

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
«НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. Н.И. ЛОБАЧЕВСКОГО»

О.Е. Шнырёва, Л.П. Сидорова

**КРОССКУЛЬТУРНЫЙ ГОРИЗОНТ  
ПОНИМАНИЯ  
НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ:  
НАУЧНЫЙ И ВНЕНАУЧНЫЙ ДИСКУРСЫ**

Монография

Нижний Новгород 2016

УДК 1  
ББК 87  
Ш77

Рецензенты:

*Н.Г. Баранец*, доктор философских наук, профессор кафедры философии Ульяновского государственного университета;

*Т.И. Бикметова*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова.

### **Шнырёва О.Е.**

Ш77

Кросскультурный горизонт понимания неклассической рациональности: научный и вненаучный дискурсы: монография / О.Е. Шнырёва, Л.П. Сидорова. – Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2016. – 142 с.

ISBN 978-5-00036-160-3

Монография объединяет исследования, посвященные проблемам, которые связаны с новым осмыслением содержательных характеристик неклассической рациональности и эпистемологии. Опираясь на междисциплинарный подход, авторы монографии анализируют предпосылки и истоки трансформации рациональности классического типа; реализуют синтез научного и вненаучного дискурсов понимания неклассической рациональности: исследуют постмодернистский, лингвистический, экзистенциально – онтологический, естественнонаучный аспекты формирования данного феномена.

Монография представляет интерес для специалистов по философии, истории и философии науки, студентов, аспирантов, преподавателей гуманитарных факультетов и всех интересующихся проблемой рациональности.

УДК 1  
ББК 87

ISBN 978-5-00036-160-3

© Шнырёва О.Е., 2016  
© Сидорова Л.П., 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	4
<b>ГЛАВА 1. Исторический обзор формирования классического идеала рациональности .....</b>	<b>6</b>
1.1. Формирование классического идеала рациональности. Декартово <i>cogito</i> .....	6
1.2. Априоризм И. Канта как новый взгляд на структуру субъект-объектных отношений .....	16
<b>ГЛАВА 2. Рациональность и иррациональная философия. Первые импульсы разрушения «классики» .....</b>	<b>33</b>
2.1. Субъект-объектная проблематика в иррациональной философии XIX в. ....	33
2.2. Гносеологический аспект взаимоотношения религиозной веры и рациональности.....	55
<b>ГЛАВА 3. Новый образ рациональности в эпистемологии XX в.: коммуникативный аспект .....</b>	<b>72</b>
3.1. Коммуникативная рациональность в мире симулякров .....	72
3.2. Лингвистический аспект неклассической рациональности.....	83
<b>ГЛАВА 4. Рациональность в свете научных дискуссий современности .....</b>	<b>95</b>
4.1. «Реализм» и «антиреализм» в физике как отражение философской проблемы субъекта и объекта познания.....	95
4.2. Критерий полноты научного знания в свете дискуссии А. Эйнштейна и Н. Бора.....	106
4.3. Поиск нового горизонта понимания рациональности в аспекте когнитивного поворота в науке .....	116
Вместо заключения .....	132
Литература .....	133

## ПРЕДИСЛОВИЕ

«Понятие «горизонт» учитывает определяющий фактор культурно-исторической обусловленности знания и понимания, многомерный и пограничный мир культуры, но в то же время указывает на условный характер ее границ. Мы находимся внутри социально-исторического опыта, который нас продуктивно ограничивает. Верно замечено, что нельзя перепрыгнуть «через голову культуры». Другими словами, нельзя не учитывать культурно-исторический контекст, «целостный контекст культуры данной эпохи», если мы действительно хотим понять подлинный смысл происходящего, реальное положение дел в любой из составляющих областей культуры, будь то философия, литература, наука или что-нибудь другое»<sup>1</sup>.

*Т.В. Куликова*

Данная монография представляет собой обобщение наших многолетних научных поисков, связанных с выявлением содержательных характеристик неклассического типа рациональности. В настоящее время существует внушительное количество исследований, которые направлены на выявления четкого, фиксированного содержания понятия рациональности. Однако нам представляется, что такая однозначная экспликация затруднительна. Рациональность представляет собой исторически развивающийся, пластичный феномен, смысл которого проясняется по мере углубления и расширения наших знаний о развитии самых разных областей культуры и взаимосвязи этого развития.

