемы для анализа того, как возникало и развертывалось проблемное поле гносеологии, она попросту корректирует наш поиск и заставляет быть пристальными и внимательными к таким вопросам, как: что есть знание и как оно возникает, что есть истина и как в ней удостовериться, что собой в принципе представляет гносеологическая тематика и когда она возникает в качестве относительно самостоятельной области философского знания, с каким кругом проблем она сопрягается и пр.?

Если с таких позиций обратиться к истории европейской философии, то перед нами раскроется любопытная картина. Мы обнаружим, что знакомые нам постановки вопросов, которые традиционно относят к гносеологическим, отвечают установкам и требованиям лишь новоевропейского этапа философии.

Здесь уместно было бы привести достаточно яркий пример. У нас не возникает никакого сомнения в том, что любой гносеологический вопрос в своем содержательном плане решается через анализ субъект-объектного отношения, и основные теоретико-познавательные подходы варьируются в зависимости от того, что признается в качестве доминирующего начала - субъект или объект. (Причем для принятия такой позиции не надо быть искушенным в вопросах гносеологии, достаточно даже беглого знакомства с философией).

Тогда как анализ исследовательской литературы совершенно убедительно показывает, что в качестве исторической реальности человек как субъект, а мир как объект предстают лишь в истории Нового времени. Поэтому все наши гносеологические конструкции, опирающиеся на субъект-объектную структуру, не могут оцениваться как теоретические, поскольку они не способны учесть весь исторический опыт европейской гносеологической традиции. Они явно носят локальное, ограниченное во времени значение. И выше ообозначенная марксистская гносеология вписывается в проблемное поле новоевропеской философии, ведь несмотря на подлинно революционный характер данной теории познания, вся ее проблематика вращается в кругу субъект-объектной гносеологической модели. Кроме того, марксистская гносеология ориентирована на науку как высший в ценностном отношении способ познания. Такая позиция отсекает все те феномены познавательной деятельности, которые не отвечают закономерностям научного познания и не укладываются в прокрустово ложе субъект-объектного отношения. Подобную оценку можно высказать и в отношении гуссерлианской теории познания.

За пределами подобной теоретической модели остается несводимое к рационалистической, субъект-объектной схеме, богатство видов познания - и поэтический, и интуитивный, и опыт внутреннего переживания и созерцания и многое другое. Скажем, рассмотрение мистического способа познания, получив ярлык иррационализма, могло в лучшем случае выступать как объект критики. Вся красочная палитра человеческого постижения мира, понятого во всем его многообразии, подстраивалась под каноны лишь научного познания, и даже эстетическое отношение человека к миру в своих глубинных основаниях трактовалось как своеобразное отражение субъектом объекта.

Если не останавливаться дальше на конкретных примерах, то можно высказать такое соображение. Хотя новоевропейский этап развития философии чрезвычайно важен для осмысления проблем гносеологии, его даже можно назвать классическим, тем не менее теоретические проблемы, касающиеся познавательной деятельности человека, нельзя решать, полагаясь только на эту классическую модель. Создавая теоретическую модель познания, следует опираться на опыт осмысления познавательной деятельности, полученный на всех основных этапах развития европейской философии.

Итак, если внешняя история гносеологии заставляет выйти за пределы поля самой гносеологии и отыскивать основания теоретико-познавательных воззрений, то внутренняя история гносеологии погружает нас в собственно познавательную проблематику и позволяет отслеживать, какие проблемы познания сохраняют свой смысл, а какие претерпевают трансформацию и почему это происходит.

#### 2 вопрос: принцип культурной обусловленности теоретико-познавательных воззрений

Признав зависимость разработки проблем теории познания от истории гносеологии, мы тем самым неизбежно оказываемся перед вопросом: почему менялась постановка, а вместе с ней и решения проблем познания? Понятно, что дело определяется не просто ходом времени. Ответ на данный вопрос связан с принципиальным соображением, касающимся понимания сути и самой философии, и природы познавательной деятельности. Оно заключается в следующем. Как и вся философия, теория познания несет на себе отпечаток культуры, в которой она существует и развивается. Влияние культурной среды (а если брать культуру во временном измерении, то надо говорить о культурной эпохе) на постановку и решение вопросов, касающихся человеческого познания, столь значительно, что обойти его вниманием означало бы исказить теорию познания. Идея культурно-исторической обусловленности познания как общее положение вроде бы никем не оспаривается, но одно дело констатировать зависимость познания от культуры и совсем другое - положить ее в основание теории познания в качестве базисного принципа ее построения.

Какие требования вытекают из культурно-исторического принципа, распространенного на теорию познания?

Первое, что нельзя не отметить: как правило, от лица теории познания выдаются *европейские* гносеологические концепции - кантовская, гегелевская, гуссерлианская и др. Но при этом эти концепции и круг затрагиваемых ими проблем рассматриваются как общезначимые и универсальные, т. е. считается, что в них и объясняются подлинные механизмы познания. О том, что возможны принципиально иные теоретико-познавательные построения (иной круг проблем со всеми вытекающими из этого последствиями), они даже не подозревают. Тех, кто настаивает на принципе культурной зависимости познания, не так уж много. Одна из крупных величин среди них немецкий мыслитель О.Шпенглер, может быть, он один из первооткрывателей этого принципа. Приведем его собственную оценку: До сих пор никто не решился признать, что считавшееся само собой понятным постоянство духовных форм есть только иллюзия и что в течение известной нам истории стиль познания изменялся несколько раз. По Шпенглеру, притязание на обязательное всеобщее знание есть только ложное заключение от себя к другим. Эту иллюзию, это ложное заключение он квалифицирует как европоцентризм. Он писал об этом: но то, что он (Кант - Н.Б.) устанавливает в качестве необходимых форм мышления, суть только необходимые формы западного мышления; и далее с иронией - для современного китайца или араба с их совершенно иначе устроенным интеллектом учение Канта имеет значение исключительно курьеза Итак, необходимо осознание того факта, что если материалом для построения гносеологической концепции служат тексты только европейских мыслителей, то она и будет гносеологией европейской традиции. И это сразу накладывает ограничения и снимает неоправданные претензии на судейскую роль европейской гносеологии, вряд ли она имеет право отвергать, например, столь характерный для восточной философии религиозно- мистический способ познания только на том основании, что он не укладывается в схемы познания по Канту или потому что его нельзя подвергнуть феноменологической редукции. Но при этом вынуждена буду признаться в том, что и предлагаемый курс будет прочитан преимущественно в духе европейской традиции из-за отсутствия достаточного для выводов материала (какой имеется по европейской культуре) по другим культурам.

Тем самым здесь неявно выражено и второе важное требование принципа культурной зависимости познания. Теория познания только тогда вправе претендовать на теоретическую полноту (полноценность), когда она учитывает опыт гносеологических исканий представителей самых разных культур. Это требование у того же Шпенглера заявлено таким образом: наряду с некоторыми факторами несомненно широкого значения, которые, по крайней мере по видимости, не зависят от принадлежности познающего к той или иной культуре или столетию, в основе всякого мышления лежит еще иная необходимость формы, которой человек подчинен как член *вполне определенной, и только этой культуры.* Он ставит перед философами задачу - дать сравнительную морфологию форм познания. Выразим эту задачу в контексте наших размышлений другими словами - теория познания может быть выстроена только через сравнительный анализ культурно-исторических стилей познания. На резонно возникающий вопрос, что же в таком случае понимать под культурой, можно дать такой ответ - это способ жизнетворчества субъектов исторического процесса (отдельного человека, этнической общности, суперэтноса и пр.) Мне представляется, что при такой трактовке культуры мы близки шпенглеровскому ее пониманию, а он включает в тело культуры поступки и настроения, религию и государство, искусство и науки, народы и города, экономические и общественные формы, языки, право, обычаи, характеры, черты лица и одежды. Чтобы не возникало впечатление о Шпенглере, как единственном провозвестнике принципа культурной зависимости теоретико-познавательных воззрений, сошлюсь на отечественного мыслителя - Н.Я.Данилевского, который в своей книге Россия и Европа писал о неизбежном влиянии культурно-исторической среды на стили и механизмы познавательной деятельности.

#### 3 вопрос: взаимосвязь принципов исторической и культурной обусловленности теоретико-познавательнх воззрений.

Каким образом в предлагаемом курсе будут учтены два вышеизложенных принципа - исторической и культурной обусловленности реально осуществляемой познавательной деятельности и, как следствие этого, - *теоретических* рассуждений по поводу познавательной деятельности (т.е. уже самой теории познания), раскрывающих существенные характеристики человеческого познания? Культурно-историческую зависимость теоретико-познавательных воззрений мы попытаемся проследить, обратившись к основным этапам развития европейской гносеологической традиции - античному, средневековому, возрожденческому, а также этапам нового и новейшего времени. Кстати говоря, по Шпенглеру, это будут не просто этапы, а самостоятельные культуры.

Работая с текстами античных, средневековых и новоевропейских мыслителей, мы без особого труда можем обнаружить явную или скрытую полемику между представителями разных периодов. С этой точки зрения история гносеологии предстает как некий диалог или, если хотите, полилог о природе знания и познавательной деятельности. При этом одновременно складывается некое единое смысловое пространство, в которое вписаны сквозные гносеологические темы.

Каким образом развертывать горизонтальное поле гносеологической тематики, взятого как конкретный культурно-исторический срез ? Ведь в своей реальности та же античная философия представляет собой многообразие подходов и решений того, что мы на сегодняшний день относим к теории познания.

Одно только осознание того факта, что эпоха античной философии охватывает более чем тысячелетний отрезок времени, десятки имен, множество позиций, нередко взаимно отрицающих друг друга, заставляет усомниться в возможности понять этот горизонтальный пласт проблем как некоторое единство. Аналогичным образом могут быть проведены рассуждения относительно средних веков, Возрождения, Нового и новейшего времени.

Мне думается, что несмотря на всю сложность, указанная проблема имеет решение. Опорой для развертывания имманентной культурной истории гносеологии должны стать тексты репрезентативных мыслителей каждого из отмеченных периодов в европейской гносеологии.

Хотя сам вопрос о критериях репрезентативности, наверное, никогда нельзя признать закрытым, потому что трудно полностью избежать некоторой произвольности, которая, в свою очередь, всегда вызывает сомнения.

Они касаются многих вопросов и, в первую очередь, полноты переведенной в отечественной истории философии соответственно - греческой, латинской и на новоевропейских языках - философской литературы, а также соответствия общезначимых и распространенных оценок приоритетных имен и позиций реальностям историко-философского процесса.

У историков гносеологии стихийно выработан методологический инструментарий для разрешения подобной ситуации. Он связан, как нам представляется, с обращением к реальным познавательным структурам, свойственным тем или иным этапам в развитии европейской культуры.

Здесь мы подошли к очень ответственному этапу в изложении предлагаемого мною подхода.

История гносеологии только тогда способна выполнить роль основания и базы теоретико-познавательных конструкций, когда в ней в философском осмыслении предстает реальный познавательный опыт античной, средневековой, новой и новейшей европейской культуры.

Что понимать под этими словосочетаниями реальный познавательный опыт, реальные познавательные структуры? Вроде бы и понятно, о чем идет речь, но все-таки в категориальном плане это слабо изученный феномен.

К его изучению на сегодняшний день ближе , чем философы, подошли историки.. Я имею в виду такое широко вошедшее на сегодняшний день в философию понятие, как менталитет.

Французская историческая школа Анналов ввела это новое понятие для того, чтобы выразить им особую реальность, присутствующую в любой культуре и раскрывающую особый аспект человеческой жизнедеятельности, а именно: способ постижения мира безмолвствующим большинством. Этот момент подчеркивается намеренно: понятие менталитет раскрывает мироощущение, мировосприятие и миропонимание не узкой группы лиц, профессионально занимающихся интеллектуальной деятельностью, а, если так можно выразиться, рядовых представителей той или иной культурной эпохи.

Итак, перед историком гносеологии возникает проблема изучения познавательного опыта, особенностей менталитета, свойственного тому или иному этапу развития европейской культуры.

В осмыслении реального познавательного опыта гносеолог вынужден обращаться к исследованиям историков, культурологов, антропологов, религиоведов, психологов и целому ряду представителей других областей знания, поскольку замыкание только на философских текстах ( даже при учете того, что философия является проводником ко всей культуре в целом) чревато воспроизведением познавательных структур не безмолвствующего большинства, а философствующего меньшинства.

Учитывая разнообразные источники, мы вынуждены будем признать, что познавательный опыт античности складывается из рационалистически ориентированного способа постижения мира, свойственного гражданам греческого полиса ( подтверждение этому мы находим в многочисленных исследованиях культурологов), мистериального приобщения к живительным силам матери-Земли, воспроизводимого через древнегреческие религиозные культы в широких низовых слоях греческого народа, а также утилитарно направленной познавательной деятельности эллинистического периода.

Безусловно, и эти составляющие схематизируют реальные познавательные структуры, но все-таки они хоть в какой-то степени позволяют судить о менталитете античной культуры. В философских текстах это разнообразие познавательного опыта достаточно выразительно представлено.

Пифагореизм по своему духу и сути выразил опыт мистического познания, Платон и Аристотель в своих философских учениях отдали приоритет закономерностям рационалистического способа познания мира, а в текстах римских философов в качестве благородных видов знания, обладающих высшей ценностью, признаются науки, приложимые к конкретным сферам человеческой жизнедеятельности, - медицинские, архитектурные, юридические, сельскохозяйственные и др.

Античность вызывает особый интерес еще и потому, что именно тогда сформировались исходные смыслы гносеологических проблем, которые постепенно, трансформируясь в эпохах, составили то, что мы сегодня называем европейской гносеологической традицией.

В доминирующих философских концепциях этого периода, представленными такими величинами, как Платон и Аристотель, несмотря на, казалось бы, существенные различия, имеются принципиально общие моменты.

Знание противопоставляется мнению, оно (знание) по своей природе тождественно подлинному бытию. Знание достигается только благодаря размышлению, умственной деятельности, тогда как чувственное восприятие дает представления об изменчивом и текучем, и это оставляет их в статусе мнений, а не знаний. Тем самым интеллигибельные сущности и мир подлинного бытия тождественны по своей сути. Отсюда вытекает и особое понимание истины. Истинно то, что причастно бытию. Истина является характеристикой не только человеческих знаний и опыта, она имеет бытийственный смысл. Знания нельзя внешним образом привнести или обрести. Знания - это особый образ человеческой жизни, главные ценности которого связаны с добродетелью, свободой, гармонией.

Подобная постановка гносеологических вопросов весьма не привычна для нас, знакомых главным образом с новоевропейской трактовкой теоретико-познавательных проблем. В гносеологии Нового времени природа знания и истины замыкаются на познающем субъекте, и все выстраивается вокруг его познавательных способностей. Знание - лишь определенная система познавательных образов, совокупность впечатлений и идей. Одна из главных проблем заключается в том, чтобы обнаружить источник человеческих представлений и идей. Истина рассматривется уже только как характеристика человеческих знаний, а способы ее удостоверения так или иначе связываются с субъектом.

Античная постановка теоретико-познавательных проблем неразрывно связана с решением онтологических вопросов, касающихся сущности самого бытия, проблемы гносеологии органично связаны с онтологией, и было бы некорректно искусственно отгораживать их друг от друга.

Напротив, в новоевропейской философии уже онтологические проблемы решаются через призму гносеологии. Именно поэтому многие исследователи правомерно оценивают данный период в целом как этап гносеологизации философии. Данная ситуация в философии в своеобразной форме является отголоском состояния реальных познавательных структур, возникших в новоевропейской истории, когда наука, нацеленная на получение знаний, становится образцом познавательной деятельности, поскольку важнейшие сферы человеческой жизнедеятельности востребовали объективированного по своему характеру знания.

Чтобы не углубляться в философские рассуждения на этот счет, приведем лишь одну образную оценку М.Хайдеггера касательно особенностей познавательного опыта новоевропейской культуры.. Познавательные структуры данной культурной эпохи подчинены негласному принципу - чем субъективнее субъект, тем объективнее объект. Следовательно, всесторонняя зависимость знаний от субъекта не исключает возможности создания в познавательной сфере объективированной картины мира.

Объективированно-рационалистический способ познания не составляет всей полноты познавательного опыта европейского человечества. Свидетельством тому служат дошедшие до нас в последнее время тексты великих немецких мистиков - Парацельса, Беме, Экхарта, Силезиуса, Баадера и др., которые в своем творчестве выразили иной способ постижения мира, присутствовавший в эту эпоху. Это же подтверждает, скажем, и такой любопытный феномен новоевропейской культуры, как романтизм.

Все изложенные выше соображения ставят нас перед вопросом : на какие представления о сущности знания, о природе истины и смысле познавательной деятельности должен опираться современный гносеолог? Чем можно оправдать опору на новоевропейскую гносеологическую модель? Вряд ли нас удовлетворит аргумент о сходстве и близости этой модели современному опыту познания.

При такой установке мы попросту можем многое не замечать в современных познавательных структурах. Скажем, сводя природу познавательной деятельности только к трактовке ее как исследования окружающего мира, вносящего всякий раз элементы принципиальной новизны ( что как раз и характерно для новоевропейской гносеологии), мы упускаем существенно важные моменты, разработанные в античной и средневековой философии. Они позволяют дополнить отмеченную выше трактовку характеристиками познания и как припоминания (Платон, Августин), и как научения ( что отвечало духу средневекового менталитета).

#### Каков итог проведенных рассуждений?

Создавая учебный курс гносеологии концептуального плана, нельзя обойтись без обращения к истории гносеологии, взятой в культурном измерении. Чтобы теоретические проблемы познания не были целиком схематичными и чисто искусственными, они должны быть выведены из истории гносеологии, понятой в том ее аспекте, который был обозначен нами как интерналистская история гносеологии европейской традиции. Она придает осмысленность теоретизированию по поводу гносеологической проблематики, а также позволяет обнаружить истоки искомых проблем.

Внешняя (экстерналистская) история гносеологии обращает исследователя к реальным познавательным структурам , так называемому менталитету, а также позволяет раскрыть замыслы наиболее репрезентативных для той или иной эпохи мыслителей, которые неизбежно будут привлекаться по ходу изложения курса в целях его конкретизации. Тем самым она (внешняя история) с необходимостью дополняет историю европейской гносеологии.

И только после этого можно переходить к рассмотрению теоретико-познавательных проблем уже в их логической взаимосвязи. Тем самым культурно-исторический и логический подходы оказываются внутренне зависимыми друг от друга и органически спаянными. В своем единстве они и составляют концептуальный каркас предлагаемого курса гносеологии .

Последнее, что хотелось бы отметить: все сказанное в данной теме вынуждает различать, чтобы не путаться, три уровня познавательной активности. Первый уровень - это реальные и одновременно анонимные познавательные структуры (=менталитет), свойственные в данный исторический отрезок времени молчаливому большинству; второй уровень познавательная деятельность философов вполне конкретных лиц, выливающаяся в их философские учения , которые возникли в этот же период времени и по-своему выражают менталитет эпохи (представляя через многообразие философских концепций богатство и полноту реального познавательного опыта данного среза времени и выражая с помощью специальных понятий этот реальный познавательный опыт; и, наконец, третий уровень - это те способы познания, которые в ходе изложения нам удастся выявить через анализ, обобщение и взаимное соотнесение двух выше названных уровней, реализуя поставленную перед собой цель обнаружить истоки и трансформацию гносеологической тематики, которую мы соотносим с современной теорией познания.

**Раздел II. Тема 1. Познавательный опыт античной культуры и его осмысление в философских концепциях**

## Тема 1 Познавательный опыт античной культуры и его осмысление в философских концепциях

1. Рационалистическая ориентация античной культуры, ее истоки и особенности.

2. Способ постижения мира, свойственный античным философам.

3. Доминирующие и оппозиционные учения о познании в античной философии:

А. Доминирующие учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии;

В. Оппозиционные учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии.

4. Иррациональный опыт античной культуры.

Большинство исследователей античной культуры считают, что она имеет рационалистическую направленность, некоторые из них связывают расцвет греческой культуры с триумфом рациональности, есть оценки о прирожденной рациональности греков. При этом не делают исключения и познавательной традиции античности - ее также наделяют качеством рациональности. В первом приближении даже неискушенный в проблемах гносеологии может пояснить, что означает рационалистическая ориентация. Господство идеалов разума. Но это поверхностное прояснение не снимает целого ряда вопросов, как то: ведь рационалистической называют и новоевропейскую культуру, тогда в чем их отличие, в чем специфические признаки рациональности античной культуры и чем они были вызваны, каковы их истоки? И вообще, может ли такой длительный этап развития культуры, протянувшийся более чем на тысячу лет, обладать неким единством в плане способа восприятия и постижения мира? Не будем умножать круг вопросов - все они внутренне так или иначе увязаны между собой, важно задать определенную логику их постановки и решения.

#### 1 вопрос: Рационалистическая ориентация античной культуры, ее истоки и особенности.

Сначала по сути дела одновременно рассмотрим два вопроса - попытаемся понять, в чем заключается рационалистическая ориентация античной культуры и каковы ее истоки.

В литературе мы находим самые разнотипные исследования, прямо или косвенно отвечающие на данные вопросы. Они разнотипны, поскольку, во-первых, опираются на несхожие методологические основания и, во-вторых, обращаются к различным пластам античной культуры. По ходу изложения результатов этих исследований будет понятно, о чем идет речь.

Начнем со знакомства с воззрениями на этот счет известного отечественного исследователя античности А.Ф.Лосева. Хотелось бы отметить, что в его фундаментальной, обстоятельно разработанной концепции античной культуры немаловажное место занимает анализ познавательной традиции.

Самое глубокое основание, на которое опирается Лосев при объяснении особенностей античной культуры, - это тип общественно-экономической формации. Какие аргументы он приводит в этой связи с учетом интересующего нас вопроса о познавательной традиции, менталитете античности? По его мнению, если первобытному обществу был присущ *интуитивный* способ постижения мира через его *непосредственное переживание*, без всякого специально-умственного анализа, то почвой античной культуры, в силу того что в ее фундаменте лежал рабовладельческий способ производства, стала *умственная деятельность.* Ведь именно рабовладельческая общественно-экономическая формация впервые создала предпосылки для отделения умственного труда от физического и становления его в качестве относительно самостоятельного вида деятельности. Космос, как тот мир, в котором жил античный человек, становится предметом рефлексии - специализированной умственной деятельности. Лосев считает, что античность стояла уже на такой стадии умственного развития, когда живой и одушевленный космос стал предметом .., который ... получал некоторого рода *понятийную, т.е. абстрактную характеристику* (курсив мой - Н.Б.)

Какая скрытая связь существует между рабовладельческим способом производства и специализированной умственной деятельностью, и в чем заключается эта специализация? В концепции Лосева данные вопросы раскрываются таким образом. Рабовладение как экономический фактор, породив отделение умственной деятельности от орудийно-практической, вместе с тем закрепило и особый способ мыслительной деятельности. Дело все в том, что умственная деятельность стала образом жизни и отличительной чертой лишь одной из сторон основных участников рабовладельческого способа производства. Носителем интеллекта, конечно, является рабовладелец, ведь именно он как господин ставит цели и задачи, исполнение которых принадлежит рабскому труду, он же и организует рабский труд. Но раз так, то выходит, что рабский труд лишается по своей сути творческой инициативы разума, а рабовладелец, освобожденный от тягот физического труда, получает время и возможности для занятий чисто умственной деятельностью, замкнутой на самой себе. По мнению Лосева, самодостаточная, вращающаяся в собственном замкнутом круге мысль неизбежно обрастает особенностями. Античная культура, согласно его концепции, порождает *созерцательно*-*пассивное мышление*, не ориентированное на переделывание действительности. Для грека времен античности космос совершенен - он не нуждается в преобразованиях. Ни рабовладелец, ни раб не являются творцами в собственном смысле слова. Их деятельность носит не полноценный, а частичный характер. Здесь уже рабство понимается не в привычном экономическо-производственном смысле (как основа трудовой деятельности), а как некий культурологический принцип, раскрывающий особенности античной культуры в целом. Рабство в данном случае означает частичность всего существующего ( и не только людей, но и богов) в силу зависимости от космоса. Античный человек, по Лосеву, даже в самых ярких своих проявлениях (таких фигурах, как древнегреческие философы) не является субстанциальной личностью, т.е. личностью-творцом окружающего человека мира.

Мышление, занятое самим собой, отрабатывает виртуозную технику собственной деятельности: оно обладает склонностью различать, разделять, отмежевывать, но вместе с тем и обобщать, устанавливать сходство, объединять - это все признаки *абстрактно-понятийного мышления.* Перечисленные выше операции мыслительной деятельности - самозамкнутой и самодостаточной свидетельствуют о развитии преимущественно *интеллектуальных* познавательных способностей. Вместе с тем для данного исследователя все обозначенные признаки античной ментальности впитывают в себя совершенство, гармоничность, красоту космического устройства мира, а потому и сами предстают в эстетических формах..

Как видно, в противовес непосредственно-интуитивному способу постижения мира, основанному на воображении, античная культура, в силу того, что она базировалась на рабовладельческом способе производства, сформировала пассивно-созерцательный, абстрактно-понятийный, исключительно интеллектуалистический способ познания мира. Если с позиции Лосева оценить изменения в способе постижения мира, происшедшие со времен преобладания мифологического мышления (при всей его, казалось бы, разумности) у древних эллинов, то надо согласиться с оценкой рационалистичности античной культуры в силу выработанной ею познавательной традиции.

Концепция Лосева отвечает принципам марксистской методологии, материалистической по своей сути, поскольку под идеальный феномен (способ познания, особенности мышления)подводится материальное основание - способ производства как сфера экономических отношений.

Но сфера экономической жизни - только один пласт античной культуры, одна сторона ее жизни ( как и любой другой), поэтому было бы поспешным довольствоваться только лосевским объяснением критериев и истоков рационалистической направленности ментальности эллинской эпохи. Мы принимаем его концепцию как одну из объяснительных версий, но при этом допускаем и иные трактовки истоков рационалистичности античной культуры.

Резко отличающийся (от лосевского) методологический подход можно обнаружить у французского исследователя античности Ж.-П.Вернана Отличие его позиции несомненно, поскольку для данного мыслителя истоки рациональности греческого мышления , интересующего нас периода, лежат в сфере политических отношений. По этому поводу сам он пишет так: ... в Греции разум с самого начала получил свое выражение, конституировался и сформировался именно в политическом плане (подчеркнуто мною - Н.Б.) Отметим, что он свою позицию сознательно противопоставляет некоему иному подходу. Давайте посмотрим, какой объяснительный принцип Вернан намеренно не принимает: Греческий разум формировался не столько в ходе *обращения* людей с объектами, сколько во *взаимоотношениях* самих людей... Иначе говоря, греческий разум был устремлен на *воспитание, совершенствование* и *образование* людей, а не на преобразование природы. Во всех своих достоинствах и недостатках он - дитя полиса. Обращение с объектами, техника воздействия на внешний мир - это все характеристики способа производства, раскрывающие область экономических отношений. Значит, методологически подход Вернана в корне отличен от подхода Лосева. Если первый отстаивает принцип социально-политической обусловленности рациональности греческого мышления, то второй его истоки выводит из экономических факторов. Не могу не сослаться на один из аргументов Вернана. Он подмечает такой момент: Аристотелевское .. определение человека как политического животного подчеркивает именно отличие греческого разума от современного. Если .. разумный человек - был в глазах греков ...политическим человеком, то это значит, что разум сам по себе, по своей сути, является политическим (подчеркнуто мною - Н.Б.). Не будем докапываться до причин отличия позиций этих мыслителей. Во всяком случае на поверхности лежит следование одного из них традиции революционно-политической настроенности французов, заметно выделяющей их среди других европейских наций, и принятие доминировавшей марксистской идеологии вторым (при всей оппозиционности Лосева официальной советской философии)

Какую связку устанавливает французский исследователь между социально-политическими отношениями и рациональностью мышления греков эллинской эпохи? Не будем забывать при этом и другой интересующий нас вопрос: что Вернан понимает под рациональностью мышления? Не следуя буквально за его логикой , воспроизведем лишь основные аргументы.

Как уже было отмечено, истоки греческой рациональности, по мнению данного мыслителя, надо искать в особенностях жизни полиса. Появление полиса с У111 по У11 вв. до н. э. оценивается им как явление чрезвычайной важности. Именно этот феномен выражает квинтэссенцию социально-политических отношений античности. Полис радикально изменил социальное пространство бытия города. Центрирующим элементом его жизни становится агора площадь, как то общее место, где обсуждались вопросы, волнующие общество. По оценке Вернана, с момента, когда город стал ориентироваться на общественную площадь как на центр, он становится *полисом* уже в полном смысле этого слова. При этом исследователь считает, что подобные сдвиги в социальной сфере не могли не оставить свой след в структурах мыслительной деятельности граждан полиса - изменение социального пространства повлекло за собой столь же значительное изменение мыслительного пространства, открыло новый духовный горизонт. Именно это нас и интересует. Конституирующий фактор существования полиса как города-государства заключался в том, что его граждане, какими бы различиями они ни обладали (по происхождению, роду занятий, имущественному положению и др.) были взаимозаменяемыми единицами одной системы, законом которой является равновесие, нормой - равенство, что означало принцип равного участия всех граждан в осуществлении власти. В этом смысле дух равенства пронизывает жизнь города-государства. Из этого основополагающего принципа вытекает еще одна существенная отличительная черта полиса - публичный характер важнейших отправлений общественной жизни. То, что раньше было привилегией знатных родов или отдельных лиц (басилевсов), становится подконтрольным гражданам полиса: тайные процедуры принятия властных решений и делопроизводства обретают открытый характер. Полис нес в себе дух демократизации во всех сферах общественно-политической жизни, что не могло не иметь интеллектуальных последствий.

У Вернана мы находим такую оценку: Становление греческой культуры сопровождается открытием все более широкому кругу людей и в конце концов всему *демосу* доступа в духовный мир, бывший ранее привилегией военной аристократии и духовенства...Знания, нравственные ценности, техника мышления выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию. Как залог власти, они не являются более тайной фамильных традиций; их обнародование влечет за собой различные истолкования, интерпретации, возражения, страстные споры. Отныне дискуссия, аргументация, полемика становятся правилами как интеллектуальной, так и политической игры. Оказывается, демократизация и дух равенства , пронизывающие общественно-политические отношения, имели свое продолжение в духовно-нравственной и интеллектуальной жизни полиса. Рациональный характер приобретает сама процедура принятия, понимания и адаптации общественно-политических норм и положений. По этому поводу исследователь отмечает: Законы больше не навязываются силой личного или религиозного авторитета: *они должны доказать свою правильность*. ( курсив мой - Н.Б.) Гражданин полиса способен воспринять и следовать правилам совместного общежития, только если он обнаруживает за ними разумную убедительность и внутреннюю последовательность, т.е. логичность.

Отличительные черты полиса, отмеченные выше, суммируются еще в одной существенной составляющей жизни города-государства, которая совершенно однозначно указывает на рационалистическую ориентацию античной культуры. Замечу, что самим Вернаном эта составляющая выделяется одной из первых. Для системы *полиса*, - пишет он, - прежде всего характерно необычайное превосходство слова над другими орудиями власти (подчеркнуто мною - Н.Б.) Поскольку общественные интересы и дела отстаивались и вершились публично, через их обсуждение, и все социально-политические институты (управленческие, судебные, административные и пр. ) носили совещательный характер, то оказывалось, что искусство речи (способность убеждать и разубеждать, умение отстаивать свое мнение и опровергать чужое , участвовать в спорах, прениях и дискуссиях и т. п.) имеет в общественно-политических делах решающий характер. Вернан констатирует как факт, - слово становится ... политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими.

Когда указывается на связь политики со словом, то значимость имеют не только внешние особенности слов и речей (хотя и это очень важно), но их внутренняя организация, их доказательная убедительность, которые нацелены на то, чтобы найти отклик в умах сограждан.

Если политика смыкается с логосом (=словом), и при этом политическая деятельность стимулирует и совершенствует мыслительно-речевую деятельность, то это и есть свидетельство рационалистической ориентации самой политической сферы культуры. В данном случае *критерием рациональности* *является господство слова*, *превосходство рече-мыслительной составляющей* в этой сфере деятельности граждан полиса. Отсюда Вернан и приходит к заключению, что греческий разум, *логос* с самого начала осознает себя, свои правила, свою эффективность через политическую функцию

Особой строкой в контексте данной методологии хотелось бы выделить влияние права на мыслительную традицию античности. Целый ряд исследователей считает, что в том числе и правовой рационализм лег в основу рациональных схем мышления этой эпохи. Право (как важнейшая составляющая политической сферы) с рождением полиса обретает рациональный характер в силу того, что оно облекается в форму писаных законов. Запись законов, придавая им точность, постоянство и всеобщность, делает их (законы) доступными для обсуждения, различных толкований, а значит - критики и изменения.

Итак, с позиций методологии, предложенной французским исследователем, именно политика (а вместе с ней и право) является источником рациональных черт эллинской мыследеятельности. При этом критерий рациональности - в признании высшей ценности логической и словесной данности мысли.

Безусловно, при всей важности экономики, политики и права античная культура не ограничена ими; особое место в ней занимают те сферы, с которыми обыденное сознание и по сей день отождествляет собственно культуру, - это искусство, наука, религия. И если мы задались целью установить, рационалистична ли по своей направленности античная культура, то вряд ли можно обойти вниманием эти важнейшие составляющие культуры. Не имея возможности обстоятельно проанализировать данную проблему, сошлемся на идеи уже известного нам Голосовкера, у которого есть работа Лирика - трагедия - музей и площадь, где рассматриваются названные феномены античной культуры. Если кратко выразить основную идею его работы, то она заключается в следующем.

Для творческой жизни эллинов характерно соединение двух стимулов, двух тем он их называет темой оргиазма (от слова оргия) и темой числа. Если оргиазм был выражением народной стихии, неупорядоченного, хаотического начала, то число представляло собой дух полисной жизни с его организованной гражданственностью. Взаимодействие этих двух начал и сотворило характер эллина, отличительная черта которого раскрывается в способности *гармонизировать любую стихию*, представлять *ее в ритмических формах,* в умении, как он пишет, гармонизировать любой оргиазм, не расслабляя его, а вынуждая его пульсировать целеустремительно и экономно.

Этой способностью, этим умением Голосовкер объясняет и лирическую поэзию, нашедшую ритмоформы для обуздания и выражения исступлений и необузданных страстей, и греческую трагедию он рассматривает как высшее гармонизированное выражение темы оргиазма; он подмечает, что даже попойка получила ... у эллинов форму организованного симпозия - пирования, подчиненного уставу и канону и все же вольного; и здесь число претворило оргиазм в гармонию. Попутно заметим, что есть любопытные наблюдения, касающиеся особенностей молитвы грека времен античности считалось, что молитва как разговор с Богом только тогда состоится, когда молящийся *знает* о чем просит, - значит в организованной мыслительной форме способен выразить свои аффекты, жалобы, просьбы и мольбы.

В истории античности эта черта характера эллинов не остается неизменной, Голосовкер прослеживает любопытную тенденцию: по пути следования от эллинской культуры к эпохе эллинизма происходит трансформации темы числа, как гармонии, в число, как простую сумму единиц, составляющих некую однородную массу. Такое число вытесняет оргиазм и всякую стихию, и тогда поэзия и трагедия вытесняются аскетичной риторикой, стихия чувств уступает место строгому порядку голых слов, не очищающих души, а для катарсиса к этому времени уже были изобретены бани и врачи. Символ эпохи эллинизма, по Голосовкеру, - Александрия: Александрия - это распадение былой гармонии на оргиазм и число, на религию и науку, на изыск и ученость ...это героическая тема античного интеллектуалиста ... это замещение ...красноречия канцелярским языком... Это ... всеобщий обезличенный четкий и краткий литературный язык. Перед нами раскрывется, как в самых разных проявлениях культуры Голосовкер обнаруживает скатывание к тому, что можно было бы назвать голой рациональностью, тем самым рационалистическая *ориентация* античной культуры оборачивается односторонней рациональностью (или рациональностью в чистом виде).

Подводя итог рассмотрения первого вопроса, можно констатировать:

а) исследователи самых несхожих методологических позиций приходят к признанию рационалистической направленности античной культуры; б) истоки таковой они обнаруживают в различных ее сферах - экономической, политической, правовой, а также тех областях деятельности, которые связаны с искусством в поэзии, музыке, театре и др. Говоря об истоках, нельзя упустить древнегреческие мифы, при рассмотрении которых мы уже отмечали роль смыслообраза знания-веденья, а также древнегреческий эпос, где разуму человека, несомненно, отводится главенствующая роль (потеря разума - страшная беда; во всех сложных ситуациях героев эпических сказаний выручает именно разум); в) наконец, в качестве критериев рациональности мыслительно-познавательной деятельности, собрав воедино выделенное вышеупомянутыми мыслителями, можно определить такие ее признаки, как способность гармонизировать стихию, стремление обнаруживать во всем и придать всему меру, умение выражать воспринятое в определенной форме, преобладание понятийно-разумной, умственно-интеллектуальной составляющей мышления, которая подчинена логико-риторическим законам; нельзя не отметить, что при всей критической настроенности этого типа мыслительной деятельности оно остается созерцательно-пассивным

#### 2 вопрос: Способ постижения мира, свойственный античным философам.

Прежде чем развернуть представления о знании и истине античных мыслителей, стоит задаться вопросом: А соответствовал ли их способ постижения мира рациональной ориентированности античной культуры в целом и ее познавательной традиции в том числе? Причем нас не интересует индивидуальный строй мысли или стиль произведений отдельных философов, мы попытаемся выявить некоторые общие особенности стиля их мышления. Несмотря на сложность поставленной задачи у нас есть возможность опереться на имеющиеся в литературе на этот счет суждения и оценки.

В интересующем нас ключе есть определенные суждения в ранее упомянутом исследовании американцев Им удалось обнаружить отличительные признаки мыслительной деятельности ранних греческих философов. Они пришли к выводу, что уже на этом этапе греческая философия демонстрировала эмансипацию мысли, перерастание поэтической интуиции в собственно интеллектуальную деятельность. По их мнению, ранние греческие мыслители произвели переворот в способе постижения мира, если его сравнивать с мифопоэтическим . Поиск архэ - первоначала бытия (а это и было их главной темой) - означал, что они исходили из предположения, что *под* хаосом наших ощущений лежит *единый порядок* и, более того, что этот порядок мы способны познать (курсив мой - Н.Б.). Выше мы рассматривали способность греков гармонизировать хаос и стихию в качестве одной из отличительных черт рационального отношения к миру. Американские ученые, отмечая ошеломляющую новизну способа познания, которую продемонстрировали ранние греческие философы, заостряют внимание на том типе аргументации, которым они пользовались: ее характеризует ...страстная последовательность. Однажды принятая, теория доводится до логического конца (подчеркнуто мною - Н.Б) Так, если Анаксимен принимает в качестве первоначала воздух, то он и все происходящее вокруг объясняет через действия воздуха, описывая таким образом: когда он (воздух) разряжается, то становится огнем, когда уплотняется - ветром, затем - облаком, а уплотнившись еще больше - водой, потом - землей, а затем - камнями и т. д. Данный способ аргументации позволяет установить связи между самими вещами, получается, что, придерживаясь внутренней последовательности в мышлении, мы одновременно высвечиваем отношения между самими вещами. Опора на логическую убедительность мышления, предпочтение внутренней непротиворечивости внешнему правдоподобию - также важнейший показатель рационального способа постижения мира.

Помимо сказанного, упомянутые специалисты, иллюстрируя разными примерами, показывают, что в явной или скрытой форме всем греческим мыслителям свойственна апелляция к разуму вопреки свидетельству чувств (вспомним хотя бы элеатов). По оценке американских исследователей, на протяжении всей истории ранней греческой философии разум признавался высшим судией, даже несмотря на то что Логос не упоминается до Гераклита и Парменида ... человеческий разум становится полноправным владельцем своей собственности: он может забрать назад то, что сам же создал, может изменить, а может и развить. Разум, получивший высшее признание и доверие, становится в позицию критика: он подвергает критической проверке показания чувств, умозрительные построения, устоявшиеся традиции и обычаи. Тем самым эмансипированная, автономная мысль обретает критическую функцию - она в постоянном бдении и готовности быть самой к себе требовательной и соблюдать внутреннюю согласованность в движении мысли, предъявляя это требование и к другим.

Концентрированным выражением самой сути раннего этапа античной философии ( как важнейшей ее темы, так и свойственного ей способа познания мира) может служить такая оценка: В лице Гераклита Эфесского философия нашла свой locus standi (постоянное место - Н.Б.) - Мудрость в одном: познавать мысль, которой управляются все вещи без исключения. Здесь,. по всей видимости, напрашивается лишь одна интерпретация: разумный, мыслеподобно устроенный мир требует адекватного себе способа познания - логосного, мысленного, а это и есть, как мы теперь знаем, важнейшие характеристики рационального отношения к миру.

Несколько затянувшаяся остановка на способе познания первых греческих философов ( о котором можно судить по оставшимся от них фрагментам) имеет под собой определенную мотивировку. Дело в том, что, поскольку ранний этап греческой философии еще непосредственно связан с мифологическим воззрением на мир, и эта близость весьма ощутима и в содержании, и в способе выражения мыслей первых мыслителей ( большинство из которых не зря называют мудрецами, а знание, оставленное ими, величают мудростью), есть мнения достаточно авторитетных философов, которые принципиально не согласны именно этот ранний этап греческой (можно задать и более масштабный горизонт - как ранний этап всей западноевропейской философии) философской мысли оценивать как рационалистический. Для подтверждения сказанного сошлемся на аргументы хотя бы одного из сторонников этой позиции - М.Хайдеггера. По его мнению, досократовская философия явила особый способ мышления, который существенно отличается от того, что мы традиционно называем мышлением. Мышление этих философов было нерефлексивно, т. к в нем не происходило отделение мыслящего от мыслимого, оно носило внепонятийный характер и представало как образно-поэтическое, когда неразрывно слиты мысль и чувства, оно интуитивно- наглядно и поэтому не нуждалось в логическом выстраивании и системном упорядочивании (а значит, оно внелогично); и, наконец, Хайдеггер считает, что объединяющим и центрирующим моментом этого мышления являлось творчество, а не дисциплина мысли. Одним словом, выделенные им признаки мышления досократиков никак не увязываются с критериями рациональности.

Вряд ли будет уместным опровергать аргументы Хайдеггера. Вслед за ним, безусловно, стоит признать, что досократики обладали особым мышлением. Но лежит ли непроходимая стена между их способом постижения мира и всей последующей греческой философией (а по большому счету, как уже было отмечено. и всей западноевропейской философией)? - это остается для нас вопросом. А с другой стороны, вполне убедителен основной довод американских исследователей о неоспоримом отличии мифологического мировосприятия древних эллинов от способа постижения мира первыми греческими философами. Первоначала Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита и других мыслителей - это уже не те смыслообразы, которые мы обнаружили в древнеэллинских мифах, идя вслед за Голосовкером. Вода Фалеса или огонь Гераклита, скорее, ближе к понятию, несущему в себе некий общий и существенный смысл о единстве мира, чем к мифологическому образу со всеми его горизонтальными и вертикальными составляющими, конкретным и символическим значением.

По поводу отличий уже самых первых философских понятий от мифологических образов имеется такое любопытное сравнение: их несхожесть уподобляют различию телеграфного столба и живого, растущего дерева. Понятие, как телеграфный столб, оно образуется через отсечение всего того многоцветья и красочных смыслов, которыми наполнен мифологический образ; вот он-то подобен дереву, вбирающему в себя всю энергетику раскидистой кроны и питающемуся соками, идущими от корней.

Сократа, Платона и, конечно, Аристотеля Хайдеггер относит к философам рационалистического склада. Насчет рационалистической ориентированности уже сократовской философии (хотя ее нередко квалифицируют как этический рационализм) и большинства школ и течений, которые появились одновременно с ней или позднее, возражений вроде бы нет. Даже нацеленные на практику (медицинскую, юридическую, архитектурно-строительную, сельскохозяйственную и пр.) построения римских философов сохраняют дух рациональности, поскольку любую технологию деятельности они начинают с обоснования прежде всего самой природы той или иной сферы бытия (будь то человек или какие-то области его формообразующей активности). При этом практические области знания развертываются с соблюдением всех тех законов построения мысли, которые были выделены и сформулированы Аристотелем. Чтобы убедиться в сказанном, достаточно ознакомиться с любым учебником по римскому праву, введение в предмет которого начинается с определения сущности права, классификации областей права, выстроенных по принципу родо-видового деления и соподчинения, и все проводится с соблюдением законов логических определений и правил умозаключений.

Своеобразной вершиной рационалистического способа постижения мира всей античной философии, выражающего суть данного способа как бы в чистом виде , является, безусловно, философия Аристотеля. Он гармонизировал стихию и упорядочивал ее в некую единую целостность, отыскивая общие принципы бытия и в самом космосе (О небе, Физика, Метеорология и др.), и в человеческой жизни, взятой в самых многообразных ее проявлениях, - от поведения людей и норм политической деятельности до правил построения речей и законов связи мыслей (Никомахова этика, Политика, Топика, Аналитика и пр.)

Если претендовать на оценку способа познания, присущего античной философии, то нельзя обойти вниманием еще одну оригинальную позицию, которая являет нам взгляд как бы со стороны в отношении всей западноевропейской философской традиции, начиная с самого раннего ее истока. Эта оригинальная позиция принадлежит Л.Шестову. Он считает, что не случайно первым подлинным текстом ранних греческих мыслителей, дошедшим до нас, был отрывок из сочинений Анаксимандра, в котором сказано: начало всех вещей - беспредельное. В этом изречении Шестов обнаружил зародыш того способа мыслительной деятельности, который стал губительным для европейской философии, а именно: пренебрежение неповторимым, конкретным, индивидуальным в угоду общему, тождественному, единому. Мысль Анаксимандра - свидетельство теоретического грехопадения, точнее, впадения в грех теоретизирования. В лице Анаксимандра и его последователей перед нами открывается человечество, помешавшееся на идее разумного понимания, когда во всем и вся ищут основания, и без основания не могут не то что мыслить, но даже существовать, а знание и понимание почитаются благом и приносят высшее удовлетворение (вспомним высшую ступень любви в Пире Платона). Итак, Шестов подтверждает нам наличие у греческих первооткрывателей философии тех особенностей мыслительной деятельности, которые несут в себе признаки рациональности и, кроме того, несомненную значимость в их среде знания самого по себе.

Завершая рассмотрение второго вопроса, можно, по-видимому сделать следующий вывод: при всей спорности оценки способа постижения мира, свойственного первым греческим философам, все же бесспорно то, что именно они проложили путь новому типу мыслительной деятельности. Этот тип мышления существенно отличен от мифопоэтического воображения древних эллинови в своих основных чертах он соответствует признакам рациональности, выделенным при рассмотрении античной культуры в целом. Перечислим их - эмансипация мысли и апелляция к разуму, вопреки показаниям чувств; внутренняя непротиворечивость и последовательность, понятийность и рефлексивность мышления и, в этом смысле, его интеллектуализм; логическая строгость и убедительность, критичностькак атрибутивный признак данного типа мышления. Но надо иметь в виду, что все-таки рациональность мышления, которую нам демонстрируют тексты античных философов, - это лишь некоторая составляющая, общий ориентир, направленность, а не обязательно наличествующий признак всех тех философских воззрений, которые нам оставила античность, поскольку были исключения, были иные варианты, явно уклоняющиеся от обозначенной доминанты. На последней мысли хотелось бы особо акцентировать внимание : как и в отношении античной культуры в целом, так и в отношении способа познания античных философов речь может идти лишь о *рационалистической ориентации.* А вопрос о том, какие были отклонения от рассмотренной рационалистической доминанты, нам еще предстоит выяснить.

#### 3 вопрос: Доминирующие и оппозиционные учения о познании в (рационалистически ориентированной ветви) античной философии.

Теперь нам предстоит выяснить, каким образом рационалистическая направленность античной культуры в целом и способа мышления преобладающего большинства философов этой эпохи повлияли уже непосредственно на философские учения о знании. Предваряя весь ход последующих рассуждений по данному вопросу, уже с самого начала стоит заявить - при решении данного конкретного круга вопросов (касающихся проблем познания) эта тенденция сохраняется; сказанное можно даже усилить: именно данная тематика (касающаяся вопросов познания) в первую очередь и служит лакмусовой бумажкой для определения рациональности философских построений.

#### 3 А. Доминирующие учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии.

Наиболее репрезентативными фигурами для демонстрации доминирующей версии (среди имевшихся учений о познании) являются Платон и Аристотель и в силу значимости этих фигур для античной и всей последующей философии, и в силу того, что в их философских воззрениях учение о познании было развернуто самым обстоятельным образом, и ,наконец, потому, что у других мыслителей идет во многом принципиальный повтор их идей только в ослабленном виде. Соположение данных фигур (Платона и Аристотеля) не следует воспринимать как знак тождественности их представлений о познании. По ряду принципиальных теоретико-познавательных позиций они выступают как антиподы ( не случайно Аристотель во многом создавал свою теорию знания через критику платоновских положений), но при этом есть нечто важное, объединяющее их позиции, в противовес софистическим и скептическим взглядам на знание и истину.

Необходимыми и достаточными вопросами, раскрытие которых позволило бы иметь целостную характеристику теоретико-познавательных воззрений, являютсявопросы о том, что понимается под знанием, какой смысл вкладывают в познавательную деятельность и как характеризуют истину?

А. Что Платон и Аристотель понимают под знанием? Если отбросить некоторую двусмысленность в характеристике того, что является знанием, задаваемую контекстом и целевой установкой разных сочинений данных мыслителей, то вырисовывается следующее. Первое, что следует отметить, это высокая оценка знания. Знанию придается высочайшая ценность, именно оно возвышает человека и приближает его к богам. Устами Сократа в платоновских диалогах рефреном звучит мысль: ... нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее Такая оценка приписывается знанию в силу того, что оно несет в себе нечто особенное. По Платону, только в знаниях раскрывается подлинное бытие (устойчивое, вечное, непреходящее), а вот мнения знанием не являются: мнения (даже истинные, правильные мнения, а не ложные) несут в себе восприятия изменчивого, становящегося или исчезающего (а значит, текучего, временного, преходящего) бытия и, в этом смысле, неподлинного бытия. При таком подходе знания существуют только в сфере мышления, они появляются, когда человек мыслит , ведь только в понятиях (именно в мышлении и происходит определение понятий), являющих результат обобщения и способных обобщать, может быть представлено подлинное бытие - мир сущности: мнение относится к становлению, мышление - к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление - к мнению Заметим, на каком основании происходит отграничение знания и мнения (которое Платон к знанию не относит) - изменчивое (неподлинное) бытие и подлинное бытие, т.е. принцип бытия лежит в основании учения о знании. Чувственные восприятия, приносимые зрением, слухом, обонянием, осязанием и др., играют свою роль в получении знания, они провоцируют, пробуждают работу мысли.

Хотя Аристотель критикует Платона за отнесение сущности только к миру идей (миру подлинного бытия) и признает ее и в мире чувственно воспринимаемых вещей, считая возможным говорить о знании не только сущности, но и иного, его подход к знанию принципиально тождественен платоновскому. Допуская существование знания о единичном (которое дается в опыте), изменчивом, Аристотель расценивает его как низший род знания. В выстроенной им лестнице знания более высокую ступень занимает знание, отвечающее не только на вопрос что? (на него как раз и дает ответ опыт), но и на вопрос почему?, т.е. раскрывающее причину и начала существующего (но ведь , как ни крути, такое знание и есть знание о сущности). Высший род знания, по Аристотелю, представляет собой знание ради знания, а не ради пользы, другими словами, *умо*зрительные знания, а не те, которыми пользуются в искусствах творения. Ведь цель умозрительных знаний - истина, тогда как цель вторых - дело. Наделяя высший род знания эпитетом превосходнейшее, мыслитель связывает его с деятельностью чистого мышления, как мышления о мышлении, когда ум мыслит сам себя, он способен постичь первопричины и первоначала всего существующего, которые принадлежат миру неподвижной сущности.

Такой образ жизни (умозрительное познание мира) соразмерен божественному, он возвышает человека, и присущ он философам. Аристотелевская лестница знания выстроена по сути дела на градации ступеней бытия (=иерархии сущностей) - от единичных, чувственно воспринимаемых сущностей, до сущностей высших порядков, несущих первоначала и первопричины всего существующего, постигаемых только чистым мышлением.

Как видим, принципиальные моменты в понимании природы знания у Платона и Аристотеля совпадают. Основания и - соответственно - все аргументы, касающиеся вопросов о знании, его природе и родах знания, уходят в их учения о бытии, т.е. в онтологию. Так, различение знания и незнания дается на бытийственной основе. Если знание представляет подлинное бытие мира сущего, то о несуществующем и не может быть знания, незнание сополагается с не-сущим. Отличительная черта знания заключается в понятийном, мыслительном представлении всего того, что дается человеку, тем самым знания оказываются тождественными мышлению, уму, разуму, а незнание и невежество соответственно квалифицируются как состояния, близкие к безумию, безрассудству, и это самая тяжелая кара, которая может выпасть на долю человека. Чувственные впечатления и мнения либо не рассматриваются как знания, либо относятся к низшему сорту темного, смутного знания. Подобный подход к природе знания преобладает на протяжении всей античной философии, его можно обнаружить у Гераклита и Анаксагора, атомистов и стоиков и у многих других. Так, для Демокрита, хотя без ощущений и чувственных восприятий невозможно познать истекающие от вещей эйдолы, мир атомов постигается только мыслью, разумом, чувства же нередко вводят в заблуждение относительно подлинной природы вещей.

В.Каким смыслом наделялся процесс познания, само познавательное действие? В поисках ответа на данный вопрос мы также обнаруживаем принципиальное сходство позиций Аристотеля и Платона.

Первое. Познание, по Платону, представляет собой *созерцание* мира подлинного бытия, т.е. созерцание идей. Расписывает акт созерцания он таким образом: это состояние *размышления,* когда душа остается сама с собой (отрешается от тела), она ведет *исследование* и направляется туда, где все чисто, вечно, неизменно; созерцание *-* это подъем, восхождение души в область *умопостигаемого*. Перечень синонимов, используемых Платоном для раскрытия созерцания, можно продолжить, но смысл познания как созерцания в его интерпретации, я думаю, достаточно ясен: созерцание - чистое умозрение, не скользящее как наблюдение по поверхности вещей, а доходящее до их сути. Для Аристотеля также фундаментальным признаком познания является созерцание. Именно по этому признаку он противопоставляет познание любому искусству (технэ), включающему в себя виды деятельности , связанные с производством изделий или вещей и их обладанием. Познание как созерцательная деятельность не производит вещей и не дает возможности телесно обладать ими, но способно постигать их сущность, благодаря полной отрешенности и незаинтересованности в полезности исследуемого. При таком понимании познание как созерцание наделяется одновременно и статусом теоретической деятельности, поскольку слово теория по-гречески и означает рассмотрение, вслушивание в природу бытия. Нередко познание, развитое в философских учениях этого времени, и называется теоретико-созерцательной деятельностью (вспомним хотя бы оценки Гуссерля). Поскольку Аристотеля интересовали преимущественно вопросы научного познания, то он усиливает отмеченные у Платона оценки познания, как размышления, исследования, умопостижения, еще и такими характеристиками, как обоснование, доказательство, выведение, умозаключение и пр.; у него познание совершенно отчетливо выступает в функции объяснения.

Второй важнейший момент - в понимании познания как особого действия. Познание для античных мыслителей не индифферентно по отношению к тому, что происходит с человеком, говоря современным языком, это не простое приращение или приобретение новой информации. Неслучайно Платон и Аристотель придавали познанию *божественный* смысл: познание - это *подъем и восхождение души*, оно возможно при ее очищении от телесных потребностей и запросов, ведь только так можно стать свободным и незаинтересованным в какой-либо пользе. Познание просвещает, воспитывает человека, поэтому познать - это не то же самое, что перевернуть черепок, тут *надо душу перевернуть* от сумеречного дня к истинному дню бытия

Все отмеченное заставляет признать: *познание* - *это действие,* *имеющее моральный смысл*, и нравственная сторона познавательного процесса имеет главенствующее значение, тем самым учение о познании смыкается с этикой. Отсюда вытекает и еще одна черта знания (как результата познания), ранее не отмеченная: знание - это добродетель. Устами Сократа данное признание звучит так: знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку... Мысль достаточно прозрачна: только знание позволяет различать добро и зло, и только благодаря знанию мы совершаем справедливые поступки, а ошибаются по недостатку знания Из сказанного следует весьма сильный вывод - все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество Итак, *познание - это не просто мыслительная деятельность, оно одновременно является нравственным поступком, напрямую затрагивающим внутренний мир человека, преобразующим его душу*. Может быть, именно поэтому для античных философов теоретико-созерцательный образ жизни и имел до того важное значение, что его носителей - философов - Платон готов был произвести в правители государства: ведь познание для него то же самое, что нравственноделание. И, соответственно, знание оказывается носителем ценностных смыслов, а не нейтральным носителем информации о сущности бытия. *Знание есть* Благо, оно *добродетельно* по самой своей сути. В неразрывном единстве знание-благо, знание-добро акцент все-таки должен быть сделан на знании, вокруг него идет все круговращение. И этаустановка в отношении знания присутствует и у поздних античных философов. Так, стоики проповедующие иной образ жизни (не теоретико-созерцательный, а устремленный к счастью), средством его достижения считали *благоразумие*, который и предстает как описанный выше способ познания.

И еще один момент, касающийся трактовки познания, необходимо отметить. В соответствии с ним взгляды Платона и Аристотеля кардинально расходятся и, как нам представляется, закладывают основы двух традиций, которые в своеобразной форме будут воспроизводиться и в последующие эпохи. Что имеется в виду? Речь по существу идет о самой сути познания. Для Платона *познание есть процесс воспоминания* ( припоминания или восстановления) того, что уже было в душе познающего, получается, что *знания* человека имеют *врожденный характер -* мы рождаемся, владея знанием, поэтому познавать и означает восстанавливать с помощью чувств уже принадлежащие тебе знания, а, соответственно, забывать - утрачивать знания. Такая трактовка познания связана с общефилософскими воззрениями Платона, его учением об идеях. Носителями идей являются души, души бессмертны и могут существовать вне тела, но и тогда они обладают разумом, несут в себе знания. Вот поэтому вселившаяся в конкретное тело бессмертная душа в процессе познания как бы восстанавливает уже имевшиеся у ней знания. Тело же только сбивает душу с истинного пути, а накрепко связанная с телом душа и того хуже - погрязает в невежестве. Но нас в данном случае интересует суть данного подхода: познание - припоминание, оно тождественно с тем состоянием, в котором пребывает душа, оставаясь наедине с собой, поскольку знание ей врождено. Аристотель полемизирует с Платоном. По поводу означенного принципа он выдвигает контраргумент, замечая следующее: если бы оказалось, что знание нам врождено, то почему оно остается незамеченным. По Аристотелю, знания мы приобретаем, мы их заранее не имеем. Это существенное для него положение он объясняет так: совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, т.е. на то, что знанием, разумом, мыслью не является - ведь мыслить и быть мыслимым не одно и то же. Знания не могут изначально присутствовать в познающей душе, они должны быть приобретены; в этом смысле Аристотель называет познание особым родом обладания. Совпадение мысли и того, что мыслится, возможно для мышления о мышлении (когда мысль обращает внимание сама на себя, а это есть механизм рефлексии) и свойственно также божественному мышлению, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности.

Любопытен тот факт , что, конспектируя аристотелевские тексты, Ленин вышеизложенные рассуждения оценил в высшей степени положительно, отметив, что в них нет сомнений во внешней реальности. Итак, отличие позиций Платона и Аристотеля заключается в том, что для первого познание по своей сути и несомому им содержанию целиком тождественно с внутренним состоянием познающей души, тогда как для второго познание соединяет и делает действительностью нечто новое - предмет мысли и саму мысль.

С. Как понимали истину античные мыслители? В лице Аристотеля античная философия делает открытие, которое становится отправной точкой и критерием сравнения для всех последующих нововведений по вопросу об истине. Разбирая все те сложные ситуации, с которыми столкнулись предшествующие мыслители, решая вопросы об истинности человеческих восприятий, представлений, мыслей, выраженных в суждениях, он обосновывает позицию, которая позднее получила название концепции *соответствия.* Суть ее заключается в том, что для установления истинности восприятий, мнений, суждений, представлений их необходимо *соотнести* с тем, что позволило им возникнуть, движет ими, а само остается согласным со своей природой. Мы находим у него такое рассуждение: ... вино, если изменится оно само или лицо, принимающее его, может показаться то сладким, то несладким; но само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось..., и то, что должно быть сладким, необходимо будет таковым...: ведь с тем, что необходимо, дело не может обстоять и так и иначе, а потому если что-то существует по необходимости, то оно не может быть таковым и (вместе с тем) не таковым.

Мы не будем приводить его размышлений об особенностях установления истинности, зависящие от многообразных факторов и ситуаций (скажем, *ощущения* для него всегда достоверны, а вот истинность *суждений* зависит от того, о чем они - о сложных или простых вещах), которые анализирует Аристотель. Приведу лишь пример, ставший классическим, и который ярко демонстрирует принцип соответствия аристотелевской концепции истины. Он пишет: ...не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду. В этой фразе Аристотель проигрывает как бы два возможных положения, одно из которых явно нелепо - раз мы считаем тебя бледным (седым, кривым, горбатым, умным и пр.), так ты таковым и становишься, а второе положение показывает единственно допустимый путь оценки правильности знания - его *соответствия* реальному положению дел. Итак, истина в изложенном выше толковании предстает как а) характеристика человеческих знаний; как б) проверка их правильности, которая устанавливается через соотнесение знаний с тем, что необходимо существует по собственной природе.

Отсюда ложь, заблуждение, ошибка (мы здесь не будем их различать) - все то, что не соответствует собственной природе вещей . Это происходит, например, тогда, когда в мыслях соединяют то, что по природе разъединено, или, наоборот, разъединяют то, что по природе соединено. Отметим только одну, казалось бы, тонкость. Аристотель обстоятельно рассматривает как быть с вещами односоставными (говоря современным языком, не имеющими элементов), ведь здесь уже нет того, что можно было бы соединять или разъединять. Важен здесь факт постоянного обращения мыслителя к проблемам бытия при решении вопроса об истине.

И вот здесь хотелось бы высказать одно важное положение относительно понимания истины античными мыслителями. К открытию этого смысла истины подталкивает исследование Хайдеггера Учение Платона об истине. Хотя в названии речь идет о платоновском понимании истины, цель исследователя более масштабна, а именно: он пытается по-новому осмыслить то толкование истины, которое было характерно послеплатоновской эпохе (включая и Аристотеля). В его замысле Платону принадлежит особое место. Хайдеггер обнаруживает двусмысленность в позиции Платона; при этом двусмысленность надо понимать как наличие двух смыслов. Один из этих смыслов и раскрывает *истину как соответствие*, как оценку *правильности высказываний.* Это как раз тот смысл истины, который затем обстоятельно развивает Аристотель. Но в философских воззрениях Платона, по мнению Хайдеггера, присутствовал и иной, более глубокий смысл , который, в отличие от названного, - *гносеологического* (истины как характеристики знаний) - правомерно назвать *онтологическим* пониманием истины.

В этом случае *истина рассматривается как характеристика самого бытия,* что Хайдеггер поясняет таким образом: у Платона истина понимается в наиболее глубоком смысле как алетейа - открытость бытия. Если обратиться к текстам Платона, то, действительно, можно обнаружить у него отождествление истины с миром идей - миром *подлинного бытия.* Мир идей, который являет собой одновременно Благо, Добро и Красоту, и есть мир истины. Отсюда и *заблуждение* (как полярное по смыслу понятие) случается тогда, когда душа, устремленная к истине, проносится мимо нее, т.е. заблуждение - это отклонение от истины, понятой как особый бытийственный мир, самый что ни на есть мир подлинного бытия. По мнению Хайдеггера, вся последующая философия отбрасывает онтологический смысл истины, да и сам Платон уходит к толкованию истины как правильности, а значит, к сугубо *гносеологической ее трактовке, которая по сути дела является производной от онтологической истины*.

Если следовать самой идее Хайдеггера, то и у Аристотеля присутствует онтологическое понимание истины. Для подтверждения приведем одно из аристотелевских высказываний в Метафизике, позволяющее и у него обнаружить истину не только как соответствие (процитируем эту фразу в контексте): ... наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в *какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине*. (курсив мой - Н.Б.) Интерпретации этой фразы могут быть разные, но вряд ли можно оспорить тот факт, что в ней *с* позиций *истины оцениваются сами вещи*.

Значит, у античных философов истина имеет два смысла. Первый и решающий смысл раскрывает истину как характеристику самих вещей, причастных подлинному бытию; второй смысл производен от первого - он раскрывает истину как характеристику знаний, истинность дает им (знаниям) оценку на соответствие, адекватность, правильность, а мерилом выступает необходимая и согласная с собой природа существующего. Забвение онтологического смысла истины и воцарение гносеологического смысла как единственно допустимого можно рассматривать как движение по пути рационалистической ориентации учений о познании.

Подводя итог рассмотрению данного вопроса, следует отметить следующее: 1) учения о познании Платона и Аристотеля являются репрезентативными для всей античной философии, их принципиальные положения, сохраняя свою суть, воспроизводятся и в самых поздних школах и течениях; 2) решение вопросов о природе знания, познания и истины у данных мыслителей определяется их трактовкой бытия; представления о бытии - то предельное основание, на котором выстраиваются аргументы в пользу того или иного понимания знания, его видов, природы истины и пр.; эту установку можно квалифицировать как онтологизацию теоретико-познавательных проблем, что связано с неотделимостью теоритико- познавательных вопросов от онтологии, их слитности; 3) в решении теоретико-познавательных вопросов очевидна рационалистическая ориентация подходов рассмотренных мыслителей; и это все те же критерии рациональности, которые были выделены при исследовании античной культуры в целом и способа познания, свойственного античным философам, - признание за знанием высшей ценности, превосходства умозрительно-теоретической деятельности над другими, а также постепенное сведение истины к характеристике уже только знаний, а не самого бытия.

#### 3В. Оппозиционные учения о познании в рационалистически ориентированной ветви античной философии

Что касается доминирующей установки ( рассмотренной нами в лице Платона и Аристотеля), то в ее учениях , в первую очередь, осмысливался познавательный опыт тех, кто занимался умственным трудом, среди них первенство, безусловно, принадлежало философам, осуществляющим теоретико-познавательную деятельность в чистом виде. Но ведь не все были философами. Иные виды деятельности и способы отношения к миру ( трудно представить себе какой-либо вид деятельности, лишенный познавательной составляющей), свойственные античной культуре, нашли свое отражение в многообразных воззрениях о познании. Некоторые из этих воззрений обрели форму учений (скажем, скептицизм), другие, в большей степени, в поступках демонстрировали свои взгляды на познание (как это делали софисты). Допустимо оценить те воззрения о познании, в которых преднамеренно или непреднамеренно отрицаются (все или некоторые) изложенные выше принципы (доминирующей установки в учениях о познании) как оппозиционные, идущие вразрез с означенными учениями и изложенными в них принципами.

*Софисты и их воззрения на познание.* Названное философское течение имело непосредственное отношение к интересующим нас вопросам, ведь софистов называли *торговцами знаниями*. Что отличает их позицию с точки зрения учения о познании? (При такой постановке вопроса мы, конечно, не можем отталкиваться от тех софизмов о знании, которыми изобилуют речи софистов в платоновских диалогах). Надо идти от исследований самого характера их деятельности. Их позиция была претворена в поступках, образе жизни.

Первое. В противовес платоновско-аристотелевскому подходу, замыкавшему все аргументы по поводу познания и знания *на бытии* и его подлинной сущности, софисты (в лице уже старших софистов) живут и рассуждают в другой координатной плоскости, а именно: человек есть мера всех вещей .... Это известное высказывание Протагора Платон комментирует таким образом - каким каждый человек ощущает нечто, таким скорее всего оно и будет. Выходит, что знания, которыми мы владеем, раскрывают в первую очередь не мир подлинного бытия, а человеческий мир. Но ведь человеческий мир зависит от желаний, страстей, обстоятельств, в которых живут люди, значит - в знаниях нет ничего устойчивого, вечного, все переменчиво и подвижно. Тем самым знания сводятся к мнениям. Платон такие знания называл подобием и призраками знаний, а сам процесс познания - уподоблением и подражанием познанию. Корректируя приведенное выше протагоровское высказывание, Платон добавляет к нему одно слово - знающий : ведь только знающий человек может быть мерой всего происходящего, поскольку для Платона только в знании (а не в мнениях или чем-то ином) человеку и дается подлинная суть самого бытии. Как мы отмечали ранее, обретение знаний нравственно возвышает человека, но если софисты скупают готовые знания и продают их, то мимо них проходят все эти внутренние преобразования души человека. Тогда хоть как-то можно понять, каким образом они учат знаниям обо всем и внушили другим, что они наимудрейшие. По Платону же, шуткой надо считать когда кто-нибудь говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить

Второе. Заострим внимание на одном важном моменте, который в силу пристрастия не могли заметить оппоненты и критики софистов. Современные исследователи считают, что именно софисты, дистанцировавшись (отстранившись) от мира бытия, к которому обращено познание, обратили взор к *субъективной, а точнее говоря, человеческой стороне познавательного* *процесса и* смогли понять, что образованный человек не только тот, кто способен исследовать и размышлять, но и тот, кто умеет убеждать в своей правоте по каким угодно вопросам, отстаивать и защищать свою позицию. В многообразии человеческих проявлений (от которых зависит познание) они *сделали упор на речь.* Именно в этом отличие софистов. Если для Платона мысль и речь есть одно и то же , а различие их он видит лишь в том, что мысль - это беззвучная беседа души с самой собой, а речь - это поток звуков, идущий из души через уста, да и у Аристотеля даже в Риторике сказано, что справедливо опираться в споре на сами факты, так, чтобы все постороннее по отношению к доказательству было излишним, и он-то считал, что это излишнее имеет силу лишь из-за извращенности слушателей, то софисты видели в речи, в слове великую силу. Софист Горгий в адрес слова выдает такую оценку: Слово - великий властитель, телом малое и незаметное, совершает оно божественные дела. Ведь оно может и страх пресечь, и горе унять, и радость вселить, и сострадание умножить

Если знания людей - это мнения, а в своих поступках люди руководствуются мнениями, которые переменчивы (в чем неоднократно мог убедиться каждый), то именно речь способна оказывать влияние и на мнения, и на поступки людей. В силу публичности различных сфер жизни полиса возникала необходимость пользоваться платными услугами лиц, владеющих навыками составления убедительных речей (Платон называет это искусством прекословия или словопрения); софисты-риторы как раз и владели необходимыми приемами подчинения себе речи, ведь если бы софисты не возражали правильно или не казалось бы, что они правильно возражают...едва ли кто-нибудь пожелал бы у них учиться, платя им деньги Для софистов главная способность человеческой речи заключалась в том, чтобы убеждать, а не представлять вместе с мыслью подлинную суть бытия.

Третье. Касаясь вопроса об истине, Платон утверждает, что софисты полностью отрицают существование лжи, поскольку и в понимании истины-лжи они идут от человека. Рассуждают они при этом так: ложь выражает нечто несуществующее, но ведь о несуществующем нельзя ни мыслить, ни говорить, значит - все сказанное истина, и все слова можно так или иначе сочетать друг с другом. В ответ на это Платон показывает, что небытие причастно бытию и что речь также можно оценивать как истинную или ложную: Истинная речь высказывает о существующем как оно есть. Ложная речь говорит о несуществующем как о существующем

Выходит, отличие позиции софистов по вопросу об истинности в том, что и критерий достоверности знаний они замыкают на человека, тем самым истина обретает сугубо относительный характер, нет никаких оснований для признания ее абсолютности.

С учетом современных веяний в философии воззрения софистов по вопросам знания и истины могут иметь весьма любопытную конструктивную интерпретацию. Они по сути дела заставляли признать, что *познание - это* не только исследование мира, но еще и *процесс* *понимания*, и в нем всегда присутствует момент общения с людьми. Сократ великолепно владел искусством общения, платоновские диалоги также свидетельствуют об этом, а для софистов механизм человеческого общения, понимания и убеждения стал уже предметом рефлексии. Они полагались на определенные представления о человеческой природе, об особенностях человеческого разума, доступных и убедительных средствах его выражения, возможности подчинения или следования за мыслью другого. В этом случае всегда подразумевается не только свое сознание, но и чужое. Познание как понимание - нечто реальное и живое, в нем задействована не только сфера интеллекта, которая сама по себе должна быть достаточно изощренной, предполагающей непривычную логику перехода мыслей (вспомним знаменитые софизмы), но и чувства, эмоции, жесты, мимику и пр. Раз с точки зрения софистов познание есть понимание, то можно считать, что они разрабатывали *гуманитарный вид знания.*

*Скептическая установка в познании..* Скептиков так же, как и софистов, отличала, в первую очередь, особая жизненная установка.. Они не принимают позицию теоретиков-созерцателей, видящих свою цель в объяснении сущности мира, философская мудрость заключается, по их мнению, в том, чтобы жить счастливо - без страданий, в состоянии невозмутимости и душевного спокойствия, и это оказывается достижимым во многом благодаря особым взглядам на познание и истину. Их точку зрения по этим вопросам важно знать, так как, по Лосеву, скептическими суждениями была полна вся античная философия, и для античной литературы они также весьма характерны.

Первое. Скептики сознательно ставили себя в оппозицию ко всем существовавшим философским течениям. Своих главных оппонентов они называли догматиками. Догматики для них те, кто считает, что уже владеет истиной, нашел ее, вследствие этого придерживается тех или иных положений как непререкаемых догм. В противовес догматикам *скептики истину* *только ищут*, они постоянно находятся в состоянии поиска, они ни за что не цепляются как за абсолютное, и это позволяет достичь невозмутимого состояния. Признание принципиальной незавершенности истины было основанием для обвинения скептиков в *релятивизме*. Релятивистская установка сближает это течение с софистикой. Скептическая философия по своей сути носит поисковый характер, ей свойственна нерешительность, недоумение, а по своему душевному состоянию скепсис носит удерживающий характер (скепсис удерживает от категоричных утвердительных или отрицательных суждений)

Второе. В чем заключался их поиск истины? В отличие от Платона и Аристотеля ( как представителей доминирующей позиции) они не были заняты поиском подлинного бытия или истинной сущности вещей. Их философствование заключалось в том , чтобы отыскивать всякому данному суждению или положению противоположное по смыслу, но равное по своей ценности и значимости. Секст Эмпирик, оценивая взгляды знаменитого скептика Пиррона, отмечал, что основное начало скепсиса в том, чтобы всякому положению противопоставить другое, равное ему. Хотелось бы отмести категоричные оценки в адрес скептиков, когда их обвиняют в агностицизме, приписывая им тезис о непознаваемости мира. Дело в том, что они попросту не ставили перед собой цели познания мира, к тому же всякая категоричная, нетерпимая позиция (отстаивание познаваемости или непознаваемости) не свойственна им по духу самого скепсиса. Скептики писали о том, что они занимаются и признают необходимость *изучения* природы, поведения людей, законов мышления, но только ради того, чтобы иметь возможность отыскать всякому данному утверждению равносильное и прямо противоположное по смыслу. Выходит, они не только не отрицали возможности познания, но и сами осуществляли сложнейшие акты исследовательско-познавательной деятельности, по степени изощренности отвечающие духу своего времени. Но поскольку замысел этих исследований предполагал развенчание достигнутого, критическое к нему отношение, то эффект мог быть только один: скептики подрывали безоговорочное доверие к разуму и человеческому интеллекту, живущему логикой, они заставляли усомниться в их всесилии. Больше того, в их познавательных действиях акцент был перенесен с разума, мышления на ощущения и сферу явлений, возникающих из чувственных впечатлений. Скептическая позиция воздержания от суждений по сути дела означала воздержание от мышления. Совсем не то в отношении к чувствам, их роль они оценивали иначе. На прямой вопрос, поставленный перед ними: Отрицают ли скептики явления? - дают такой ответ: Мы не отбрасываем того, что мы испытываем. Тому, что человеку представляется или кажется, т.е. тому, что есть внутреннее состояние, скептики уделяли особое внимание, но при этом воздерживались от оценок, чему в действительности данные чувства или явления соответствуют. И все-таки не явления или чувственные восприятия конечная инстанция, на которой задерживается скептик, им отдается предпочтение в сравнении с мышлением, но не с этой реальностью имеет дело скептический поиск.

Весь поиск проходит в проблемном поле того, что является *речью,* языком. Речь, развернутая в высказываниях, - вот та единственная реальность, в которой работает скептик, именно она становится объектом их исследований. И это третий пункт, выделяющий взгляды скептиков по вопросам познания. Скептик рассуждает так: Ищем мы не явление, а то, что *говорится о явлении,* а это отличается от исследования самого явления Как понимать данный тезис? В качестве разъяснения воспользуемся приведенным примером: нам кажется, что мед сладок, и мы соглашаемся с этим, ибо воспринимаем сладость ощущением. Но таково ли сладкое, как мы о нем говорим, мы сомневаемся; *но* это сомнение касается не явления, а того, что говорится о явлении. Сомнений не вызывают лишь чувства, остальное же - что такое сладкое по своей природе, насколько допустимо соединение в одном предложении двух приведенных в нем слов мед и сладок - вызывает сомнения.

По данной позиции - в обращении к слову и речи, придании им первостепенного значения в философствовании, - как и по вопросу релятивности человеческих знаний, скептики близки софистам. И еще один принципиально важный общий момент. Высокая степень рефлексивной деятельности объединяет представителей одного и другого течения. При всем недоверии к разуму скептики все-таки пользуются им, так как нет иных средств для того чтобы оценивать речь и выстраивать вполне осмысленные полярные суждения. А поиск софистами словесных средств для убеждения в чем угодно - и тезиса и антитезиса одновременно (показателен пример определения справедливости софистом Фразимахом ей можно дать определение, угождающее бедных, а можно, напротив, так определить справедливость, что оно будет удовлетворять богатых) - есть не что иное, как изощренная интеллектуальная игра. Сказанное, без сомнения, позволяет отнести и скептиков и софистов к представителям рационалистической ветви античной философии. Они настолько впечатляюще продемонстрировали возможности разума, что многие современные исследователи называют их греческими просветителями, проводя параллели с новоевропейской эпохой Просвещения.

Итогом проведенного рассмотрения может быть следующая оценка:

подтверждая собственной деятельностью и своими взглядами на познание рационалистическую ориентацию античной культуры, представители доминирующей установки и их оппоненты различаются тем, что для первых конечным основанием в решении вопросов о познании, знании и истине оказывается само бытие (т.е. онтологическое основание), тогда как для вторых таковым является человек с определенными жизненными установками.

#### 4 вопрос: Иррациональный опыт античности

Реконструируя познавательный опыт античной культуры, накопленный за более чем тысячелетний период, мы постоянно придерживались одной идеи - рационализм данной эпохи надо воспринимать лишь как общий вектор или ориентацию, а не как единственную его характеристику или тем более норму. Менталитет античности пульсировал между крайностями рационального и иррационального в человеческой жизнедеятельности и впитывал в себя обе составляющие. Полюса рационального и иррационального причудливо переплетаются не только на разных этапах античности, но в жизнедеятельности и творчестве отдельных ее представителей.

Сейчас мы ставим перед собой задачу осмыслить особенности проявления иррационального начала человека в интересующую нас эпоху, обнаружить, каким образом это сказывалось в способах постижения мира и как было представлено в философских учениях о познании. Замечу, что подобный угол зрения на античную культуру был не свойственен отечественной истории философии советского периода, здесь обнаруживается колоссальный разрыв с дореволюционными историко-философскими исследованиями. ( В качестве примера сошлюсь на учебник А.Н.Чанышева Курс лекций по древней и средневековой философии. М.,1991). Из 29 тем курса лекций средневековью, в явном виде представляющему мистику и иррационализм, отведено только 3 последних темы. Это сугубо количественная оценка ( о содержании я уже и не говорю). Важность рассмотрения этой проблематики видится еще и в том, что находившаяся под запретом иррационально-мистическая литература лавиной обрушилась на современного читателя, интерес к ней огромен, но, к сожалению, отсутствует культура восприятия подобной литературы. И нам совместно предстоит этому учиться.

Что касается иррациональных проявлений в человеческой жизнедеятельности на этапе заката античной культуры, то в литературе это достаточно общепризнанный момент, поскольку дело шло к господству религиозной формы жизни, когда устанавливался примат веры над разумом. Как ни покажется странным, гораздо сложнее найти подтверждение присутствия иррациональной составляющей в ранний период эллинской эпохи. С него и начнем, а с целью заострения проблемы приведу несколько парадоксально звучащую мысль: греки любили повторять: Мера, мера во всем. Но не являлось ли это частое обращение к мере намеком на то, что греки в чем-то побаивались самих себя? Не угадывали ли они в глубинах своей души наличие сил совершенно противоположных разуму и порядку? Если бы греки действительно были чужды всему темному, безмерному, хаотическому - для чего бы тогда понадобилось столь настойчиво проповедовать меру? В данном вопросе как раз и заключена вся суть интересующей нас проблемы. Присутствие иррационального начала в жизни древних греков несомненно, оно в своих проявлениях прямо противоположно рациональному, и в то же время они дополняют друг друга. Что же оно собой представляет?

В рецензии четвертьвековой давности, один из авторов которой известный отечественный специалист по античной философии и культуре Ф.Х.Кессиди, говорится следующее: Вплоть до последних десятилетий многие исследователи античности считали, что древние греки ...были прирожденными рационалистами, не знавшими об иррациональных факторах человеческой практики и поведения Рецензия же посвящена книге Е.Р.Доддса Греки и иррациональное ( E.R.Dodds. The Greeks and Irrational. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1971) (название книги говорит само за себя) , в которой пересматривается это достаточно широко распространенное мнение. Воспроизведем только основной аргумент автора. Раскрывая путь античной культуры через призму зависимости поступков людей от сознания и разума, Доддс прослеживает такую закономерность: сначала это был длительный процесс обретения и признания ценности за рациональными действиями людей, который достиг высот во времена греческого Просвещения (с конца 1У до конца 111 века), но затем происходит возврат к иррационализму. Как сказано в рецензии, основную ответственность за возврат к иррационализму в античном мире автор возлагает на греческий рационализм, в особенности на рационализм эпохи эллинизма, переоценивший человеческий интеллект и игнорировавший ... иррациональные моменты в природе человека. Иррациональные проявления жизни античного мира Доддс, в первую очередь, связывает с религиозными верованиями низших слоев населения. Народная вера, как ее он называет, являлась объединяющим началом, сохраняющим общность нации особенно в сложных ситуациях - военное время и периоды всевозможных катаклизмов требовали от масс подчинения чужой воле и бессознательных действий. Целый ряд факторов (о которых шла речь при раскрытии первого вопроса) постепенно привели к размежеванию веры народа и веры интеллектуалов. Одновременно совершались такие процессы: рационализм ...продолжал распространяться от верхов к низам, антирационализм (магическая медицина, астрология, алхимия и т. п. - *Авт.*) распространился от низов к верхам, и последнему суждено было победить.

В объяснении Доддсом причин упадка греческого рационализма, а вместе с ним и всей культуры авторы рецензии отмечают противоречие - с одной стороны, он считает, что утрата политической свободы в эллинистический период могла содействовать обескураживанию интеллектуальной практики, а с другой - говорит о будто бы обретенной в этот период индивидуальной свободе, с которой греки не знали, что делать. Позиция самих авторов такова: именно падение полиса в результате обретения социально-политических и экономических противоречий, утрата политической свободы и отстранение граждан от общественно-политической деятельности, без которой греки не мыслили себе ни общественной, ни индивидуальной жизни, и явились главными причинами того, что Доддс называет возвратом к иррационализму. Никакой особой расшифровки по поводу того, как понимать народную религию, в тексте рецензии мы не находим; в основном признаки иррациональных действий сводятся к бессознательности - отсутствию контроля и регуляции со стороны собственного рацио и подчинению таинственным внешним силам; заметим также, что та конкретизация антирационализма, которая приведена в цитате из книги Доддса, - магическая медицина, астрология, алхимия и т. п. - дана все-таки авторами рецензии.

Для прояснения интересующего нас вопроса обратимся к другим источникам. Один из них - уже упомянутая История религии протоирея А.Меня настраивает на весьма непривычное восприятие античного мира. Вот одно из них: ...следует признать, что старый романтический образ Греции далек от действительности: он является лишь одним из мифов, унаследованных от эпохи Возрождения... Еще в Х1Х в. была как бы заново открыта *мистическая* Эллада, суровая и трагичная. Стало понятно, чем была для греческого духа буйная стихия Диониса, вера в Судьбу, породившая античный ужас; ... В этой новой Элладе по-прежнему остается место эстетам и жизнелюбам, скептикам и рационалистам, но мы также находим в ней пессимизм и уныние, растерянность и отвращение к жизни. Мы обнаруживаем в ней мистическую тоску...Печатью трагичности отмечена и история греческой мысли. Неимоверные усилия проникнуть с помощью разума в тайники Сущего при всем их героическом величии были отравлены сознанием своей немощи и безнадежности.

Всего этого слишком долго не видели или не хотели видеть, а между тем, быть может, именно здесь трепетало самое сердце греческого мира (подчеркнуто мною - Н.Б.). Столь длинная цитата приведена потому, что в простых и вместе с тем точных словах представлены иррациональные проявления эллинской культуры в их многообразии и живой реальности, и одновременно с этим задана определенная канва объяснения причин и истоков существования этих сторон жизни. Если собрать воедино перечисленные в цитированном фрагменте слова, в которых выражены проявления иррационального, (суровая, трагичная, буйная стихия Диониса, вера в Судьбу, античный ужас, пессимизм, уныние, растерянность, отвращение к жизни, тоска, сознание немощи, безнадежность и др.), то суммирующим ощущением мира станет что-то темное и трагичное. Близок в своих оценках этой стороны жизни древних эллинов другой наш соотечественник - Н.С.Арсеньев, с идеями которого можно ознакомиться в репринтном издании книги Путь (впервые изданной в 1926 году в Париже), где в примечаниях от издательства сказано, что авторы, опубликованные в Пути, составляют гордость русской философской и богословской мысли. Публикация Арсеньева названа Пессимизм и мистика в древней Греции. Он , как и Мень, считает, что давая целостную оценку античности, нельзя также отрицать , что наряду со светлым, жизнерадостным миросозерцанием ... часто, весьма часто открывается ... и струя глубокой меланхолии греческой народной души. Радостное, художественное миросозерцание далеко не исчерпывает картины... под сияющим покровом художественно-гармонической олимпийской веры (которая до известной степени является произведением великих поэтов и художников Греции, прежде всего Гомера, и которая проникает как в общественную, так и в частную жизнь древнего грека), таится еще иной мир, совокупность более первобытных, более диких - странных и нередко мрачных религиозных представлений, иное, отличное от классического эллинского восприятия действительности - то, что можно назвать нижним слоем греческой религиозности. Это темное, иррациональное, но вместе с тем глубоко живучее наследие далекой старины, не отмиравшее и в эпоху расцвета греческой культуры, но цепко угнездившееся во всех закоулках народной души, врывавшееся на каждом шагу в повседневную жизнь.