Необходимо отметить, что монография в целом характеризуется значительной степенью содержательной и стилистической эклектичности, которая является намеренной и сознательной. Рассмотренные нами научные, философские, экзистенциальные и даже религиозные аспекты рациональности формируют сложный и неоднородный гори-

---

<sup>1</sup> *Куликова Т.В.* Проблема культурно-исторического горизонта // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2011. № 1. С. 406–407.

зонт ее понимания, уведат от четких и ясных критериев, частично намекая на еще не устоявшиеся контуры и границы неклассического образа данного феномена. В монографии отсутствует понятийная конкретизация рациональности и ярко выраженное следование какой-либо из традиций ее интерпретации, что выражается в использовании самых разных словесных конструкций и оборотов («тип рациональности», «образ рациональности», «идеал рациональности»). Это связано с тем, что основной задачей данной монографии является проблематизация статуса рациональности в современной познавательной реальности. Нам представляется, что в условиях «синтеза различных когнитивных практик» образ рациональности не может иметь четкого, фиксированного, однозначного содержания. Его экспликация возможна только с учетом контекстуальности знания, сопряженности с культурой и обществом, его включенностью в «личное» существование. Именно поэтому в монографии присутствует обращение к внеаучным дискурсам и практикам, способным расширить границы понимания рациональности и науки.

Монография издается с надеждой на тщательный критический анализ и актуальную рефлексию ее содержания со стороны специалистов и широкого круга читателей, интересующихся философскими вопросами науки и проблемой рациональности.

Выражаем благодарность профессору А.М. Дорожкину, который внес весомый вклад в формирование наших научных интересов и тематики исследований, мотивировав нас исследовать проблемный статус неклассического образа рациональности в связи с ее разнообразными дискурсами. В качестве источника нашего философского вдохновения, примера личного и профессионального достоинства хотелось бы отметить Т.В. Куликову, преподавателя и ученого, чьи лекции никогда не были лекциями, а были примером живого и настоящего усилия мысли.

## **1.1. Формирование классического идеала рациональности. Декартово *cogito***

Практически каждый исследователь, занимающийся методологическим и философским анализом науки, рано или поздно приходит к проблеме субъекта и объекта познавательной деятельности. Имплицитно этот вопрос возникает и внутри самой науки, однако, как правило, остается не отрефлексированным и не принимает ясной и четкой формы. В то время как внутри философского сообщества проблема субъекта и объекта познания остается актуальной на протяжении нескольких столетий, в определенные периоды выходя на передний план. Более того, данная тема является центральной как для философов, исследующих по преимуществу гуманитарное знание, которые концентрируют свое внимание на проблемах экзистенциального, антропологического, социокультурного и даже религиозного характера, так и для философов науки, интерес которых, как показывает практика, смещен в сторону гносеологических и методологических аспектов развития естественнонаучного знания. Многообразие ракурсов, с которых могут быть рассмотрены субъект-объектные отношения, свидетельствует не только в пользу актуальности и важности данной проблематики, но и ее многосоставности, сложности. Необходимость комплексного подхода к вопросу о субъекте и объекте познания тесно связана с осмыслением типов рациональности (классического, неклассического и постнеклассического), исследованием которых на протяжении нескольких десятилетий занимаются ведущие отечественные философы. Под сменой типов рациональности понимается, прежде всего, изменение базовых принципов и оснований всего научного знания, и, в первую очередь, пересмотр категорий субъекта и объекта познания, а также их

взаимоотношений. Академик В.С. Степин, например, в качестве ведущих критериев типов рациональности объявляет идеалы и нормы познания, фиксирующие способ познавательного отношения субъекта к миру и тип системной организации осваиваемых объектов. «Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности... Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности... Постнеклассический тип рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотносённость получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами»<sup>1</sup>.