Совершенно очевидно, ракурс рассмотрения античности, предлагаемый Н.С.Арсеньевым, по своей сути совпадает с тем, что было сказано у А.Меня. Появляются дополнительные описания, но мысль та же. Поскольку категориально трудно выразить опыт иррациональной связи с миром и не оживлена в должной степени прервавшаяся традиция, прибегнем к цитированию. Каким содержанием наполнена эта сторона жизни, помимо сказанного? Какое ощущение о мире и человеческой жизни впитывалось вместе с ней (здесь не может быть речи о *формировании* представлений, поскольку всякая форма уже несет в себе некий порядок и гармонию)? И почему это все-таки *нижний слой* жизни? По данному поводу мы находим такие разъяснения: это было представление о бесчисленных духовных силах, населяющих весь мир, носящихся повсюду, при том силах иррациональных, расплывчатых, неясных в своих очертаниях, но могучих. Их воздействие сказывалось на каждом шагу, со всех сторон окружали они человека; человек являлся лишь островком среди океана волнующейся духовной стихии (подчеркнуто мною - Н.Б.) И еще одно важное оценочное сравнение, которое встречается в названных текстах обоих мыслителей: если вера в Олимпийских богов очеловечивала богов и возвышала человека, то вера и поклонение темным, иррациональным силам расчеловечивала людей, уподобляла их звероподобному животному состоянию. Как видим, в стихии народной жизни, в глубинах и закоулках народной души, особенно в среде сельских жителей, всегда присутствовали и были очень живучи представления о темных, неясных, расплывчатых силах, разлитых в явлениях природы, которые в то же время вечно сопровождают человека, ни на шаг не отступая от него, и жизненно значимы для него.

Перейдем от оценок, в которых признается существование иррациональной стороны жизни эллинской культуры, к характеристике того особого *способа постижения* мира, который она (иррациональная составляющая культуры) продуцировала. Первое, что хотелось бы выделить с самого начала. Иррациональное втягивает человека в водоворот *жизни и смерти* (а ведь жизнь и смерть предметно, чувственно- образно не представимы), но они неотступно следуют за каждым, ими определяется и повседневное наше существование. Иррациональное столь глубоко, что остается непостижимым и таинственным для разума, вызывая у него лишь страх, и в то же время оно лежит на поверхности жизни, поскольку через него проходят все и каждый в отдельности; оно не знает ни социальных, ни возрастных границ. Не случайно в названных выше источниках иррациональное сопрягается с пессимизмом, страхом, унынием. Человек смертен, и в то же время жизнь, природа неистребимы. Как преодолеть смерть, как приобщиться к тому постоянному возрождению жизни, которую человек наблюдает в природе? Ответы на них древний эллин мог получить, приобщившись к *тайному знанию,* открываемому в *мистериях .*Такой разворот иррационального (выход на знания) снимает вопросы по поводу того, как все это соотносимо с гносеологией. Усилим сказанное ссылкой на многозначительное и любопытное суждение Климента Александрийского : В мистериях есть предугадание истины Оказывается мистерии могут иметь какое-то отношение к истине, но это, безусловно, не та истина , о которой писали Платон и Аристотель, по поводу которой дискутировали софисты и скептики. И тем не менее французский историк Шарль Диль писал: Ничто не может сравниться с чувством глубокого благоговения, которое испытывали к Элевсинским мистериям самые серьезные умы древнего мира, философы, государственные мужи, ораторы, историки и поэты. Начиная от Пиндара и до Платона, от Исократа и до Цицерона, все согласно признают, что мистерии глубоко влияли на души людей

*Элевсинские мистерии* связаныс первоначальным земледельческим культом воскресающей природы, с божествами земного плодородия (Деметра, Дионис, Плутон, Кора и др.); особая роль принадлежала богине Деметре, которая обладала таинственной мощью возрождения природы и силой бессмертия. Свое название мистерии получили от города Элевсин, который располагался неподалеку от Афин; в течение более 10 столетий таинства Элевсина находились в центре религиозной жизни греческого народа. Элевсинские мистерии представляли собой регулярно повторяющиеся обрядово-ритуальные действия (включавшие обряд инициации = посвящения в божественную жизнь), которые имели как бы магическую связь с повторяемостью природных процессов, отсюда и часто встречающееся толкование мистерий как священнодействий. Посвященные в эти таинства жили верой в обретение не только земного благополучия, но и вечной жизни, бессмертия. Именно поэтому мистерии несли в себе *тайное, эзотерическое знание*, которое строжайшим образом охранялось, а посвященный в мистерии давал клятву молчания. Мистерия разыгрывалась как сакральная драма, которая потрясала души зрителей. Она оказывала воздействие в первую очередь не на разум и рассудок человека, а на все его существо: обряды Деметры назывались теамата - зрелище, ибо то был священный театр, который ... давал ... *сопереживание* божественной жизни. (курсив мой - Н.Б.)

Итак, *познание* тайны жизни и бессмертия *через сопереживание* и *приобщение* к божественной жизни. По сохранившимся преданиям центральным моментом мистерий, высшей ступенью посвящения было *созерцание символов* ... служитель Деметры выносил перед посвященными колос. Возможно, то был знак бессмертной богини (имя Деметры и означает Мать Зерна ) ( разрядка моя - Н.Б.) и считалось, что человек, чьи духовные очи отверсты, *узрит* в колосе токи *незримой* силы. Дрожащее сияние, окружающее зерно, аура, которую *может видеть* *лишь мист*, есть свидетельство его связи с богиней. (курсив мой - Н.Б.) Курсивом выделены слова, раскрывающие непривычность способа познания жизни и смерти, который происходил в мистериях. Мистерия как ритуальное действо, безусловно, включала в себя и познавательный момент, позволяя зрить незримое, видеть невидимое, отсюда однокоренное слово *мистес* означало видящий сквозь туман. Быт и обыденность, как туман, обволакивают людей своими нуждами и заботами, активизируя только им потребные центры эмоционально-чувственной и умственной деятельности. Но опыт прошедших поколений хранит, как тайну, знание чего-то безмерно более важного, чем повседневность, поэтому и приобщиться к этой тайне (и именно в этом смысле познать ее) можно тоже только необычным способом.

В *дионисийских мистериях* та же природная стихия - Дионис, или Вакх, божество производительной мощи природы., дионисизм нес в себе веру в плодородие полей и виноградников. Женские оргии в честь Диониса отличались от мистерий Элевсина тем, что посвященные были не просто зрителями-созерцателями, а непосредственными участниками. Вакхические действа (вакханалии) втягивали их в безумный поток природной жизни, сливаясь с ней и доводя до состояния буйного экстаза, одержимости, исступления. Цель дионисийских мистерий - самозабвение, выхождение из себя, полная утрата контроля со стороны сознания, каких-либо социальных норм и вообще всякого здравого смысла, что и позволяло воспринять бога и слиться с ним в нераздельное единство. У А.Меня находим такое описание: Опека разума исчезала, человек как бы возвращался в царство бессловесных. Поэтому Дионис и почитался божеством *безумия.* Ведь он сам - олицетворение иррациональной стихии, безумствующий Вакх, как его называл Гомер. Согласно мифам, появление Диониса всегда влекло за собой помрачение рассудка... Приверженец Диониса чувствовал себя снова , подобно своим далеким предкам, не сыном городской общины, а детищем Матери-Земли.

О, как ты счастлив, смертный,
Если в мире с богами
Таинства их познаешь ты ... (Еврипид. Вакханки, 75-77) (подчеркнуто мною - Н.Б.)

*Орфические мистерии* (упоминания о которых встречаются уже в У1 в. до н. э. ) унаследовали мистическую глубину первоначальных оргий Диониса и по своему происхождению были связаны с ними. Но в орфических таинствах (мистерии орфиков содержались в строжайшей тайне) происходит нравственное просветление дионисийства. Выражалось это в том, что члены орфических общин не отказывались от разумности человеческой природы, не пытались выйти за пределы разума, а, напротив, стремились к духовному очищению и возвышению человека; другими словами, они не подавляли, не притупляли и не растворяли жизнь человеческого сознания в природно-иррациональных, зверино-подобных потоках жизни, а возвеличивали сознательное начало человека как знак его божественной природы. Но это все-таки был путь мистериального постижения божественной жизни путем очищения, аскезы и нравственного совершенствования - слияние с ней (божественной жизнью). Цель орфических таинств возвращение к божественному первоисточнику, поскольку души человеческие отпали от первоначального единства с божеством и скитались по миру. Орфический путь постижения мира являент собой особый образ жизни (это ритуально-нравственный жизненный уклад) - это путь спасения. И в этом он во многом совпадает с пифагорейским образом жизни. Сравнение орфизма и пифагореизма еще нуждается в обосновании. В данном случае важно, что то и другое несло в себе тайные, эзотерические пути познания и связаны были с иррациональными сторонами человеческой жизни. Сошлюсь на те оценки и сравнения, которые мы обнаруживаем в уже упоминавшейся ранее книге В преддверии философии. Там есть такой пассаж: пифагорейцы в значительной мере придерживались традиционной мудрости (т.е. не рационализировали познания Н.Б.) пифагорейцы признавали реальность противоположностей и разделяли общее предпочтение, отдаваемое свету, неподвижному и единому, рассматривая темное, изменяющееся и множественное как зло (но все-таки признавали существование зла, темного и пр. Н.Б.). Их дуализм, их вера в переселение душ и их надежда на освобождение от круга рождений *связывало пифагорейское учение с орфизмом.* (курсив мой Н.Б.) В действительности учения Пифагора принадлежат преимущественно к сфере мифопоэтической мысли. Это можно объяснить, помня о его ориентации. Пифагора не интересовало знание ради знания, он не разделял отрешенной любознательности ионийцев. Он проповедовал путь жизни. Пифагорейское общество было религиозным братством, стремившимся сделать своих членов святыми (подчеркнуто мною Н.Б.). Но его богом был Апполон, а не Дионис. *Его методом было познание, а не экстаз. Для пифагорейцев знание было частью искусства жить, а жизнь была поисками спасения.* (выделено мною Н.Б.)

Мистериальный опыт раннего этапа античной культуры находит воплощение и в религиозно-*философских* учениях. Орфизм это не только особый образ жизни посвященных, это еще и особое учение; есть упоминание об орфических гимнах, в которых своеобразно сочетается мистическое, мифическое и оккультное знание. Сохранилось также много свидетельств о том, что и пифагореизм был тайным знанием, которое под страхом смерти нельзя было разглашать непосвященным. Посвящение в тайны пифагорейского союза предполагало прохождение двух ступеней. Первая ступень готовила акусматиков (от слова акусма загадка, тайна, шифры подлинного бытия (не разгребай огонь руками, острова блаженных (Солнце и Луна), притча); приобщенные к этой ступени в повседневной жизни воздерживались от удовольствий, очищались от суетных забот, хранили обет 5-летнего молчания. Вторая ступень готовила математиков, которые через особые действа приобщались к смыслопорождающей модели подлинного бытия и всех вещей, которая выражалась краткой формулой Все есть число. Мистическая струя пифагореизма заключалась в том, что это учение рассматривалось как средство религиозного обращения личности, ее подключения к тайным, сакральным силам. А постижение высшей истины и приобщает к Богу.

Далее следовало бы назвать имена и учения других представителей античной культуры, которые обнаруживали в своих философских учениях приверженность мистике. Здесь можно упомянуть оценки Доддса, данные позднему Платону, да и вообще сама платоновская идея души, ее вечности и убежденность его в переселении душ свидетельствуют, что Платон не может рассматриваться как 100% рационалист, в нем весьма сильно иррациональное начало (если сравнивать его с Аристотелем). Можно упомянуть также о магии, астрологии и других подобных явлениях в период римской культуры. К тому же экспансия греческой культуры на Восток в эпоху эллинизма не могла не усилить мистическую струю жизни.

См. книгу С.Булгакова по истории мистики он включает в эту историю имена александрийских философов (Филон Александрийский, Климент Александрийский, Дионисий Ареопагит ); между прочим, мистическая струя в философских учениях античности значительно усиливается к эпохе заката античной культуры. Здесь нельзя обойти творчество Августина Аврелия, крупной фигурой в этом направлении, несомненно, является и Плотин. См. интерпретацию основной философской идеи Плотина, данную Л.Шестовым.

Подведем итоги: 1. Иррациональное начало присутствовало в жизни античной культуры. Оно было связано с жизненно необходимыми сторонами человеческого бытия вопросами жизни и смерти. 2. Поскольку иррациональное начало представляет собой предметно не оформленные факторы бытия (стихия и хаос), и поэтому недоступное ни разуму, ни внешним чувствам, то античность хранит в себе опыт мистериального постижения этих сторон (имеется в виду иррациональное начало) человеческого бытия. 3. Культ *природных* мистерий постепенно трансформировался в особый способ (путь) иррационального постижения всей полноты бытия (а не только гармонии и меры), этот путь познания сопрягается с *познанием как* своеобразным *действием приобщения* к иррациональным (божественным, природно-стихийным, жизненно-необходимым ) силам; *познание как мистическое проникновение*. Оно не

преследует цели достижения истины самой по себе, истиной становится сам путь проникновения, приобщения, посвящения в тайну жизни и смерти. Мистический путь познания античной культуры нашел себе место и в учениях (был выражен и в учениях) начиная от орфико-пифагорейских учений, включая учения, возникшие на закате античной культуры, в частности, гностицизм.

Выводы по теме: Познавательный опыт античности имеет внутреннюю целостность в нем отчетливо прослеживается рационалистическая ориентация, свидетельствующая о приоритете разума и интеллекта, которые были востребованы основными сферами жизнедеятельности. Вместе с тем античная культура имеет богатый опыт в постижении иррациональных сторон человеческой жизни, который не может быть отброшен. Обозначенные полюса познавательного опыта (рациональное иррациональное) нашли свое отражение в философских учениях. Для адекватного представления о способах и средствах познания мира, а также самого смысла вопросов о природе знания, познания и истины необходимо рассматривать широкий круг учений от натурфилософов до римских философов, от орфиков и пифагорейцев до гностиков и Плотина, безусловно, включая в этот круг Платона и Аристотеля, но не зацикливаясь на них.

**Раздел II. Тема 2.**

 **Особенности средневекового менталитета**

## Тема 2. Особенности средневекового менталитета.

План:

1. Символизм как отличительная черта средневекового миропонимания.
2. Христианство как религиозный опыт. Знание и вера. Истина как откровение. Мистический путь познания.
3. Христианство как учение. Мир как школа и текст; познание как научение.
4. Статус гносеологической тематики в средневековой философии.

Переходя к рассмотрению нового этапа в развитии европейской культуры, мы не беремся оценивать движение от античности к средневековью мерками прогресса или какими бы то ни было оценочными критериями. Для нашего поиска важны другие характеристики средневековой культуры. С целью их выяснения с самого начала зададимся вопросом: может ли быть выделена, с точки зрения сложившейся в данный период познавательной традиции, некоторая общая составляющая средневековой культуры, наподобие того, как это было сделано в отношении античной культуры ведь ей свойствена, как было установлено, рационалистическая ориентация?

Самые разноплановые исследования по истории средневековой культуры (можно сослаться на исследования. С.С.Аверинцева ранневизантийской культуры, Д.С.Лихачева по культуре русского средневековья, Й.Хёйзинга по позднему средневековью) дают основания говорить о некой доминанте средневековой менталитета. Каждый из них по-своему отмечает символизурующий характер средневекового миропредставления. Что это такое? И чем оно вызвано? - нам и предстоит выяснить с самого начала.

Предварительно все-таки отметим, что слово символ греческого происхождения, буквально оно означает составляю, соединяю. Его употребление связано с тем, что в Древней Греции существовал такой обычай, когда друзья, расставаясь, брали какой-нибудь предмет (глиняную лампадку, статуэтку или навощенную дощечку с надписью) и разламывали пополам. По прошествии многих лет эти друзья или их потомки при встрече узнавали друг друга по сохранившимся у них половинкам, убеждаясь, что обе части соединяются и образуют единое целое символ.

Средневековая Европа - это христианский мир. Мы не будем вторгаться в историю вопроса христианизации, некоторые представления могут быть получены из текста В.С.Соловьева Об упадке средневекового миросозерцания, хотя он и не каноничен, но ярко рисует сложный путь утверждения нового мировоззрения. Будем исходить из идеи господства в средние века христианского мировоззрения. Что это меняло в способах постижения мира? Какие новые познавательные структуры возникают в связи с установлением христианского образа жизни в средневековой Европе?

С точки зрения мироощущения, мировосприятия и миропонимания, христианство вносит принципиально новый момент оно заставляет видеть в том мире, в котором живет человек, другой мир: ведь человек и все его окружение не имеют самостоятельного существования, они сотворены; и, как божие творение, тварный мир являет собой лишь отблеск, лишь свидетельство высшего бытия. Цель познания видится в одном: *познать Бога в мире, а мир в Боге.* Другими словами, все видится в свете Бога, все с ним соотносится. Отсюда становится понятным, почему именно символизм становится живым дыханием средневековой мысли . Ведь средневековый символизм в самом первом приближении и можно истолковать как привычку *видеть все вещи* *в их смысловой связи, соединении с божественным миром, миром абсолютных и высших* ценностей*.* Здесь вполне пригодно древнегреческое значение слова символ, т.к. в познании мира соединяются творец и его творение как две половины единого целого.

Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось лишь ее внешней формой и непосредственным предназначением (белая роза символ чистоты и непорочности; голубь символ мира; змея символ искушения; книга - символ неисчерпаемой сокровищницы знаний и т.д.) . Для того чтобы познать сущность какого-либо явления, не спрашивают о его внутренней структуре, каких-то скрытых от глаз глубинных связях объекта, не обращаются к его истории, а устремляют взор к небесам. У Бога нет ничего пустого, лишенного смысла. Все, буквально все явления и вещи несут в себе скрытый божественный смысл. Даже простой грецкий орех и тот символизировал Христа: сладкая сердцевина его божественная природа, наружная плотная кожура человеческая природа в нем, а внутренняя перегородка ореха символизировала крест, на котором Христос был распят. Символический принцип объяснения мира был распространен на все сферы человеческой жизни. С этих позиций раскрывалась суть происходящего и в природе, и в человеческом обществе, и в его истории. Именно символический принцип задавал определенный порядок в объяснении, выстраивая при этом строгую иерархическую субординацию мира.

При символическом мировосприятии совершенно не важны какие-либо изменения во внешнем облике вещей, событий или явлений, все внимание сосредоточено на движении и изменении смыслов и значений. Чтобы понять высказанную мысль, давайте задумаемся над тем, как и почему настолько по-разному воспринимается один и тот же предмет, в зависимости от того смотрят на него с любовью или, напротив, с ненавистью:достоинства становятся недостатками, а недостатки воспринимаются уже как пороки и т.п.

Итак, мир средневекового человека - это символический мир, в котором каждый предмет и событие ( камни и растения, звери и люди, цветы и звуки и пр. и пр.) что-то символизируют, а значит несут в себе смыслы. Из этого проистекают все особенности пребывания человека в этом мире и соответственно особенности познавательной деятельности.

Стоь значимая роль символизации заставляет дать строгое определение того, что понимается под символом. Символ пытаются определить представители самых разных областей знания и логики, и лингвисты, и культурологи. Мы последуем за П.А.Флоренским, который в понимании символа (и самой сути символического мировосприятия) пытался во многом следовать духу средневековой культуры. Попутно замечу, что, по его оценкам, средние века золотой период европейской культуры, тогда как эпоха Возрождение тяжкая болезнь Европы. Подобная оценка объясняется тем, что Флоренский был религиозным философом.

Определение, которое он дает символу, формулируется таким образом: *символ это такое бытие, которое больше самого себя, поскольку символ являет собой то, что не есть он сам, большее его, но своей сущностью через него объявляющееся*.

Развернем то, что говорится в этом определении. Во-первых, символы сами по себе есть некая реальность, являются бытием (символ бытийствует). Тем самым символы принадлежат самой реальности, той же реальности, в которой существует и сам человек: они представляют собой вещи-символы, события-символы. Ведь мы уже отметили, что все вещи, все события не случайны, а что-то символизируют собой. Реальность символов дает основание для оценки средневекового мышления как реалистического мышления и именно в этом контексте идет разговор о средневековом реализме (см.: Д.С.Лихачев, Й.Хёйзинга). (Отметим только, что в данном случае средневековый реализм берется в ином контексте, не совпадающем со спорами об универсалиях в средневековой схоластике). Во-вторых, главное предназначение символа - свидетельствовать о чем-то другом, а не заявлять себя самого что-то другое и есть то большее, что он (символ) должен явить собой; символ являет собой (=выражает, представляет, манифестирует) другое бытие, иной мир; иной мир - значит, мир какого-то другого качества, отличающийся от реальности мира самих символов; ради этого иного мира и существует символ: то - иное бытие это мир сущности; символ как явление (=являющаяся реальность) представляет сущность (=реальность сущности). Наконец, в-третьих, символ не был бы символом, если бы уже в самой своей реальности не нес в себе это нечто иное, отличное от себя и притом более важное, чем он; в самом символе бытие иного присутствует как смысл. Символ и смысл - это две стороны одной медали, две половинки единого целого. Если мы говорим о символе, то подразумеваем присутствие в нем смысла; если мы говорим о смыслах, то всегда предполагаем их носителей символы.

Данное определение понятия символа, может быть приближено к самым различным сферам человеческой деятельности искусству, науке, коммуникации и др.; ведь все они в принципе не могут обходиться без символов. Тогда возникает вопрос в чем особенность средневекового символизма? Почему, как уже было заявлено, символизм - отличительная черта именно средневекового менталитета?

Первое. Символический тип мышления пронизывал все сферы человеческой деятельности интересующей нас эпохи и повседневную жизнь, и религиозный опыт, и искусство, и мышление, обслуживающее практические действия, и философскую мысль. Главная его особенность заключалась в том, что символический мир средневековья соединял в себе два таких пласта бытия, которые различались не просто как реальность сущности (сущностного мира) и реальность явления (являющегося мира), но и как высший и низший миры. Высший, небесный, Божественный, горний мир мир сущности; низший, земной, дольний мир мир явления. Но при этом низшее пропитывается высшим, является проницаемым для него. Эта мера измерения бытия через призму высшего и низшего придает всему бытию ценностный характер. Тот высший смысл, который несут в себе все предметы и события, придает им нравственно-этическую окраску. Символическое мышление настроено на одну волну: оно создает ощущение божественного величия и вечности от всего чувственно воспринимаемого и мыслимого. Оно постоянно поддерживает ощущение божественного смысла жизни. Греховный сам по себе земной мир, который достоин всяческого осуждения, наполняется ценностью; в свою очередь, божественный мир, горний, облагораживает земные дела.

Приведу один из примеров , подтверждающих рассмотренный аспект символического мышления :

*книга -* если брать тело книги, то перед нами предстанет определенное количество листов бумаги, такого-то формата, переплетенных каким-либо образом, с нанесенной типографской краской в виде точек, черточек и пр.; но книга может быть представлена и как нечто возвышенное у нее, можно сказать, есть душа, душа книги - это творческие вдохновения, замыслы и чувства, ниспосланные свыше и оставленные на страницах книги. Поэтому о книге можно говорить обыденно, по-земному: вот бумага; а можно говорить и возвышенно, как о чем-то божественном вот великое произведение искусства! В ней совмещаются эти две реальности.

В силу соприсутствия двух указанных измерений высшего и низшего (а значит, ценностно-оценочного взгляда на все происходящее) - средневековый менталитет пронизан нравственно-этическими суждениями, зачастую перерастающими в морализаторство. Во всяком событии, во всякой вещи искали мораль, извлекали тот урок, который в ней заключался. В нравственном значении видели самое существенное из того, что можно было бы узнать. Всему тому, что происходило в жизни, находилось подтверждение в виде примеров и типичных случаев из Священного Писания (чтобы кого-либо подвигнуть к прощению, перечисляют соответствующие примеры из Библии; чтобы предостеречь от вступления в брак, вспоминают все несчастные супружества) Священное Писание то зеркало, в котором отражается все происходящее.

Второе отличие. Важная сторона символического миропонимания связана со словами. Канвой, матрицей символического миропонимания в средневековую эпоху являлась словесная ткань бытия. Ведь по сути своей именно слово это одновременно *символ-смысл:* в словах символическая реальность и смысловая реальность не разнесены по разным мирам, а спаяны в одно целое. Символом является тело слова (графическое или фонетическое его выражение), а смыслом - душа слова (если пользоваться средневековой терминологией).

В средневековье мы обнаруживаем особое отношение к слову, неведомое нам. В Евангелии от Иоанна сказано: В начале было Слово. И Слово было у Бога. И Слово было Бог. В этой догматической формуле заявлена высокая ценность слова, мы не будем заниматься богословскими интерпретациями данного положения, а попытаемся обнаружить своеобразие отношения к слову в интересующий нас период.

По оценкам лингвистов, культурологов, философов в средние века слова сопричастны (родственны) вещам, мир слов равноценен по своей значимости окружающему человека миру вещей. В признании подобного положения совпадают взгляды таких несхожих и никак не пересекавшихся в своем творчестве мыслителей, как А.Ф.Лосев и М.Фуко. В Философии имени Лосева, написанной в 20-ые годы и еще не тронутой методологией марксизма, во многом созвучной по замыслу и полученным результатам творчеству Флоренского в области философии языка (а мы уже упоминали о пристрастиях Флоренского к средневековой культуре), представлена целая концепция онтологической трактовки слова, что и было свойственно средневековью.

Как можно, опираясь на имя, выстроить целую философию? Имя, или слово, для него есть смысл как понимаемая сущность. Из данного признания вытекает важнейший для данной философии тезис: если сущность имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и словоВсе бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос лестница разной степени словесности. Человек слово, животное слово, неодушевленный предмет слово. Ибо все это смысл и его выражение. Мир совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. У Фуко та же мысль, но в ином терминологическом выражении применительно к интересующей нас эпохе звучит так: Мир покрыт знаками, нуждающимися в расшифровке Нет ничего ни в глубине морей, ни в высях небосвода, что человек не мог бы открыть ..; все это открывается ему благодаря соответствующим знакам.

Из подобного признания слова и отношения к нему вытекала характерная для средневековья вера в неукоснительное воздействие произнесенного слова отсюда благословения, заговоры, молитвы Имена людей, клички животных, названия растений не пустой звук и дым, не условная и случайная выдумка; имя не есть пустая кличка, поскольку Имя Божие, и оно дается нам, а не создается нами (отсюда церковный смысл именин). Через имя-слово мы приобщаемся к Вселенскому Слову, Божественному Слову-Логосу. Слово, как семя растений, оно может расти, пока не сделается организмом, способным осеменять человеческие души. В Священном Писании аналогия слова и семени одна из самых настойчивых. Флоренский так пояснял божественное присутствие в имени. Как сын наследует свой организм от отца, и в этом смысле можно сказать, что отец присутствует в сыне; но при этом организм самого отца остается при нем и в нем самом, так и Слово Божье возвышает и преображает души носителей имени, оставаясь при этом в своем Божественном статусе. Выходит, что в слове как бы сосредоточена сама суть поименованной вещи. Отсюда и средневековый обычай - всему давать имена, в том числе и вещам неодушевленным. Так, среди драгоценных камней Карла Смелого многие были известны по именам Целитель, Три брата, Короб; мечи, бомбарды также имели свои имена. Следуя духу средневековой традиции, Флоренский большое значение придавал слову, имени (Имеславие как философская предпосылка, Магичность слова). У него мы находим такие строки, а именно: Когда мы говорим: Господи, помилуй! неужели мы остаемся только в своей субъективности? Произнесение Имени Божия есть живое вхождение в именуемого.

Третье отличие. Символизирующий стиль средневекового мышления проявлял себя и в функции объяснения - ведь всякое познание имеет своей целью объяснить предмет познания. В силу своих особенностей он не сводим к причинно-порождающему типу мышления и объяснения, более того, по своей самостоятельности он ему равноценен. Причинно-порождающий стиль мышления в развитом виде присущ науке (еще Аристотель считал, что именно поиск причины или начала отличает доказательное знание, претендующее на объяснение), а значит, он детище новоевропейской науки. Причинный способ познания базируется на объяснении, которое требует постоянного обоснования: любому событию или явлению он заставляет отыскивать причины и рассматривать все вытекающие из данной причины.следствия. Символизирующее мышление ни в какой мере не утруждает себя поисками причин и следствий - объяснение сводится к обнаружению смысловых зависимостей между различными рядами событий. И здесь важную роль играют сходство, подобие, повторение. У М.Фуко мы находим такую важную для нашего рассмотрения оценку: Вплоть до ХУ1 столетия (а это означает, что средневековье полностью подпадает под даваемую им оценку разрядка моя Н.Б.) категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры. Именно она в значительной степени определяла толкование и интерпретацию текстов; организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их представления. Символизирующее мышление активно пользуется притчей, аллегорией, метафорой, сравнением, приемами типизации всем тем, что в большей степени присуще искусству, чем науке.

Пурпурные чернила пурпурные одежды византийских государей - кровь Христа - сходство этих явлений вызывает сложные нравственно-смысловые ассоциации; поцелуй является знаком любви, преданности и верности, но библейские сюжеты заставляют вспомнить и предательский поцелуй Иуды; если речь заходит о праведной жизни, то отыскиваются сходства и сравнения в житиях святых; если упоминаются страсти, то, в первую очередь, выстраивается смысловая связь со страстями господними и т.п. и т.д. Нельзя не заметить, как, придерживаясь многовековой традиции, и современные священнослужители, давая оценку тому или иному случаю, обращают слушателя к какой-либо притче, назидательному поступку или библейскому сюжету, имеющим смысловое сходство с рассматриваемой ситуацией.

С точки зрения причинно-объясняющего мышления символизирующее мышление представляет собой нечто вроде умственного короткого замыкания (такое необычное сравнение дает Хёйзинга ). Что собой представляет короткое замыкание в мыслях? Оно происходит тогда, когда мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков причинной взаимозависимости, а обнаруживает эту связь неожиданным образом, внезапным скачком. И главное - не как связь между причиной и следствием (то, что у Аристотеля получило название движущая причина, и стало главным содержанием новоевропейского понимания причинно-следственной зависимости), но как смысловую и целевую связь ( целевая и формальная причины у Аристотеля). Представление о существовании такой связи возникает тогда, когда две вещи обнаруживают одно и то же существенное общее свойство, которое при этом соотносимо с некоторыми абсолютными, высшими ценностями ( вещи и высшие ценности это и есть символы и смыслы; короткое замыкание устанавливает связь между ними - символами и смыслами, придавая символам смысл). Пример: Алые и белые розы цветут в окружении шипов это одно событие. Девы и мученики сияют в окружении своих преследователей это второе событие. Средневековый ум соединяет два этих события, усматривая в них нечто существенно общее. Кротость, красоту, нежность, чистоту, непорочность - у цветов, дев и безвинных мучеников. Шипы и преследователи также имеют существенную общность они несут в себе постоянную опасность кровавого следа, они способны пренебречь ценностями чистоты и непорочности и покуситься на их поругание. В таком мышлении главную роль как раз и играют аналогии, уподобления, а не причинно-следственные объяснения.

Символическое мышление ( в обозначенном аспекте) дает дорационалистическую расплывчатость границ в понимании вещей и событий (при подобном их отождествлении ); оно сдерживает силу рассудочного мышления, придавая легкую неопределенность мысли , создается некая дымка мысли. При всей иерархической взаимозависимости понятий возникает опасность утраты их содержания, мысль как некоторая определенность склонна к улетучиванию В то же время отсутствие рассудочной строгости понятий, полагание на смыслы, а не на законы причинно-следственной связи приводили к отсутствию объективных критериев для сравнения, а значит, и к отсутствию критицизма, некоторому легковерию. Хёйзинга отмечает, что легковерием и неточностью пестрят страницы средневековых книг А Фуко называет знание, построенное на основе сходства и подобия, убогим и зыбким, ведь процесс поиска сходства никогда нельзя считать законченным: каждое данное сходство отсылает к другому и т.д.

На закате средневековья весь мир становится полем действия всеохватывающей символизации; он покрывается каменными цветами символов, превращаясь в нечто механическое (то есть бессмысленное). Символы, как сорняки, захватывают мышление, вырождаясь в болезнь ума. Выстраиваются вереницы символических зависимостей: 12 месяцев обозначают 12 апостолов, 4 времени года 4 евангелистов, а весь год Христа

Прежде, чем перейти к раскрытию следующего вопроса, обратим внимание на один важный теоретический момент: многочисленные философско-религиозные изыскания П.А.Флоренского дали ему основание представить глубинный механизм религиозного познания, который, как нам представляется, правомерно экстраполировать на средневековый менталитет, пронизанный религиозным мироощущением. Идя вслед за Флоренским, с гносеологической точки зрения, в нем можно выделить два взаимодополнительных акта (= две ступени) познавательного действия:

1 акт есть *мистическое* восприятие. Поясняется это действие таким образом: *Познаваемое* своей энергией метафизически входит в *познающего*, а *познающий* метафизически выходит из себя к *познаваемому*, облекает его собой. Все это и совершается в религизной жизни, мистическом опыте.

2 акт выражение в слове , или *наименование.* Присутствие данного акта основывается на признании христианства учением и той роли слова, которая была свойственна средневековой культуре.

Первый акт придает познанию *жизненность,* второй акт показывает *осознанность* познания. Из взаимодополнительности двух этих процедур, составляющих полноценный процесс познания, вытекает необходимость как мистического, так и схоластического путей познания мира. К их рассмотрению в данном контексте мы и обратимся далее.

#### 2 вопрос: Христианство как религиозный опыт. Знание и вера. Истина как откровение. Мистический путь познания

При рассмотрении средневекового менталитета европейской культуры его исследователи в качестве отправной точки, безусловно, берут христианство. Они настаивают на том, что сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира Это перерждение есть процесс духовный в нем должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием. Мы не можем не учитывать того, что христианство с установлением его господства стало образом жизни, ее нормой и законом - другими словами, оно представало не только как учение, а, в первую очередь, как та повседневная действительность, которая создавалась и проживалась христианами. Это находило прямое отражение в интересующем нас познавательном опыте.

Нельзя говорить о христианском мировидении и мироощущении, обходя молчанием тысячи религиозных опытов, на почве которых по сути христианство и выросло. Без религиозного опыта религия попросту исчезает. Религия есть такое познание, которое воплощается и творит себя в переживании. У С.Н.Булгакова об этом сказано так: единственным путем реального , жизненного познания Бога остается религиозный опыт. Именно в религиозном переживании дается ощущение высшей реальности, непосредственное чувство Бога, именно через них открывается живая связь с Богом.

Основа религиозного опыта молитва, ибо *где нет молитвы, там не религии.* Данному положению дается такое разъяснение: Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, *именование* Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем. Молитва как непосредственное общение с Богом пронизывала насквозь жизнь не только священнослужителей, но и простых мирян. Молитва сопровождала все главные отправления повседневной жизни (молитва перед сном и после сна, перед едой и работой и после них и т.д.), она же стояла во главе угла и в дни святых праздников. Сегодня нам трудно составить себе представление об этом, поскольку те формы религиозного опыта, которые мы имеем возможность наблюдать, весьма далеки от средневековых традиций. Молитва активизировала всю психику, религиозным опытом держалась вся человеческая жизнь. Возникла новая форма жизненного поведения, когда главным стал опыт внутренних переживаний, внутренняя сосредоточенность и самоуглубленность строгие посты, долгие ночные бдения, исповеди, очищения души и пр. В христианской культуре сердце (а не ум) средоточие всех духовных сил и душевных начал человека, это тот узел, который завязывает человеческую личность. Б.Паскаль: Сердце имеет свои законы, которых не знает ум

Каждый христианин это прежде всего *мист, т. е. посвященный в жизнь Христа.* Жизнь средневекового европейца переполнена жизнью Христа. Каждый христианин переживает и одновременно проживает страсти Господни. Христианин и свою жизнь стремится уподобить божественной; ведь ее основные этапы рождение, крещение, (брак), смерть продолжаются идеей спасения, которая требует подвига-подвижничества, если жизнь проживается по Истине и Любви, то происходит *духовное преображение.* Каждый подлинный христианин ведет ежечасную борьбу за господство духовной природы над физической.

Формы средневекового общения направлены на поддержание и воспламенение горючего материала души. Проповедник и священник словом своим воздействуют не на умы слушателей, не ответов и аргументов духовные пастыри ждут от них, а умягчения сердца, благочестия, просветления, кротких слез, которые нередко переходили в бурные рыдания, из-за которых нередко вынуждены были прерывать службу. А ведь слезы -вино ангелов, крыла молитвы. Все перечисленное выше можно характеризовать как острую религиозную впечатлительность. У.Джеймс религиозный опыт средневековых христиан с точки зрения состояния психики оценивал и называл *теопатическим состоянием*. Теопатическое состояние развивается на почве гипертрофированной чувствительности.

Итак, что формировала и воспитывала в человеке религиозная жизнь, что в богатстве человеческих сил и способностей востребовала средневековая культура? Образ жизни христианина формировал и развивал, в первую очередь, чувственно-эмоциональную сферу жизни человека, в палитре которой присутствовали любовь и ненависть (к иноверцам), страх, смирение, послушание, терпение, сострадание, милосердие, вина, чувства греха и искушения, радость и счастье искупления - это область *нравственно-наполненных* чувств и эмоций. Пронизывает эту сферу чувств воля как важнейшее средство поддержания духовной сущности человека , а скрепляет все это в единое целое вера, гносеологический смысл которой при рассмотрении познавательного опыта средневековья нельзя оставить без внимания.

*Вера и знание.* Вера нас интересует именно в контексте знания и познания. Хотя нельзя отрицать важность веры и как чисто психологического, субъективного состояния - ведь без чувства уверенности в необходимости и значимости происходящих событий и совершаемых поступков нельзя себе представить человеческую жизнь вообще. Исследователи средневековой культуры, а также специалисты в области изучения религии настаивают на выяснении соотношения веры со знанием в силу того, что вера представляет собой особый путь познания и высший род самого знания; видимо, поэтому данный круг вопросов они чаще всего относят к тому, что называется гносеологией религии. Так, в начале ХХ в. С.Н.Булгаков писал: В отчужденности от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни, умы более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие псиихологизм, субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с гносеологическим значением веры как особого источника ведения . Гносеологическое осмысление веры особенно важно при исследовании средневекового менталитета - ведь именно она раскрывает природу религиозного опыта.

Чтобы не уйти в детали и частности, при рассмотрении данного вопроса, мы не последуем за средневековыми мыслителями, а обратимся к тем, кто осмысливал природу религиозной веры с дистанции столетий по отношению к средневековой эпохе, но в то же время нес в себе дух христианства.

Первое отличие касается того, *что* познается верой, а *что* дается знанию. На этот счет у Н.А.Бердяева мы находим такое сравнение: по классическому определению верыценному и в религиозном, и в научном отношении *вера есть обличение вещей невидимых.* В противоположность этому знание может быть определено как *обличение вещей видимых*. Видимое и невидимое при этом понимается не в аспекте зрительного восприятия, а совсем в ином смысле: мир знаний, включая и науку, обращен к тому, что либо своей эмпирической явленностью, либо логической данностью вынуждает себя раньше или позже признать. В таком случае видимый мир - означает принудительный мир. В этой связи философ уточняет: через знание мир видимых вещей насильственно в меня входит. Соответственно, невидимый мир это мир, который не дается нам ни в каком эмпирическом опыте, не имеет никакой логической необходимости. Предмет веры сверхэмпиричен и сверхрассудочен, он запределен для внешних чувств и недоступен для логики, поскольку он обращен к трансцендентному. Вера рождается от встречи с Богом в религиозном опыте. Сверхчувственный и сверхрассудочный опыт безграничен и беспредеден, поскольку в нем трансцендентное становится имманентным для человеческого существа. Опыт, из которого рождается религиозная вера это опыт Откровения; он невозможен без духовного перерождения человека, поэтому вера обретается на трудном тернистом пути, что, по оценкам религиозных мыслителей, оценивается как подвиг веры.

Предметы знания и веры не пересекаются и не конкурируют между собой: то, во что можно верить, нельзя знать, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить. Кто верит в таблицу умножения или Пифагорову теорему? Ее знают. И кто *знает* Бога, включая Его в число предметов научного знания? В него верят и познают верой.

Из сказанного вытекает, что вера и знание (познание) два принципиально отличающихся друг от друга рода познавательной деятельности, два взаимно исключающих по своей сути рода знания; и в силу этого они могут быть и взаимодополнительными.

Второе отличие уже заявлено, но специально не оговорено. Большинство религиозных мыслителей активно настаивает на том, что вера связана с человеческой свободой, тогда как знание подчиняет и обязывает. Казалось бы, трудно согласиться с такой сравнительной оценкой. Напротив, мы привыкли к тому, что именно знание несет в себе освободительную миссию, раскрывая человеку глаза на мир, а вот религиозная вера отупляет и делает из человека раба, фанатично послушного догмам. Каким образом аргументируют свою позицию религиозные философы? Их основной аргумент уже изложен при раскрытии критерия видимых вещей как вещей принудительных: всякий акт знания , начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, заключает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора То, что мне доказано, то уже неотвратимо для меня. В познавательном восприятии видимых вещей, в доказательствах, в дискурсивном мышлении как бы теряется свобода человека. Вера же потому сопрягается со свободой, что она изначально предполагает волевой выбор того, что далеко не всем очевидно, - выбор и как предмета любви, и как цели духовного движения. Размах свободы человеческого существования, полагающегося на веру, выражен тертуллиановским верую, потому что нелепо - это свобода, сопоставимая, с точки зрения здравого смысла, с безумием: вера есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности. Вера есть в логике безумное сальто- мортале.

Третье отличие. Религиозные философы видят особенность веры и в том, что она представляет собой живое, цельное, полное в своем единстве знание, не разрозненное по своим отдельным составляющим на эмоции и чувства, на рассудок, интеллект или разум, на интуицию или прозрение. В этой полноте сказывается не ущербность и не детскость, не инфальтильность веры, а ее неотрывность от духовной жизни человека. Ведь духовную жизнь невозможно разложить по полочкам, взвесив и оценив, сколько в ней приходится на творчески-поэтическое вдохновение, а сколько на интеллектуальное оправдание того или иного поступка. Из этих соображений вера оценивается, с позиций религиозной гносеологии, как высший род знания. Все отдельные разновидности знания, отвлеченные от цельной жизни духа, в том числе рацио, дискурс, логика и пр., рассматриваются как односторонние, носящие в своей односторонности временный характер.

В контексте сказанного зададимся вопросом, а именно: Что представляет собой христианская мистика как особый опыт познания?

Об опыте мистического постижения с христианских позиций можно говорить, ссылаясь уже на *Филона Александрийского* (1 в. н. э.) Он создал учение о достижении *экстаза* путем сосредоточения в себе, затем бегства от себя и полного отрицания чувств, разума и самого своего существа, ради отождествления себя с Единым. Сюда же стоит отнести и *Плотина* (3 в. н.э.), который призывал к тому, чтобы научиться видеть иначе и пробудить способности, которыми обладают все, но мало кто ими пользуется. О собственном мистическом опыте он писал: Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; тогда я становлюсь недосягаем для внешнего мира, я оказываюсь внутри себя я сливаюсь с Божественным, живу в нем. Безусловно, подобные переживания - это исключительные моменты, а не постоянные состояния. При этом происходит нечто вроде пробуждения. Наше сознание, как внутреннее зеркало, отражающее нашу жизнь, замутнено заботой о земных делах, о телесном мире. Поэтому мы способны приобщаться к своему подлинному Я лишь в определенные короткие моменты. Происходит это из-за того, что духовная жизнь, какой непрестанно живет наше подлинное Я, создает уровень напряжения и концентрации, который выше уровня, присущего нашему сознанию. А ведь мы непоправимо сознательные и социальные существа, а Бога обретают в одиноком молчании.