Раскрыть актуальное содержание понятия «рациональность» невозможно без обращения к его исторической эволюции. Как замечает Н. Автономова, проблеме рациональности можно назвать «вечной»<sup>2</sup>. Она появилась еще тогда, когда само понятие рациональности не было сформулировано. В каждую эпоху проблема рациональности ставилась и решалась по-разному, и каждая эпоха обогащала саму идею рациональности чем-то своим. Например, в античности, где, несомненно, можно отыскать истоки европейской рациональности, разум и разумное познание противопоставляется «мнению», начинается поиск критериев истинности познания, а значит, и его разумности, понятийное освобождается от мифологического. Еще Парменид начинает различать «знание по истине», полученные с помощью разума и «знание по мнению», полученные с помощью чувств. Наиболее отчетливо и полно тема рациональности стала рассматриваться у Сократа (рациональность определения понятий и рациональность «чистого» знания), и Платона (разум как социально-нравственная категория), затем у Аристотеля (разумность связана с познавательными процедурами и нормативным мышлением).

В средневековье мы сталкиваемся с противопоставлением веры и разума, веры и знания. Происходит это потому, что средневековый

---

<sup>1</sup> *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 633–634.

<sup>2</sup> *Автономова Н.С.* В поисках новой рациональности // Вопросы философии. 1981. № 3. С. 146.

мир разделен на два – мир земной и мир божественный, мир чувственный и мир сверхчувственный. Постигание мира сверхчувственного становится возможным только с помощью веры, а разум получает второстепенную роль. Поиск определяющего начала в этой дихотомической связке является одним из самых важных вопросов в Средние века. И лишь постепенно все же признается право на существование не только веры, но и разума (П. Абеляр). Происходит это в том числе и потому, что с помощью одной только веры нельзя было найти ответы на все более усложнявшиеся вопросы, которые не могла решить, например, схоластическая логика.

Однако наиболее пристального исследовательского интереса в данной работе заслуживает эпоха Нового времени и формирующийся в ней тип рациональности, который впоследствии будет назван классическим. Ключевой фигурой здесь традиционно выступает Р. Декарт, который, по мнению М. Хайдеггера, «опережающе продумал метафизическую основу Нового времени»<sup>1</sup>. И эту новую метафизику можно назвать «метафизикой субъекта».

Русский философ XX в. Н.А. Бердяев справедливо отмечает, что: «...философия Платона, как и вся греческая философия, не была ещё философией «я», познанием бытия из субъекта, из глубины человеческого существования»<sup>2</sup>. Р. Декарт же сделал акцент не на проблеме истинной сущности вещей, а на проблеме достоверности знания, и условиях получения этой достоверности. Так субъект познания выходит на первый план в философской традиции. Более того, субъект и «Я» становятся содержательно тождественными. Знаменитое «*cogito*» обьявляется Р. Декартом главным источником достоверности. Этот тезис выражает радикально новую для той эпохи мысль, о том, что мыслительный акт совпадает с порождением объекта этого акта. Так схематично можно описать декартовский проект тождества бытия и мышления, отличающийся, например, от гегельянского тем, что реализуется он в единстве самосознания. Утверждение такого тождества, дает начало формированию той субъектно-объектной парадигмы, которая является характерной для классического типа рациональности.

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Время и бытие: Статьи и выступления.* М., 1993. С. 63.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995. С. 167.

Анализ становления неклассического идеала рациональности через призму субъект-объектных отношений предпринимался и предпринимается по сей день такими отечественными исследователями как М.К. Мамардашвили, В.Н. Порус, В.С. Швырев, В.А. Лекторский, П.П. Гайденко, А.П. Огурцов и т.д. Многими из вышеприведенных предпринималась попытка выделить магистральные исторические линии в развитии проблемы субъекта и объекта познания, в том числе и с целью рациональной реконструкции науки. Нам представляется, что позиция ряда философов, согласно которой впервые проблема субъекта приобретает ясные очертания в философии Р. Декарта, является вполне справедливой с рядом немаловажных оговорок. Действительно, картезианская философия задала сохранившийся на несколько столетий вектор в понимании субъект-объектных отношений, смысл которых удалось блестяще глубоко и точно выразить М. Хайдеггеру. Согласно мыслителю, именно Р. Декарт явился родоначальником такого подхода «к сущему как к противостоящему, чтобы удостоверить его как объект для субъекта»<sup>1</sup>, чтобы «напасть на след истинности (достоверности) сущего и идти по этому следу»<sup>2</sup>. Человек, задающий «меру сущему, сам от себя и по себе определяя, что вправе считаться сущим»<sup>3</sup>, – это «не обособленное эгоистическое Я, а «субъект», чем сказано, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляюще-вычисляющего раскрытия сущего»<sup>4</sup>. Таким образом, мир становится картиной, а «к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он, поэтому хочет соответственно преподнести себе... Составляя себе такую картину, однако, человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впрямь представлять, показывать себя, т. е. быть картиной. Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного»<sup>5</sup>.

Однако и М. Хайдеггер, и многие другие философы замечают, что для самого Р. Декарта проблема субъекта познания рассматривается в большей степени как проблема конкретного эмпирического субъекта,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Время и бытие*. М., 1993. С. 132.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 133.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. *Время картины мира* // *Время и бытие*. М., 1993. С. 49–50.

конкретного «Я». Причем под этим «Я» философ понимает, прежде всего, себя. Его философия носит глубоко личный характер. Главное, что и позволяет нам как-то «ухватить дух и движение мысли Р. Декарта: этот человек принимал из мира только то, что им через себя было пропущено и только в себе и на себе опробовано и испытано, только то, что – Я!»<sup>1</sup>. Р. Декарт осознанно не создает абстрактного субъекта познания, он лишь «нечаянно» возникает у него в ходе попытки абсолютизации «сogito». Но сам философ видит лишь живое «Я», а не абстракцию, человека, а не модель мыслящего субъекта вообще. Декартовский субъект – это все еще человек, пусть и существующий в рамках субъект-объектных отношений, но сохранивший свое иррациональное начало. Тогда как при анализе дальнейшего развития картезианской традиции ряд исследователей констатируют тенденцию к нивелированию человеческого из субъекта, который все больше становится интересен лишь в качестве познающего. Например, Л.А. Микешина отмечает: «Декарт не стремится решить проблему истинности, достоверности, исключая эмпирического субъекта, но ищет способы преодоления его несовершенства, заблуждений и предрассудков... Однако его намерения, его критика чувственного познания, «радикальное сомнение», рациональные принципы в дальнейшем огрубляются, абсолютизируются; поиск средств осознания познавательных возможностей человека, способов преодоления ошибок и заблуждений «вырождаются» в утопическое представление о чистом разуме, обеспечивающем объективную истинность знания. С этого времени исключение самого познающего человека из философских учений о познании стало рассматриваться необходимым условием объективной истинности, научности и рациональности знания»<sup>2</sup>. Следует иметь в виду, что за формирование такого рода представлений о субъекте являются ответственными, с точки зрения Л.А. Микешиной, такие философы как Д. Локк, Д. Юм и И. Кант. Мы вполне разделяем ту точку зрения, согласно которой философия И. Канта, с подачи Д. Локка и, прежде всего, Д. Юма, рассматривается в качестве играющей ключевую роль в последующей эволюции представлений о субъекте познания. Однако боль-

---

<sup>1</sup> *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 4.

<sup>2</sup> *Микешина Л.А.* Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М., 2009. С. 137–138.