Важное место в осмыслении христианской мистики принадлежит *Псевдо-Дионисию Ареопагиту* (У в.). Считается, что он впервые стал разрабатывать тему христианской мистики как таковой. Его творения (ареопагитики) появляются не ранее второй половины У в. В Трактате по мистическому богословию он выделяет три способа приобщения к Божественному бытию. Первый путь - познание через Священное Писание. Второй путь через изучение тварного мира. Третий путь высший и наиболее трудный, это путь христианского совершенствования или делания. Он является наиболее трудным, так как требует от человека полного отречения и от себя, и от всего земного. Человек должен избавиться от материальных ощущений и представлений. Он должен полностью отрешиться не только от законов мира, но и разума, ибо Высшее невыразимо. Абсолютное и блаженное незнание и составляет знание Того, Кто превышает все объекты человеческого знания. Только достигшему полного незнания человеку удается познать Бога. Мистическое постижение Абсолюта как практика отречения стала уделом исключительно монахов и была господствующей в церковной жизни.

Мистический опыт, претерпевая незаметные трансформации, сопровождает средневековую культуру от ее истоков до поздних этапов. На закате средневековья появляется такая известная в истории философии фигура как *Мейстер Экхарт* (1260-1329). В предисловии к его книге Духовные проповеди и рассуждения говорится о том, что м*истическое состояние - это смерть, но не телесная смерть, а уничтожение своего отдельного ограниченного Я в слиянии с Я Божественным;* радостное умирание в любви, когда исчезают из сознания человека все страдания и труды, что переносило его Я Об этой смерти говорят мисты всех времен. Через таинство рождения, смерти и воскресения проходит все живое: малое зерно, великий мир и дух человеческий () Человек есть маленький мир, в нем есть все, что есть в большом мире. По мере познавания себя самого, познает он мир; вырастает в мире; находит в себе первообразы всех вещей, всех сочетаний, всех перводуш. Мист рассуждает таким образом: Если бы Я знал себя, как должен был бы знать, то знал бы все творения самым совершенным образом. А во внешнем мире он находит реальное воплощение всей полноты своего духовного мира. Требование всех мистов познай самого себя реализуется через мистическую смерть, после которой человек обоживается. Это трехдневная смерть, через которую проходили посвящаемые всех мистерий. В это время не только сознание отходит от тела, но и все жизненные силы покидают человека. Они возвращаются к нему после трех дней уже преображенные духом. Душа достигает вершин чистого созерцания.

В комментарии указанного предисловия мы встречаем такое любопытное сравнение, а именно: как мистика, так и схоластика, обе принимают за основание непосредственное прозрение-откровение Бога. Но схоластика принимает это прозрение или откровение, данным извне, она опирается на чужой опыт, на авторитет Священного Писания. На этом основании строит она систему понятий, которая делает догмат приемлемым для разума. Но отвлеченная мысль остается при этом замкнутой сама в себе, рассудочной, разумеющей вещи извне. Для мистика сущность человеческой мысли и божественной одна. .. мистик познает то же Слово в душе своей,. Человек познает вещи не только внешними чувствами, но и внутренним прозрением. Свет этого внутреннего познания Экхарт называет искоркой души. Кто просветлен этой искоркой, тот познает мир не только посредством чувств и рассудка - он познает мир вещей, сливаясь с их сущностью, тем самым он познает их изнутри, преодолевает свою изолированность от мира, напротив, находит все в себе и себя во всем. Человек стал человеком благодаря своему самостоятельному Я. Но он становится человеком в высшем смысле этого слова, когда он через самопознание мирового возвышается над этим ограниченным Я до принятия в себя мирового. В комментариях М.В.Сабашниковой особо подчеркивается христианская направленность мистического учения Экхарта, поскольку в нем нет буддийского ухода от жизни Восточное созерцание ведет человека обратным путем, к его источнику, к слиянию с Божеством, в этом пути человек как бы отрицает эволюцию мира, приходит обратно с пустыми руками. Экхарт христианин, устье его выше истока. Созерцание его оплодотворяет творчество действительной жизни, и обратно творчество действительной жизни - созерцание.

Как видим, несмотря на череду столетий, отделяющих ранних христианских мистиков от более поздних, все же описания мистиков отличаются по сути своей неизменностью и единодушием, что и дает основания для обобщенного представления христианского опыта мистического познания.

* Альфа и омега мистического опыта достижение Высшего Единства, слияние с Божеством; Душа человеческая, пройдя через очищение и просветление, поглощается, т.е. полностью растворяется в Боге (=обожествляется), и это есть ее возвращение к самой себе.
* Но при этом жизнь обращается в смерть. Наступает чувство полного уничтожения своей индивидуальности т.к. мы развозвышаем, разуглубляем, разрасширяем, разудлиняем себя. Наступает состояние полнейшей бесчувственности. С точки зрения того, как воспринимает человек мир внешними чувствами , наступает состояние безвидной, безмолвной, безобразной бездны, пустоты. А это и есть Божественная тьма = Ничто. Не зря поэтому уже Дионисий Ареопагит в своем трактате по мистическому богословию, поучая посвященных, предупреждает о том, что мистический опыт должно хранить как тайну (ибо знание о нем опасно для неподготовленного ума) Пример: Маргарита Порете (Х1У в.) из Братства свободного Духа, вообразившая, что душа ее растворилась в Боге, была сожжена в 1310 г. в Париже.
* Мистический опыт это внепонятийное созерцание Всеединства; мистики признают недостаточность понятий для описания своих состояний, поэтому и считают необходимым использовать образы или метафоры для выражения мистических состояний и мыслей.
* Мистический опыт - это экстатическое созерцание, оно связано с особой гаммой внутренних чувств, это особое состояние внутреннего переживания; в нем присутствует опъянение Единством, круговорот Любви, и несравненный накал наслаждения и блаженства.

Церковь допускала пышные прикрасы поэтической мистики, но боялась подлинной опустошающей мистики, в которой воспламенялось и гибло все, на чем строилась церковь ее догмы, символика и таинства.

И, наконец, самый главный для нас вопрос, а именно: что представляет собой христианская мистика, с точки зрения вопросов о познании и знании?

По оценке Хёйзинга, напряженная мистика означает возврат к доинтеллектуальной душевной жизни. Ведь мистический опыт связан с прекращением всякого умственного действия. И тогда все, имеющее отношение к культуре, утрачивается. Исчезают все имена и все знания. Мистический опыт это парадоксальный путь познания Божественного - через неведение. Один из исследователей мистики Рюйсбрук дает такую оценку данному опыту: мистическое познание это когда сверх всякого знания мы находим в себе бездонное неведение. Ведь Божественный Мрак (=Ничто, Пустота) есть неведение, есть отказ от всякого понимания. Но парадоксальность этого состояния заключается в том, что мистическое незнание, неведение совершенно иного качества, чем привычное нам незнание . Мистический опыт это не отказ от знания вообще, а это высшее знание. Это абсолютное и блаженное незнание, т. к. оно превосходит все объекты человеческого знания. Невыразимость в словах добавляет еще одну существенную характеристику этого познания и знания. Поскольку это бессловесное познание (и знание) , то такое познание можно уподобить молчанию. Познание как молчание этот тезис звучит вызывающе, но если ознакомиться с представлениями о познании наших отечественных мыслителей, отстаивавших христианскую мистику (Соловьев, Флоренский, Бердяев, Булгаков и др.), то их понимание человеческого познания во многом совпадают с характеристиками мистического опыта средневековых мыслителей - и у них нередко встречается эта оценка познания как молчания.

#### 3 вопрос: Мир как школа. Особенности схоластического познания.

Христианин не только мист посвященный в таинства Божества, не только верующий в Христа, он еще и ученик Христа, питомец его школы. Средневековая культура во многом формировала способы отношения и познания мира, исходя из того, что христианство это особое учение. За этим учением признавалась высшая ценность. Оценивая христианство с этой точки зрения, можно считать, что ему удалось придать космическую универсальность (т.е. абсолютную всеобщность) образам учительства и ученичества. И тогда весь мир во времени и пространстве поставлен под знак школы. Пределы такой школы совпадают с пределами Вселенной (если не в реальности, то в идее), но если Вселенная - школа, то история, и прежде всего священная история, педагогический процесс. Он ведет человеческие души к спасению, к перерождению, совершенствованию, а значит и воспитанию душ. В этом процессе особая роль принадлежит Церкви. Уже у Афанасия Александрийского (один из представителей Александрийской школы) мы находим такое понимание роли Церкви: церковь училище наше.

Если весь мир предстает как школа, то какое место отводится в этом мире человеку? Он ученик Христа, питомец его школы. Все верующие ученики Христовы, а Иисус Христос архиучитель, т.е. тот единственный учитель, по отношению к которому все люди братство учеников.

Итак, важнейшая составляющая жизни средневекового человека заключалась в том, что он, непременно, являлся учеником, школяром, принимающим уроки своего учителя. Мир как школа научал правилам жизни, воспитывал и формировал души, предрасположенными к праведному образу жизни. В этом смысле средневековый быт был до предела заполнен учительско-ученическими взаимоотношениями и в самых будничных повседневных делах у простых мирян и в возвышенных - у знатных и благородных людей. Каждодневные, ежемесячные учительско-ученические занятия от мала до велика: от мужа и жены до рыцаря и короля; от школяра-студента до декана, от служки до первоосвященника-папы:

Ученик подмастерье мастер

Студент бакалавр магистр

Паж оруженосец рыцарь и т. д.

Все население средних веков, каждый его представитель, непременно, выступал в роли ученика и учителя, но только в разных отношениях.

Центр выучки опыт молитв. Карл Великий объявил: молитву Господню и символ Веры должны знать все. Мужчин, которые не знают, поить только водой, покуда не выучат; женщин не кормить и пороть розгами.

Организационные формы ученическо-учительского процесса это и ремесленные мастерские и цеха, и монастырские и соборные школы, университеты. Университетов к концу средних веков насчитывалось уже около 80. Они были созданы во всех столицах Европы и не только в них (в Болонье (1158), Оксфорде (1168), Кембридже (1209), Париже (1200). Само слово университет вначале означало союз учителей, а позднее - совокупность отраслей знания (или факультетов).

Вместе с тем следует признать такой, казалось бы, парадоксальный факт, а именно: учительско-ученический пафос, пронизывающий средневековую культуру, уживался с малограмотным бытом средневековья. Даже начальное овладение грамотой (начальное с нашей современной точки зрения) до Х Х111 вв. было большой редкостью. Пример: Один средневековый автор Гартман фон Ауэ писал о своем герое: Жил однажды рыцарь, который был так учен, что мог читать книги. Но при этом мы постоянно сталкиваемся у средневековых мыслителей с такой оценкой знание наша свобода и родина, а незнание изгнание и рабство

В чем заключалось содержание этого процесса обучения, в чем его особенности?

Смысл и содержание средневекового учения были связаны со Словом. Это было обращение к особому Слову, запечатленному в одной Книге слов Библии. Книга в средневековье имела иные ассоциации и смыслы. Сам Мир это книга, написанная рукой Бога, в которой всё и вся представляют собой отвердевшие Слово и Слова, наполненные особым смыслом.

Книга как *письменный текст* занимает почетное место в средневековой культуре. *Овеществленное Слово Божье* учит о мире, учит того, кто учится, - учеников Христовых, которые сами есть персонифицированные (по имени) слова Бога.

Учительско-ученический пафос средневековья вгонял дух в букву (как единицу слова). Ведь каждая буква Писания - письменное отвердение слова божия Логоса Голоса. Буква и Слово в средневековой культуре находились в ореоле славы. И мы сегодня, может быть, еще близки этой традиции. Ведь для нас тоже именно книга главный символ образованности, а интеллектуал это прежде всего читатель книг. И эта ценностная установка была задана Европе именно средневековой культурой. Греческая культура изустная культура, она принципиально некнижная культура. Платон считал, что книга способна извратить личностный контакт между собеседниками, между учителем и учеником, поскольку книга без разбора твердит достойному и недостойному одни и те же слова. Он отмечал при этом, что письменный текст может быть предназначен для наихудшего из собеседников, который не умеет самого главного отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, - выжидать и выслушивать ответ. Свободный гражданин греческого полиса ни в каком смысле не был книжником или писцом, хотя при этом он с детства умел читать и писать. А в уме афинянина собирание книг ассоциировалось не столько со свободной или общей образованностью, сколько с низменной ремесленнической или даже рабской деятельностью. На греческом Олимпе не нашлось места для Божественного Писца или Книжника. Свободный гражданин греческого полиса оставался гражданином среди граждан, воином среди воинов, мужем среди мужей, а право на устное слово сама суть свободы. Судьбу человека в в афинском Народном собрании решало только устное слово.

Не то в европейском средневековье. Религиоведы называют христианство религией Писания.; мусульмане зачисляют христиан в категорию людей книги. Кассиодор (уже в У1 в) писал: Мне более по душе труд книжного переписчика: широко и далеко рассеивается написанное им, Прекрасна воля, похвальна усидчивость тех, кто вещает людям рукою, несет молчаливое добро и борется против зла пером и чернилами.

Итак, средневековый учительско-ученический процесс развертывается как действия со Словом, а значит с текстом. Средневековая культура это культура текста. Действия и работа с текстом заключались в *истолковании, комментировании, прояснении смысла* Возвещенного Слова.

Средневековый процесс познания ( представавший как учение) не был исследованием или уразумением подлинной сути вещей и бытия (как это понималось в античности). Ведь сущность (как содержательный смысл) уже задана, Истина возвещена, она укоренена в Писании. Ветхий Завет первая запись Слова Бога, сотворившего мир. Священное Писание и становится предметом толкования познается не мир, а Слово о мире. Обнаружить смысл текста значит раскрыть тайну Бытия. Умение толковать Ветхий Завет определяющий признак средневековой учености. Из этого вытекает, что средневековый способ познания, средневековая образованность принципиально не несли в себе ничего нового, не были эвристичными. Познание как истолкование это обращение к уже известному. Ни о каком принципиально новом знании о мире и не могло идти речи. Познание предполагает умение отыскивать смыслы, познание это схватывание запредельных смыслов бытия. Средневековое познание-научение держится на Слове и обращено к Слову. Слово и предмет и метод познания. (Первая ступень университетского образования - тривиум (троепутье) начиналась с грамматики (риторика, диалектика) В учительских предписаниях отрабатывались приемы и навыки овладения смыслом слов, а также и представления этих смыслов. Средние века открывают знание как умение, т. е. как систему правил овладения смыслом. Итак, знание-деяние, знание-умение, знание-правило.

Отсутствовало авторское сознание ученых. авторство с точки зрения оригинальности и новизны, оно не входило в критерии и признаки учености. Средневековый ученый знаток, эксперт, эрудит, доктор. Всем этим и обусловлена та огромная роль, которая принадлежала логике. Виртуозное мастерство по ведению диспутов, но большие проблемы с овладением теоретического материала (ведь теория это созерцание сущности). Большинство студентов университетов на ступени четверопутья - (квадривиума (арифметика, геометрия, астрономия, музыка)) добиралось лишь до 1-ой теоремы 1 книги Начал геометрии Эвклида (в равнобедренном треугольнике углы при основании равны). Теорему Пифагора усваивали лишь магистры.

#### 4 вопрос: Статус гносеологической тематики в средневековой философии

Как представлена тема познания в философских учениях средних веков?

Преобладает онтологическая трактовка вопросов, касающихся познания. В этом сказывается близость средневековых философов платоновско-аристотелевской традиции. Эта традиция означала, что центр тяжести лежит на бытии, а не на познании (это можно обнаружить и у Августина, и у Боэция, и у Ф.Аквинского). Аквинат утверждал: То, что в наибольшей степени есть, в наибольшей степени и истинно. Бытие тождественно Благу, Совершенству и Истине. Сущность мира и его подлинное бытие тождественны, поскольку они Божественны. Сущность онтологична а это и есть реализм. Так, для Вильгельма из Шампо (1070-1121) :универсалии как общие понятия, раскрывающие и представляющие сущность, существуют как объективная реальность (т.е. независимо от человеческого сознания) в Божественном Разуме.

Подчеркнем особенные (свойственные собственно средневековью) моменты онтологической трактовки вопросов познания:

* Познание вплетено в ход самой религиозной жизни, оно неотделимо от нее; познание предстает как важнейший способ посвящения в тайны религиозной жизни. Именно в средние века, по мнению Н.А.Бердяева, познание является функцией самой жизни.. Познание сопровождает процесс духовного перерождения человека; познание это подвиг веры.
* Истина не отвлеченно-теоретическая, а Живая, животворящая Истина (здесь оправдана оппозиция: отвлеченное живое). В таком случае и Истина это и есть жизненный путь человека; Истина это то, что зависит не только от ума, но и от воли, от всей человеческой жизни. С Истиной человек соприкасается в опыте религиозной жизни. Истина есть не что иное, как истинное (подлинное) христианство, как истинное спасение, т.е. Истина несет в себе нравственно-жизненный смысл; всему этому противостоит *мнимое христианство,* а истинному спасению противостоит ложная жизнь.
* Вера это (не только и не столько психологическое состояние), а знание; это знание невидимого, оно полагается на факты мистического опыта. Высшее знание жизнь конкретного целостного духа. Истинное знание - живое, цельное. Ложное знание отвлеченные, только на словах исповедуемые догмы.

Номинализм как философский опыт выделения собственно гносеологической проблематики.

Номинализм и реализм связаны с решением вопроса об универсалиях. Проблема универсалий останется для нас закрытой, если мы не попытаемся воспринять иное отношение к Слову, существовавшее в средние века (об этом уже речь шла). В номинализме (У.Оккам, Дунс Скотт) в идейном плане создаются предпосылки для обретения гносеологией самостоятельного статуса (т.е. для постановки собственно гносеологических проблем) по отношению к онтологии, что, как мы понимаем, было совершенно чуждо античному мышлению. В чем проявлялись эти предпосылки?

1). Для номиналистов универсалии, идеи (как понятия, несущие в себе общее, сущностное) не отождествляются с подлинным бытием, не обладают статусом реальности. Статус идей (универсалий) не бытийственный, не субстанциальный. Признается, что универсалии (общие понятия, идеи) *порождаются человеческим умом*, а не существуют изначально в Божественном. Божественный Разум не тождествен человеческому разуму. Бог своей Волей творит вещи, а затем в человеческих умах возникают идеи. Через идеи (общие понятия) ум познающего представляет себе (репрезентирует) сотворенный мир. Значит, идеи вторичны по отношению к вещам. А ведь в идеях выражена сущность - значит, сущность утрачивает свое бытийственное значение.

2) Одновременно с этим номинализм не признает различных уровней бытия, онтологической иерархии бытия (по принципу приближенности или удаленности к миру эйдосов, как это было у Платона; или как у Аристотеля по значимости божественный род сущности высший). У номиналистов все имеет равный бытийственный статус. Тем самым возникает интерес к чувственно воспринимаемому миру к акциденциям (=свойствам). Если у реалистов (от Боэция и Бонавентуры до Аквинского) предмет познания всеобщее, необходимое - имеет статус субстанциальных сущностей (из-за их Божественности), то у номиналистов познание может быть направлено и на единичную вещь.

3). Более того, номиналисты проводят различие между *предметом познания* и *представлением (знанием)* об этом предмете. Они разнятся по своей природе. Поэтому невозможно делать заключения от *представления (=образа) о вещи к самой вещи* ведь некоторым образам ничего не соответствует в реальности. Они являются попросту фикциями (линии, точки в математике это т.н. формальные предметы). Значит, в познании играет роль не только разум, но и воображение.

Выводы: 1. Господство символизирующего мышления позволяет устанавливать связи между земным и небесным (как низшим и высшим) мирами. В силу этого познавательный опыт средневековой культуры несет в себе нравственно-ценностное содержание, в нем слова и вещи сопричастны друг другу, а объяснение выстраивается по принципу смысловых зависимостей.как герменевтическое истолкование символов. 2. Два пути познания органично присущи христианскому средневековью путь мистического откровения и познания как научения истолкованию Божьего Слова. 3. В сравнении знания и веры вера предстает как высший род знания, а Истина как подлинно христианский путь жизни, как подвиг веры. 4. В номинализме впервые с философских позиций намечаются предпосылки для отделения гносеологической тематики от решения онтологических вопросов.

**Раздел III. Тема 1. Особенности классической гносеологии - учений о познании новоевропейской философии**

#### Тема 1. Особенности классической гносеологии - учений о познании новоевропейской философии

План:

1. Гносеологизация философии. Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени;
2. Поиск онтологических оснований гносеологии: основные варианты.

#### 1 вопрос: Гносеологизация философии. Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени.

Гносеологизация философии

Прежде чем раскрывать особенности учений о познании новоевропейской философии, проговорим одно важное обстоятельство. В этот период в содержании философии происходят существенные сдвиги. Новая наука по-новому определила свое отношение к философии. В античной и средневековой науке невозможно было отделить собственно научное знание от философского, поскольку мир сущности, который стремилась объяснить наука, был доступен только философским (или философско-теологическим) размышлениям. Не то в новой науке: предметные зависимости на уровне законов описываются языком самой науки (математизированной науки), опирающейся на факты ей не нужны метафизические размышления о сущностях и первопричинах. Получается, что картину мира дает сама наука астрономия, механика,физика, а все остальное ненаучная метафизика. В контексте данных рассуждений становится понятным заявление И.Ньютона: Гипотез не измышляю! Хотя, безусловно, процесс отделения науки от философии длительный, а не единовременный. И основная работа самого И.Ньютона Математические начала натуральной философии еще отдает дань старой традиции синкретичности научного и философского знания. Но процесс их разделения начался. Тогда возникает законный вопрос: А что остается на долю философии? Философии отводится роль в известном смысле апологета науки: она должна исследовать и обосновывать научно-познавательную деятельность, а по сути дела находить аргументы для ее оправдания.

Как все это сказывалось на содержании философии? Если в античной и средневековой философии теоретико-познавательные вопросы ставились и решались через призму вопросов бытия, рассмотрения мира сущего, и это было свидетельством господства онтологии ( онтология вбирала и не отпускала от себя гносеологическую тематику), то в интересующий нас период времени происходит не только обособление гносеологии и превращение ее в относительно самостоятельную область знания, но, больше того, гносеология подминает под себя онтологию (и даже этику) и становится господствующей областью философского знания. (Определенные теоретические предпосылки для этого были созданы в номинализме, и об этом уже шел разговор). *Данный процесс возвышения гносеологии в системе философии можно назвать гносеологизацией философии.* Применительно именно к этому времени оказываются справедливыми оценки, с которыми мы знакомились на первых лекциях. Я имею в виду те оценки места и роли гносеологии, которые мы обнаружили у Л.Шестова (гносеология является душой философии), признание Р.Рорти в том, что со времен Канта сердцем философии служит теория познания, которая смогла даже античности навязать в качестве главного вопрос о том, что значит познавать.

Эта тенденция гносеологизация философии была признана и осмыслена целым рядом крупных мыслителей самых разных ориентаций. Я думаю, в данном случае достаточно будет сослаться на Н.Бердяева и М.Хайдеггера, поскольку тексты, в которых зафиксировано свидетельство о гносеологической доминанте новоевропейской философии, уже были упомянуты. Так, у Н.Бердяева мы находим рассуждения такого рода: с одной стороны, он констатирует проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеология (имеется в виду кантовская Н.Б.) тончайший плод умственной культуры. Мимо гносеологии, ее сомнений, ее вопрошаний, ее запретов пройти нельзя, а с другой его подобная ситуация господства гносеологии (в новоевропейском ее варианте) явно не устраивает и он замечает: гносеологи все хотят поднять себя за волосы. У них нет точки опоры, и потому ничего они не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука (читай: математическое естествознание Н.Б.) есть в конце концов единственная точка опоры гносеологов, но сама положительная наука может обойтись без их услуг. Гносеологи паразиты науки. В приведенных высказываниях он подтверждает направленность новоевропейской теории познания на науку, но главное, что мы можем здесь отметить, это недовольство Бердяева отрывом гносеологизированной философии от реальных онтологических оснований, от подлинных смыслов бытия, отсюда и этот образ держащей себя за волосы гносеологии.

М.Хайдеггер более сдержан в эмоциональных оценках, у него вообще трудно понять (по тексту Время картины мира) устраивает его сложившееся в Новое время положение дел или нет, вместе с тем его анализ более глубок и последователен. Так, в Добавлениях к тексту, в пункте (4), он высказывает следующую мысль, а именно: декартовское толкование сущего и истины впервые создает предпосылку для возможности гносеологии или метафизики познания. Что заложено в этой фразе ?

Для Хайдеггера существование гносеологии до Декарта проблематично. Фигура Декарта весьма символична он манифестировал новую эпоху и в философии, и в науке. Новая философия, по Хайдеггеру, связана с превращением платоновско-аристотелевской метафизики (выражение самого Хайдеггера) в декартовскую метафизику, когда *вопросы о сущем ставятся через призму познающего субъекта* . Вдумаемся: решать вопрос о том, что собой представляет мир (а это сугубо онтологический вопрос), стало возможно лишь при условии признания человеческого существования; а оно, в свою очередь, удостоверялось познавательно-мыслительным актом мыслю (= познаю), следовательно, существую. Именно через эту порождающую модель доказывается реальность внешнего мира. Если греки истолковывали сущее, как самораскрывающееся, захватывающее человека, и здесь важно было не вмешательство, а лишь присутствие при сущем, то совсем другое происходит у новоевропейского человека: *он* пред-ставляет сущее, он его репрезентант. Выходит, что метафизика, вопрошавшая о сущем, трансформировалась в метафизику *познания* нет иного пути постижения сущего, кроме как через познающего человека; а *метафизика познания* и *есть* не что иное, как *гносеология.* В конечном счете, гносеологизация философии означаетследующее: всякая попытка понять существование мира, как он есть сам по себе, обречена на провал и оценивается как бессмысленная, поскольку освободиться от самого себя человек не может.

*По своей сути гносеологизация философии тождественна ее деонтологизации.* Кантовское разделение на вещи в себе и вещи для нас категориально закрепило данную ситуацию в философии. Нам доступен только мир вещей для нас, т.е. являющийся нам мир, и философская онтология возможна только как онтология *являющегося нам* мира; все остальное мы способны лишь зарегистрировать под названием мира вещей в себе. У Канта есть весьма любопытная сентенция по поводу онтологии, подтверждающая, как мне кажется, факт деонтологизации философии. Звучит она так гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать знания о вещах вообще в виде систематического учения , должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка. Надо учесть при этом, что предваряет данную оценку онтологии следующая фраза - основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений. Выходит, что на долю онтологии как аналитики чистого рассудка остается функция описания явлений. Безусловно, это характеристика гносеологизированной онтологии.

Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени.

Дух рационализма пронизывает не только новоевропейскую ментальность (т.е. реально осуществлявшиеся акты познания), он проникает и в философские учения о познании. Достаточно общепризнана в современной философской литературе оценка новоевропейских концепций познания как рационалистически ориентированных. В чем выражалась эта ориентированность и как ее понимать?

А) Исчезает понимание синкретичности и цельности познания. Концепции познания, каких бы установок и принципов ни придерживались их творцы, замыкаются в кругу субъект-объектных взаимоотношений, тем самым целостная структура познавательного действия оказывается разделенной между этими двумя полюсами и отыскиваются пути и средства, позволяющие достичь тождества субъекта и объекта. На закате Нового времени Ф.Энгельс суть всей гносеологической проблематики так и формулирует главный вопрос гносеологии он видит в том, каким образом субъект и объект оказываются тождественными друг другу. Получается, что сначала они были разделены, а потом стали отыскивать средства их соединения. Но при этом будем иметь в виду, что разделение целостного механизма познания на субъект-объектные взаимоотношения происходило не искусственно, оно не было чистой выдумкой или абстрактной моделью новоевропейских гносеологов, используемой ради концептуальных удобств: мыслители Нового времени выразили веяние эпохи субъект-объектная разделенность, как мы выяснили, стала ее действительностью. Гносеологические концепции по-своему копировали и выражали реальности интересующего нас периода европейской истории.

Конкретизируя дробность и разделенность познавательного процесса, обратимся к примерам. Так, в гносеологических концепциях данного периода принципиально иначе ставится вопрос о природе чувственного познания. Если в античности чувственные впечатления оценивались с позиций их отношения к подлинному бытию, а в средние века - через их связь с миром сверхчувственным, незримым, то в Новое время интересует круг других вопросов, а именно: чем отличаются внешние чувства от внутренних, как они связаны с так называемыми первичными и вторичными качествами, как их можно соотнести с идеями и т.д.? В различных попытках решения сформулированных вопросов мы обнаруживаем некую матрицу, воспроизводимую при самых несхожих ответах на заявленные вопросы. Внешние чувства отличаются от внутренних тем, что первые приближены к познаваемому объекту, тогда как вторые, в большей степени, зависимы от субъекта. По этому же принципу проводится различие между первичными качествами (вес, объем, конфигурация, длительность существования явления-вещи) и вторичными (запах, вкус, цвет и пр.): первичные качества в той или иной форме сопоставимы, в первую очередь, с самим объектом, тогда как вторичные с познающим субъектом. Что касается идей, то они утрачивают онтологический смысл принадлежности миру сущностей- эйдосов или Божественному Разуму, их рассматривают исключительно как продукт деятельности человеческого сознания; исследователей-гносеологов интересует вопрос, имеют ли идеи-абстракции связи с объективной реальностью или они целиком субъективны, т.е. являются чисто искусственными образованиями, фикциями, некими условными метками, наподобие денежных знаков, тогда что обеспечивает их золотой запас - может быть, чувства, непосредственно связывающие нас с реальностью? Для раскрытия данного круга вопросов и была создана такая область научного знания как идеология (учение об идеях), позднее трансформированная (или деформированная) в ту идеологию, негативные представления о которой живучи и по сей день.

В аналогичном контексте - субъект-объектных зависимостей - решаются и вопросы, связанные с истиной. Во-первых, как мы уже отмечали ранее, по самой своей природе истина воспринимается как характеристика человеческих знаний, т.е. того, что принадлежит только человеку-субъекту, а сам смысл поиска истины сводится теперь к тому, чтобы обнаружить, есть ли в человеческих знаниях нечто такое, что зависело бы уже не от человека , а от познаваемого им объекта. Как видим, весь круг сформулированных для примера вопросов оказался завязанным на субъект-объектных взаимоотношениях.

В) Концепции познания становятся рационалистическими во многом также и потому, что материалом для раскрытия природы человеческого познания становится наука. Теоретико-познавательные концепции становились по существу теориями научного познания. Почему наука? ответ на этот вопрос мы дали при раскрытии предыдущей темы. Что вытекало из того, что особенности научного познания оказались в центре внимания новоевропейских мыслителей? Научное знание - наиболее интеллектуализированное, нивелирующее ценностные факторы, построенное на однозначных и строгих определениях, математизированное, логически выверенное. Гносеология, опирающаяся на исследования только научного знания, переставала отвечать многообразию и богатству реального познавательного опыта (а мы попытались его хотя бы кратко обрисовать). Подобным образом выстроенные философские концепции становились похожими на научные теории, безусловно, рационалистическими и по форме и по содержанию.

С) И, действительно, мы видим, как в виде аксиом и правил формулируются руководства по установлению истинности знаний у Декарта, как обстоятельно знакомится с ньтоновской механикой Кант, чтобы усвоить для себя - возможна ли метафизика как наука, как это было свойственно теоретическому естествознанию и чистой математике. Причем, для него это было равносильно ответу на вопрос: возможны ли в метафизике синтетические суждения априори (синтетические суждения, в отличие от аналитических, дают в предикате новую информацию, не содержащуюся в субъекте, но эту новую информацию нельзя получить опытным путем, поскольку эта информация касается не конкретных и единичных вещей, а носит общий (или даже всеобщий) характер отсюда и вытекает их трактовка как априорных (доопытных) суждений). Именно полагаясь на синтетические априорные суждения, подлинная наука способна открывать законы, по сути своей носящие необходимый и общий характер. Кант недвусмысленно заявлял, что для философии нет иного пути, кроме науки, иначе философия может превратиться в филодоксию, а это для него было столь же неприемлемо, как, скажем, превращение труда в игру. Новоевропейские концепции познания были нацелены на открытие *закономерностей* познавательной деятельности, и это придавало им весьма наукообразный, а тем самым и рационализированный характер.

D) Об этом же свидетельствовал и тот факт, что новоевропейские учения о познании по существу оказывались учениями о *самопознании разума.* Эту интенцию новоевропейской философии наиболее ярко демонстрирует тот же Кант своей Критикой чистого разума - не случайно ведь он настаивал на том, что философ не виртуоз, а законодатель разума. Разум, но понятый особо - как мыслительно-рассудочная деятельность, - поистине настоящий и единственный предмет гносеологических изысканий. Разум, безусловно, признается высшей познавательной способностью ведь именно он способен задавать вопросы и самому себе и заставить природу отвечать на свои вопросы. Опыт, чувства только материал для деятельности разума, поэтому Кант и относит их по ведомству того, что он называл возможным опытом. В этой связи хотелось бы упомянуть об одном любопытном исследовании смысла новоевропейской философии, представленном в статье М.Мамардашвили, Э.Соловьева, В.Швырева Классика и современность: две эпохи в буржуазной философии (В кн.: Философия и наука. М., 1974.). Их главная идея состоит в том, что полемика эмпиризма и рационализма в философии указанного периода лишь внешняя сторона более глубоких внутренних процессов, связанных с безграничным доверием рассудочному, деятельно настроенному мышлению, что является свидетельством рационалистичности всей этой философии (представленной и эмпириками и рационалистами). Рационализированная гносеология, предстающая как самопознание разума, подобна пауку, который ткёт паутину из самого себя.

Отмеченные отличия во многом объясняют и те сложности, с которыми сталкиваются начинающие знакомиться с текстами новоевропейских философов. Они более доступны представителям науки, а из них - в первую очередь, тем, кто специализируется в области математики и естествознания, гораздо с большим трудом их осваивают гуманитарии. Конечно, сказанное не означает, что в данных текстах нет ничего, кроме анализа научного познания, имеются отсылки к здравому смыслу и повседневному опыту, но все основные аргументы выстроены

#### 2 вопрос: Поиск онтологических оснований гносеологии: основные варианты.

Закуклившаяся в себе гносеология, которая утратила бытийственную опору и выстраивала этаж за этажом рефлексии по поводу собственных оснований, подминая под себя другие области философского знания, безусловно, выхолащивала жизненные силы философии, и поэтому была подвергнута критике, но уже не кантовского толка, а такой, которая позволяла выбраться из сложившегося тупика. Начался поиск онтологических оснований, бытийственного фундамента под теоретико-познавательные концепции.

1.Одним из первых такой поиск предпринял Гегель он и был одним из первых критиков Канта. Проблемы теории познания Гегель излагает по сути дела во всех своих работах, но прицельно и наиболее целостно они представлены в Философии духа. Обратим внимание на основные этапы развития духа : субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух; одновременно они являются ступенями возвышения духа. На стадии субъективного духа мы по сути дела встречаем характеристики познающего человека как субъекта. В гегелевском толковании он предстает таким образом. Это конечный, единичный (индивидуальный) и, значит, абстрактный дух, поскольку он оторван от некоторого целого всемирно-исторического процесса; и тем самым субъективный дух (=субъект) несет в себе, по Гегелю, отрицательность. Аналогичные характеристики обнаруживаем и в отношении объективного духа (=объекта). Объективный дух это дух, отчужденный в природу, поэтому он является чем-то внешним для человеческого Я. Раз объект оторван от некоего целого, то он так же, как субъективный дух, абстрактен и несет в себе отрицательность. Гегель соотносит субъективный и объективный дух между собой, как Я и предмет, как Я и Иное (этого Я), как свет и тьму.

Мы подошли к важному моменту гегелевской оценке познания: в процессе человеческого познания познающему Я предмет-объект дается как внешний, самостоятельный и независимый. Но когда субъект и объект остаются самостоятельными и независимыми друг от друга, то объект способен раскрыться только на уровне явлений, оставаясь по сути дела вещью в себе. Только на третьей стадии (стадии Абсолютного духа) достигается единение субъекта и объекта, именно здесь они по сути своей оказываются тождественными, так как обнаруживается, что и субъект и объект являются порождением Абсолютного духа. Стадия Абсолютного духа обнаруживает свет на фоне тьмы, отрицательность абстрактной оторванности субъекта на фоне отрицательности абстрактного объекта. Но ступени абстрактной оторванности и лишь внешней соотнесенности надо было пройти, чтобы обнаружить их глубинное единство, доходящее до тождества.

Значит, Гегель снимает кантовское очарование гносеологией, он не ставит точку на развитии, добравшемся до уровня человеческого познания. Человеческое познание, хотя оно и достигло высокой степени самосознания и разумности, должно влиться в целостность и конкретность жизни Абсолютного духа, не сводимой к человеческой субъективности. Гегель выстраивает под зависшей в воздухе гносеологией новое основание онтологию Духа, отсюда и название Философия духа. Но загадка гегелевской философской системы всё-таки остается - что зашифровано в гегелевском Абсолютном Духе? Фейербах заподозрил в гегелевском Абсолютном духе рецидивы Божественного Духа, антропологическая ветвь признавала в нем все же человеческий разум, возведенный в абсолют, социальная философия интерпретировала его как не сводимый к индивидуальным сознаниям общественный разум и т.д. Нам в данном случае важен не до деталей доведенный результат, а сам поиск выхода из ситуации тупика

2. Маркс также попытался создать своеобразную онтологию, которая позволяла в новом свете ставить и решать традиционные для Нового времени проблемы гносеологии. Хотя многие критики марксизма считали, что Марксу удалось создать оригинальное экономическое учение, а вот своей гносеологии у него не было, поэтому основоположники марксизма и вынуждены были, по оценкам критиков, воспользоваться гносеологическими концепциями французских материалистов ХУ111 века, кантовским учением и другими. Убежденный последователь Маркса и Энгельса, Ленин доказывал самостоятельность гносеологии марксизма, и вся сила его аргументов была направлена на то, чтобы показать противоположность гносеологии диалектического материализма (читай: марксизма) идеалистическим концепциям познания (и кантовской гносеологии в первую очередь), а также и метафизическим концепциям (к числу которых были отнесены воззрения французских материалистов). Здесь не место раскрывать целостную концепцию познания, развитую Марксом, Энгельсом и Лениным, нам в данном случае важно показать, что марксизм разрывает самозамкнутость классической гносеологии, вводя *онтологию практики.* Практика творит мир человеческого существования, за пределами человеческой практики бытие для человека превращается в ничто (как в кантовском примере с невидимыми звездами на небе). Онтология марксистской философии это прежде всего онтология не мира вообще и не онтология некоего сверхчувственного, внечеловеческого бытия, а онтология человеческой практики предметно-чувственной и социальной по своей сути. Практика (а не Абсолютный дух) снимает разделенность и противопоставленность субъекта и объекта, именно в практике происходит их соединение, причем не мыслительное соединение, а реально ощутимое, ведь практика это материальная (предметно-чувственная) деятельность. В практике преодолевается абстрактность индивидуального, атомизированного субъекта, поскольку практика - социальная по своей природе деятельность, хранящая через язык, технологию и инструменты опыт предшествующих поколений и вбирающая в себя то, что еще О.Конт называл чувством социальной солидарности. В онтологии практики материально-предметная деятельность обусловливает собой все и объектные характеристики, и особенности субъекта познания, нацеленного в конечном счете на практику, а также особенности и способы взаимосвязи субъекта и объекта в процессе познания. Ради справедливости все же заметим, что марксистское преодоление гносеологизма с помощью практики не выводит данное направление за пределы рационализма. Наука и разум, интеллект - важнейшие ценности данной теоретико-познавательной концепции. Любопытен тот факт, что многие представители религиозно-антропологического направления отечественной философии рубежа Х1Х и ХХ столетий, резко отрицательно настроенные в отношении рационалистической гносеологии, высоко оценивали практически ориентированную гносеологию. А многие из них прошли через марксизм, со временем разочаровавшись в его идеях. Популярность марксизма во многом и объяснялась жизненностью этой философии, выходом в жизненное пространство наиболее сложных теоретических ее разделов, в том числе и таких, как гносеология.

3.И здесь хотелось бы обратить внимание на то, что одним из интересных вариантов поиска онтологического основания для гносеологии была и русская религиозная философия обозначенного выше периода. Ранее я обратила внимание читателя на недовольство Н.Бердяева процессом гносеологизации, который охватил европейскую философию, да при этом одновременно сопровождался рационалистическим умонастроением внутри самой гносеологии. Бердяев не только выражал недовольство, он обозначил возможности иного понимания природы познания, иного пути развития гносеологии. Он об этом писал так: познание не может быть отделено от универсальной жизни и противопоставлено ей познание есть плоть от плоти и кровь от крови универсальной жизнипознание есть жизнь, оно в жизни совершается. Оперировать с субъектом, который вне бытия, над бытием и бытию всегда противоположен, значит, оперировать с чистейшей фикцией. Всякая гносеология должна различать субъекта и объекта, но это различение не есть различение субъекта и бытия. Бытие не есть непременно объект, как склонны утверждать критические идеалисты, оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект - одинаково бытие. *Бытию принадлежит изначальный и абсолютный примат* (курсив мой Н.Б.) Мысль прозрачна и понятна и не нуждается в комментариях. И далее: в самой жизни духа нужно искать предпосылок гносеологии () Не учение о бытии, а само бытие предшествует учению о познании.

Из цитированного следует, что для Бердяева гносеология должна найти основания в самой жизни, а поскольку жизнь он понимает, в первую очередь, как религиозную жизнь, то в качестве онтологии он признает церковную и космическую онтологию, раскрытие смысла которой требует специального анализа.

Близок Н.Бердяеву в своем подходе к гносеологии и Л.Шестов. Осмысливая ситуацию в современной ему философии, он замечает: в самой Германии в начале ХХ столетия возникло направление, которое поставило себе задачей вернуться в философии к онтологизму Паролем стало назад к Платону и онтологизму Шутка ли сказать: люди думали, что последняя тайна мироздания от них скрыта, что, по самому устройству их ума, им дано в этой жизни иметь лишь приблизительные, отрывочные и даже, быть может, ложные сведения о началах и концах, и вдруг философы категорически утверждают, что это не так, что нашему уму дано проникать в самую сущность вещей и что Бог не только не хочет, но и не может быть обманщиком. Л.Шестов в подобных рассуждениях приоткрывает и свой собственный интерес. Мы знакомы с его высокой оценкой роли гносеологии в философии, а здесь оказывается, что он на стороне тех, кто пытается избавиться от господства гносеологии. Оценивая в начале ХХ столетия ситуацию в европейской философии, он говорит о следующем: Мне кажется, что я могу быть беспристрастным судьей между гносеологиями Х1Х и ХХ столетий уже хотя бы потому, что я совершенно равнодушен к обеим или, чтоб быть точным, равно люблю и ту и другую. Он опять запутывает нас как в Лабиринте, заставляя думать и домысливать самостоятельно. Одним словом, современная ему европейская философия устремлена к онтологии после повального увлечения (ХУ11,ХУ111,Х1Х века) гносеологическими построениями. Кого имел в виду Шестов, свидетельствуя о возврате к онтологизму?