шинство философов гуманитарного знания, к коим безусловно относятся и Л.А. Микешина, видят в идее кантианского «трансцендентального» субъекта некоторую искусственную абстракцию, лишенную всей полноты антропологических смыслов, неизбежное сужение границ познания, которое лишается своего социокультурного и коммуникативного измерения. Трансцендентализм для философов данного направления становится удовлетворительным лишь в форме, предложенной Гуссерлем, идеи интерсубъективности. Тем не менее, введение в философию понятия трансцендентального субъекта, с нашей точки зрения, является необходимым и неизбежным этапом в развитии философского и научного знания, его критическое осмысление, безусловно, необходимо в эпоху формирования новых типов рациональности, однако это не умаляет его значения. Такого рода абстракция позволила обосновать существование науки в том самом смысле, как мы понимаем ее сегодня, в качестве единства эмпирического и теоретического уровней, взаимодействие которых делает возможным существование опытного знания в форме универсального и необходимого, то есть в форме закона. Главной задачей для Канта является ответ на вопрос: как возможно научное познание вообще? И чтобы ответить на это вопрос, он не мог остановиться на конкретном, эмпирическом «Я», как это сделал Р. Декарт, ему нужно было пойти дальше. М.К. Мамардашвили в своей работе «Кантианские вариации» рассуждает на эту тему очень интересным образом. Он приводит в пример поэта Серебряного века В. Хлебникова, у которого, согласно мыслителю, нет отдельных хороших стихов и поэм, но вместе с тем он – поэт. Потому как, по мнению М.К. Мамардашвили, его поэзия была своеобразной рефлексией над языком и средствами поэзии вообще. Точно также дела обстоят и с И. Кантом: «Кант делает ту же самую работу. Она лежит в области возможности философии вообще, а также ее средств и философского языка как такового. Вот его предмет. И вот эта бесконечная работа, лежащая в области размышления о возможности, возможных средствах философии и вообще о том, как построен философский язык и что мы можем вообще, философствуя, – вот это и есть критицизм Канта»<sup>1</sup>.

Из обобщенного анализа литературы, посвященной вопросам ра-

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. Кантианские вариации. М., 2002. С. 12.

циональности, становится ясно, что нашим исследовательским приоритетом в первой части данной монографии становится линия «Р. Декарт – И. Кант». Анализ содержания декартового *cogito* и кантианского априоризма является наиболее продуктивным для понимания классического типа рациональности.

Проблематичность понимания картезианского «*cogito ergo sum*» породила многочисленные интерпретации этого тезиса, которые можно свести к простой типологии. Итак, «*cogito*», в основном, рассматривают:

- как методологический принцип;
- силлогизм, подчиняющийся законам логики, и ей исчерпывающийся;
- источник тождества бытия и мышления;
- начало формирования трансцендентального субъекта.

Для данного исследования понимание логической структуры декартова высказывания является второстепенной задачей по отношению к выяснению остальных трех аспектов. Кроме того, Р. Декарт сам неоднократно намекал, что понимание его тезиса как силлогизма является ограниченным.

Методологическое «*cogito*» связано с тем, что оно выступает в качестве единственного источника достоверности и ограничивает декартовский принцип сомнения. «*Cogito*» дает возможность Р. Декарту построить свое учение об интуиции ума, и устраняет противоречие между методологическим скепсисом, провозглашаемым философом, и исследовательской программой, в основу которой положена дедукция.

Методологические поиски Р. Декарта составляют значительную часть его философской системы, и можно сказать, являются смыслообразующими. Тем не менее, выделение основных смыслов картезианского «*cogito*» представляется более серьезной исследовательской задачей, так как открывает горизонты онтологических смыслов познавательной картины Нового времени.

«*Cogito ergo sum*» – тезис, в котором отражается принцип тождества мышления и бытия. В истории философии существует несколько интерпретаций данного принципа, среди первых традиционно называют парменидовскую. В классической философии в этом отношении наиболее яркими фигурами являются Р. Декарт, Б. Спиноза и Г.В.Ф. Гегель. Уникальность картезианской трактовки тождества

мышления и бытия очевидна при обращении к его текстам: «В том, что я мыслю, в этом мышлении я не могу сомневаться: сам акт сомнения есть мышление. Но так же мало могу я сомневаться, что я существую, ибо, когда я мыслю, я существую. Различие между моим мышлением и бытием немислимо: мое мышление есть мое бытие, оно совершенно едино с ним»<sup>1</sup>. Комментируя эти размышления Р. Декарта, Л. Фейербах отмечает, что речь здесь идет не о мышлении направленном на объект, а о мышлении направленном к самому себе, то есть о самосознании. Поэтому, если, например, в философии Г.В.Ф. Гегеля тождество мышления и бытия реализуется в возврате к абсолютной идее, то в философии Р. Декарта – в акте самосознания. Именно этот факт приводит некоторых исследователей философии Р. Декарта к выводам о том, что «мыслящая вещь» в некотором смысле предшествует бытию. Таким образом, бытие выступает в качестве свойства мыслящей вещи, является ее следствием. Действительно, было бы логически ошибочным полагать, что мыслящая вещь в момент совершения мыслительного акта не существует. Однако, исходя из текстов Р. Декарта, можно сделать вывод о том, что мышление субъекта является достаточным условием его существования, в равной степени, как и наоборот, существование является достаточным условием для мышления. «Начну ли я с бытия и перейду к мышлению или начну с мышления и перейду к бытию, я всегда познаю их единство»<sup>2</sup>.

Однако в естественном для Р. Декарта запрете в возможности усомниться в существовании самого сомневающегося присутствует нарушение принципа тождества мышления и бытия, так как мышление в форме сомнения останавливается перед существованием сомневающегося, т.е. бытия. В данном случае неявно постулируется онтологическая предзаданность бытия, его первичность. Таким образом, бытие выступает в качестве онтологического табу, которое ограничивает мышление.

Когда Р. Декарт рассуждает о мышлении, то он рассуждает о мышлении конкретного, эмпирического «Я». В картезианской философии трансцендентальный субъект еще не оформился. По мнению

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 250.

<sup>2</sup> Там же. С. 305.

Э. Гуссерля, Р. Декарту не удалось уловить разницу между трансцендентальным и эмпирическим сознанием. Схожую идею высказывал и русский религиозный мыслитель В.С. Соловьев<sup>1</sup>, который настаивал на том, что Р. Декарт не осознавал полностью колоссальной разницы между трансцендентальным «ego» и природой. И действительно, «со-гито» у Картезия лишено деления на трансцендентальную и эмпирическую части.

Н.С. Рыбаков считает, что отсутствие полноценной трансцендентальной метафизики привело Р. Декарта к тому, что «у него так и остался не преодоленным дуализм мира и Бога»<sup>2</sup>. В текстах Р. Декарта действительно отсутствуют понятия «трансцендентального» и «эмпирического» субъекта, в том виде, в котором они функционируют в текстах, например, И. Канта. Однако в своей статье «Ego Cogito» как принцип философии Р. Декарта» А.Г. Тарасов подчеркивает, что: «И. Кант, в отличие от Р. Декарта, имел дело в данном случае с уже имеющимися результатами знания, в то время как у Р. Декарта это различие еще только устанавливается в реальных актах мышления, проделанных им. Поэтому он и выражает свое знание, как правило, в высказываниях от первого лица, в которых он как бы воссоздает акты живой мысли, путем грамматической формы пытаясь удержать актуальную связь с действительными актами мысли, которые уже произошли, но которые происходят и «сейчас», когда он говорит «я мыслю»»<sup>3</sup>.

Тем не менее, проблема, на которую указывает В.С. Соловьев, не снимается. Философ подчеркивает, что эмпирическая реальность – это не только реальность мысли, это и реальность жизни. И для того, чтобы мы могли понять эту реальность, нам, как писал М.К. Мамардашвили, необходимы некие трансцендентальные структуры понимания.

В философии Р. Декарта нет «неличных» размышлений о мышлении. Однако он проявлял интерес к трансцендентальной структуре эмпирических актов мышления. М.К. Мамардашвили в работе «Классические и неклассические идеалы рациональности» делает акцент на

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 781.

<sup>2</sup> Рыбаков Н.С. Логика и метафизика cogito // Декарт в канун XXI столетия: материалы Междунар. конф., 16–17 апр. 1996 г., Тверь. М., 1998. С. 54.

<sup>3</sup> Тарасов А.Г. «Ego cogito» как принцип философии Р. Декарта // CREDO NEW. Теоретический журнал. 2008. № 2 (54). С. 25.

том, что Р. Декарт понимал, что внутри мышления и самим им конструируется такой субъект, который «в своем предельном значении (идеале) есть вневременной, внепространственный, абсолютно самопрозрачный (рефлексивный) и самотождественный трансцендентальный субъект, как необходимый носитель непрерывности осознаваемых событий, перед которыми все явления оказываются собранными в единое пространство предметностей»<sup>1</sup>.