4. Осмысливая пути поиска онтологических оснований, нельзя обойти стороной феноменологическую философию в лице, в первую очередь, ее основателя Э.Гуссерля. Мы уже неоднократно в данном курсе обращались к идеям этого мыслителя. В первых лекциях была высказана такая оценка: феноменология Гуссерля по сути дела является самой значимой и ведущей теоретико-познавательной концепцией ХХ столетия. И мы не собираемся отменять или корректировать данную оценку. Вместе с тем, обрисовывая замысел феноменологической философии, нам следует признать, что Гуссерль также пытался уйти от гносеологизированной философии. Я вам напомню оценку М.Шелера, пытавшегося буквально в первые годы появления работ Гуссерля истолковать смысл феноменологии и ее отношение к теории познания; мы встречаем у него такие фразы: *онтология духа и мира предшествует* всякой теории познания, а также: теория познания это дисциплина, которая не предшествует феноменологии и не служит для нее основой, но *следует* за ней. По оценке Шелера, феноменологическая философия при своем прояснении заставляет упредить теоретико-познавательные вопросы рассмотрением онтологических проблем, и здесь не важно, что за чем следует; важна непривычность (с точки зрения классической гносеологии) исследования в феноменологии проблем познания. А то, что гуссерлевская философия тематизировала именно вопросы познания, можно убедиться, обращаясь к самым ранним произведениям мыслителя, таким как, например, Логические исследования. Новейшие исследовании по феноменологической философии, причем тех лиц, которые имели определенное отношение к творцам этой философии, подтверждает сказанное. Я имею в виду работу одного из них - Ф.-В.фон Херрманна Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля (Томск, 1997). Профессор Фрайбургского университета Херрманн в последние годы жизни Хайдеггера помогал ему в подготовке публикации архива. Самое значимое в феноменологии, он считает, можно сформулировать в исследовательской максиме: К самим вещам! Это мы обнаруживаем и у Гуссерля с его установкой: высказываться о вещах разумно означает сообразовываться *с самими вещами*, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности (Husserliana 111, S.42), и в хайдеггеровском устремлении разобраться со смыслом *бытия вообще.* Феноменология Гуссерля реализовала указанную установку через особым образом истолкованную работу сознания, которая должно представать как умственное созерцание, как своеобразные акты логического переживания, интенциональные исследуемым предметам. Мне кажется, есть основания квалифицировать феноменологическую установку Гуссерля со всей ее сложной методикой как *онтологию сознания.* Хайдеггер, соприкоснувшись с идеями феноменологии, проложил свой путь выхода из классической парадигмы Нового времени (но об этом речь пойдет чуть позднее). Итак, еще один из возможных путей выхода замкнутой на себя гносеологии лежит в сфере онтологии сознания.

5.Л.Шестов, свидетельствуя в первой трети ХХ столетия о возврате к онтологии, мог иметь в виду не только Гуссерля и многочисленных сторонников и последователей феноменологической философии. К этому кругу мыслителей, без сомнения, можно отнести и Н.Гартмана. Эта фигура интересна для нас потому, что в его работах (Основные черты метафизики познания, К обоснованию онтологии, Построение реального мира, Познание в свете онтологии названия произведений Гартмана взяты из кн.: Западная философия. Итоги тысячелетий (Екатеринбург. 1997) предлагается еще один вариант выхода из тупика гносеологизированной философии, не сводимый к ранее рассмотренным. В чем особенность предложенного им онтологического фундирования теории познания? Гартман показывает, что познание само по себе это бытийственное отношение между субъектом и объектом; при этом не стоит упускать из вида, что в ходе познания объект не только остается самостоятельным по отношению к субъекту, но и совершенно неизменным и словно бы нетронутым, в то время как в субъекте нечто изменяется, возникает что-то новое: представление или познавательное отношение вообще . Онтологическая трактовка природы познания заставляет Гартмана пересмотреть те реалии новоевропейской истории, которые укрепили в сознании человека его представление о себе как субъекте точки отсчета для всего существующего. Он переворачивает зависимость между субъектом и объектом, ранее подробно рассмотренную нами: нельзя больше понимать субъект и объект как сопряженные элементы. Ведь мир, представляющий собой совокупность возможных объектов, несравнимо древнее человека. Человек, рассмотренный онтологически, является поздним продуктом этого мира. Итак, вначале было сущее, и без познающего существа и лишь затем оно могло быть сделано предметом.

Рассуждения Гартмана не должны создать мнения, что он возвращает нас к каким-то наивным представлениям, и сам мыслитель обращает внимание на это. Он не отбрасывает достижений классической гносеологии с ее вершиной в лице Канта. Свою цель он видит в том, чтобы, показав познавательное отношение как бытийное отношение, попытаться отыскать ему (познавательному отношению) адекватное место в слоях бытия (он выделяет космический , органический, душевный и духовный слои бытия). Трудно подобрать термин для оценки гартмановской онтологии, создающей фундамент для теории познания. Во всяком случае эта онтология трансцендентна по отношению к человеческим проявлениям (практике, сознанию, языку), но она и не религиозна, как это у Бердяева и Шестова; условно будем называть ее *онтологией мира.* Выходит, теория познания может органично вытекать из онтологии мира.

И, наконец, для полноты картины следует представить еще один вариант онтологического поиска. Речь пойдет о погружении теоретико-познавательных проблем в онтологию языка. Это свойственно целому ряду философских направлений герменевтике Гадамера, фундаментальной онтологии Хайдеггера, структурализму и постструктурализму , аналитической философии, психоанализу и др. У нас нет возможности вникать в логику каждого из названных направлений, обозначим лишь то, что позволяет объединить их в русле *онтологии языка*. Представители указанных течений совершенно в ином свете воспринимают и оценивают языковую реальность и ее место в познавательной деятельности. В классической гносеологии, как мы отмечали ранее, язык рассматривался только как внешняя оболочка мысли, как чисто вспомогательное средство, условное по своей природе. Язык ставился в полную зависимость от человеческого мыслетворчества, ему (языку) придавался искусственный характер. Подобное отношение к языку М.Фуко образно выразил так: слова это ветер, внешнее лепетанье, шум крыльев, которые едва доносятся до нашего слуха из-под покрова серьезной истории. Как видим, он подтверждает - языку в традиционной философии не придавали серьезного значения. И в этом же духе еще одно его суждение: основополагающему субъекту вменяется в обязанность непосредственно своими намерениями вдыхать жизнь в пустые формы языка По отношению к смыслу основополагающий субъект располагает знаками, метками, следами, буквами, но для того, чтобы их обнаруживать, ему нет нужды проходить через особую реальность дискурса () в философии основополагающего субъекта дискурс это всегда не более, чем игра. Подробно пояснять важное для Фуко (и современной французской философии) понятие дискурса мы не будем, безусловно, дискурс и язык для него не тождественны, но важно лишь то, что дискурс тот особый вид существования, которое раскрывается *в сказанном* и нигде более (курсив мой Н.Б.).

Подобную же позицию в понимании языка мы обнаруживаем и у Хайдеггера; в его сложной, требующей умственных усилий терминологии оценка классической позиции звучит так: попытки постигнуть сущность языка всегда ориентировались по какому-либо одному из моментов язык постигали, следуя за идеей выражения, символической формы сообщения как высказывания, изъявления переживаний или же формования жизни.

Какое новое толкование языка мы обнаруживаем в интересующих нас направлениях неклассической философии? Гадамер, Хайдеггер, Фуко, Рикер и др. представители данных течений исходят из того, что не язык создается человеком, а, скорее, человек создается языком, он формирует сознание человека. Ведь язык настолько всеобщ , что сопровождает любое отношение к миру, он предельное условие человеческого бытия (и отдельного человека и человечества в целом); он неподвластен произвольным манипуляциям с ним, он сохраняет традиции, язык универсальное средство коммуникации. При такой трактовке, как мы видим, язык разрывает границы только познавательного отношения человека к миру, он входит в онтологию его бытия. А из онтологии человеческого бытия Хайдеггер, например, выводит язык в фундаментальную онтологию: выводом будет необходимость переориентирования языкознания на онтологически более изначальные фундаменты. () В конце концов философское изучение должно будет решиться спросить, какой способ бытия вообще пристал языку. Что это подручное орудие, находящееся внутри мира, или же у языка способ бытия здесьбытия, или не то и не другое? Каково по своему способу бытие языка .. ? В контексте таким образом понятого языка все зависимости, установленные классической гносеологией, переворачиваются. Познание получает истолкование с учетом анонимно действующих дискурсивных практик (по Фуко), понимающе-истолковывающего бытия (по Хайдеггеру) и т.п. другими словами, с позиций онтологии языка.

Выводы: 1. В философской проблематике Нового времени гносеология начинает играть ведущую роль; через призму гносеологии решаются и онтологические вопросы все это показатель гносеологизации философии. 2.Специфика новоевропейских гносеологических учений заключается в их рассудочной рационалистичности субъект-объектная разделенность познавательного отношения, опора на науку и подражание науке, сведение познания к самопознанию разума. 3. В традиции новоевропейской гносеологии своеобразный смысл обретает скептическая установка (в лице Юма), которая логически завершается позицией критицизма (в лице Канта).4. Критицизм новоевропейской философии оборачивается подрывом ее же собственных основополагающих принципов; и, начиная с Гегеля , недовольство гносеологизированной философией выливается в поиск онтологических оснований, подводящих устойчивый фундамент под познавательную деятельность онтология духа (Гегель), онтология практики (марксизм), религиозная онтология (Н.Бердяев, Л.Шестов), феноменологическая онтология сознания, онтология мира (Н.Гартман), онтология языка (М.Фуко, М.Хайдеггер и др.)

**Раздел III. Тема 2.**

 **Основные гносеологические модели**

## Тема 2. Основные гносеологические модели

1.Объективистско-реалистская гносеологическая модель

2. Конструкционистская гносеологическая модель

3.Символическая гносеологическая модель

Проведенный нами экскурс по культурно-историческим эпохам значим не только демонстрацией богатства познавательного опыта, накопленного европейским человечеством, и обозрением тех смыслов, которыми были нагружены в каждую из представленных культурных эпох важнейшие для современной гносеологии-эпистемологии понятия знание, познание, истина. Без сомнения, возникновение и исторические трансформации познавательного опыта европейской культуры во всей своей совокупности должны быть учтены при любой сколь-нибудь серьезной претензии на *философское* исследование проблем познания. Значимость проведенного анализа не ограничивется этим.

Я постараюсь обосновать один важный теоретический тезис, суть которого заключается в следующем: основополагающие ориентации и целевые установки, вокруг которых и благодаря которым сформировался познавательный опыт античности, средних веков и Нового времени, не исчезли и не рассеялись в прошедших столетиях - они сконденсировались в виде принципов , объединяющих пестроту и многообразие теоретико-познавательных концепций второй половины Х1Х и ХХ столетий в некие типы или, если использовать ходовой ныне термин , - модели. Гносеологические модели это не только философское достояние, они имеют свои прототипы в многообразных проявлениях человеческой жизнедеятельности. Мы постараемся засвидетельствовать многообразие типов познавательной деятельности, существующих в современной нам действительности, когда в разных сферах культуры науке, искусстве, религии и пр. , у людей с различным складом мыслительной деятельности один тип познавательной деятельности превалирует над другим.

Итак, будем исходить из того, что какой бы оригинальностью ни отличались теоретико-познавательные воззрения того или иного мыслителя, их можно отнести к одной из трех принципиально возможных гносеологических моделей: первая модель подчинена принципу реальности - дадим ей условное название объективистско-реалистская гносеологическая модель (ради сокращения примем в качестве ее обозначения такую аббревиатуру -1 ОГМ (основная гносеологическая модель); основу второй модели раскрывает принцип конструирования - мы, с той же степенью условности, называем данную модель конструкционистской гносеологической моделью (2 ОГМ); третья модель отвечает принципу символизма - в данном случае достаточно строго можно назвать ее символической гносеологической моделью (3 ОГМ). Каким образом названные модели сопоставимы с рассмотренными нами культурными эпохами в истории европейской ментальности, мы оценим позднее, а сначала попытаемся раскрыть их существо. В качестве предварительной общей их характеристики отметим следующее.. Каждая из основных гносеологических моделей обладает внутренней целостностью, определенной завершенностью и последовательностью в плане соблюдения принятого за исходный принципа. Каждую из вышеобозначенных ОГМ мы представим через постановку и решение ими по меньшей мере трех важнейших теоретико-познавательных вопросов, а именно:

* каким образом трактуется природа познавательной деятельности;
* что понимается под знанием;
* какой смысл вкладывается в понятие истины;

#### 1 вопрос: Объективистско-реалистская гносеологическая модель (1 ОГМ)

а) *Познание* такой модус человеческой жизнедеятельности, который в отличие от всех остальных проявлений человека подчинен и действует по принципу реальности, поскольку по сути своей является способом запечатления, воспроизведения в познающем субъекте реальной действительности, окружающего нас мира. Познание уникальный канал связи человека с миром, только посредством познания мы и можем получать объективные представления о мире.

Подобная трактовка природы познавательной деятельности имеет под собой прочную основу опыт повседневной жизни; именно он непрерывно убеждает нас в том, что люди смогли приспособиться и выжить в окружающем мире в силу того, что правильно представляют происходящее в нем. По мнению Гуссерля, такой подход к познанию отвечает естественной установке отношения человека к миру. Напомню при этом, что естественная установка означает открытое и доверчивое восприятие мира, что свойственно, по мнению данного мыслителя, донаучному человечеству и представителям восточных культур. Живущее в горизонте этой установки человечество рассматривает познаваемый мир как данный, как нечто само собой разумеющееся, наличествующее; он является миром, доступным человеческому опыту. Да и сам познающий человек воспринимается как часть этого мира, он включен в него, здесь уместно говорить о вжитости человека в мир. Само познание (в данной установке) рассматривается как реальный факт, настолько реальный, как скажем, сапог для сапожника (это сравнение использовал сам Гуссерль). Подобное толкование природы познания нередко называют наивным, в теоретических терминах его оценивают как натуралистический, объективистский подход. Из сказанного поспешно было бы делать вывод, что данная модель объясняет механизм познавательной деятельности лишь в сфере обыденной жизни и годна в границах повседневности.

Данная модель познания (отвечающая принципу реальности) характеризует не только естественно-практический способ человеческого существования, она во многом раскрывает целевую ориентацию и главный отличительный признак *научного* познания, в первую очередь, естествознания, сложившегося в Новое время. Я напомню: начиная с провозвестников новой науки (таких, например, как Бэкон) и ее корифеев (таких, как Ньютон), исследователи стремились приблизиться к природе как она есть сама по себе, а не руководствоваться гипотетическими измышлениями о ней. Классический тип науки действует по принципу объективности, который в данном случае и конкретизирует принцип реальности применительно к науке.

б) Принципу реальности подчинена и трактовка *природы знания*. С позиций 1 ОГМ, из всего разнообразия человеческих представлений и образов знанием является только то, что в той или иной форме (той или иной степени) соотносимо с миром самих вещей, предметных связей и так или иначе зависимо от них. Знания это совокупность познавательных образов, обладающих сходством с познаваемым объектом, являющихся его портретной (зеркальной, фотографической) копией. Подобный критерий знания, во-первых, отсекает от него мир грез и фантазий и все то, что построено на голом воображении; во-вторых, максимально стремится оградить мир знаний от привнесений, идущих со стороны самого познающего знание отличается от мнений, верований, идеалов, норм, оценок и пр. Исходя из этого внутренняя логика 1 ОГМ, принуждаемая принципом реальности, заставляет совершить такой ход мысли: раз в знаниях раскрывается мир вещей (процессов, связей, отношений, изменений, свойств и пр.) как они есть сами по себе значит, в знаниях перед нами предстает подлинное бытие. Такая трактовка знаний знакома нам она отвечает духу платоновско-аристотелевской традиции. Поскольку мир подлинного бытия категориально был определен как сфера сущности, то и подход, отождествляющий природу знания со сферой сущности, получил специальное название эссенциализм (от латинского слова эссенс - сущность). Мир подлинного бытия, его сущностные характеристики это по сути дела и есть тот оригинал, копией, репрезентацией или зеркальным отражением которых является мир знаний. Претендуя на выход в сферу сущности, данная гносеологическая модель настаивает на том, что главная и основная функция знания заключается в объяснении мира, а уже на ее основе возможно все остальное проектирование и ретроспектирование, предсказание и прогнозирование и пр.

в) В рамках 1 ОГМ не составляет труда понять , что есть *истина*. Она и является той мерой, с помощью которой устанавливается соответствие знаний подлинной природе самих вещей (процессов, свойств ) истина понимается как соответствие. Истоки концепции истины как соответствия также лежат в платоновско-аристотелевской традиции. Согласно принципам данной модели, в частности той трактовке природы знания, которая изложена выше, гораздо сложнее показать, как возможно ложное знание. Ведь то, что не отвечает подлинной сути самих вещей, знанием и не является, а оказывается мнением, верой, идолами и вообще, чем угодно, только не знанием. Но мы не будем пока входить во внутренние нестыковки данной модели, нам сейчас важнее подтвердить, что и при решении вопроса об истине данная модель исходит из принципа реальности; и не только в раскрытии природы истины, но и ее критерия. Отыскивается такой критерий (это могут быть и критерии), который позволил бы выйти за пределы самого знания - в мир вещей.

Если задаться вопросом: с какими течениями и именами в реальном историко-философском процессе связана данная модель?- то со всей безусловностью к ее сторонникам следует отнести марксистскую традицию в философии. С акцентом на постановку именно вышеозначенного круга проблем и их решения на базе принципов 1 ОГМ написан важный в философском отношении труд В.И.Ленина Материализм и эмпириокритицизм (1908-1909 гг.), который был посвящен обоснованию и защите именно гносеологических воззрений марксизма Этой ссылки достаточно, чтобы экстраполировать данную модель на постановку и решение теоретико-познавательных вопросов в марксистско-ленинской философии всего т.н. советского периода.

Если индивидуализировать основные отличительные признаки 1ОГМ применительно к тому, что мы называем марксистско-ленинской теорией познания, то необходимо отметить следующие моменты. По первому признаку - оригинальность трактовки собственно познавательной деятельности видится в том, что воспроизведение, запечатление познаваемого объекта познающим субъектом раскрывается как процесс *отражения,* который в указанной работе уподобляется таким процессам, как копирование, фотографирование представляющей познавательный интерес действительности. Этот чрезвычайно важный для данной концепции тезис не просто постулировался над доказательством того, что *познание по своей сути является процессом отражения,* работали многие творческие коллективы и не только у нас в стране, но и и в некоторых, как их называли тогда, соцстранах (в частности, видную роль сыграли болгарские философы, среди которых самым известным был Т.Павлов). Не могу не сказать также и о том, что *теория отражения* была одним из главных научно-исследовательских направлений, которое придало своеобразие уральской философской школе, а разработки в этой области ряда уральских философов ( таких, как М.Н.Руткевич Ленинская теория отражения Свердловск, 1971. , И.Я.Лойфман один из основателей и бессменных редакторов серии выпусков по теории отражения) получили союзную известность. Поясняя своеобразие марксистской гносеологии, следует отметить, что трактовка природы познания как отражения основана на признании принципа материальности познаваемая действительность существует вне и независимо от познающего субъекта со всеми вытекающими из этого последствиями. Данный принцип назван В.И.Лениным первым в числе трех т.н. важных гносеологических выводов, на которых держится теоретическая философия марксизма.

Что касается второго момента ОГМ того, что понимается под знанием, - то, в противовес всем подвергнутым критике философским учениям, В.И.Ленин в своих гносеологических выводах утверждает *сущностную* природу знания (в том смысле, что в знаниях непременно раскрывается сущность познаваемого), ибо решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Знания противополагаются верованиям, мнениям, в том числе распространенным в обществе.

Специальные параграфы рассматриваемой работы посвящены вопросам истины (один из них называется Существует ли объективная истина?) и ее критериям ( Критерий истины в теории познания). Марксистская гносеология по этому пункту ОГМ продолжает традицию аристотелевской концеции истинности как меры соответствия содержания человеческих знаний познаваемой действительности. Выделяемое марксистами своеобразие их концептуальной позиции в данном вопросе связано с опорой на принципы материализма и диалектики. Принцип материализма конкретно означает настаивание не на истине вообще, а на *объективной* истине. Объективность главная и решающая характеристика истины, именно она позволяет разомкнуть горизонт собственно самих знаний, которые по своему статусу представляют собой ментальную реальность, и выйти к реальному миру, на познание коего и нацелена познавательная деятельность. Практика (а мы уже неоднократно сталкивались с ее трактовкой в марксизме как материальной, предметно-чувственной деятельности) является единственным гарантом истинности знаний. Опора на принцип(ы) диалектики выражается в признании процессуального характера обретения знаний, сопряженности объективной истины с динамикой в ней абсолютного и относительного , а также конкретности истины.

Мы не случайно столь подробно остановились на марксистской гносеологии как одной из конкретных версий 1 ОГМ. Можно сказать, что данная версия почти в чистом виде раскрывает особенности объективистско-реалистской гносеологической модели. Конкретизация, которую мы произвели, дает основание для подобного названия гносеологической модели без всяких оговорок.

Помимо марксизма, в духе 1 ОГМ вопросы, связанные с познанием, решались и французскими материалистами ХУ111 в.

Вполне резонно может возникнуть вопрос, почему бы не назвать эту модель материалистической? Такой вывод было бы поспешно делать. И вот какой аргумент можно привести в этой связи. Как это ни странно, но по своим основным признакам данная модель (1 ОГМ) отвечает и тем размышлениям о познании, знании и истине, которые мы встречаем в текстах Платона, Аристотеля, Демокрита и многих других античных мыслителей. Правда, всякий раз нужны некоторые оговорки. Так, позицию Платона некорректно было бы оценивать как объективистскую. ( Ведь если настаивать на строгости употребления хотя бы центральных понятий классической гносеологии (а таковыми, бесспорно, являются понятия субъекта и объекта познания) нельзя не заметить, что объект-субъектные характеристики познавательной деятельности свойственны новой и новейшей европейской философии, использование их применительно к античной философии является ее модернизацией, подстраиванием под современную проблематику.) В то же время нам хорошо известно платоновское соотнесение знаний с миром подлинного бытия, с сущностью вещей. А ведь мир идей как сфера подлинного бытия даже с большой натяжкой принципу материализма не отвечает . Чисто терминологически платоновская позиция может быть названа эссенциалистско-бытийственной (или бытийной).

Надо оговорить и еще одну вариацию 1 ОГМ. Я имею в виду такое мощное в западной философии эпистемологическое направление как позитивизм. (Напомню, ранее мы условились под эпистемологией понимать теорию *научного* знания). Основоположник данного течения О.Конт, подытоживая к первой трети Х1Х в. в развитие новоевропейской науки в сфере естествознания и пытаясь перенести ее метод, как рациональный и наиболее эффективный, на социальную область знания и собственно саму философию, настаивает на том, что *позитивная* наука и *позитивная* философия должны подчиняться принципу реальности. Каким образом сохранить привязку научных знаний к реальности в том сложном механизме развития, который претерпевает наука? вот центральный вопрос как для самих исследователей, так и для методологов науки последних двух столетий.

#### 2 вопрос: Конструкционистская гносеологическая модель (2 ОГМ)

В отличие от 1ОГМ, принципы 2ОГМ не столь очевидны - они не вычитываются из житейского опыта и не вытекают естественным образом из повседневности; напротив, - во многом идут вразрез с обыденными представлениями. Объяснение этому я нахожу в том, что впервые принципы данной гносеологической модели были отрефлексированы и четко представлены на материале науки. И здесь нет никакого противоречия с тем, что абзацем выше научно-познавательная деятельность в лице О.Конта сопрягалась с 1ОГМ. Наука сама по себе деятельность многогранная, поэтому может иметь несхожие интерпретации. В русле конструкционистской познавательной модели истолковывал науку И.Кант. Если вернуться к тезису о неочевидности принципов интересующей нас 2ОГМ, то в качестве аргумента нельзя не признать значительную удаленность науки от прозы жизни, в смысле ее сложности и недоступности для лиц неискушенных и не имеющих специальной подготовки, поэтому о том, что в ней происходит, непосвященному судить сложно. Кант был одним из посвященных и мог о ней судить. Но об этом речь уже шла в одной из предыдущих лекций. Обратимся к принципам 2 ОГМ, которые достаточно прозрачны в кантовской Критике чистого разума.

а) Оценивая современную ему науку, Кант обнаруживает в ней такую отличительную особенность, которую до него философы не фиксировали: Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, заставляет природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее на поводу (подчеркнуто мною Н.Б.) Выходит, что своими открытиями ученые обязаны в первую очередь себе самим, а не их обнаружению в действительности. Поскольку в качестве примеров открытий чаще всего он ссылается на законы науки, то из такого признания следует, что законы не начертаны в самой природе, не ей они принадлежат, а являются результатом научного творчества. Законы эта самая существенная составляющая науки продукт человеческой деятельности, ее творение.

Кант обобщает то, что характерно для *научно*-познавательной деятельности, и переносит свои выводы на любой познавательный процесс. Свой коперниканский переворот в гносеологии, заключающийся в принципиально новом понимании природы познания, он формулирует в таком тезисе: до сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразовываться с предметами () будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием (подчеркнуто мною Н.Б.). Если этот тезис понимать буквально, то познание предстает как способ сообразования познаваемого объекта с познающим субъектом. С учетом сказанного выше, *познание* (по Канту*) по своей сути оказывается творением, созиданием, конструированием познаваемого предмета.*Творение, конструирование, созидание в данном случае являются синонимами , и они проясняют, почему в названии 2 ОГМ используется термин конструкционистская; момент условности заключается в том, что на том же основании можно было бы назвать данную модель креационистской или подобрать любой другой термин, раскрывающий познание как творчество, созидание того, что становится полем нашей познавательной деятельности.

Тот факт, что особенности науки дают повод для подобной трактовки природы познания, подверждается и более поздними примерами. Сошлюсь на один из них. Спустя более чем столетие, в начале ХХ века, в среде физиков и философов науки крайне популярным становится так называемый операционализм. Представители этой методологии утверждали, что физика в целом наука об операциях главным образом измерительных и вычислительных, а не наука о природе. Или вот еще одно весьма характерное для операционализма положение: гипотезы и теории физики не являются более или менее истинными или адекватными, поскольку они не соответствуют никаким объективно существующим предметам. Они служат простыми и эффективными способами систематизации и обогащения нашего опыта, а не компонентами картины внешнего мира. В обоих суждениях операционализм демонстрирует свое противостояние наивному реализму (чаще всего так они оценивали позицию своих оппонентов) именно по вопросу о том, что собой представляет научное познание. В науке познаваемый объект (физическая реальность если речь идет о физике; математическая реальность если речь идет о математике; лингвистическая реальность - если речь идет о лингвистике и т.д.) не предстоит как некая изначальная данность исследователю он является продуктом его деятельности. Деятельность ученого-исследователя (познающего субъекта) это и опытно-экспериментальные процедуры, включающие в себя инструментальную составляющую, и многообразные способы мыслительной активности (от систематизации и обобщения до логико-математического моделирования). Методы исследовательской деятельности складываются из отдельных операций (материальных или ментальных) отсюда и название рассматриваемого направления философии науки - операционализм.

Некоторые представители операционализма (например, американский физик и философ науки Бриджмен) распространяли вышеизложенный принцип за пределы науки, считая, что в повседневной жизни, искусстве, религии и любых других сферах человек с помощью своих чувственных впечатлений и работы собственного мозга наработал такие эффективные понятия-приспособления, которые позволяют ему адаптироваться и достаточно успешно существовать. Вопрос же о том: Соответствуют ли они действительности? попросту некорректен, ведь человек не способен выскочить из самого себя.

Ссылка на конкретные имена не должна заслонить того безусловного факта, что в истории, прежде всего, новой и новейшей европейской философии сформировался особый подход в трактовке самого существа познавательной деятельности и того, что связано с ней. (Его можно называть как угодно подходом, традицией, моделью суть от этого не меняется). В нем присутствует некая внутренняя логика, вынуждающая принять вполне определенные следствия из принятой посылки трактовки познания как деятельности по конструированию познаваемого объекта. Хотя при обосновании данного подхода философские акценты и даже замыслы его конкретных исполнителей могут сильно отличаться. Если операционализм занимался исследованием преимущественно физических теорий, а Кант намеревался произвести переворот в гносеологических воззрениях - принципиально по-новому представить *что* и *как* мы можем познать (во всяком случае в Критике чистого разума), то, например, такой философ, как Беркли, несомненно, принадлежащий плеяде классических мыслителей Нового времени, в Трактате о принципах человеческого знания всю силу своих аргументов направляет в русло онтологической проблематики. Он стремится доказать, что *объекты* человеческого познания представляют из себя идеи разного рода, которые принадлежат и существуют лишь в познающем деятельном существе. Главные теоретические оппоненты для Беркли философы, отстаивающие тезис о том, что идеи по своему существу являются лишь копированием, воспроизводением, отражением вещей. Он же выстраивает онтологию, согласно которой все вещи, составляющие Вселенную () их бытие состоит в том, чтобы быть познаваемыми. Тем самым Беркли лишний раз демонстрирует нам как онтология перетекает в гносеологию.

Таким образом, интересующая нас 2 ОГМ, будучи индивидуализирована, присутствует и у Беркли, и у Канта, и у операционалистов. Они не единственные фигуранты по данной модели, хотя в чем-то, может быть, наиболее яркие и представительные, что и было показано.

В данном контексте не могу обойти вниманием вот какое явление. Индивидуализируя 2 ОГМ через конкретные имена и направления, нельзя не упомянуть марксизм. И пусть не спешит читатель с обвинениями в непоследовательности: ведь столько было сказано по поводу марксизма при рассмотрении 1 ОГМ, какое отношение данное течение имеет к рассматриваемой конструкционистской концепции познания? Вопрос резонный, но факт остается фактом . Я имею в виду многочисленные исследования философов-теоретиков советского периода, доказывавших, что принцип отражения в марксистской гносеологии органично включает в себя принцип тврчества. Познание - это такой отражательный процесс, который носит вместе с тем творческий характер. В 70-е годы на страницах журнала Вопросы философии велась активная полемика по поводу одного из комментариев В.И.Ленина, данного им в т.н. Философских тетрадях по поводу гегелевской философии. Это был комментарий к фразе : сознание не только отражает, но и творит мир. Мнения дискутирующих разделились одни считали, что подобный принцип не отвечает духу марксизма, ведь Ленин, как мы ранее показывали, отстаивал идею об отражении, а отражение и творчество процессы, на первый взгляд, не совместимые друг с другом. Другие, среди которых, в первую очередь, следует назвать М.Н.Руткевича, приводили аргументы в пользу того, что эта фраза не простой пересказ гегелевского положения, а без всяких натяжек принадлежит Ленину. Приводились аргументы в обоснование того, что Ленин в Материализме и эмпириокритицизме (1909) делал акцент на принципе отражения, тогда как в Философских тетрадях (1914 1917) на идее творчества. Тому способствовали социально-политические обстоятельства, которые уместнее обсуждать по курсу истории марксистской философии. Поскольку по духу своему марксизм рассматривает человека как существо активное, не только копирующее и запечатлевающее то, что есть, но и созидающее еще не существующее в действительности, постольку и процесс познания предстает как отражательно-*творческий* процесс. Благодаря своим знаниям, в которых учитываются интересы и потребности людей, они создают, наряду с девственной природой, т.н. вторую природу, искусственную среду своего обитания. Если бы познание рассматривалось как простая копия, и ему не придавалось бы творческого характера - этот важный момент философия марксизма была бы не способна объяснить.

Что касается упомянутых выше логических следствий, то они касаются вопросов о знании (как своеобразном результате познавательной деятельности) и истине.

б).*Знание.* Если строго следовать логике рассматриваемой конструкционистской модели, то сконструированный познаваемый предмет собственно и является искомым результатом - продуктом познавательной деятельности. Поскольку конструирование происходит благодаря тому, чем располагает познающий субъект значит, знания в самом первом приближении можно определить как своеобразные трансформации способностей познающего субъекта. Никакого воспроизведения сущности познаваемого в знаниях не происходит. Скорее, в знаниях мы имеем мир, *являющийся* человеку. В этом смысле уместно противопоставить эссенциализму (в подходе к существу знания) 1 ОГМ *феноменализм* 2 ОГМ. В отличие от эссенциалистской установки на объяснение познаваемого мира, феноменализм в качестве основной познавательной функции ориентирован на его описание.

Каким образом конкретизировать данную, достаточно абстрактную трактовку существа знаний? Что считают важным в характеристике знаний сами представители данной модели?

У Беркли мы находим такое суждение: предметы ощущений суть не что иное, как эти же ощущения, соединенные, смешанные или сросшиеся вместе. Тем самым он подчеркивает в знании организующее, объединяющее начало. По Беркли, знания представляют собой собрание идей: соединенные вместе определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, - признают ... за отдельную вещь и обозначают словом *яблоко*; другие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи .

У Канта, безусловно, гораздо более сложные рассуждения о том, что собой представляют знания. У него существует много различных градаций знания опытное, априорное, апостериорное, синтетическое, аналитическое, чистое, рассудочное и др.; но при всех тонкостях в его трактовках существа знания есть общие с Беркли моменты. Вот один из них, принципиально значимый для того, что мы обсуждаем. Мы думаем, что одна из важнейших целей человечества получать знания *о* природе, т.е природа главный объект познавательной деятельности людей. Кант устраняет для нас эту очевидность, рассуждая таким образом: мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой,* и их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально. Для него атрибутивной составляющей любого рода знаний является то, что наша познавательная способность дает от себя самой. В этом смысле и для него знания это своеобразные состояния познавательных способностей субъекта, а именно: чувственного созерцания, рассудка, разума. Существенный признак знания, по Канту, в его интегрирующей, объединяющей, упорядочивающей хаос впечатлений функции - синтез многообразного порождает знания ; он считает, что связь есть единственное , которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом. Те сложности, с которыми сталкивается читатель кантовской Критики чистого разума, в основном и связаны с уяснением своеобразных механизмов синтеза на уровне созерцания, рассудка и разума.

Вместе с тем Кант, в отличие от Беркли, не принимает чисто субъективистской трактовки знания; он критикует подобный подход, не отличающий знания от видимости и химер, отождествляющий знание с верованием, убеждением или мнением, и стремится обосновать его объективную значимость. Мы встречаем у него такое оценку знания заключаются в определенном отношении представлений к объекту. Но в его трактовке объект является уже следствием деятельности познающего субъекта достижения единства в его мыслительной деятельности (то, что у Канта получило название трансцендентальное единство апперцепции). И тогда существо знания все-таки замыкается на субъекте.

Отвечает установкам 2 ОГМ и операционалистская трактовка знания. В ней также все завязано на познающего субъекта исследовательскую деятельность физика-экспериментатора или физика-теоретика. Какой бы сложности символические и теоретические конструкции ни возникали в физике, имеет оправдание в ней лишь то, что обладает физическим значением именно оно гарант так называемой физической реальности. В свою очередь, физическая реальность это некоторая часть человеческого опыта, поскольку ничто не реально, если оно не может стать частью человеческого опыта . Комментарии излишни; следует только произнать, что подобные аргументы ближе даже Беркли, чем Канту.

в) *Истина.* По вопросу о том, что есть истина и каковы ее критерии, 2 ОГМ также имеет своеобразие. В самом общем плане суть его заключается в том, что истина и ее критерий отдаются в полное ведение субъекта, замыкаются в кругу его деятельности. В рамках 2 ОГМ не действует теория корреспонденции, трактующую истину как соответствие знаний тому, что само знанием не является. Можно сказать, что истина (и соответственно - ложь, заблуждение, ошибка) представляет собой оценку некоторых ментальных актов человеческой деятельности; установить которую (истину или заблуждение) можно также с помощью особых ментальных процедур.

Конкретизируя сказанное и обращаясь к уже знакомым по ранее изложенному индивидуализациям (Дж.Беркли, И.Канту, операционализму), нельзя не отметить следующее.

Операционализм вообще устраняет проблему истинности из методологии науки и в соответствии со своей прагматистской ориентацией оценивает научные гипотезы и теории с позиции их эффективности и экономной простоты. Подобный подход достаточно логично вытекает из главного тезиса данной философии науки, о котором ранее шла речь: гипотезы и теории физики не являются более или менее истинными или адекватными, поскольку они не соответствуют никаким объективно существующим предметам.

Подтвердить вписанность кантовской позиции в обозначенную трактовку истины 2 ОГМ гораздо сложнее. Дело в том, что по поводу истины в интересующем нас тексте (Критике чистого разума) есть многочисленные пассажи, и некоторые из них могут дать основание для оценки его позиции как концепции соответствия; он неоднократно говорит об истине с ее содержательной стороны в контексте соответствия знаний предмету (или объекту) знаний. Но в пункте (б) мы разъясняли, что предмет (или объект) знания в конечном счете является для него порождением субъекта. Мне представляется, что наиболее органично отвечает его концепции то, что он называет формальной стороной истины. Он раскрывает ее таким образом: истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят чувства не ошибаются потому, что они вообще не судят и истина, и ошибка имеют место только в суждении, т.е. только в отношении предмета к нашему рассудку. В знании, полностью согласующемся с законами рассудка, не бывает никакого заблуждения. () заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок, вследствие чего субъективные основания суждения соединяются с объективными и отклоняют их от их назначения. Напрашивается такой комментарий приведенного фрагмента. По Канту, истина представляет собой согласованность знаний с законами мыслительно-рассудочной деятельности; а, соответственно, заблуждение - несогласованность знаний с законами рассудка. Такая концепция истинности получила название теории когеренции (от латиского слова когеренция согласование).

Позицию Беркли определить достаточно просто. Для него так же, как и для Канта, расхождение (рассогласованность), принадлежащих знанию положений с законами логики ставит под сомнение вопрос об их истине. Если у Канта негативную роль в этом процессе играет человеческая чувственность, то у Беркли с истинного пути уводит знание абстрактная словообразовательная деятельность, поскольку роль чувственных впечатлений для него непререкаема.

По своим основоположениям 1 ОГМ и 2 ОГМ прямо противоположны друг другу. И все-таки было бы сильным упрощением рассматривать противоположность данных моделей через оппозицию материализм идеализм. Относительно неправомерности соотнесения 1 ОГМ с материализмом речь уже шла. Что касается отождествления 2 ОГМ с идализмом, то здесь также есть возражения. Если даже взять те примеры, на которых были выстроены наши рассуждения Беркли, Кант, операционализм., то операционализм вообще отказывается признавать деление на материализм и идеализм, да и кантовская позиция только с большими натяжками может быть отнесена к идеализму; а вот применительно к позиции Беркли данное отождествление проходит.

И еще одна оговорка. При всей противоположности рассмотренных ОГМ историко-философская реальность преподносит такие случаи, когда те или иные позиции (или течения) трудно отсортировать только в какое-то одно русло, т.е. некоторые концепции нельзя однозначно отнести к 1 ОГМ или только ко 2 ОГМ. К примеру, если взять такое мощное течение западной эпистемологии, как позитивизм, обладающее удивительной живучестью ( существует с первой трети Х1Х столетия по сей день). Мы упоминали о нем в 1 ОГМ в связи с тем, что позитивизм подчиняет познавательную деятельность принципу реальности. Но вполне уместно приводить это течение в качестве примера феноменалистской трактовки знания (что свойственно 2 ОГМ) позитивизм начисто отрицает всякие поиски сущности познаваемой реальности как неприемлемую для него метафизику.

#### 3 вопрос: Символическая модель познания

Казалось бы, рассмотренные выше гносеологические модели покрывают собой весь возможный и допустимый спектр основных гносеологических позиций одна из них при трактовке существа познания делает крен в сторону познаваемого объекта, другая в сторону познающего субъекта, тем самым оказываются исчерпанными главные составляющие познавательного процесса. Но в многообразии гносеологических концепций есть такие, которые и при самых больших натяжках не вписываются ни в одну из расссмотренных нами. Они принадлежат весьма известным и талантливым мыслителям. Назовем, по меньшей мере, две фигуры Э.Кассирера и П.Флоренского. Мне представляется, что именно в их философских воззрениях символическая модель познания развернута наиболее обстоятельно и убедительно; данное название - символическая - присутствует в их произведениях, посвященных теоретико-познавательной тематике. По ходу будут привлекаться и другие известные имена, которые с близких позиций понимают познание, и их идеи существенны для раскрытия того, что мы условно назвали 3 ОГМ.

Прежде всего, в символической модели главным становится то, что было упущено (или, по меньшей мере, от чего абстрагировались) в первых двух моделях, а именно: то, что на познавательную деятельность во всех ее составляющих существенное влияние оказывает культура. Человек живет в мире культуры и сам является его частью, поэтому абстрагирование от столь существенного обстоятельства человеческой жизни и ее истории искажает и не позволяет адекватно представить суть познавательной деятельности. Разные философские учения свидетельствовали о воздействии культуры на процессы познания. Одной из наиболее влиятельных можно считать неокантианскую теорию ценностей (аксиологию), которая и сегодня имеет своих последователей, а значит продолжает развиваться. (О роли ценностных факторов в механизме познания обстоятельный разговор пойдет во второй части курса.) Мне представляется, что наиболее адекватно (достаточно глубоко и одновременно масштабно), с учетом современных исследований в области философии, познавательные процессы вписаны в мир культуры в философии языка. При этом под философией языка мы будем понимать более широкое поле воззрений, чем только постмодернистские веяния с их признанием основополагающей роли дискурсивных (речевых) практик. Нам сейчас, с самого начала, и предстоит выйти к этой, более широкой, трактовке философии языка.

Если задаться вопросом: Что значимо в культуре, что раскрывает ее суть?, - то нет сомнения в том, какое многообразие ответов последует в ответ на него. Пусть не покажется произвольным выбор двух ответов из этого многообразия. Один из них заключается в таком признании *культура есть полагание смысла..* Не будем доискиваться до авторов данного определения. Во всяком случае к ним можно отнести и Э.Гуссерля (ведь особо значимая для него идея жизненного мира покоится на утверждении всякая реальность суща через наделение смыслом), и А.Бергсона (считавшего, что мы с самого начала помещены в смыслы), и Ж.Делеза (для которого смыслы есть события, имеющие отношение к языку) , и В.Соловьева (его Всеединое и есть смысл всего существующего), и всех тех, о ком речь пойдет далее.

Второй ответ мы сразу соотнесем с его авторами. Хорошо известные в нашей стране культурологи Ю.Лотман и Б.Успенский определяют культуру таким образом: все многообразие отграничений культуры от не-культуры сводится к одному: на фоне не-культуры культура выступает как знаковая система. В частности, будем ли мы говорить о таких признаках культуры, как сделанность (в антитезе природности), условность (в антитезе естественности и безусловности), способность конденсировать человеческий опыт (в отличие от природной первозданности) во всех случаях мы имеем дело с разными аспектами *знаковой сущности культуры*. (курсив мой Н.Б.) И еще одно в этом же русле высказанное соображение данных авторов: любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая

В приведенных ответах по вопросу о сущности культуры выделяются два ее атрибутивных признака во-первых, культура является полаганием смыслов, во-вторых, культура представляет собой знаковую систему. Не случайно мы выбрали именно эти ответы. Данные характеристики культуры не только не исключают друг друга, но органично взаимодополняют. Ведь если смысл, согласно определениям философов, есть нечто бестелесное, некая несуществующая сущность, которую можно обозначить лишь через негативные характеристики - это ни слово, ни тело, ни чувственные представления , то единственный способ, через который только и могут манифестировать себя смыслы культуры - это знаковые системы. Многообразные знаковые системы позволяют проявиться богатству культурного мира, включая культуру быта и поведения, агрикультуру и культуру поддержания здоровья, искусство, религию, науку и пр. и пр. Посредством знаковых систем смыслы культуры воспроизводятся и транслируются в пространстве и времени.

В данном месте рассуждений позволим себе, без особых этимологических изысканий, ввести синонимичное понятию знак (он сопрягается в первую очередь со значением) понятие символ, именно оно в первую очередь и коррелирует со смыслом. Если в понятии знака и знаковых систем акцент делается на условность и искусственность их создания , то в понятии символа главное в том, что он (символ) воплощает и несет в себе смысл. Можно, конечно, воспользоваться модным в современной европейской философии термином текст (мир культуры манифестирован текстами), но нужны будут определенные поправки и специальное введение в текстовое проблемное поле, тогда как понятие символа обладает достаточной степенью строгости и динамичности. С символами ( аналогично этому можно было бы сказать - со знаковыми системами, текстами) и смыслами мы входим в сферу языковых явлений. При этом под языком в самом широком его толковании будем понимать вслед за А.Ф.Лосевым (который по данному кругу вопросов, несомненно, близок позиции П.Флоренского) всякую осмысленную выраженность, все внешнее, что может быть так или иначе знаком внутреннего.(См.: Лосев А.Ф. Философия имени.)

Не входя в дискусии о языке, приведем оценки атрибутивности языка человеческой культуре. У П.Флоренского есть такая примечательная фраза: Язык - среда, в которой движемся; воздух, которым дышим. ( ) Мы дорожим языком, поскольку признаем его объективным, данным нам, как бы наложенным на нас условием нашей жизни; но говорим воистину лишь тогда , когда сами, заново переплавив язык до малейших его изгибов, заново отливаем его по себе, однако продолжая верить в его объективность. В этой фразе выражена антиномичность языка - он одновременно и объективен по отношению к человеку, и подвластен ему; а ведь такова суть любых явлений культуры. В разных формулировках, с разной авргументацией данная оценка присутствует у тех мыслителей, для которых в философии ни при каких обстоятельствах не допустима абстракция от языка и, следовательно, - от культуры. Мир культуры, в котором человек живет, представляет собой языковую реальность. Язык имеет бытийственный статус *Бытие, которое может быть понято, есть язык* ()То, что может быть понято, есть язык.

Каким образом учет вышеизложенных обстоятельств влияет на трактовку познавательной деятельности?

а) *Познание.* Итак, исходные составляющие познаваемый объект и познающий субъект представляют собой миры смыслов, выражающие себя и заявляющие о себе в языковых символах.. Окружающий мир (насколько бы не был он удален от местопребывания человечества) несет в себе множество смыслов, имеющих непосредственное значение для человеческой жизнедеятельности или не имеющих такового. Сущность познаваемого вызывает интерес в силу именно несомого им смысла. И другого способа познать сущность, кроме как через обращение к ее смыслу, у нас нет.

Э.Кассирер в терминологии своей философской системы подобное понимание познавательной деятельности раскрывает так: основная функция духа имеет с познанием то решающее сходство, что она не просто пассивно запечатлевает наличное, но заключает в себе самостоятельную энергию духа, посредством которой простому наличному бытию придается определенное значение Это относится к искусству, мифологии и религии в той же мере, что и к познанию. Все они создают свои особые символические формы, которые, если и не аналогичны интеллектуальным символам, то по крайней мере равны с ними по своему духовному происхождению Каждая из этих форм означает определенный духовный способ восприятия, посредством которого конституируется своя особая сторона действительного. Это пути, которыми дух следует в своей объективации, т.е. в своем самовыражении (подчеркнуто мною Н.Б.) В цитате подчеркнуты ключевые слова, характеризующие особенности трактовки Э.Кассирером познавательной деятельности. Для нас важно, что мыслитель противопоставляет свой подход наивно-реалистской позиции (которая отнесена нами к 1 ОГМ), что он видит в познании духовно-энергийную деятельность, наделяющую наличное бытие особым значением, объективирующую и выражающую себя в символических формах; важно также и то, что он рассматривает познавательную деятельность в контексте культуры, сопоставляя ее искусством, религией, мифологией, как наиболее яркими презентациями культуры.

При всей несхожести целей и замыслов философских воззрений Э.Кассирера и П.Флоренского (См.: Имеславие как философская предпосылка.) в их трактовках познания есть явная близость.

П.Флоренский с безусловностью настаивает на духовности познания, в противовес механическим процессам. В его учении познание представляет собой внутреннюю связь бытий - слияние энергий двух центров бытия (познаваемого и познающего). Энергийность, а точнее, слияние энергий (= синергийность) показывает подлинность (бытийственность, онтологичность) единения познающего духа и познаваемого мира. Далее по его логике следует такой важный момент: срастворяясь с энергией моего восприятия, явление сущности (под явлением сущности П.Флоренский имеет в виду энергию познаваемого объекта разрядка моя Н.Б.) полагает основу для всего дальнейшего процесса познания он (дальнейший процесс познания - разрядка моя Н.Б.) стремится закрепить за познающим синэргетическое откровение реальности, и для этого делает по возможности всегда и самопроизвольно возобновимым в сознании то, что открылось единожды и нежданно Этим органом самопроизвольного установления связи между познающим и познаваемым служит **слово.** Причем слово у него понимается, как всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне, поскольку целью такого проявления мы считаем **смысл**. Так в познавательную деятельность, согласно данному учению, входит язык , ведь слово - единица языка. Философским термином, соединяющим слово-язык и смысл, служит у Флоренского символ.. (В данном месте рассуждений я обращаю внимание на лекцию читаемого курса о средневековом менталитете, где мы раскрывали понятие символа, по Флоренскому). Напомню, символ в его трактовке - бытие, которое больше самого себя, поскольку он несет в себе смысл.

Как видим, все ключевые слова в учении Флоренского о познавательной деятельности совпадают с сущностными признаками познания по Кассиреру.

Если при этом Кассирер подчеркивает оригинальность своего подхода в противовес наивно-реалистскому (1 ОГМ) подходу, то Флоренский одинаково не приемлет ни механистический натурализм (1 ОГМ), ни субъективистский иллюзионизм (2 ОГМ). Обобщая особенности трактовки процесса познания этой модели, можно дать ему такое определение: *познание смысловое, духовно-знергийное постижение сущности, явленное символами (= выраженное в языке)*

б) *Знание*. Необходимо отметить следующие моменты в обосновании того, что понимается под знанием в символической модели познания. Слова-символы (знаки) сами по себе являют некую реальность.Особость их бытийственного статуса в том, что в несомом ими смысле они трансформируют и переплавляют идущее как от познаваемого объекта, так и от познающего субъекта: в слове уравновешиваются и приходят к единству накопившиеся энергии Оно не есть уже ни та или другая энергия порознь, ни обе вместе, а - новое, двуединое, энергетическое явление Как новое событие в мире, сводящее разделенное, слово не есть то или другое из сводимого () слово **есть** познающий субъект и познаваемый объект В этой цитате можно выделить два момента. Во-первых, знание не эпифеномен, не чисто ментальное или какое-либо другое психическое образование, оно слито с языком, они не разделимы и составляют единое целое: язык и представляет собой реальность знания, он есть знаниевая реальность. (В контекст такого понимания языка органично вписывается идея дискурса (речевых практик) как непременного условия любой деятельности, в том числе и познавательной) Во-вторых, знания по сути своей являются объектно-субъектным образованием; и в этом пункте символическая модель познания противостоит и 1ОГМ, (трактующей знания как копию, образ, репрезентацию объектов) и 2ОГМ (привязывающей знания к субъекту).

Эти же моменты подчеркивает и Кассирер. Для него знак, как языковое образование, подобен мостику между субъективным и объективным, поскольку в нем объединяются существенные моменты каждого из них.. Интересно при этом, что в своих оценках данных явлений Кассирер местами использует даже те же термины, что и П.Флоренский. Так, он пишет по поводу знака: мы воспринимаем и знаем его одновременно и как нечто внутреннее, и как нечто внешнее как некоторую энергию внутреннего, которая выражается и объективируется во внешнем.

Чтобы не возникало ощущения, что в приведенных выше характеристиках знания мы оперируем всеми, уже знакомыми по классической гносеологии понятиями, ориентированными на объектно-субъектные (или, с небольшими нюансами, объективно-субъективные) составляющие познавательных образов, напомню одну важную особенность искомой модели все ее характеристики относятся к смыслу. Ведь знания в рамках символической модели представляют собой *смысловую образность символов.*

И, наконец, символическая модель позволяет диалектически решить вопрос о том, предстает ли в знании сущность познаваемого или оно оставляет нас в сфере явлений. 3 ОГМ снимает антиномизм ранее упомянутых нами позиций эссенциализма (1 ОГМ) и феноменализма ( 2ОГМ). Такой осознанный выбор (снятие оппозиции эссенциализма и феноменализма) из двух рассматриваемых нами мыслителей делает П.Флоренский ( вслед за ним к такому же решению приходит и А.Лосев). Мне представляется, что данное решение есть следствие признания *онтологического* существа символа, на котором уже в свою очередь выстраивается гносеологическое учение; тогда как Э.Кассирер, при всей грандиозности замысла философии символических форм, остается в гносеолого-эпистемологических рамках.

Онтологическая формула символа, по Флоренскому, раскрывается так: символ есть сущность, несущая срощенную с ее энергией энергию **иной** сущности, каковою энергией дается и самая сущность, та, вторая.

Итак, через символы предстает, являет себя сущность познаваемого. В силу бытийственного статуса символа явление сущности познаваемого носит столь же реальный (а не иллюзорный) характер, как и бытие самого символа. При этом явление - символическое *инобытие* сущности - не тождественно самой познаваемой сущности. Следовательно, в знании, символически истолкованном, присутствует и сущность и явление явлением объявляется сущность

Можно предложить такое определение знаний с позиций 3 ОГМ: *знания это символическая (= языковая, словесная) реальность, являющая в смысловых образах сущность познаваемого.*

На основе характеристик, данных познанию и знанию, можно сделать одно дополнение и уточнение. Если целью познания в 1 ОГМ является *объяснение* сущности познаваемого, а во 2 ОГМ *описание* того, как оно нам является, то для символической модели познания его целью является *понимание.* Познание оказывается не чем иным, как осмысленным общением человека с окружающим его миром смыслов. Познание как понимание выводит гносеологию в тематическое поле герменевтики; в контакте с герменевтикой разрабатывается одно из неклассических направлений современной теории познания.

в) *Истина* . Своеобразие трактовки истины в рассматриваемой модели прежде всего заключается в том, что она погружается в контекст культурно-ценностных явлений и рассматривается как особая ценность. Для конкретизации данного тезиса можно отметить, что в теолого-символическом мировоззрении П.Флоренского вопросам истины уделяется большое внимание. Но если обозначить принципиально важные для него положения, то Истину (именно так с большой буквы) он сопрягает с нравственными и эстетическими ценностями Добром и Красотой. С теоретической точки зрения, развиваемой в русле именно символической модели познания, принципиально важный для него тезис связан с онтологическим обоснованием истины; можно сказать более определенно - с обоснованием онтологического статуса истины. Ведь истина для него является свидетельством *подлинного* слияния энергий двух центров бытия познаваемого и познающего, отсюда истинное - означает подлинное . Подлинности единения названных центров бытия, как бытийственному основанию истины, он ставит в параллель ее гносеологический эквивалент - объективность: лишь **словом** разрешается познавательный процесс, объективируется то, что было до слова еще субъективным и даже нам самим не являлось как познанная истина.

Э.Кассирер обращает внимание на эти же признаки истины, хотя только в рамках гносеологического подхода (мы отмечали ранее, что Кассирер не выходит за пределы гносеолого-эпистемологического рассмотрения ). Он подчеркивает, что символы с самого начала выступают с определенной претензией на объективность и ценностность. Все они выходят за пределы чисто индивидуальных феноменов сознания, они претендуют на общезначимость. И далее он конкретизирует, в каком смысле символы выводят к объективному приобретение знака в процессе имманентного развития духа всегда составляет первый и необходимый шаг в приобретении объективного познания сущности. Знак представляет для сознания первую стадию и первое вещественное доказательство объективности, ибо посредством него впервые полагается остановка в непрерывном движении содержания сознания, ибо в нем определено и выделено устойчивое. Как видно из цитированных тезисов и П.Флоренский, и Э.Кассирер признают объективность истины; и в этом заключается отличие символической модели познания от 2 ОГМ - там по сути дела отсутствует данная характеристика истины. Можно было бы сказать, что в отождествлении истины с объективностью 3 ОГМ сближается с 1 ОГМ. Отличие названных моделей по данному пункту лежит в основаниях объективности: если для 1 ОГМ основанием объективности истины является соответствие познаваемому объекту, то для 3 ОГМ таким основанием является бытийственность, реальность самих символов.

Завершая знакомство с символической моделью познания, хотелось бы сделать одно небольшое отступление. В ленинской работе Материализм и эмпириокритицизм дается резкая критика, как он называет ее, теории символов. Приведу только одну оценку из этой критики. В.Ленин писал: изображение никогда не может всецело сравняться с моделью, но одно дело изображение, другое дело символ, *условный знак*. Изображение необходимо и неизбежно предполагает объективную реальность того, что отображается. Условный знак, символ суть понятия, вносящие совершенно ненужный элемент агностицизма. Агностицизм, в ленинском понимании, означает отрицание познаваемости объекта. Думаю, что после проведенного нами исследования символической модели познания с подобной оценкой теории символов согласиться трудно. Символы не уводят от познаваемой реальности, а, напротив, являются средством ее раскрытия.

К каким выводам мы приходим, проведя теоретический анализ основных гносеологических моделей?

#### Выводы:

1.Вся история европейского познавательного опыта в своем теоретическом осмыслении предстает в тех гносеологических моделях, которые можно считать типичными для философии ХХ столетия, отсюда оправдано название их как основных гносеологических моделей: 1 ОГМ отвечает духу античной культуры, 2 ОГМ новоевропейской, а 3 ОГМ сопричастна духу средневековья; 2. В каждой из этих моделей согласно ее внутренней логике решаются узловые теоретико-познавательные вопросы о природе познавательной деятельности, знания и истины; каждая из ОГМ своеобразна и не пересекается в своем содержании с другими 3. Современная гносеология работает в пространстве всех трех этих моделей, потому что каждая из них способна стать теоретическим основанием для раскрытия способа постижения мира, свойственного той или иной сфере человеческой жизнедеятельности повседневной жизни или науке, искусству или религии и др. Но и в каждой данной сфере жизнедеятельности можно обнаружить людей, стиль мышления которых отдает предпочтение какой-то одной из трех исследованных ОГМ.

**Тема IV. КАТЕГОРИИ «ВРЕМЯ» И «ПРОСТРАНСТВО» В ФИЗИЧЕСКОМ ЗНАНИИ**

Наряду с качественно-конкретным философским пониманием, существенной стороной пространственно-временной проблематики является физический аспект, или, иными словами, формализуемый. К нему мы подойдем таким образом, чтобы, не касаясь математической стороны дела, попытаться выявить саму логику работы с пространственно-временными представлениями. Вопрос об «истинности» этих представлений, их «соответствия» реальному пространству-времени нас здесь не интересует. Во-первых, это относится к внутренним проблемам самой теоретической физики, а, во-вторых, весь наш анализ протекает в плоскости, лежащей вне значений экспериментально-инструментальных значений истинности. Нас интересует функционирование пространства и времени в качестве теоретической структуры той или иной концепции является достаточным условием принятия ее к рассмотрению, безотносительно к интерпретации и принятию данной концепции в целом.

ВРЕМЯ И ПРИЧИННОСТЬ. Общедетерминистский характер классической физики, выдвигающий на первый план установление причинно-следственных зависимостей, тесно связан с геометрическим образом времени. Здесь имеет место троякое отношение: совпадения и двойственного подчинения.

Подчинение является двойственным, поскольку отношение между причинностью и геометрическим образом времени симметрично. Предполагая и утверждая принцип детерминизма в описании мира, мы приходим к геометрическому образу времени. Имея же в виду модельное представление времени как геометрической прямой, приходим к идее жесткого детерминизма. Так получается замкнутый мировоззренческий круг, в котором все относительно и смена точек отсчета приводит к простой переформулировке полагаемого в положенное и обратно.

Категории времени и причинности являются общими, но характер, качество общности у них разный. Безусловная общность причинности в физике заставляет пересекаться ее с категорией времени так, что содержание последней оказывается выраженным в терминах причинности. Общность первого подчиняет себе общность второго, и второе начинает определяться через первое. Гегель говорил в аналогичном случае так: на такое содержание наступает некое другое содержание и губит его (66, 337).

В силу совпадения причинности и времени возникает так называемая причинная теория времени. Г. Рейхенбах устанавливает следующую топологическую дефиницию временного порядка в одной и той же точке: «Если событие Е2 является следствием события Е1 то считается, что событие Е2 произошло позже, чем Е1» (168, 156). Г. Рейхенбах принимает, таким образом, классическое понимание причины и следствия как раздельных содержаний, что вполне согласуется с обыденными представлениями. Но уже Гегель прекрасно понимал, что «причина и действие не только различны, но и тождественны, и это тождество можно найти даже в нашем повседневном сознании: мы говорим о причине, что она есть причина лишь постольку, поскольку она вызывает действие, и о действии - что оно есть действие лишь постольку, поскольку оно имеет причину. Причина и действие, следовательно, по содержанию одно и то же...» (66, 333). И далее: «...Причинность переходит в отношение взаимодействия. ... Взаимодействие само есть чередование **различения** - различения не причины, а моментов, в **каждом из которых, взятом для себя**, полагается также и **другой** момент, именно потому, что они нераздельны и вследствие этого **тождественны**, так как причина есть причина в действии и действие есть действие в причине» (там же, 334).

Таким образом, разделение ряда событий у Г. Рейхенбаха на порождающее – Е1 и порождаемое – Е2 ,есть результат логической операции разделения некоторого единого процесса, его поляризации на два отдельных и обособленных момента и не может рассматриваться как нечто непосредственное, однозначное и всецело достоверное. Ведь данная логическая операция может быть проведена различным образом в зависимости от меняющейся значимости моментов этого процесса.

Но даже если и не брать во внимание это философское возражение, а ограничиться чисто семантическим анализом, то окажется, что в языке временной аспект значения слов заложен настолько глубоко, что он определяет, часто неявно, все другие отношения и контексты, в том числе и причинные. Рассмотрим пример самого Г. Рейхенбаха: «Мы посылаем световой луч от А к В. Если около точки А поставить на пути луча красное стекло, то свет будет красным и в точке В. Если же поставить красное стекло на пути луча около точки В, то около точки А свет окрашен не будет» (168, 158). То, что событие прихода луча в точку В произошло после его отправления из точки А - это ясно. Но дело в том, что мы это предполагали *изначально*, когда говорили «мы посылаем световой луч от А к В». В словосочетании «посылаем от... к...» и заложены временные отношения «раньше-позже».

Т. Чапмен (T. Chapman.) (2) также делает вывод, что причинная теория времени неявно использует в своих терминах временные отношения и поэтому не может служить исходной. Э.В. Чудинов рассматривает модельный характер геометрического образа времени и отрицает правомерность сведения времени причинности (199; 200; 201). Аналогичную позицию занимает Л.В. Озадовская (77, 161-162). Вопросы причинности, тесно связанные со временем, поднимают также В.Я. Перминов и В.Ф. Перепелица (157; 158). Оба автора справедливо отвергают чрезмерные претензии причинной теории на полное поглощение ею временных отношений. Суть принципа причинности, подчеркивают они, не связана жестко с временной упорядоченностью причины и следствия и В.С. Барашенков дает расширенное толкование причинности, которое устанавливает лишь «факт наличия глубокой органической связи двух событий, сопровождающейся передачей энергии и информации; что же касается разделения этих событий на порождающее (причину) и порождаемое (следствие), то такое разделение и сам характер происходящего физического процесса, внешнее проявление связи, становится относительным и зависит от выбора конкретной системы координат...» (42, 14).

Такое обобщение материальных связей, выводящее их за рамки простой детерминации (лапласовой или статистической в квантовой механике) полностью отвечает гегелевскому пониманию причинности. Обычно понимаемая каузальность, связанная с обязательным предшествованием причины следствию, не есть еще вся взаимозависимость, а время, в свою очередь, представляет собой нечто большее, чем просто совокупность отношений линейного порядка типа «раньше-позже». Такой порядок характерен в полной мере для макроскопических явлений, но по мере углубления в микромир он уже не кажется столь незыблемым, что, например, выражается в идее четырехмерно протяженной частицы (41, 42).

Потеря линейного порядка означает границу действия классической реляционной теории. В.П. Дубровский и Ю.Б. Молчанов, характеризуя концепцию темпоральных умвельтов Дж.Т. Фрезера, замечают, что «...так называемый хаос (отсутствие порядка) не означает атемпоральности, отсутствия времени, а лишь указывает на предел применимости понятия порядка, а значит, и реляционной концепции... Атемпоральность - это не отсутствие времени, а отсутствие порядка во времени» (78, 141-142).

Точнее, однако, будет говорить не об отсутствии вообще порядка, а лишь вполне определенного - линейного, классического порядка и сопряженной с ним классической формы причинности. Философия стремится к всеобщим определениям и не должна привязываться к частной форме выражения. Порядок связан с организацией материи, ее системностью. Последнее же признается столь фундаментальным свойством материи, что Р. Карнап выдвигает тезис: «Существовать - значит быть элементом системы» (101, 301), с которым согласны вышеприведенные авторы. Поэтому нет причин отвергать понятие порядка как такового на каком-либо уровне строения (существования) материи, но необходимо признать изменение форм порядка.

Если мы имеем в виду реляционную концепцию как философское, а не частнонаучное построение, то правильнее не выстраивать пространственно-временные концепции по степени фундаментальности (отражающей иерархию уровней организации материи) - реляционная, субстратная, квазисубстанциальная (как это делают авторы 78, 140), это будет только особенной репрезентацией философским образом схваченного инварианта, а **выявить** этот пространственно-временной инвариант - не в сумме его отдельных частей, представленных, к тому же обособленно друг от друга, а в его сущности, которая специфически преломляется в структурных уровнях.

Причинную теорию времени можно назвать «временной теорией неполной причинности» (178, 233). Сошлемся на ряд работ (в дополнение к уже приведенным), также существенных в понимании проблемы причинности и временных отношений, Это, прежде всего, классические статьи Н. Бора (51-57) и В. Гейзенберга (68), а также (26; 30; 49; 141; 169; 184; 212).

Общей чертой (в той или иной степени) этих работ является:

I. Признание крушения в области квантовых закономерностей классического детерминизма, основным требованием которого служит необходимость совпадения пространственно-временного описания и динамических переменных (законов их сохранения);

2. Стремление отойти в попытке более широкого подхода к проблеме соотношения причинности и времени от требования их жесткой взаимосвязи (кроме работы Э. Реками (169)).

Принцип дополнительности Н. Бора подвергался различным интерпретациям и критике. Но этому вопросу см., например, (162) где критически разобраны различные его аспекты.

К философским вопросам физики пространства и времени относится и проблема их *размерности*. Собственно, физики этот вопрос обсуждают, скорее, в контексте математической стороны своих концепций, в рабочем порядке, а философы науки выделяют его отдельно, как самостоятельную проблему. Она обсуждается во многих работах (В.С Барашенков, А.М. Мостепаненко, Г.Е. Горелик, Ю.С. Владимиров и т.д.). Исходными здесь являются идеи И. Канта, Лагранжа, Г. Грассмана, А. Кэли, Б. Римана, Э. Маха, А Пуанкаре, П. Эренфеста. Мы вернемся к этой проблеме в концептуальном ключе в связи с программой геометризации физики, последняя версия которой представлена В.И. Елисеевым.

*Конечность и бесконечность* пространства и времени (точнее, мира в его пространственно-временных характеристиках) получает весьма необычное и нетривиальное (для расхожего взгляда на эти понятия) освещение в рамках релятивистской и квантовой космологии. О бесконечности пространства и времени теперь надо говорить не абстрактно, а в связи с соответствующими физическими условиями и математическим аппаратом, их описывающим. Становится возможной ситуация, когда «можно получить физически равноправные описания реальности в разных системах отсчета, приводящие, однако, к различному решению проблемы бесконечности пространства и времени» (100, 108). Впервые такая ситуация описана Е. Милном.

По-новому позволяют взглянуть на временную эволюцию Вселенной при приближении к сингулярности результаты, полученные В.А. Белинским, Е.М. Лифшицем, И.А. Халатниковым (45; 46; 47). При учете колебательного режима приближения к особой точке и выбирая в качестве естественных часов число колебаний (при этом новое время оказывается в логарифмической зависимости от времени обычной хронологии), получаем время, стремящееся по мере приближения к сингулярной точке к бесконечности. Налицо здесь не простое разграничение конечного и бесконечного, а их понятийное взаимоопределение. Действительность оказывается сложнее и не охватывается в отдельности ни тем, ни другим понятием. Они, скорее, находятся в состоянии взаимодополнительности (в смысле Бора). Близка здесь аналогия с корпускулярно-волновой природой микрообъектов. Они не есть ни волна, ни частица, но в различных экспериментальных ситуациях мы их фиксируем как то или другое, приводя к соответствию наблюдаемой картины возможности ее описания на языке макрообъектов. Развитие релятивистской космологии наглядно демонстрирует необходимость гибкого и продуманного обращения с используемым понятийно-терминологическим аппаратом.

Диалектическую взаимоопределительную корреляцию понятийного содержания утвердил как норму мышления Гегель. Он конкретно это сделал в анализе ряда категорий, в частности, причины и следствия, также конечного и бесконечного: «…Дурная, или отрицательная бесконечность… есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается… Очень важно уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности бесконечного прогресса. Когда говорят о бесконечности пространства и времени, то обычно имеют в виду именно бесконечный прогресс» (66, 232).

В статье Халатникова И.М. и Каменщика А.Ю. (193) продолжается рассмотрение поведения Вселенной вблизи сингулярной точки в ракурсе ее представления как квантового объекта. При этом используется идея квантового туннелирования, ведущая к проблеме комплексификации времени и траекторий (там же, с. 594). Вопрос комплексного представления траекторий не является новым, он высказан Л. Ландау и Е. Лифшицем еще в 1932 г. и рассмотрен в последующих изданиях курса квантовой механики (110, 226).

Речь идет о математическом описании траектории системы при переходе из одного состояния в другое, запрещенное классической механикой. Чтобы такой переход представить в виде «траектории», требуется воспользоваться, поскольку оно классически неосуществимо, комплексным представлением.

Проблема самого туннелирования возникает в силу представления Вселенной как квантового объекта. При этом при рассмотрении последовательности ее состояний в направлении обратной эволюции, она не сжимается в точку, а, дойдя до некоторого сжатия, испытывает отскок, сменяющийся расширением (193, 594). «Продолжение же эволюции в сторону меньших размеров Вселенной, - пишут авторы, - возможно только посредством аналитического продолжения времени в комплексную плоскость или, иными словами, посредством туннелирования»[[1]](#footnote-2) (там же, с. 594). При описании этого процесса (туннелирования) используются термины эвклидова область и лоренцева область, имеющие свое специфическое время, соответственно, τ и t, которые связаны друг с другом определенной формульной зависимостью. Термину «эвклидова область» авторы придают точный смысл, «определяя ее как область, где могут существовать точки минимального сжатия и максимального расширения Вселенной» (там же, 599).

В данном случае мы имеем такую практику теоретической работы с темой сингулярности, которая рассматривает разнообразные варианты *параметризации* временной переменной. Иными словами, эта работа лежит в сфере использования и совершенствования математических средств описания возможных процессов, характеризующих состояние Вселенной, но не в отношении *качественного* изменения самого представления времени. Время остается параметром, меняющимся определенным образом и этот параметр может иметь различное математическое оформление, привязанное к обычному «мировому времени» с априорно заданной равномерно текущей хронологией.

Эффекту туннелирования и времени – как следует из названия – посвящена статья М.Я. Азбеля (18). Однако оно нас вводит в заблуждение, поскольку речь в ней идет о промежутке времени туннельного перехода, но не о концептуальном взгляде на него. Время здесь также представлено как текущий параметр в его классическом варианте.

Л.Б. Окунь в кратком обзоре основных проблем и достижений физики элементарных частиц (146) не отмечает среди таковых вопросы времени и пространства. Физика использует эти понятия, как видим, инструментально, а к интерпретациям по поводу их метафизического статуса (это относится и к другим величинам) испытывает интерес нечасто. Существует взгляд, что метафизическая сторона физических теорий вообще не имеет отношения к самой физике и для нее не является осмысленной проблемой. Это положение объяснимо, если мы вспомним, что толкование какого-либо явления, понимание его содержания дает возможность его использования либо нейтрализации в случае его опасных проявлений. Иными словами, интерпретация служит в повседневной жизни расширению опыта и доведению его до включения в практику. Без проведения какой-либо понимающей процедуры человек не в состоянии разумно распорядиться имеющимся в его распоряжении материалами, процессами, научным знанием, бытовыми представлениями. Но обязательна ли интерпретация, например, в квантовой физике? Вообще в теоретической и математической физике? Видимо, без нее можно вполне обойтись, по крайней мере, на этапе инструментально-процедурной работы с *уже* введенными величинами и понятиями. Метафизическую интерпретацию здесь эффективно заменяет математический формализм с его совершенно определенными правилами действий. В результате теоретизации физики она всегда имеет свою естественную трактовку – в поле математических величин и правил вывода. Существует также другой вариант интерпретации, физический смысл формулы. Нахождение физического смысла означает отображение данной математической конструкции, совокупности взаимосвязанных символов, в поле наглядного представления, в модельную картину классических (макроскопических) пространственно-временных объектов. При развитой интуиции без этого отображения можно обойтись и работать с квазиреальными сущностями математического уровня, тогда слова *реальность* и *теория* будут синонимами. При этом возможно отображение, т.е. вариант интерпретации, остающееся в поле самой математики, когда одна совокупность символов соотносится с другой совокупностью.

Характерен в этом отношении такой словесный оборот из профессиональной лексики физиков: «…Суперструны присоединены к многомерным супермембранам. Последним достижением в этой области является идея о существовании всеобъемлющей М-теории. Различные варианты суперструнных моделей… получаются разложением в ряд теории возмущений в различных точках пространства параметров будущей М-теории» (там же, 629). Трудно отделаться от мысли, что М-теория приобретает черты самой реальности. Этому способствует сложившийся язык физиков, далеко ушедший от начальной сухости (и аналитической внешней точности) научного текста. Теория становится онтологически задающей величиной, где уже нет наивного первоначального линейного соотнесения собственно описания, уподобляемого простому отражению и независимой объективной реальности. Этому помогли дискуссии о роли макроскопических приборов и наблюдений в квантовомеханических ситуациях, а также хороший юмор англоязычных физиков. Теперь не удивляют обороты, что «сами по себе открытые струны не живут в теории типа II» (71, 710). Успешная математизация теории привела к неразличению, по крайней мере, со стороны теоретика идеального и собственно материального уровней действительности. Об идеальных конструкциях практика работы с концептами позволяет говорить как о «живых» объектах.

Вопросы концептуального и общеметодологического уровня, тем не менее, исключительно важны для успешного развития науки, несмотря на эффективность математических средств описания. Внимание к ним повышается в периоды кризиса оснований научного знания, когда требуется нестандартное видение ситуации и прорыв к иной парадигме.

Так, Д.Н. Клышко рассматривает смысл основных понятий нерелятивистской физики, привлекая классические аналогии и «реалистические экспериментальные процедуры» (104).

Автор «выделяет четыре главных темы работы: 1) логическая структура квантового описания действительности; 2) необходимость разграничения теории и ее интерпретации; 3) волновая функция – ее смысл, приготовление, модуляция, измерение и редукция; 4) «неклассичность» квантовой физики – невозможность введения совместных вероятностей для некоммутирующих операторов и неклассические оптические эффекты» (там же, 976).

Нам особенно интересны первые две темы, которые принципиально связаны между собой. Они свидетельствуют о наличии внутренних философских вопросов, которые в серьезной науке избежать не удается, несмотря на выраженное стремление физиков избавиться от некорректных «гипотез» и неверных, как они полагают, формулировок. Предельным выражением редукционистского подхода является стремление обойтись собственно вычислительной процедурой, пользуясь лишь строго определенными понятиями. Тем не менее, метафизика проникает и сюда, поскольку любой искусственный язык построен таким образом, что высказываемое суждение, если оно только не относится к чисто математическому уровню формализации, погружено в контекст естественного языка со всей его неотчетливостью и универсальностью. Но метафизика здесь оказывается не узнанной и строгость вычислительных методов ограничивается лишь технической стороной описания, в то время как желательно, все же, знать отчетливее какой же параметр измеряется, в чем его внутренний смысл и не теряем ли мы нечто существенное в его содержании, сводя все дело к измерительной процедуре.

Автор подчеркивает ведущую роль в семантической процедуре физики операционального подхода (там же, 976). При этом имеется в виду вариант «умеренного» операционализма, сводящегося к утверждению, что «лишь некоторые базовые понятия определяются через (более или менее) реалистические эксперименты. При этом возможность использования множества удобных производных понятий, не имеющих прямого отношения к эксперименту, не исключается» (там же, 977). Д.С. Клышко отличает такой операционализм от одноименного философского направления, поскольку в последнем отказывается «в праве на существование понятиям, не имеющим непосредственное отношение к экспериментам», тогда как принимаемая форма операционализма есть лишь «сводка определений базовых символов посредством соответствующих экспериментальных процедур…» (там же).

Однако философский операционализм есть, по сути, доведенное до логического завершения требование того же самого его «умеренного» варианта. Основоположник этого направления П. Бриджмен писал: «"... Мы понимаем под каким-либо понятием не более чем совокупность операций. Понятие (concept) синонимично с известной совокупностью операций" (цит. по 72, 102). Легко, однако, видеть, что такое определение ведет к порочному логическому кругу в определении, когда, например, время понимается как процедура измерения… времени. Здесь налицо редукция к измерительным операциям, без которой теоретическая физика обойтись не в состоянии[[2]](#footnote-3). Это, тем не менее, не снимает вопроса относительно того, не является ли то концептуальное содержание, которое фиксируется в измерении, лишь частью более широкого понятия, под измерение уже не подпадающее. Более того, сводить дело к измерению означает опираться лишь на наблюдаемые величины как на ключевые факторы построения теории и цель знания. Такое положение было возможно – и то лишь отчасти! – только в период становления физического знания, когда Ньютон стремился избегать «гипотез». Однако хорошо известно, что и на этом этапе не удалось обойтись без постулирования ненаблюдаемых сущностей – абсолютных пространства и времени. Да и понятие силы, мгновенно действующей на расстоянии, также представляет определенную интерпретацию физической картины, но не собственно наблюдаемую величину.

П. Бриджмен впоследствии скорректировал свою позицию: "Если бы я писал снова, я попытался бы подчеркнуть важность мысленных и карандашных операций. Одной из наиболее важных мысленных операций является словесная операция. Она играет значительно большую роль, чем я представлял ранее ..." (там же, 102).

Д.С. Клышко выделяет в теоретико-экспериментальной ситуации несколько наиболее существенных аспектов (104, 977), к которым он относит а) математические модели, в) правила соответствия между формализмом и экспериментом, с) сами эксперименты, «в ходе которых математическая модель или правила соответствия подтверждаются или опровергаются…» (там же), d) интерпретация формализма и эксперимента.

Операциональный подход по Д.С. Клышко не имеет отношения к философии до тех пор, пока он остается рутинной технической операцией, касающейся нескольких терминов. Как только ставится вопрос, какие термины должны быть даны через измерение, а какие могут участвовать в теории без этого, на основании общих соображений, сразу возникает методологическая неопределенность. Также возникает вопрос и о содержательных границах термина в случае перехода от одной теоретической схемы к другой.

Обратим внимание на пункт (с). Если соотнести его с предыдущим пунктом, то увидим противоречие между ними. Действительно, если в (в) говорится о наличии правил, которые должны фиксировать адекватность отображения формализма на предметную экспериментальную область (вводить их *соответствие*), то в (с) речь идет о том, что сами эти правила должны проверяться экспериментом. Возникает вопрос: каким же экспериментом можно проверить сами правила соответствия между формализмом и экспериментом? На последний возлагается чрезмерно большая методологическая нагрузка, поскольку через эксперимент предполагается проверить и правила соответствия.

Это (т.е. слишком большая надежда непосредственно на эксперимент) подтверждается и теми дискуссиями в физике, которые периодически возникают вокруг некоторых особо значимых экспериментальных ситуаций. Такое положение характерно во все время существования теоретической физики. Демуцкий В.П. и Половин Р.В. в указанной статье приводят много примеров возникновения различных трактовок эксперимента. Они описывают достаточно анекдотичную – с точки зрения обыденного сознания - ситуацию с Э. Махом, который всерьез (!) усомнился в факте существования снаряда в промежутке времени между выстрелом из орудия и попаданием его в цель. Ведь снаряд в полете не был виден, не удовлетворял, следовательно, позитивистскому критерию наблюдаемости. Мах сумел сфотографировать снаряд во время полета, удостоверившись в его реальности и заложив при этом начала сверхзвуковой газовой динамики (72, 101).

В XIX в. физики с осторожностью интерпретировали разложение призмой солнечного света на монохроматические компоненты, рассуждая о том, существовали ли эти компоненты до расщепления, либо они появились в результате его. Сошлись на том, что компоненты присутствовали в свете, но – виртуально (там же, 110). Мы сейчас таких вопросов относительно призмы не задаем, но потому ли, что знаем точный ответ? Возможно, в действие вступила привычка все приводить к более простой системе взглядов, и мы считаем, что компоненты *действительно* присутствуют в солнечном свете – пока нет обратного свидетельства. Актуальность споров со временем затухает не по причине их четкого разрешения, а в силу возникновения некой познавательной усталости. При изменившихся условиях к исходному вопросу возможно возвращение.

В наше время в профессиональной среде физиков также существуют далеко не совпадающие позиции в трактовке результатов эксперимента. Зачастую дело заключается даже не в собственно интерпретации в метафизическом смысле, без чего, как кажется, можно вообще обойтись, а в разногласии по поводу самой физической стороны дела. Характерен в этом отношении эффект Саньяка (121). Мы не будем входить в его формулировку, поскольку здесь нам интересна не физическая сторона, а сама ситуация, связанная с установлением подлинного знания относительно его природы. Г.Б. Малыкин дает развернутую панораму различных подходов к его трактовке (в списке использованной литературы 290 наименований) и показывает их некорректность, выдвигая его объяснение как кинематического эфффекта с точки зрения СТО. Он пишет, что «в настоящее время имеется большое число совершенно различных объяснений физических причин возникновения данного эффекта. По-видимому, никакой другой эффект не находил столь различных и иногда взаимоисключающих интерпретаций…Получение правильного результата «неправильным» способом может затруднить физическое понимание рассматриваемого эффекта и отсрочить построение адекватной теории» (там же, 1346).

Но неприятность положения в том, что некорректные трактовки вошли уже в учебную и научную литературу: «Показано…, что все нерелятивистские объяснения ЭС, которые …встречаются в ряде научных статей, монографий и учебных курсов, являются принципиально неверными, хотя в ряде частных случаев и приводят к правильному, с точностью до релятивистских поправок результату» (там же, 1326).

Сформировалась весьма нетривиальная ситуация, когда результат расчетов верен, т.е. соответствие принципу наблюдения налицо, а трактовки, к нему приводящие, неверны! Дело соответствия между экспериментом и теорией, таким образом, принципиально усложняется и заставляет выходить на более широкий контекст экспериментальной и теоретической практики, чтобы, наконец, прийти к более или менее общезначимому выводу.

Интересным образом, в этой ситуации установления истинности пальма первенства в методологическом отношении начинает переходить к третируемой некоторыми представителями точных наук метафизике. До сих пор все было наоборот, и гуманитарные дисциплины с завистью смотрели на выверенное естественнонаучное знание как на недостижимый для них идеал знания вообще. Однако так дело обстоит лишь при наблюдении с удаленной позиции гуманитария. В самой теоретической физике все выглядит не так благостно. И вот физики (часть из них) видят необходимость расширения поля интерпретации. До какой степени? Возможно, требуется один эксперимент дополнить результатами еще одного? Или двух? А философы давно знают единственно надежный в таком случае подход – выходить в семантическое поле *всей* традиции, не ограничиваясь каким-то ее фрагментом. Поэтому для философа есть единственный вид проверки, являющийся для него заменой научного эксперимента – это вся история философии, рассмотренная философски. Физика, таким образом, по мере включения в рассмотроение все большего контекста проводимых экспериментов также постепенно приобретает черты исторической науки.

Возможна и ситуация, когда при неверной *начальной* трактовке ставится эксперимент и ученый получает при этом совершенно верный результат, который потом не пересматривается (опыт Френеля 1818 г. по определению скорости света в движущейся среде). Френель получил верное выражение исходя из ложной теории светоносного эфира, и этим выражением пользуются по сей день (там же, 1346).

Г.Б. Малыкин ставит своей целью «дать совершенно строгий вывод выражения для величины эффекта Саньяка в рамках СТО в самом общем случае…» (там же, 1327).

Но и сама статья, к сожалению, в некоторых местах вызывает вопросы и влечет продолжение обсуждения. Так, он пишет о релятивистской массе и массе покоя (там же, 1336), а по этому поводу в УФН было письмо Л.Б. Окуня (145) о неверности этого размежевания, о необходимости говорить просто о массе, соответствующей энергии покоя. Не так давно появилась в этом же журнале статья Р.И. Храпко на ту же тему трактовки понятия массы (194) и ответ на нее Л.Б. Окуня (там же, с. 1366-1371). О растущей со скоростью тела его массе по формуле

mr = m0√1 – v2/c2

говорится во многих источниках. Массу m0 называютмассой покоя (масса тела в системе отсчета, где v = 0) Связывая «релятивистскую массу mr» с интерпретацией знаменитой формулы Эйнштейна Е=mc2, нередко утверждают, что энергия обладает массой, или возникают метафизические трактовки по поводу эквивалентности материи и энергии, что материя переходит в энергию и исчезает как материя. Л.Б. Окунь, однако, поясняет: «…Всегда, когда есть масса, есть и отвечающая ей энергия: энергия покоя Е0 = mc2. Однако не всегда, когда есть энергия, есть масса. Масса фотона равна нулю, а энергия его отлична от нуля» (там же, 1367). Представление о релятивистской массе, растущей со скоростью, вызвано использованием формулы классической механики Ньютона **p** = m**v,** справедливой в области малых скоростей (когда выполняется неравенство (v/c) ≪ 1). В релятивистской области используется другое выражение для импульса, следующее из преобразований Лоренца: **p** = (E/c2) **v**  или **v** = (**p** c2)/E. То, что Р.И. Храпко называет релятивистской массой есть, в современных обозначениях, полная энергия частицы, а то, что он понимает под массой покоя есть просто масса частицы, соответствующая энергии покоя Е0. В настоящее время большинство профессиональных физиков отошли от использования понятия релятивистской массы. Впервые последовательное введение лоренцинвариантной массы выполнено в учебнике по теории поля Л. Ландау и Е. Лифшица в 1941 г., который выдержал с тех пор множество переизданий. Там в параграфе, посвященному принципу наименьшего действия, вводится некоторая *постоянная* α, характеризующая частицу, которая потом при предельном переходе с → ∞ получает связь с массой (α= mc) (111, 41).

Такие непростые связи возникают в трактовке математического аппарата в сравнительно несложной задаче, в условиях определения физического смысла величины, которая уже давно используется в физических теориях. Что говорить о проблемах физики элементарных частиц, когда вообще затруднительно провести грань между формулой и ее физическим смыслом, и выделить область применимости!

Физика часто более озабочена корректностью проведения математических преобразований, нежели выяснением их смысла. Так, Г.Б. Малыкин приводит характерное высказывание относительно того же эффекта Саньяка: «Э. Лефевр, специалист по волоконной гидроскопии, после объяснения причин возникновения ЭС в рамках СТО и с помощью эффекта Допплера, сказал: «Эти два объяснения эквивалентны, но позаботьтесь не использовать их одновременно» (121, 1342).

Существует еще один вид редукционизма, помимо сведения знания к измерению. Возможна редукция к *математической* стороне, отображение на концептуально-математическую модель уже не результатов самого эксперимента, а той или иной их *интерпретации*. Так, С.Г. Гуков пишет: «Современный взгляд на теорию струн подразумевает примерно следующую картину: на огромном пространстве модулей «Теории струн» имеется набор выделенных точек, представляющих теории типа I, IIА, IIВ, гетеротические струны, - все те теории, которые раньше считались различными (независимыми). Теперь же все эти точки связаны, и мы при движении на пространстве модулей попадаем из одной теории в другую» (71, 714). Указанные теории представляют геометрико-алгебраические формализмы, и речь идет о сдвиге вектора знания из области предметного эксперимента в сферу отношений между абстрактными моделями.

Таким образом, отношение между теорией и экспериментом в современной физике далеко от простого представления о наличии некой внешне существующей независимо от наблюдателя «объективной реальности», которая «копируется, отображается» в теоретическом знании. Представление о копии оказывается первой и грубой аппроксимацией к уяснению более тонкого их различения-совпадения.

Теория и эксперимент оказываются при ближайшем рассмотрении *неоднородными* концептами, они обладают содержанием, которое структурировано в контексте отношения «модель-описание-трактовка». Причем это относится как к одной, так и к другой стороне. Теория-эксперимент являются парой взаимоопределимых категориальных величин, имеющих существенную содержательную связность и единство. Формализм теории отображается на предметную область эксперимента и обратно – предметность отображается на формализм. В первом случае формализм получает физическую трактовку, происходит привязка математических символов к физической реальности. Символы здесь определяются как характеристики физических объектов – масса, скорость, температура, давление и т.д. Во втором случае предметность предстает в математически оформленном виде, получает такое представление, с которым можно проводить соответствующие идеализированные операции. Вещная предметность эксперимента в результате отображения теряет собственный вид вещности и остается существовать в качестве описания, которому придается характер онтологической реальности. Иными словами, происходит процедура *замещения* реальности ее концептуальным описанием. То же самое происходит в повседневной действительности, когда принятое *мнение* по ее поводу принимается как сама реальность. В науке такое замещение можно наблюдать, когда говорят о *реальном* пространстве и времени, имея в виду их эвклидово представление.

Физическую определенность получают не все математические символы. Одни из них оказываются вспомогательными и промежуточными величинами или операциями, не требующими обязательного физического представления. Совокупность физически интерпретированных символов образует *базу* интерпретации. Предметность также отображается не целиком, это вообще невозможно по причине различной онтологической природы внешней вещности и идеального, мыслимого содержания. Отображается та ее часть, которая прошла метаморфозу логической обработки и оказалась *существенной*. Она составляет логическую структуру теории. Предметность в логической структуре теории оказалась *вырожденной*, потерявшей собственную форму существования.

Далее возникает в рамках теории *отношение* к проведенному отображению в силу того, что оно не является однозначным. Отображение возможно провести многозначным образом и это множество отображений составят все трактовки входящих в формулы величин. Стремление найти в самом эксперименте ответ на вопрос о преимущественном выделении некоего единственно правильного отображения вряд ли выполнимо. Ведь эксперимент не существует в неизменно предметном виде, он представлен *содержательно* и потому уже включает в себя предварительно принятое (выделенное) правило соответствия.

Теория как концепт включает в свое содержание (а) абстрактную сторону, описание (формализм как таковой), (в) логический аспект, трактовку используемых знаков (физическое истолкование символов) и (с) модельную часть (наглядное представление механизма описываемых явлений).

Эксперимент с точки зрения внешней формы есть макросистема, нестабильная по измеряемым параметрам. Со стороны соответствия с теоретическими представлениями он существует как логически превращенная система, содержащая строго определенную конфигурацию условий и коррелирующих с ней результатов.

Эксперимент в идеально превращенном виде (т.е. в виде логической структуры) отображается на пространство теории, которое представляет максимально широкое многообразие в силу своего абстрактного характера. Пространство теории образовано связностью используемых символов и операций над ними, а также содержит выделенную область *базы*, где математическая процедура и математический знак превращаются в физически наглядную модель. База оказывается погруженной в более широкое пространство символов. В этом погружении результаты эксперимента получают интерпретацию, принимая превращенную форму символов.

Возможность соотнесения макроскопического предметно определенного эксперимента с идеальным теоретическим описанием подразумевает наличие точки встречи (склеивания) разных онтологий, в которой они будут присутствовать в превращенном, несобственном виде. Несобственность или вырождение, в свою очередь, означает открытость вопроса по поводу *степени* их совпадения и, следовательно, по поводу окончательности такой трактовки эксперимента, которая не вызывала бы разночтений. Как мы могли убедиться из приведенных выше примеров, не всегда удается такие разночтения устранить даже в течение многолетних дискуссий.

Понятие массы не имеет такого мировоззренческого и культурно-исторического резонанса как понятие времени и ее трактовка может быть последовательно проведена в рамках непосредственно научного знания. При этом ответ по поводу трактовки массы будет определяться условиями ее ввода в теорию (как это сделано у Л. Ландау и Е. Лифшица). Это вариант *теоретической* операциональности. Со временем дело обстоит значительно сложнее, как только мы выходим за пределы естественнонаучной методологии. Эта категория имеет универсальную применимость в человеческой культуре, и если по поводу массы шли долгие дискуссии, то еще большей неопределенности следует ожидать в отношении нашей темы.

СТРЕЛЫ ВРЕМЕНИ. Следующий важный для философского понимания вопрос физической трактовки времени состоит в выделении специфических групп необратимых процессов, образующих «стрелы времени». Эти процессы должны обусловливать, по замыслу, анизотропию времени, его необратимость. В классической механике уравнения движения полностью обратимы, т.е. позволяют менять направление времени в них так, что при этом ничего не меняется в движении тел. Это происходит в силу нелинейности уравнений движения. Однако при этом нарушается принятый причинный порядок процессов взаимодействия. Это требует в механике (и вообще в физике) задания условия асимметрии времени как начального[[3]](#footnote-4).

Возможная асимметрия времени ищется обычно в трех вариантах «стрел»: термодинамической, электродинамической (волновая) и космологической. Р. Пенроуз (153, 241-243), показывает, что вторая стрела фактически следует из первой, а третья, во-первых, не совпадает по «направлению» с первой, а во-вторых, вообще не связана с направлением (во) времени. Последнее заключение разделяют Я.Б. Зельдович и И.Д. Новиков (91, 711-714). Эти авторы также отвергают энтропийное основание анизотропии времени, считая его не первопричиной, а следствием (там же, 713).

Р. Пенроуз, кроме перечисленных стрел, рассматривает в (153) еще четыре:

- распад К0-мезона;

- квантовомеханические наблюдения;

- психологическое время;

- соотношение черных и белых дыр.

В распаде К0 мезона, по мнению Р. Пенроуза, несмотря на незначительность в нем Т-нарушающей компоненты по отношению к Т-сохраняющей (10-9), тем не менее, присутствует реальное, хотя и ничтожное проявление почти полностью скрытой асимметрии во времени (там же, 235). Этот вывод тщательно анализирует и поддерживает Л. Райдер (165, 182-192), который приводит при этом значительно большую величину амплитуды распада К20 (Т-нарушающая компонента) по отношению к К10 (Т-сохраняющая компонента) – 10-3. Этот факт означает *реальное* подтверждение существования *микрострелы* времени.

В отношении квантовой механики Р. Пенроуз придерживается «стандартного взгляда: (в ней) нет явной стрелы времени...» (153, 238). Уравнение Шредингера инвариантно к изменению знака у временной переменной (замена t на -t), если при этом перейти к комплексно сопряженной волновой функции (замена ψ на ψ\*).

Направление психологического времени он связывает с энтропией (там же, 247-248), а последняя стрела, определяемая асимметрией черных и белых дыр снимается убеждением в физическом несуществовании белых дыр (там же, 255).

Психологическое время не рассматривается в физике, оно, скорее, представляет нестрогое (и неконцептуализированное) описание-ощущение, связанное с последовательностью повседневных событий. Несмотря на общую его неопределенность, на заре греческой мысли Гераклит зафиксировал вполне корректное обобщенное положение, имеющее универсально-экзистенциальную применимость относительно времени человеческого бытия – нельзя дважды войти в одну и ту же реку (188, 212). Река суть символ произвольно взятой ситуации, которая оказывается реально невоспроизводимой. Вариант утверждения Гераклита в иной форме звучит так: мы входим и не входим в одну и ту же реку. Здесь уже прослеживается диалектичность в описании реальности, требующая учета контекстуальной составляющей высказанных суждений. Запрет Гераклита на вхождение определяет асимметрию времени жизни человека.

Увидев основу всех стрел времени в конечном итоге в стреле, образованной энтропией, Р. Пенроуз не останавливается на этом, а стремится найти причину последней. Он выдвигает гипотезу, что существуют такие физические законы, которые асимметричны во времени и становятся важными только вблизи сингулярностей пространства-времени, накладывая определенное локальное ограничение на раннюю геометрию - (обращение в нуль кривизны Вейля) в окрестности сингулярности (153, 284).

 Таким образом, ответственность за объяснение наличия явной направленности времени в макропроцессах несет будущая асимметричная физика сингулярности. Пока такого явного закона, отвечающего за выделенное направление (во) времени наука не знает. Кроме того, нахождение такого закона еще мало о чем сказало бы. Потребовалось бы установить его причину, в противном случае он был бы законом эмпирически-описательного уровня. Ведь указанное нарушении симметрии времени при распаде К-мезона можно, надо полагать, описать некой эмпирической зависимостью. Но для фундаментального закона этого мало.

Во всяком случае, необходимо признать, что если становление имеет объективную природу, то это рано или поздно должно найти отражение в соответствующем *фундаментальном* физическом законе. Впрочем, не исключено, что дело может оказаться сложнее, чем это представляется с позиций простой объективности. Возможно, потребуется поменять сам способ уяснения некоторого содержания при попытке осознать более основательно проблемы пространственно-временного уровня действительности. Тогда окажется, что вопрос о становлении не формулируется в рамках прежнего языка, основанного на неявном допущении «течения» времени. И опять для познающего мышления возникнет необходимость его перехода через точку диалектической самотрансформации. Результатом такого перехода будет расширение контекстуальной содержательности наших рассуждений, ведущих к все более полному осознанию относительности однозначных терминологических значений, продолженного *дальше,* чем это делает стандартное рассудочное представление, только маскирующееся под диалектическое рассуждение. *Дальше* здесь означает обращение относительности на собственное содержание.

 КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОСТРАНСТВА. Этот аспект физики пространства-времени составляет, пожалуй, само ядро работы с содержанием данных категорий в физических науках.

Первоначальной естественнонаучной ясно выраженной трактовкой пространства и времени будем считать (это традиционно) пространство и время классической механики Галилея-Ньютона **Е3 x Т** - абсолютные «вместилище» и длительность. Структура первого описывается эвклидовой геометрией **Е3**, а последнее выступает как независимый параметр, значения которого потенциально и равномерно пробегают все множество вещественных чисел.

В специальной теории относительности Эйнштейна (СТО) выработано понятие пространственно-временного континуума, обладающего псевдоэвклидовой метрикой **М3+1** , который при наличии гравитирующих масс остается лишь локально плоским, приобретая в целом псевдоримановый характер **R3+1**. Таковы три основных исходных типа пространственно-временного формализма. Нетрудно видеть, что всем им присущи черты гносеологической «арены», «фона», т.е. такой базовой структуры физической теории, в рамках которой развертывается описание происходящих процессов соответствующих масштабов, причем во всех этих случаях используется представление континуума.

Данные описания не следует считать окончательными и непротиворечивыми даже в контексте связанных с их возникновением теорий. Это концептуальное пространство-время, а оно всегда есть только приближение к реальному пространству-времени, огрубляющее и идеализирующее его. Точнее сказать, это лишь первое представление о соотношении абстрактного и реального, которое имеет тенденцию к ускользанию от содержательной окончательности и определенности при его развертывании. Реальное и абстрактное далеки от того, чтобы первое существовало только *вне* человека, а второе – исключительно в его сознании. Чтобы стать реальностью человеческой жизни, реальное должно быть осознано и в этом акте осмысления оно наполняется всеми логическими категориями и понятиями, которые до этого пребывали в состоянии идеального *присутствия*. Теперь их присутствие становится *реальным*, способным оказывать действие (через сознание) на поведение человека.

Стремление разработать более тонкий понятийный язык описания различных неклассических областей физики должно вести к пересмотру основы классических представлений, являющейся пространственно-временной парадигмой теоретических подходов.

Так, например, К.П. Станюкович и В.Г. Лапчинский отмечают непоследовательность применения в общей теории относительности (ОТО) аппарата континуальной римановой геометрии, поскольку ОТО даже для частиц с нулевой массой покоя содержит некоторую нефундаментальную длину гg - гравитационный радиус нефундаментальной массы м\* (масса пробной частицы) (174, 6). Отсюда следует вывод, что «обычная ОТО пригодна лишь для асимптотического описания гравитационных взаимодействий, причем уже на небольших относительно длинах (порядка 2-3 rg) теория становится практически точной» (там же, 7). С этой точки зрения, идеально непротиворечивой (насколько это вообще возможно) теорией может быть только еще не созданная квантовая общая теория относительности, содержащая три фундаментальных константы (там же, 7). Использование континуальной геометрии оправдано в механике Галилея-Ньютона, нерелятивистской механике Шредингера (в отсутствие гравитационного поля), а также в СТО. Релятивистская квантовая теория содержит в себе возможность построения нефундаментальной длины и, следовательно, несет в себе противоречие (там же, 7).

«Квантовая теория, - пишут К.П. Станюкович и В.Г. Лапчинский, -...опирается далеко не на самые общие представления о пространстве и времени. Так, в основу нерелятивистской квантовой механики положены представления о пространстве и времени Ньютона, в основу квантовой теории поля (еще не разработанной до конца) положены представления о пространственно-временной многообразии Минковского, а квантовой теории, в основу которой были бы положены представления о пространстве-времени как о римановом многообразии, вообще говоря, не существует» (там же, 8-9).

Тем не менее, в своем варианте интерпретации Дж. Крамер, например, оставляет математическую сторону квантовой механики нетронутой и проводит ее реинтерпретацию, отличную от традиционной копенгагеновской (КИ) (76). Он говорит, что «ТИ[[4]](#footnote-5) - интерпретация существующего формализма квантовой механики, а не новая теория или ревизия квантовомеханического формализма» (там же, разд. 3.2). При этом волновые функции понимаются как *физические* волны, тогда как в прежней редакции квадрат волновой функции давал математическую вероятность нахождения микрочастицы в данной области пространства.

«Математический формализм КМ, - пишет Дж. Крамер, - хотя и усовершенствован и обобщен за прошедшие десятилетия, никогда не был серьезно оспорен теоретически или экспериментально и остается сегодня таким же, каким он был в 30-х» (там же, разд. 1.0).

Что касается различных интерпретаций квантовой механики (КМ), то с момента ее появления по этому поводу ведутся нескончаемые дискуссии. Речь идет о трактовке математических выражений КМ с точки зрения их физического смысла. Транзакционная интерпретация (ТИ) претендует на достижение необходимой наглядности (визуализации) понимания квантово-механических эффектов.

Она основана на понятии *транзакции*, представляющей квантовое событие как обмен запаздывающей и опережающей волн. При этом опережающая волна распространяется из будущего в прошлое. Такие решения в классической электродинамике отбрасывались как физически бессмысленные.

Автор отмечает, что собственно экспериментальное доказательство правильности той или интерпретации невозможно. Всякое толкование, в конечном счете, служит двум целям: сделать из математики собственно физику и осмыслить результаты в физических терминах и наглядных моделях; второе – наметить возможные пути модификации математического аппарата. В последнем случае удачная интерпретация позволяет выбрать из множества вариантов описания физически более приемлемый и понятный.

Дж. Крамер выделяет общие принципы философского плана, лежащие в основании различных интерпретаций:

«1. **Экономия (Бритва Оккама):** При конструировании интерпретации предпочтительно использовать минимальное количество независимых постулатов.

**2. Совместимость:** Предпочтительно, чтобы ненаблюдаемые конструкции интерпретации были совместимы с физическими законами…В данном случае имеются в виду законы релятивистской инвариантности, макроскопической причинности, и в этом контексте - инвариантности к обращению времени. (Нарушение этого критерия, то есть нарушение физического закона интерпретационной конструкцией, иногда называется "интерпретационным парадоксом". Такое должно исключаться.)

**3. Правдоподобие:** Предпочтительно, чтобы механизм, вводимый интерпретацией, был физически правдоподобным…

**4. Проникновение в сущность:** Предпочтительно, чтобы интерпретация давала проникновение в механизмы природы, заслоняемые математическим формализмом. Обеспечение проникновения в фундаментальные процессы природы - важная функция интерпретации. Например, интерпретационная концепция линий поля, введенная Фарадеем, необязательная для формализма электродинамики, - плодотворный и мощный проводник для понимания действия электромагнетизма» (там же, разд. 1.1).

Дж. Крамер выделяет две функции интерпретации. Во-первых, она служит связью математических символов в формулах с наблюдаемыми величинами, определяя физический контекст теории. Во-вторых, она говорит также о *ненаблюдаемых* величинах, если они присутствуют в теории и проводит это таким образом, чтобы избежать парадоксов и физически неосмысленных утверждений. Последнее определяет сферу применимости используемого формализма и, таким образом, намечает пути его усовершенствования.

Вопрос о применении комплексных чисел в физике здесь также поднимается, но отношение к нему несколько настороженное. Автор отмечает, что «комплексные функции встречаются и в классической физике, но они неизменно интерпретируются либо как (1) индикатор того, что решение нефизичное, как в случае преобразований Лоренца с **v > c**, либо как (2) простейший способ работы с двумя независимыми и равноправными решениями уравнений… В последнем случае комплексная алгебра - просто математическое средство избежать тригонометрии, и физические переменные в конечном счете извлекаются как действительная (или мнимая) часть комплексных переменных. Нигде в классической физике нет полной комплексной функции, "проглатываемой целиком". Только в квантовой механике. Это проблема комплексности» (там же, разд. 2.2).

Комплексность вектора состояний в квантовой механике нечто говорит о специфике реальности, которая в ней описывается. Автор подчеркивает, что «…оператор обращения времени Wigner (1950) - это комплексно-сопряженный оператор, то есть меняющий знак мнимой части или комплексной фазы ВС. Поэтому комплексный характер ВС - проявление его временной структуры» (там же, разд. 2.2.1). Время в квантовой механике, однако, принимается в его классической форме, как одно из измерений. Принятие расхожего образа времени может вести к различного рода парадоксам и сложностям в интерпретации. Здесь хорошо видно, что перенос обыденных представлений такого общепринятого и наглядно-привычного вида в иную сферу реальности несет с собой совокупность бытовых трактовок временного плана и в самом построении фраз. Это плохо замечается, но в результате приводит к псевдопроблемам, возникающим вследствие неверно принятых предпосылок и не проработанности семантической структуры языка[[5]](#footnote-6).

Один из вопросов такого рода – проблема нелокальности. Она возникает в двух аспектах. Первое, при проведении измерения происходит схлопывание ВС, при этом она одновременно меняется на всей области своего определения. Представляя ВС как физическую волну, приходим к выводу о наличии в этом процессе сверхсветовых скоростей. Это послужило причиной отказа от признания ВС физической волной.

Второй аспект нелокальности связан «с принуждением к корреляциям в пространственно разобщенных измерениях» (там же, разд. 2.4).

Признание ВС физической волной приводит к необходимости работы с комплексными величинами. Однако оказывается, что столь нелюбимые физиками объекты удается обойти, поскольку в точках завершенной транзакции исчезает мнимая часть ВС и остается лишь его действительная часть. Существенна лишь завершенная транзакция, с которой сопоставлены сами микрочастицы. ВС здесь есть начальная фаза транзакции (там же, разд. 3.6).

Существенным моментом интерпретации Дж. Крамера, который в его тексте остается несколько затушеванным, является принципиальный вопрос о *характере* физической реальности, об *онтологическом* статусе развиваемого формализма. Что есть только удобное средство для вычисления, а что может быть сопоставимо с реальностью? Оказывается, если в мире земных масштабов этот вопрос имеет, скорее, лишь отвлеченно философскую трактовку, но не практический интерес, то в микромире он становится нередко существенным – когда возникает желание глубже осознать, где заканчивается математическая сторона, и начинается та действительность, ради которой эти средства привлекались. Во всяком случае, в современном теоретическом знании возникает отчетливая тенденция к абстрагированию реальности, к тому, что математическое описание начинает с ней отождествляться.

Весьма явно эта тенденция выражена в работе В.И. Елисеева. К ее рассмотрению мы сейчас перейдем, а пока отметим, что в квантовой механике работают представления о *классическом* пространстве и времени. Это справедливо и для ее различных интерпретаций (см., например, 140, 131-187). Отмеченное многими исследователями несоответствие в используемых представлениях пространства и времени относится к вопросу о континууме, точнее – о соответствующем представлении числа. На повестке дня стоит необходимость более активной работы с комплексными величинами, облегчающими математические описания, но сильно затрудняющие интерпретацию формул.

Этот пробел начинает в последнее время заполняться. Для этого требуется перейти от использования поля действительных чисел к комплексному многообразию в описании пространства и времени. Это делает В.И. Елисеев (80), развивающий обобщение теории функций комплексной переменной О. Коши. Полученное обобщение, включающее расширение поля комплексных чисел, применяется им в самых разных областях физики, включая гидродинамику и теорию атомного ядра, проводится также анализ общей и специальной теории относительности А. Эйнштейна, релятивистского варианта теории гравитации (РТГ) А.А. Логунова.

Само расширение построено как дополнение комплексной плоскости еще одной комплексной же плоскостью, свернутой в цилиндр.

Обобщение комплексных чисел выглядит здесь таким образом, что пространственным комплексным числом называется выражение вида

**υ = z + jσ**,

где z и σ- комплексные числа вида χ+ iγ*, ζ +*iγ, а символы i, j– мнимые единицы, таблица умножения которых задается в следующем виде:

**ii = jj = -1,**

**ij = ji= k,**

**(ij)2 = (ij)2 = k2 = 1.**

В рамках такого подхода появляются экзотические математические объекты, например, квадратный корень из нуля (√0 ), который нулю не равен, в отличие от нулевого результата на действительной оси и на комплексной плоскости. Отсутствие тождественного равенства нулю появляется в трехмерном пространстве. Такая характеристика дает модуль так называемых *делителей* *нуля.* Делители нуля появляются как следствие теории О. Коши при росте размерности пространства (там же, 5). В работе пересматриваются понятия точки, линии, плоскости. Автор рассматривает действительную ось, традиционно понимаемой как одномерное пространство. Это остается верным, по его мнению, пока рассмотрение остается в рамках чисто математической задачи. Но как только добавляется элемент физической задачи, который позволяет использовать математические построения в физической практике описания материального мира, положение меняется кардинальным образом. Физический элемент в данном случае выражен в задании нулевой точки, служащей началом отсчета. При этом переход по оси из + ∞ к - ∞ через точку ноль возможен только при обходе ее по дуге ε:

 ε

 •

 - ∞ 0 + ∞

Дужка ε выводит за пределы оси в плоскость и размерность пространства повышается. Точка понимается не как абстрактный безразмерный объект, а представляется в виде сферы радиуса ε. Аналогично проходит рассмотрение плоскости. Если соотнести ее с реальным миром, то в ней фиксируется начало координат, и предыдущие рассуждения повторяются, окрестность этой точки не будет принадлежать плоскости и размерность пространства опять повышается. Таким образом, воспроизводится связность пространств различной размерности, их стыковка, так, что пространство меньшей размерности содержит в себе элемент большей размерности. Это иллюстрируется как прокол плоскости в точке лучом, идущим из другого измерения. Здесь реализуется требование, что «геометрия должна четко определять, как координаты одного измерения вписываются в координаты другого измерения, какую физическую нагрузку несет одно измерение относительно другого» (там же, 9).

В результате проведенных преобразований получаем математическую конструкцию, в которой точки есть сферы радиуса ε, линии есть цилиндры того же радиуса, а плоскости имеют толщину ε (там же, 21).

Координатные линии декартовой системы становятся цилиндрическими, начало координат обладает окрестностью, не равной нулю. Линии координат начинаются в таком представлении не из одной точки, а из ее ε-окрестности. Такую окрестность нуля, выражаемую величиной √0 , автор называет *физической* и определяется она энергетическими зависимостями системы отсчета (там же, 204).

Линии в таком пространстве представляют спирали, намотанные на цилиндры радиуса ε с переменной частотой витков. Поскольку ε мало, в первом приближении они выглядят как обычные линии (там же, 8).

Автор подчеркивает суть произведенных модификаций: «В данной работе абстрактное векторное пространство как арена физических явлений заменена *n*-мерным комплексным пространством» (там же, 293). При этом 4-пространство Минковского является частным случаем этого n-мерного комплексного пространства (там же, 294).

Однако понимание пространства именно как *арены*, на которой определены физически объекты, остается. Эта арена получает сложную геометрическую многосвязную трактовку и можно предположить, что существующий математический аппарат, используемый в классической и современной физике, представляет некоторое *приближение* и *упрощение* с точки зрения развиваемого подхода.

Логика здесь действительно выдерживает общую тенденцию к обобщению существующего формализма и в отношении расширения поля комплексных чисел это выглядит интересно и обоснованно. Однако присутствует в этой картине и элемент интуитивного предположения, который может не разделяться другими исследователями. Например, в отношении перехода из + ∞ к - ∞ через точку ноль через дужку сколь угодно малого радиуса ε, выводящего в иную размерность, с самого начала делается неявное предположение, что переход должен *миновать* эту точку без касания. По-видимому, это более или менее обоснованно можно делать при условии, что данная точка будет не произвольно взятой точкой на оси, а некоторой *выделенной,* критической точкой. Во всяком случае, здесь возможны разночтения. Это внутренний момент развертывания предложенного подхода, который требует наложения дополнительного условия на рассуждение. Такое условие должно быть продумано и сделать это здесь можно следующим образом. Предполагается, что точка 0 на числовой оси не будет, с одной стороны, произвольно взятой, а с другой, никакого отличия ее от других точек со стороны геометрии быть не может. Ее требуется *идентифицировать* выделенной, сделать ее таковой – не путем простого движения карандаша, ставящего риску 0 на оси, а отделить ее существенно от других. Просто обозначить точку как нулевую недостаточно еще и потому, что это есть макродвижение, происходящее внешним образом по отношению к оси. Точку можно *удалить, выколоть ее* из оси, и тогда она действительно будет отличаться от всех других – своей *пустотой*. Вместо точки останется выколотое место на оси, которое представлено как результат действия луча из пространства большей размерности. Такая реконструкция авторской позиции говорит в ее пользу.

Но В.И. Елисеев допускает и неточные выражения – если это оговорка, и прямо неверные, если это позиция. Так, он утверждает, что «эксперимент Майкельсона–Морли доказал, что пространство – время является комплексным. Комплексность пространства понимается не в смысле введения мнимых единиц в координатные матрицы, а в том смысле, что временная и пространственная координаты имеют разные точки в начале координат» (там же, 203). *Доказать* это никакой эксперимент не в состоянии. Всякий эксперимент требует интерпретации, причем, возможны различные толкования, как и было в данном случае. С известной степенью убедительности правильность той или иной трактовки может быть проверена на предсказании еще неоткрытых эффектов. Но толкование отдельно взятого эксперимента всегда есть то или иное его описание в введенных терминах и правилах вывода. Т.е. это способ говорить о его результатах в рамках принятой модели, дополненной соответствующим математическим аппаратом.

Здесь мы встречаем весьма изощрено построенную пространственно-геометрическую *модель* физических объектов и процессов. Так, делители нуля получают гидродинамическую интерпретацию как источники вихря (там же, 178).

Вместо простой и наглядной декартовой системы координат автор вводит две координатные оси как цилиндры комплексных точек, «третья координатная ось представляет цилиндр с двойными стенками, между которыми расположены цилиндры предыдущей размерности. В этом комплексном пространстве модуль комплекса равен интервалу теории относительности Минковского, выведенный из преобразований Лоренца» (там же, 8).

Сам интервал 4-пространства Минковского ds, квадрат которого определяется квадратичной формой, составленной из пространственных и временной координат (ds2 = gikdxidxk , где gik – метрический тензор, i, k пробегают значения 0,1,2,3) автор считает записанным в неверной форме. Он видит здесь две ошибки. Первая «есть результат применения алгебры со скалярным и векторным умножением и отказом от алгебры с коммутативным умножением. Интервал в четырехмерном пространстве должен выражаться как корень 4-ой степени из многочлена, представляющего сумму слагаемых из произведений координат, дающих в сумме степень в четвертой степени» (там же, 314). Тогда запись интервала в новом виде будет выглядеть следующим образом:

**ds4=gijkndxidxjdxkdxn,**

где i, j, k, n пробегают значения 1,2,3,4.

Вторая заключается в том, что метрический тензор в ОТО А. Эйнштейна и РТГ А.А. Логунова уточняет кривизну, существующую в начале систему отсчета вследствие комплексного характера пространства, но это факт в данных теориях игнорируется (там же, 315).

В.И. Елисеев записывает также преобразования Лоренца в новых координатах комплексного пространства. Он получает основные соотношения и делает вывод, что алгебра четырехмерных векторов содержится в представлении комплексного пространства, а релятивистский коэффициент теории относительности

**√ 1 – (v/c)2**

«фактически ввел в рассмотрение дискретные точки делителей нуля и ε-туннель в пространстве» (там же, 188).

Вместе с тем, В.И. Елисеев допускает неточные выражения (степень неточности или неверности пусть будет оценена по канонам собственно теоретической и математической физики). Так, он вводит упрощенным образом 4-скорость, компоненты которой у него отличаются от принятых. Он попросту делит обычные составляющие пространственной скорости vx, vy, vz на релятивистский коэффициент и выписывает полученные значения как компоненты уже 4-скорости. При этом непонятно откуда появляется 0-составляющая. В.И. Елисеев ссылается при этом на учебник Л. Ландау и Е. Лившица (109). Однако у Л. Ландау в этом учебнике и в «Теории поля» (1974) 4-скорость вводится иначе, хотя также говорится, что она может быть получена из обычного трехмерного вектора скорости. У Л. Ландау компоненты 4-скорости определяются как

uμ = dxμ/ds,

или в таком виде:

uμ**= (**1/√ 1 – (v/c)2, **v/**c√ 1 – (v/c)2 ).

Из этих выражений видно, что 4-скорость безразмерна и с геометрической точки зрения она есть единичный вектор касательной к мировой линии частицы (там же, 152).

В.И. Елисеев же определяет компоненты 4-скорости как размерные величины (80, 183):

vμ=(c/√ 1 – (v/c)2, **v**/√ 1 – (v/c)2),

а в комплексной записи это выглядит таким образом:

vμ=c exp (j arctg(iv/c)).

Здесь 4-скорость будет не единичной касательной к мировой линии частицы, а вектором с модулем, равным скорости света с. Причем, одна из компонент будет превышать скорость света, что оценивается автором как противоречие, которое математическая физика должна преодолеть. В учебнике Ландау Л. и Лившица Е. такого противоречия не возникает.

В.И. Елисеев также использует разграничение массы частицы в покое и в движении (там же, 184), о некорректности которого с точки зрения специалистов говорилось выше.

Если автор претендует на революционное изменение самого формализма в описании физических явлений и стремится основательно провести программу геометризации физики, то подобного рода неточности должны быть исключены. В целом, после критического рассмотрения данного подхода в среде профессиональных теоретиков-физиков и математиков, выяснится, являются ли эти (и другие замечания) второстепенными и легко устраняемыми, либо их количество превысит допустимый уровень, требуя изменения самого подхода тотальной геометризации.

ε-туннель в представлении комплексного пространства играет едва ли не самую главную роль, поскольку он определяет взаимодействие пространств различной размерности. В свою очередь, через представление многосвязного пространства рассматривается взаимодействие объектов друг с другом.

В данной работе подняты как собственно математические вопросы последовательного расширения существующего формализма (теории О. Коши), при этом введен соответствующий аппарат преобразований, так и вопросы физической теории, ОТО, реинтерпретации экспериментов в ядерной физике. При этом философским базисом работы служат определенные общеметодологические предпосылки, которые автор, к сожалению, отдельно не выделяет.

Относительно философских, методологических аспектов здесь можно выделить одну нетривиальную составляющую. Традиционно полагается в теоретической физике, что есть некоторый формализм (совокупность математических операций и понятий), правильность которого определяется грамотностью построения формальной системы, и его интерпретация. Например, Дж. Крамер так и говорит «…мы делим теорию квантовой механики на формализм и интерпретацию. В целях этой работы мы будет предполагать, что формализм квантовой механики корректен, и тому есть множество экспериментальных доказательств» (76). Толкование математический стороны может быть различной, возможна реинтерпретация. В.И. Елисеев полагает неадекватным сам формализм. Это вопрос, во-первых, математики и, во-вторых, исходной познавательной программы и соответствующей методологии. Предложенный В.И. Елисеевым формализм *включает* в себя и саму интерпретацию, сводя все физические величины к структуре и динамике многосвязных пространств и завершая, таким образом, программу геометризации физики.

Нетривиальная составляющая заключается в сочетании математического построения и физических характеристик, так, что получается единый комплекс физико-геометрического описания, где физика и геометрия пространства, фактически, совпадают. Иными словами, здесь нет отдельно от физики введенного формализма, который далее требует толкования. Физика присутствует в анализе экспериментальных феноменов изначально. Например, такое совпадение происходит, когда на действительной оси выделяется начальная нулевая точка.

Следствием универсализации комплексного пространственного представления являются утверждения автора о псевдоэвклидовом характере пространства в микромире, которое заложено в нем изначально, в существовании сферы вместо начальной точки координат. Эта сфера радиуса √0 задает принципиальную псевдоэвклидовость пространства независимо от наличия тяготеющих масс. Это относится не только к микромиру, но и обычному миру земных масштабов. Так, В.И. Елисеев описывает аэродинамические задачи (обтекание крыла и др.) и показывает, что «методика Н.Е. Жуковского реализуется в пространстве любого числа измерений. Введение новой размерности пространства уточняет решение и является методом введения структурных взаимодействий в этом сложном процессе, таким, например, как взаимодействие поверхностного слоя с потоком и с поверхностью тела» (там же, 178). Эффект ударной волны может быть описан как «…поворот части сплошной среды, так что в ней образуется двойная граница, воспринимаемая в аэродинамике, например как граница ударной волны. С точки зрения математики, этот эффект означает образование новой пространственной структуры и переход пространства в более высокую размерность и требуется переход в исследованиях к новому физическому аппарату и другим координатам» (там же, 210).

Вся проблема здесь математизируется в развитии геометрической компоненты, поглощающей физическую составляющую, становящейся ее структурным элементом. Вопрос же о собственно пространстве, его природе автор не ставит. Пространство остается фоном физических процессов, но это далеко не ньютоновская арена. Отношение в данном случае можно назвать диалектическим: процессы и пространство составляют единую содержательную концептуальную пару, одно оказывается полным представителем другого.

Тем не менее, нельзя говорить, как неоднократно заявляет автор, о доказанности его положений: «Теория комплексного пространства доказывает, что пространство любых взаимодействий, в том числе и электромагнитных, является псевдоевклидовым пространством» (там же, 313). Его рассмотрение доказывает одно: что возможно *такое* представление как комплексное пространство и его транскрипция в терминах теоретической физики ведет к переосмыслению применяемого понятийного и терминологического аппарата, возможно, расширяет область приемлемых решений.

Здесь присутствует еще один трудно различимый аспект ситуации развития теоретизации познаваемого мира. В исходных определениях и развертывании физических приложений пересекаются два семантически-терминологических потока, один базируется на понятиях предыдущей концептуализации, другой вводит новые обозначения. Например, когда автор говорит о границе ударной волны – это понятия прежнего понятийного языка. Потом он переводит разговор в плоскость реинтерпретации в терминах комплексного пространства. Возникает вопрос: остается ли при этом ударная волна как явление, либо оно должно также подвергнуться модификации и представлять уже не себя, а выступать, может быть, как часть другого, более фундаментального процесса.

Реинтерпретация автора может быть рассмотрена и как *обратная* интерпретация. Действительно, если обычно происходит физическая трактовка формул, ищется физический смысл, им сопоставляется наглядная модель процессов, то здесь происходит все в обратном направлении. Инверсированное толкование не математику понимает через физическую модель, а наоборот, физика трактуется через математическое описание: «…В пространстве выделяется пространство делителей нуля, которое в физических исследованиях несет функцию полевой материи…» (там же, 316). Все физическое содержание погружается без остатка в математическую форму, в отличие от обычного подхода, когда математической форме подыскивается соответствующая (и отличная от нее) фиизическая наглядность. Такое направление можно обозначить как *математический* *концептуализм*. При этом все движение познания совершается в концептуально-теоретическом базисе чистой математики. Вот еще одно характерное в этом отношении высказывание, в котором В.И. Елисеев, говоря об энергии, производит переформулировку этой физической величины в весьма отвлеченных геометрических терминах: «Энергия согласно этим преобразованиям представляет геометрически в пространстве сферу, ядро которой есть пересечение двух изолированных ε-туннелей радиуса √0 и которое, в свою очередь, окружено мнимой сферой комплексного радиуса» (там же, 186). Физическое взаимодействие между материальными объектами выглядит (рассматривается) здесь «как взаимодействие пространств различной по величине размерности» (там же, 184).

 Общий концептуальный итог введения в описание физических процессов комплексных функций пространственной переменной, разработанного В.И. Елисеевым, выглядит как утверждение об универсальном псевдоэвклидовом характере пространства физического мира: «В микромире нет евклидового пространства. ВСЕ ПРОСТРАНСТВО ПСЕВДОЕВКЛИДОВО, поэтому не должно существовать различия в описании электромагнитных и гравитационных взаимодействий» (там же, 322).

Следующие шаги в рассмотрении трактовок пространства и времени в физике продолжают выводить нас из области относительно устоявшегося знания в сферу активных дискуссий, различных оценок и переоценок, аргументов и контраргументов, разнообразнейших подходов - т.е. в кипящее многообразие становящегося знания. Здесь мы продолжаем преследовать собственный интерес: установить ведущую в физических науках тенденцию работы с данными представлениями, оставляя в стороне вопрос о степени их истинности. К последнему нужно подходить *уже* имея понятие пространства-времени, а его еще нужно выработать из практики - анализируя представление (особенное) перейти к правильному понятию (всеобщему).

В последние три десятилетия в физике основательно утвердилась концепция калибровочных полей, первоначально выдвинутая Янгом и Миллсом в 1954 г. С точки зрения пространственно-временного описания она интересна тем, что последовательно проводит принцип геометризации взаимодействий, естественно расширяя при этом представление о свойствах и структуре физического пространства (см., например, 107). Геометрическая интерпретация калибровочных полей приняла современный вид в работах Н.П. Коноплевой 1968 -1969 гг. В этой концепции происходит объединение внешних (классических) пространственно-временных симметрий и внутренних симметрий элементарных частиц на основе понятия расслоенного пространства. При этом каждая точка пространства-времени **М3+1** (базисное многообразие) дополняется «внутренним» пространством (слоем), в котором действует определенная группа калибровочной симметрии. Совокупность слоев **S(N)** является конфигурационным пространством, в котором коэффициенты связности отождествляются с вектор-потенциалами калибровочного поля, задающими параллельный перенос полей (сечения расслоений), описывающих основные частицы (нуклоны, лептоны). Частицы, взаимодействующие с калибровочным полем, будут двигаться как свободные частицы (по геодезическим линиям) в расслоенном пространстве.

Таким образом, «бессиловые, инерционные движения реализуют аксиоматически введенную геометрию пространства-времени» (там же, 16). Физическое пространство, как видим, здесь прямо связывается с взаимодействием: «Система геодезических 4-мерного риманова пространства заменяется более сложными бессиловыми конфигурациями - геодезическими в расслоенном пространстве над **V4**» (там же, 94). Этот подход наделяет каждую «точку» обычного пространства-времени внутренней структурой, отвечающей за взаимодействия и реализующей «расширенную» (обобщенную) геометрию **М3+1хS(N).**

Формализм расслоений - не единственный подход к проблеме унификации различных типов взаимодействий. Выше уже говорилось о работах по привлечению многомерной геометрии пространства-времени к описанию взаимодействий. Петер Г. Бергман подчеркивает, что «дело исследователя - использовать его (т.е. формализм расслоений - авт.) или нет; следует лишь помнить об его эквивалентности другим, совершенно иным формализмам» (48, 78). Далее он пишет об ином решении проблемы объединения гравитационного и электромагнитного полей у Калуцы. Последний предложил для описания физического пространства-времени использовать пятимерное риманово многообразие. Интересна ремарка автора, что «физическое пространство-время, очевидно, является четырехмерным, а пятая размерность *до некоторой степени* (выделено нами – авт.) не имеет физического смысла» (там же, 78). Выделенная оговорка подразумевает и другую сторону - что физический смысл до *некоторой* *степени* у пятой размерности, все же, есть. Вопрос переходит, таким образом, в определение меры физического смысла, который мог бы считаться полноценным, отвечающим реальности. Без философского обощающего рассмотрения категориальной сути пространства-времени продуктивный ответ здесь невозможен.

Итак, перед нами концептуальное (абстрактное) пространство, представляющее этап реализации идеи Эйнштейна о том, что геометрия пространства не задается ad hoc., а определяется взаимодействием физических тел (206, 178).

Строго говоря, любое пространство, вводимое в физике - в том числе и эвклидовое - есть *абстрактное* пространство. Какое пространство можно назвать реальным? Пространство обыденного опыта может моделироваться с помощью наглядных, чувственно ощущаемых предметов - прямых твердых стержней, и в этом смысле оно достоверно. Однако и в условиях макроопыта пространство (и время) есть результат рефлексии над движущимися телами, это есть теоретическая конструкция, отнесенная к макроскопическому окружению и, в силу совпадения в данном случае, уровней теории и эмпирии (в структуре классической механики), представляющаяся вещественно-реальной, данной «непосредственно» самым очевидным образом.

Лукреций Кар в отношении времени отразил этот факт в своей поэме: «Неизбежно признать, что никем ощущаться не может время само по себе, вне движения тел и покоя» (120, 33).

Реальные пространство и время, таким образом, не даны сами по себе, непосредственно, так, что можно указать: вот объективно существующие пространство и время, а вот их мысленные «слепки», образы, которые, разумеется, нельзя путать (отождествлять) с их прообразами в реальной действительности.

Отождествлять, конечно, нельзя, это совершенно верно. Р.А. Аронов, например, пишет: «В литературе (в том числе и философской) не всегда проводится достаточно четкое различие между реальными пространством и временем, существующими вне и независимо от какой бы то ни было теории, и абстрактными пространством и временем, не существующими объективно реально, вне и независимо от теории» (31, 347). Но надо учитывать, что на уровне собственно теоретического познания мы всегда встречаемся с действительностью в ее превращенной, «очеловеченной» форме - понятийно-логической, оперируем идеализированными объектами и такими абстракциями, которые не имеют ясной эмпирической интерпретации (аналогии в макромире) - спин микрочастиц, например. Отсюда следует, что, говоря о реальном и концептуальном пространстве и времени, мы под первым обычно понимаем пространство и время классической механики, в терминах которой интерпретируются данные любого опыта, а под вторым - абстрактную структуру какой-либо физической теории. Причем последняя в существующем математическом формализме элиминирует время в его сущностном определении, поэтому говорится просто о концептуальном пространстве - фазовом, гильбертовом, зарядовом, спиновом, конфигурационном и т.д. Онтологический аспект в таком различении реального и концептуального получает как бы отдельное, «чистое» (не «замутненное» теорией) существование (для нас), и мы, как нам кажется, можем использовать его как критерий истинных пространства и времени для сравнения с их гносеологическими образами.

Но в том-то и дело, что при этом соотносятся не реальное и абстрактное, а одно представление (классическое), отождествленное с понятием, с другим представлением (например, квантовым описанием), не отождествленным с понятием. Все движение, таким образом, происходит в сфере гносеологии и мы не можем изначально манипулировать реальными пространством и временем как критерием истинного по той простой причине, что это реальное существует в объективно-понятийной форме (объективный дух по Гегелю!), как и содержание остальных философских категорий. Этой формой надо еще овладеть, и не в смысле насилия над ней - что было бы проще простого, а путем уяснения ее, прийти к ней путем анализа того, как нам дается она в теоретическом осмыслении действительности (а это всегда абстракции) на ее различных уровнях. Через множество представлений, взятых в максимально широком диапазоне творческой работы (охватив при этом не только науку, но и искусство), нужно увидеть то объективное содержание, которое преломляется в них каждый раз особенным образом и образует само понятие пространства и времени. Поэтому мы сейчас можем, скорее, опасаться отождествления представления и понятия, а это действительно часто происходит, чем реального и абстрактного. От обеих опасностей мы можем уберечься требованием постоянного учета неисчерпаемости материального мира с одной стороны и неизбежной ограниченности познания на каждом этапе с другой стороны. Это заодно избавляет от самомнения по поводу завершенности прогресса в любой естественнонаучной или философской системе.

Исходя из приведенных соображений, будет нелишним, для большей ясности, уделить еще некоторое внимание гносеологическому аспекту проблемы и в дополнение к обычному разделению пространства и времени на

- **перцептуальное**,

- **концептуальное**,

- **реальное** (см., например, 173, 24), введем дифференциацию концептуальных пространств. А именно, будем говорить о

- **теоретико-концептуальных** пространствах и

- **эмпирико-концептуальных**.

Ко второму типу отнесем пространства, обычно называемые физическими и имеющими интерпретацию на языке наблюдений, т.е. хроногеометрические модели соответствующих физических теорий: **Е3хТ,** **М3+1, R3+1.**

Первый тип включает в себя такие пространства физических теорий, которые, как правило, считаются абстрактными (частными), не имеющие непосредственной связи с кругом эмпирических понятий и вводимые формальным образом, из соображений удобства в математическом описании (часть из них перечислена выше).

Ни первый, ни второй тип пространства не может претендовать на абсолютно адекватное описание реальных пространства и времени, но служат лишь (второй тип) более или менее полным приближением к ним, либо (первый тип) вообще обладают еще неясным онтологическим статусом. Но, во всяком случае, ограничивать первый тип пространств только вспомогательно-инструментальной функцией не представляется оправданным.

Здесь возникает вопрос такого рода: если мы трактуем обычное представление реального пространства и времени как выражение эвклидового описания и, таким образом, полагаем его также концептуальным, тогда что вкладывается в содержание выражения «реальное пространство и время»?

Действительно, здесь требуется уточнение. Р.А. Аронов и В.М. Шемякинский в сравнительно недавней статье (34) продолжают тему резкого размежевания реального и абстрактного пространств (и времени), причем в квалификации различных подходов в теоретическом знании пользуются околомедицинской терминологией, что выводит разговор в плоскость психиатрии. Они вводят обозначения (а) «пифагорейский синдром», под которым подразумевается отождествление математических понятий со сторонами объективной действительности; (в) «синдром Пигмалиона», означающего отождествление с реальностью элементов теории, не являющимися математическими понятиями и (с) «логико-гносеологический аутизм», понимаемый как форма логико-гносеологической патологии. Последнее, видимо, совсем худо и звучит как диагноз.

С полным основанием авторы подчеркивают, что эпистемологическая ситуация особенно обостряется в вопросе физического познания о пространстве и времени. Они верно отмечают причину этой трудности в двойственности любого описания, а тем более претендующего на выражение объективной истины: «гносеологический анализ понятий пространства и времени исключает их понимание как самостоятельных элементов физической реальности, физический же анализ делал такое понимание неизбежным» (там же, 92). Эта двойственность вполне понятна и вызвана базисной ролью, которую играют пространство и время в движении материальных объектов - с этой позиции они выражают простейшую упорядоченность движущихся тел. С другой стороны именно в силу наличия этого фактора простоты (элементарности) представления о них берутся за основу любой содержательной трактовки, что позволяет дать ее *наглядно, представить* и, тем самым, легче понять. Осознание двойственности пространства и времени, по мнению авторов, устраняет первые два синдрома, но ведут к аутизму (!). Аутизм здесь есть полный уход и замыкание трактовок в гносеологических горизонтах с их внутренними критериями и собственными мерами истины. В то время как «абстрактное пространство – не более чем наш образ (адекватный или неадекватный), представляющий в теории реальное пространство, существующее вне и независимо от него. Мы никогда не узнаем о том, в каком пространстве мы реально живем лишь до тех пор, пока не выйдем за пределы теории… в область эксперимента» (там же, 100). В своем подходе авторы опираются на представление Л.Н. Колмогорова: «…какое из многочисленных могущих быть построенными абстрактных математических пространств отражает с точностью, соответствующей нашим экспериментальным возможностям, строение физического пространства» (там же, 100). Это фрагмент из статьи Л.Н. Колмогорова, напечатаной в книге по проблемам философии математики в 1936 г. Оно кажется вполне естественным, но в философском отношении выражает позицию стихийного, метафизического материализма.

В работах И.А. Акчурина также поднимается и подчеркивается тема отноршения теории и практики в физическом познании. Он ссылается на теорему «концептуальной полноты», доказанную в абстрактной теории топосов (19). Согласно этой теореме в «современной физике классическая механика и электродинамика являются «концептуально полными» научными теориями, которые никакая будущая теория никак не может «отменить», или заменить некими новыми понятийными построениями…» (там же, 34).

 Так что это не аутизм, не уход в некое внеэкспериментальное «замыкание», а нормальное состояние научной концепции, достигшей предельной полноты описания принятыми модельными средствами. А сами эти модельные соображения уже не могут быть изменены, поскольку базируются на макроскопической наглядности эвклидовых пространства и времени обыденного опыта.

Всякое представление о «физическом пространстве» мы получаем из продумывания логической структуры эксперимента, закладывая в его организацию совокупность наиболее общих представлений изначально. Потом, безусловно, мы эти же представления извлекаем из эксперимента – но не из новой корреляции начальных условий с результатами, дающими знание неизвестного физического закона, а из *организации* этих начальных условий и результатов, из их содержательности. Это напрямую к эксперименту не относится, а имеет отношение к его разработке. Экспериментальная ситуация как существенно макроскопичная и дорелятивистская располагается в плоском эвклидовом пространстве и равномерно «текущем» времени. На это пространство проецируются результаты и в нем они получают трактовку на языке наблюдений. О каком «реальном» пространстве можно говорить? Откуда вытекает его содержание? Оно формируется на основе интерпретации результатов эксперимента и продумывания теоретических конструктов, отталкиваясь от первоначальной эвклидовой базы и прорисовывая логику концептов пространственно-временного вида за макроскопические пределы масштабов и вообще в сферы иной онтологии.

Таким образом, реальное пространство и время не существует в действительности в положении отдельного, выделенного объекта, к которому можно подступить с обычными измерительно-региструющими процедурами и сравнивать затем полученные обобщения с его поведением. *Мы не фиксируем в экспериментально-теоретической практике объектов под названием пространство и время, мы их теоретически вводим в описание и подготовку эксперимента.* И. Кант выделил и зафиксировал это положение, утвердив их понимание как априорных форм чувственности. Однако такая трактовка требует своего продолжения. А. Пуанкаре развертывает его в утверждении более общего характера, делая выводы в рассуждении о соотношении базисных понятий описания (число и величина, пространство, сила и т.д.) и эксперименте: «Предмет геометрии составляет изучение лишь частной «группы» перемещений, но общее понятие группы существует раньше в нашем уме… Оно присуще нам не как форма нашего восприятия, а как форма нашей способности суждений. Надо только среди всех возможных групп выбрать ту, которая служила бы, так сказать, *эталоном*, с которым мы соотносили бы реальные явления. Опыт направляет нас при этом выборе, но не делает его для нас обязательным; он показывает… не то, какая геометрия наиболее правильна, а то, какая наиболее *удобна*» (164, 53). Творчество А. Пуанкаре отмечено печатью конвенционализма и, конечно, на этом «основании» академически-ученый обыватель может заранее пожать плечами, скользнув взглядом по его суждениям. Ярлык, полученный в исторически конкретный период, пресекает все попытки вникнуть в суть дела. А. Пуанкаре относится к небольшому числу ученых, которых интересовала и заботила методологически-обобщеная, философская сторона их деятельности. Открыть вновь, как говорится, «лабораторию мысли» великого ученого можно при условии отбрасывания всякой предвзятости в его отношении.

Понятие группы, ее *идея* присутствует потенциально как определенная форма, способ мыслить и присутствует, по А. Пуанкаре, *до* опыта. Способность суждения реализуется в совокупной целостности подобных идей. Тот факт, что опыт направляет, но не *заставляет* выбрать однозначно способ описания (интерпретацию), раз за разом демонстрирует современная физика, дискуссии в которой частично были нами представлены выше.

Теперь мы ближе находимся к возможности продуктивного ответа на вопрос *что же мы понимаем под реальным пространством и временем?* Теперь меньше вероятности незаметно соскользнуть в расхожее определение, нагрузив его ученой терминологией.

Продуктивность ответа в философии вытекает из того, насколько мы сможем увидеть в исходном вопросе его непроявленно-очевидную сторону. Т.е. насколько мы можем преодолеть само-собой-понятное. В нашем случае такое преодоление устремляет внимание не на попытку дефиниции *реального* пространства и времени, как это ожидается и к чему уже подготовлена критика, а к *подтексту* вопроса, к тем подразумеваемым величинам, которые определяют ближайшую сторону ответа и являются, таким образом, базисными величинами. Их уяснение составляет суть действительной проблемы.

Суть дела заключается не в определении реальных пространства и времени, а в осознании характера *реальности*. Что мы подразумеваем, произнося слова «реальность», «реальное»? Из развернутого ответа на это последуют все последующие определения.

Из того, что реальность принимается в предметно-наглядной и чувственно ощутимой форме, ее пространственно-временные формы видятся адекватно данными в эвклидовом описании. Это описание и принимает на себя функции реального пространства (времени).

Вопрос о реальности (шире – о бытии) является ключевым и начальным в любых содержательных рассуждениях и осмысленном понимании. Ответ на него в рамках представления «отражения» в теории отдельно существующей предметности составляет лишь первое приближение. Второе приближение получается расщеплением исходного термина «существование», уточняющее его более тонкие составляющие.

 Итак, мы будем понимать существование в двух смыслах: (1) собственно существование, когда объект соответствует пространству, в котором он находится и (2) как существование *вырожденное*, когда объект не соответствует пространству своего *явления*. Последний случай обозначается термином *присутствие* и относится к существованию разного рода символов (математических величин, в том числе), которые существуют в смысле присутствия. Их собственное пространство есть пространство сознания. Пространство же явления описывается как обычное трехмерное пространство.

Два смысла термина существования составляют уточненное понятие реальности: оба значения определяют реальность соответствующего объекта. Математические величины реальны, присутствуют в трехмерном пространстве, но не существуют в нем. Вопрос об аутизме, с этой позиции, перестает носить характер диагноза неполноценности теоретического знания и его субъекта.

Важно выявить характер употребления понятия «пространство» в физических теориях и тогда уже решать вопрос о том, какое описание более соответствует этому понятию. Характер же употребления понятия «пространство» до сих пор сводился к упорядочиванию, организации, объединению некоторого множество элементов произвольной природы - движущихся тел, состояний системы, импульсов и проч. На основе этого, произвольной природы упорядочивания (как на базисе) только и возможно дальнейшее описание соответствующего типа движения. Мы, таким образом, делаем предварительный вывод о ***базисно-упорядочивающей*** функции понятия пространства в физической теории (также и в математике) как о «сквозной» функции, выражающей существенный аспект пространственных представлений. О времени пока речь не идет, т.к. оно здесь целиком геометризовано, имеет пространственную форму и, следовательно, может рассматриваться как пассивно поглощенное пространством. Время в математическом формализме «пространственноподобно».

Завершая этот примерный обзор дифференциации пространств различного типа, выделим для большей четкости *математические абстрактные* пространства, которые обычно относят к концептуальным. В нашей классификации к концептуальным отнесены только пространства физических теорий, математические же пространства, являющиеся их поистине неиссякаемым источником, целесообразно представить отдельной группой. Если математическое пространство начинает функционировать в физической теории, оно переходит в разряд теоретико (или эмпирико)-концептуальных. Таким образом, уточненная классификация пространств выглядит следующим образом:

а) **перцептуальное**;

в) **концептуальное:**

- **теоретико-концептуальное** (фазовое, конфигурационное и т.д.), считающиеся абстрактными;

- **эмпирико-концептуальное**: **Е3хТ, М3+1, R3+1**- физические пространства;

с) **реальное**;

d) **математическое абстрактное**.

Итог этих дополнений и уточнений в принятой классификации сле- дующий. Разделены реальное и эмпирико-концептуальное пространства, имеющие гносеологическую тенденцию к слиянию друг с другом. Абстрактные пространства выделены в особый класс. Первое позволяет ставить вопрос о содержании *действительных* пространства и времени в более широком плане, чем тот, который охватывался имеющимися классическими представлениями: в каком смысле они есть и что они есть, как они есть. Второе дополнение помогает снять противопоставление абстрактное - реальное: ведь одно дело онтология пространств d) - она совершенно неопределенна, а другое - онтология теоретико-концептуальных пространств, которые составляют существенное звено в физической теории и, поскольку данная теория стремится выразить объективно существующие отношения материальных объектов, отражают в себе вполне объективное содержание и не могут считаться чисто умозрительными конструкциями человеческого разума.

Поэтому, если с основным содержанием высказывания Р.А. Аронова (на с. 111) можно согласиться, то утверждение, что абстрактные пространство и время (у нас это пространства, относящиеся к теоретико-концептуальным) не существуют «вне и независимо от теории» требует более осторожного подхода. Вне теории не существует внешняя - субъектно-знаковая форма того или иного пространственного представления. Но если мы считаем, что в понятии, например, фазового пространства (описывающего множество обобщенных импульсов и координат) правильно отражается некоторый аспект действительности и оно не есть совершенно фантастическое и (или) ошибочное представление, то *нет оснований* отказывать такому понятию в реальности его содержания только потому, что оно (понятие) требует для своего построения в голове субъекта применения им не привычных идеализированных объектов - абсолютно твердых стержней, а нечто другое - теоретическое углубление в действительность, работа на умопостигаемом уровне, где всякие уподобления вещественно-плотной реальности макромира весьма относительны и вообще не нужны. А фазовое пространство, между прочим, не может считаться чисто геометрической схемой[[6]](#footnote-7) еще и потому, что элемент этого пространства, его ячейка определяется фундаментальной константой квантовой механики - постоянной Планка, а этой величине в реальности содержания никак не откажешь.

Абстрактное правомерно противопоставлять не реальному, а конкретному. Тогда станет более ясным тот факт, что правильные научные и философские абстракции не уводят в область «игры в бисер», а углубляют наше познание реальности именно потому, что их содержание относится к этой реальности.

«Производство вообще, - писал К. Маркс, - это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее. Однако это всеобщее... само есть нечто многообразно расчлененное, выражающееся в различных определениях» (123, 110). Эти слова характеризуют любую разумную абстракцию. Одно из таких определений выражает то, что понимается как «реальное» пространство и время, но это только одно определение, другое принимает форму различных концептуальных пространств, но это есть не абсолютно иное, а свое иное. Если удастся выявить связь этих определений (их всеобщее), получив, таким образом, «синтез многих определений» (Маркс), только тогда мы и сможем продвинуться в воспроизведении действительного пространства-времени в мышлении, приблизимся к его понятию.

Диалектический материализм в лице своих лучших представителей (в работах которых он достигал философской глубины, а не сводился к бездарному пережевыванию наукообразной обезличенной терминологии), в отличие от неоплатоников и средневековых схоластов, не принимал всеобщее за «синоним мысли, нечто бестелесное, спиритуализованное, чисто духовное» (93, 274). Но дело в том, что все-таки всеобщее есть нечто бестелесное, но, одновременно, и вполне реальное, даже - объективно-реальное. Реальность духовного и всеобщего не застывает в статуях и картинах или иных проявлениях человеческого духа, а образует специфическую реальность духа, обладающую не меньшей принуждающей силой, нежели самые жесткие обстоятельства вещественно-плотного бытия. Причем это не вульгарное принуждение, заставляющее действовать «наперекор» и противостоять, а такое принуждение, которое требует усилия для того, чтобы «войти» в него и принять как действие своего «Я».

Противопоставлять содержательно и принципиально абстрактное (концептуальное) реальному не представляется правильным, поскольку существование не сводится к бытию в его чувственно-вещественной, осязаемой форме.

К. Маркс отмечал это обстоятельство в отношении понятия капитала: «...Капитал вообще сам обладает реальным существованием, отличным от особенных реальных капиталов. ...Общее, являясь, с одной стороны, всего лишь мыслимой *differentia specifica*, вместе с тем представляет собой некоторую особенную реальную форму наряду с формой особенного и единичного» (124, 437). Вот почему нельзя, в частности, согласиться с В.А. Канке, когда он пишет, что подобно тому, как наряду с различными формами движения нет движения вообще, надо полагать, нет и времени вообще наряду с различными его формами и что категория времени фиксирует в абстрактном, неразвернутом, неконкретном виде единство различных форм времени, а не нечто особенное, существующее наряду с этими формами (99, 7).

Категория времени фиксирует свое всеобщее и как таковое оно, это всеобщее, не состоит из арифметической суммы «различных форм времени», но всегда больше этой суммы - оно есть связь этих форм, тот принцип, который позволяет правильно находить новые формы - ведь как только мы выходим за пределы макроопыта, они теряют свою очевидность, свою эмпирическую явность. И почему категория времени фиксирует единство в неразвернутом и неконкретном виде? Здесь, видимо, у В.А. Канке произошло полное совпадение термина, названия с понятием. Или же он полагает, что название категории должно быть «развернутым», наподобие того, как авторы романов ХVIII века давали вполне развернутые оглавления содержания...

Вернемся к обсуждению того, от чего пришлось сделать такое длинное отступление - к концепции расслоенного пространства. Поскольку мы не собирались оценивать «истинность» (в строго теоретико-научном ракурсе) какой бы то ни было концепции, а интересуемся лишь практикой работы с пространственно-временными представлениями, то, учитывая, что предварительный вывод уже сформулирован (с. 116), нам остается только соотнести высказанные выше соображения по поводу абстрактного и реального с данной концепцией.

 Разберем следующее утверждение Р.А. Аронова: «...В теории калибровочных полей структуре материальных взаимодействий ставится в соответствие не структура реального пространства и времени, а структура некоего абстрактного пространства: геометрическое описание материальных взаимодействий осуществляется в терминах теории расслоенных пространств, пространство-время Минковского выступает как база расслоенного пространства, свойства которого не зависят от свойств слоя» (31, 351).

Эта позиция, утверждающая чисто инструментальную, подсобную функцию представления расслоения, уязвима в следующем. Во-первых, за реальное здесь явно принимается эмпирико-конпептуальное пространство, т.е. частная форма берется как общая, а все это очень близко к смешению онтологии и гносеологии, от которой как раз предостерегает сам Р.А. Аронов. Ведь реальное здесь дано не непосредственно (этого непосредственного нет в полной мере и при простом ощущении!), а в соответствующей абстракции. Тогда почему же другая абстракция (абстрактное пространство) не может дополнять содержание прежней? Или, если угодно, почему новая абстракция не может считаться расширением предшествующей? Не можем же мы остановиться лишь перед экзотичностью, необычностью этого расширения. Ведь ясно, что новый шаг приводит к открытию новых свойств, а не прозаическому продолжению старых. Далее, во-вторых, абстрактное математическое построение, будучи вовлеченным в работающую физическую теорию, становится уже далеко не простой абстракцией, а получает физическую интерпретацию, приближается к реальности и в таком качестве может прекрасно существовать «вне и независимо от теории». И, в третьих, не совсем верно, что свойства базы расслоенного пространства не зависят от слоя. Формально это так, группа симметрии, действующая в слое, не затрагивает пространственно-временное (классическое) многообразие. Но эмпирическое проявление взаимодействия может иметь трактовку и в характеристиках пространства-времени. Так, Н.И. Коноплева и В.Н. Попов пишут: «Существует несколько способов установить связь между калибровочным полем и структурой пространства-времени. Если спроецировать слой на касательное пространство к базе, т.е. отождествить внутренние и пространственно-временные переменные, калибровочное поле проявляет себя в отклонениях геометрии и топологии от эвклидовой (через кривизну, кручение или неметричность переноса в зависимости от свойств проекции, а также появление топологических ненулевых зарядов…» (107, 133).

Перейдем к следующему фундаментальному подходу[[7]](#footnote-8) - теории суперпространства. В популярном изложении своей теории Уилер пишет: «Суперпространство - это многообразие, каждый элемент которого представляет собой 3-геометрию. ...Суперпространство есть арена действия геометродинамики, так же, как пространство - время Лоренца - Минковского есть арена действия динамики частиц» (180, 31). Таким образом, отвлекаясь от остальных, несущественных здесь моментов, видим, что и в этом представлении пространство выражает феномен «суперарены» - вполне традиционная практика, что отмечает сам Уилер: «Все-таки ближайшее рассмотрение показывает, что мы не порываем даже с традиционным духом механики, а лишь с ее деталями» (там же, 96).

Кроме затронутых геометрии расслоенного пространства М3+1 и суперпространства существуют и другие пути унифицированного описания физической реальности, которые приблизительно можно разделить на две неравные группы. В первую, ведущую, попадают направления, стремящиеся к максимальному исчерпанию содержания пространственно-временной парадигмы путем (1) последовательного обобщения применяемых математических структур, получающих при этом содержательную интерпретацию (локальное обобщение) и (2) расширения действия развитой математической формы (глобальное обобщение), когда абстрактная структура физической теории переформулируется на более широкой основе - таков, например, переход от использования поля вещественных чисел к полю комплексных чисел. Эта группа характеризуется стремлением к трансформации классических пространственно-временных представлений.

Во вторую группу включим попытки отразить в математическом аппарате некоторые оставшиеся еще в тени существенные черты объективного пространства-времени, прежде всего, ***становление***, которое в своей текучести не поддается охвату в применяемой канторовской теории множеств.

К группе (1) можно отнести различные теоретико-групповые концепции физики, связанные с обобщение теории относительности путем перехода от группы Пуанкаре (неоднородной группы Лоренца) (208, 98-115) из которой, в частности, можно получить путем сужения (при устремлении скорости света к бесконечности) группу Галилея, к другой, новой группе де Ситтера-Фантаппье, содержащей две универсальные постоянные - фундаментальную длину и скорость света в вакууме (169, 108-115). Этот путь обобщения специальной теории относительности реализуется в так называемых проективной и конформной теориях относительности. В последней работе приведена и обширная библиография на эту тему.

К этому же направлению следует отнести и работы, в основу которых положен принцип нелокальности: «Даже при условии полной неопределенности 4-импульса, квантовый объект не может быть точно локализован в псевдоэвклидовом пространстве-времени - существует минимальный волновой пакет (область нелокальности), который принципиально не может быть стянут в точку» - пишет В.П.Бранский (58, 112-113). Реализация этого принципа в различных физических теориях (волновая геометрия, квантовая геометродинамика, концепция дискретного (квантованного) пространства-времени, концепция стохастического пространства-времени), его возможное расширение и соответствующая библиография содержится в работе В.П. Бранского (там же).

Традиционным, классическим путем следует А.А. Логунов (с сотрудниками) в трактовке пространства, времени и тяготения) (73; 74; 75; 115; 116; 117).

 Здесь используется плоское псевдоэвклидовое фоновое пространство-время. Гравитационное поле рассматривается «в духе полей Фарадея-Максвелла», обладает энергией, импульсом и спинами и, таким образом, пространство Минковского и по сей день в этой интерпретации «является универсальным, справедливым для всех форм движения материи, включая гравитационное поле» (117, 322), «является единой естественной геометрией для всех физических процессов» (116, 195).

В основу этого подхода положено требование безусловного выполнения законов сохранения энергии-импульса для всех форм материи, а оно, по сути, выражает стремление более полного исчерпания того содержания, которое заключено в СТО.

Поскольку данная концепция есть не философское, а чисто физическое построение, то оно должно оцениваться по обычным естественнонаучным меркам - соответственно опыту, в первую очередь, и возможности обнаружения новых, еще неизвестных закономерностей. Отмечается, что в этой теории подтверждаются эффекты ОТО, но имеются и «расхождения: отсутствует коллапс, гравитационные волны не будут отклоняться в поле тяготения и т.д.» (92, 137).

В философском аспекте здесь явно выражен один из ведущих мотивов пространственно-временной формы существования - субстанциальный, который, по мнению ряда авторов (например, 73, 60-64; 8) и с позиций настоящей работы, в принципе не может быть устраним из понимания пространства и времени. В частности, вопреки распространенному мнению о том, что СТО является реляционной теорией (это, как отмечает М.Д. Ахундов, только эмпирическая структура (уровень) этой теории), Эйнштейн писал: «Точно так же, как с ньютоновской точки зрения оказалось необходимым ввести постулаты tempus est absolutum, spatium est absolutum, так и с точки зрения специальной теории относительности мы должны объявить continuum spatii et temporis est absolutum. В этом последнем утверждении absolutum означает не только «физически реальный», но также «независимый по своим свойствам, оказывающий физическое действие, но сам от физических условий не зависящий» (206, 43-44).

Подчеркнем еще раз, что концептуальное пространство, построенное А.А. Логуновым, вполне правомерно - но лишь до той грани, за которой данная теоретическая конструкция начинает претендовать на полное воплощение в себе содержания объективно-реального пространства-времени, т.е. когда происходит отождествление гносеологии и онтологии, понятия (точнее, представления) пространства-времени с самим пространством-временем.

Группа (2) представлена кроме рассмотренной выше обобщающей концепции В.И. Елисеева твисторной программой Р. Пенроуза, привлекающей для нужд теоретической физики такой раздел современной математики как комплексная алгебраическая геометрия. Этот подход только в 70-е годы оформился в самостоятельную теорию, и не имеет еще устоявшихся обозначений.

Сущность его заключается в следующем. Имеется противоречие: традиционное пространство-время Минковского описывается в вещественных числах, тогда как в квантовой теории используются комплексные многообразия (например, коэффициенты в линейной суперпозиции квантовых состояний являются комплексными величинами). Это свидетельствует о неполноте пространственно-временного описания в квантовой области, классическое пространство-время здесь является как бы внешней структурой, в рамках которой происходит интерпретация результатов опыта, но не рассматривается протекание самих квантовых процессов в промежутках между наблюдениями. Квантовополевой дуализм частицы и волны, когда одна структура ведет себя то как корпускула, то как волна также связан, по-видимому, с эффектом наложения классического пространства и времени на специфическую область микроявлений. Ведь понятия частицы и волны сформированы в языке наблюдений и описываются именно в пространственно-временных терминах. Эта неполнота описания может быть ликвидирована путем придания пространственно-временному представлению адекватной для квантовой релятивистской области формы комплексного многообразия.

«Физика едина, - пишет Р. Пенроуз, - и следует надеяться, что со временем вся она будет описываться единым образом. Если единый подход к квантовой физике и геометрии пространства-времени существует, то тип математического описания, пригодный для одной из них, должен подходить и для другой» (154, 13).

Для реализации этой программы пространство-время Минковского М3+1 претерпевает ряд существенных трансформаций. На первом этапе оно становится комплексифицированным (СМ1), совпадающим с пространством всех комплексных 2х2 матриц. Это «спинорная» реализация пространства М. Второй этап приводит к появлению комплексифицированного компактифицированного пространства Минковского СМ, которое есть грассманово многообразие двумерных подпространств в ТС4 (С4 - четырехмерное комплексное пространство, Т - пространство твисторов). Это «твисторная» реализация пространства М (81, 6).

Пространство твисторов Т интерпретируется как многообразие проективных прямых в проективном твисторном трехмерном пространстве РТ.

Объекты релятивистской теории поля, первоначально заданные на пространстве М, переходят в объекты на пространстве СМ, а далее, с помощью преобразования Пенроуза, в объекты комплексной алгебраической геометрии пространства РТ, где они становятся естественными компонентами этой геометрии. Дальнейшая работа происходит с пространством РТ, в котором выделяются определенного вида структуры, так, что их деформация дает в одном случае уравнения Эйнштейна, а в другом - уравнения Максвелла. Это описание, возможно, обобщается на другие поля (154, 13).

 Здесь, как мы видим, базисным многообразием, от которого отталкивается Пенроуз, является плоское пространство Минковского, выражающее собой геометрию СТО. Твисторное описание ОТО, как отмечается в (156 ,79) завершено лишь частично.

 Точки классического пространства-времени (макропространства-времени) в твисторном представлении становятся вторичным понятиями и пространство-время Минковского М «естественным образом возникает в некоем комплексно-аналитическом геометрическом контексте» (182, 41). В описании физических явлений 4-мерное комплексное векторное пространство твисторов заменяет обычное пространственно-временное представление (155, 133).

 Здесь важно иметь в виду то обстоятельство, что в твисторном подходе исчезает, становится вторичным не вообще пространство-время (в понятии), а классическое его представление: во всех приведенных статьях говорится именно о его макроформе - пространстве-времени Минковского.

 Можно сказать, что иного содержания, помимо тех или иных представлений, ни физика, ни любая другая естественная наука не знает в силу своей внутренней специфики и задача философии, в частности, как раз и заключается в переработке созерцания и представления в понятие.

 Диапазон оценок твисторной программы достаточно широк: от выдвижения теории твисторов в «качестве кандидата на вакантное место формализма, объединяющего квантовую теорию и общую теорию относительности, до более осторожного мнения, что твисторы являются просто удобным методом решения классических релятивистских уравнений... Несомненно одно, - считают В.В. Жариков и А.Г. Сергеев, - это новый и вполне самостоятельный подход, уже завоевавший свое место в математической физике» (81, 10-11). Примечательным моментом твисторной программы является радикальность отхода от классического представления, но радикальность вполне диалектическая, сохраняющая преемственность, поскольку плоское лоренцево многообразие с сигнатурой (+ \_ \_ \_) появляется естественно (а не задается априорно) из пространства твисторов. На последнем определена форма с сигнатурой (+ + \_ \_), в которой формально можно увидеть два «временных» и два «пространственных» измерения. Изотропной прямой пространства М отвечает точка в РТ, в связи с чем не кажется совсем лишенным смысла предположение о том, что проективное твисторное пространство РТ выражает *топологию собственного пространства* безмассовых частиц.

Простая, эмпирически-осязаемая и привычно-обыденная протяженность, мыслимая практически в качестве синонима пространства, его альтер эго, оказывается поколебленной во всей безусловности настолько, что попросту исчезает в мире твисторных объектов; сжимается, вырождается в точку и само классическое пространство-время М, которое даже в своей модифицированной комплексной форме пространства СМ уже является не всеобщим и универсальным фоном, а только определенного типа подобластью более широкой и богатой четырехмерной комплексной структуры.

 Для философии, если она хорошо усваивает уроки собственного развития, в этом нет не только сколько-нибудь неожиданного и ставящего в тупик, но, напротив, она видит прекрасное подтверждение хорошо известной ей неизбежной ограниченности частного воззрения (т.е. того или иного представления) по отношению к подлинно всеобщему, заключенному в понятии - что является попросту выражением относительности (которая и сама относительна) наличного знания.

Как бы ни повернулась в дальнейшем судьба твисторной программы, несомненна плодотворность ее устремления на построение адекватного образа более фундаментального микропространства, в котором, при движении вглубь, «растворяется» обычное эвклидово пространство, но появляется вновь, восстанавливается в обратном движении к макромиру.

Выше говорилось о теории струн, оценки которой близки к оценкам твитсорной программы – от первоначального введения как удобного математического приема до его интерпретации к физических терминах, описывающих субстанциальную основу физической реальности. А.Ю. Морозов определяет концепцию теории струн как общий методологический подход, стремящийся реализовать обобщение существующего формализма теории поля (137, 83). В его рамках успешно продолжается программа *геометризации* физики, стремящейся представить структурную сторону физического описания (фундаментальные константы, симметрии) в геометрико-топологическом языке соответствующего многообразия. Эвклидово пространство-время в таком подходе является объектом, который не вводится априорно, а естественно возникает в его рамках.

 О концепциях, относящихся к группе (2), дают представления работы И.А. Акчурина (19-24), привлекающие внимание к сравнительно новым математическим объектам - топосам, на базе которых предполагается возможным провести далеко идущие объединения - например, теоретической биологии и физики элементарных частиц. Это свидетельствует о попытках описания в рамках математических структур не только статичного результата протекающего процесса, но и самого протекания этого процесса во всей его изменчивости. Похожие идеи мы встречаем у Г. Вейля, когда он говорит о континууме как среде свободного становления (60, 22, 24, 101, 122).

 ЦЕЛОЕ И ЧАСТЬ

 И, наконец, последняя крупная связка проблем, которую нельзя обойти в настоящем исследовании, выражена в теме целого и части. Современная ее трактовка, заключенная в теории когерентных кооперативных явлений, берет начало в квантовомеханическом описании реальности (25; 26; 61; 179; 187). Она разрабатывается Н.Т Синициным, Л.А. Шелепиным, И.З. Цехмистро (108; 171; 195; 196; 202; 203), группой зарубежных авторов - И. Пригожиным (160; 161); Эбелингом (205), Г. Хакеном (192).

 Возникающее при этом понятие квантовомеханической связи, носящей неполевой, т.е. несиловой, характер, приводит вновь к принципу дальнодействия (62, 165; 28; 188).

 Концепция неклассической целостности кладет предел универсализации статуса обычного пространства-времени, как и твисторная программа. Правда, ее авторы идут дальше и отвергают вообще применимость понятия пространства-времени к субквантовому уровню. Но, опять таки, они, по сути, знают только одну форму пространства - макроформу, которая для них и составляет весь смысл понятия пространства. Данная концепция привлекает внимание к состоянию существенной *целостности* бытия, причем - в сугубо неклассическом варианте, т.е. имеется в виду такая целостность, которая принципиально неразложима на элементы, не возникает путем причинного связывания некоторых элементов. Здесь отрицается само состояние «полной разложимости системы на какие-либо обособленные элементы и множества вообще**»** (108, 153).

 Сделав такой вывод в отношении квантовых и субквантовых систем, авторы распространяют его также и на мир в целом. Высказывается интересная и продуктивная мысль, что «представление о мире как об исключительно множественном, субстратном, субстанциальном и т.п., каждый уровень которого имеет свой подуровень... охватывает только одну сторону реальности, которая должна быть дополнена противоположным взглядом на мир как неделимое и неразложимое целое» (там же, 165).

 Поскольку на таком уровне описания реальности понятия протяженности и длительности явно не применимы, так как здесь фиксируется новое качество бытия - его нелокальность, состояние внепространственной, непричинной корреляции, то, на этом основании утверждается и неприменимость вообще понятия пространства-времени к субквантовому уровню (и, продолжая, к миру в целом).

Этот вывод не является правомерным, поскольку здесь в действительности отвергается только монополия классического представления, однозначно связывающая понятие пространства с его свойством протяженности. Но именно потому, что ведущим принципом теоретического конструирования пространственно-временной формы бытия является признание всеобщности ее объективно существующего референта, мы должны избегать попыток универсализации любого частного представления. Так, утверждение чисто внешней функции пространства и времени, как это уже подчеркивалось, неизбежно ведет к утрате этого представления, а вместе с ними и самих пространства и времени - в тех областях, где эта функция не может быть введена. Например, В.А. Киносьян понимает время и пространство как формы бытия, состоящие «во взаимном создании, удержании и изменении границ отдельного» (102, 105). В концепции И.З. Цехмистро о едином, лишенном отдельных подсистем и расчлененности на элементы, такое представление неприменимо, в нем (едином) нет субординации отдельного, следовательно, нет и пространства-времени в приведенном ваше толковании. Поэтому надо отказаться от универсализации исходной формулы - в ней нет общности, достаточной для распространения ее на неклассическую область действительности.

 Удивительно созвучны рассматриваемой концепции мысли Г. Вейля о природе континуума: «...Бессмысленно утверждать, будто целостный континуум состоит из границ и этих частичных континуумов. **Подлинный континуум** есть нечто в себе связное и **не может быть разделен на отдельные куски**, подобное разделение противоречит его сущности» (60, 123).

Таким образом, всяческое разделение, разграничение признается грубой временной абстракцией, а не эмпирически-неопровержимом фактом. Эта абстракция должна быть дополнена пониманием существенной целостности мира, его неразложимости - по большому счету - на элементы и подуровни функционирования. Соответственно этому и классическое пространство-время в его, по видимости, очевидно-единственной роли разделения есть еще весьма приблизительная абстракция подлинной сущности пространственно-временного бытия. Критику традиционного континуального описания пространственно-временных отношений также можно найти в (151; 152; 177).

 Итак, используя материал физики, мы вычленили, насколько это возможно, *логику* употребления анализируемого представления. Рассмотренная в достаточно широком диапазоне физических концепций практика работы с ним при всем своем разнообразии позволяет, тем не менее, сделать ряд определенных выводов. А именно:

*а) пространственная структура произвольной природы является* ***элементарно-организующей****,* ***базисной*** *для определенных на ней объектов.* Это существенное свойство пространственной формы уже формулировалось в виде промежуточного вывода (см. с. 111), который, таким образом, становится окончательным;

*в) проецирование классического пространства-времени в область микроявлений вызывает большие трудности в ее описании и фактически перестает играть при этом определяющую роль, будучи оттесненным на задний план (появляясь лишь в конечном счете) новыми абстрактными математическими структурами.*

Остаются полностью сохранившим актуальность слова Гегеля о том, что «философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой на основании опыта, в том пункте, до которого довела его физика, и в свою очередь преобразовывает его дальше, но уже без того, чтобы класть в основание опыт как последнее подтверждение. Физика, таким образом, должна помогать философии подготавливать для нее материал, с тем, чтобы философия перевела на язык понятия полученное ею от физики рассудочное всеобщее... Она делает дальнейший шаг потому, что способ действия с понятием, употребляемый в физике, неудовлетворителен» (67, 20-21).

В самом деле, философский анализ содержания пункта в) заставляет признать, что в этом случае нужно говорить не об ограничении всеобщности пространственно-временной формы существования материи в онтологическом смысле, но только об ограниченности в гносеологическом плане, когда то или иное свойство материального объекта, мыслимое ранее неотъемлемым от самого его существования (здесь - протяженность), оказывается, все же, не универсальным. И опыт теоретической физики подтверждает это. Так, структура макропространства-времени, можно сказать, соткана посредством света (электромагнитного взаимодействия), но *вся она сжимается в точку* (в точку!) твисторного пространства (точнее, множество изотропных линий, проходящих через данную точку пространства-времени Минковского, представлено в проективном пространстве твисторов одной линией). Все прошлые и будущие события, вкупе с настоящим, в этом новом, более фундаментальном описании предстают целостно-единой структурой, высшая реальность которой снимает частный аспект протяженности-дления эмпирического бытия.

Комплексное решение проблемы времени и пространства (пусть и относительное решение!) требует учета двух фундаментальных компонент культуры: естественнонаучной и художественной. Причем, этот учет не должен носить механический характер: с одной стороны, с другой стороны... Иначе мы застреваем на ступени простого антагонизма, взаимоотталкивания, коренящегося не в реальной действительности, а в исторической ограниченности нашего познания. Начальную точку нужно найти в значительной мере интуитивно, и с этим ничего поделать нельзя - логичным будет возводимое здание, и оно только покажет, насколько удачно выбран исходный пункт. Кстати, покажет оно тоже не вполне отчетливо, этим объясняется огромное количество философской литературы, авторы которой буквально застряли в круге некритически принятых исходных абстракций и обречены вращаться в нем пожизненно, если не обратят на них самое пристальное внимание. Сама же система себя никогда не опровергнет, все будет интерпретироваться с точки зрения ее базисных аксиом, которые при таком положении всегда будут оставаться самодостаточными, всеобъясняющими.

 Различные типы мышления - научного и художественного, аналитического и образного - полностью осуществляют себя не в отдельности и замкнутости, разграничив «сферы влияния», а в ходе полемизирующего диалога друг о другом, рождающего более глубокий для них обоих общий смысл.

Если научное представление о пространстве и времени было выше рассмотрено в своих основных моментах, то о художественном осмыслении этих понятий еще не было оказано ни олова. Однако этого пока и не требуется, иначе мы как раз попадем в ту ситуацию противостояния, которую намерены избегать. Пусть второй, ведущий, голос отчетливо ясно зазвучит позже, по мере конкретизации простейших определений, роста их содержания, в котором высший мотив времени сможет найти более прочную и естественную основу. Однако перед нашим внутренним взором этот высший мотив, а именно - идея развития, должен находиться с самого начала.

1. Как следует из контекста, речь идет о представлении эволюции в теории. При этом не обсуждается вопрос, испытывает ли Вселенная *отскок* действительно, либо же она продолжает сжиматься и теоретически для описания этого сжатия потребуется существенно изменить описание временного параметра, сделав его комплексным. [↑](#footnote-ref-2)
2. «Без операционалистского подхода невозможно было создать ни теорию относительности, ни квантовую механику»//Там же. [↑](#footnote-ref-3)
3. "Необходимо обеспечить также выполнение условия причинности, - пишут Н.Н. Боголюбов и Д.В. Ширков, - в оответствии с которым какое либо событие, происшедшее в системе, может оказать влияние на ход эволюции системы лишь в будущем и не может оказать влияние на поведение системы в прошлом" (50, 192). [↑](#footnote-ref-4)
4. Транзакционная интерпретация. [↑](#footnote-ref-5)
5. «…КИ трактует время исключительно классически, не релятивистски, и …это приводит к несовместимости с относительностью или причинностью в любом не субъективном КИ-описании схлопывания… Корень несовместимости лежит в неявном предположении КИ о том, что схлопывание ВС происходит в определенный момент времени, когда выполняется конкретное измерение, и приобретается "знание"; что до этого момента ВС находится в своем полностью несхлопнутом состоянии; и что в описании схлопывания можно четко определить "до" и "после". В ТИ схлопывание, то есть развитие транзакции - вневременной процесс - и поэтому обходит противоречия и несовместимости, заключенные в любом локализованном во времени схлопывании ВС» (там же, разд. 3.6). [↑](#footnote-ref-6)
6. Как это утверждается многочисленными авторами, в том числе и в «Справочнике по физике» (211, 97), выдержавшем множество переизданий. [↑](#footnote-ref-7)
7. Слова «перейдем к...», конечно, никак не могут выражать внутреннюю связь разбираемого материала и свидетельствуют о его механическом расположении. Но здесь оно допустимо, поскольку мы не анализируем ход познания через его противоречия, а выполняем более простую и частную задачу, процесс решения которой, все-таки, обеспечивает необходимую связь, поскольку объективно ведет к выработке понятия.

 [↑](#footnote-ref-8)