Обобщая проблему трансцендентального субъекта в философии Р. Декарта можно сказать, что он добрался до порога трансцендентального «его», хотя субъект и эмпирическое «Я» неразрывно связаны. Однако интеллектуальная переработка декартовой философии неизбежно приводит к мысли о выделении трансцендентального субъекта, что и доказывает последующая интеллектуальная традиция, в лице И. Канта.

Если Р. Декарт буквально отождествлял субъект и «Я», более того, не вводя различий между мышлением и сознанием, то немецкая классическая традиция пошла значительно дальше. Для этой традиции характерно двойственное понимание субъекта. Помимо привычного эмпирического, индивидуального субъекта, возникает трансцендентальный субъект, который является надэмпирической структурой, и обеспечивает единство познавательного процесса, так как содержит в себе идеалы, нормы и критерии объективного знания. Вычленив принципы действия сознания как такового стало одной из важнейших задач в философии И. Канта. В.А. Лекторский в своей работе «Проблема субъекта и объекта в познании» пишет об этом так: «Кант подчеркивает, что подлинным субъектом познания является не индивидуальное «эмпирическое я», а некоторый субъект вообще, трансцендентальный субъект, лежащий в основе всякого индивидуального я»<sup>2</sup>. Такое понимание субъекта позволило И. Канту выстроить учение об априорных формах познания. Именно это впоследствии станет серьезным поводом к пристальному изучению историко-культурного и историко-социального аспекта познавательной деятельности.

---

<sup>1</sup> Тарасов А.Г. «Ego cogito» как принцип философии Р. Декарта // CREDO NEW. Теоретический журнал. 2008. № 2 (54). С. 27.

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Проблема субъекта и объекта в познании // Вопросы философии. 1964. № 5. С. 37.

## 1.2. Априоризм И. Канта как новый взгляд на структуру субъект-объектных отношений

Исследование априоризма И. Канта хотелось бы начать с замечания по поводу самой идеи априорных условий познания. Нам представляется, что она была необходима мыслителю, в первую очередь для того, чтобы избежать крайностей берклианства и релятивизма. К. Хюбнер в своей работе «Критика научного разума» заметил следующее: «Кант исходил из допущения, что мы необходимым образом мыслим разнообразные и разрозненные представления, наполняющие наше сознание, как находящиеся в возможно более взаимосвязанном состоянии. Ибо только такая их взаимосвязь обеспечивает их принадлежность единству моего сознания (*Ich-Bewusstsein*). ... Эти связи, однако, не даны нам в действительности через наш актуальный опыт. Субъект, понимающий себя как целостность, мыслит их лишь в качестве принципиально возможных и соответственно а priori предпосланных. И задачей Канта становится поиск этих а priori полагаемых взаимосвязей, посредством которых, как он полагает, сознание строит себя в форме единства»<sup>1</sup>. Таким образом, трансцендентальный метод исследует априорные условия познания, опыта; путь его регрессивен: от существующего факта он идет к условиям этого факта. Однако он описывает схему, в рамках которой объекты даны единству индивидуального сознания, что делает возможным опыт как таковой. Кроме того, кантовский трансцендентализм лишен классического представления о субъект-объектном отношении. Субъект не просто получает знание об объекте, посредством опыта; субъект сам производит свой объект. «Кант направил философию, – по мнению Р. Рорти, – по «безопасному пути науки», поместив внешнее пространство внутрь внутреннего пространства (пространство деятельности трансцендентального эго) и провозгласив затем картезианскую достоверность относительно внутреннего для законов того, что ранее мыслилось внешним... Коперниканская революция была основана на представлении, что мы можем знать объекты только в том случае, если мы «учреждаем» ... их»<sup>2</sup>. Если философы Нового времени видели в субъективном помеху для дости-

---

<sup>1</sup> Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 122.

<sup>2</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 101.

жения истинного знания, то И. Кант в субъективном видит источник такого знания. Он настаивал, что «истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят...»<sup>1</sup>. Чувственные и рассудочные знания, согласно мыслителю, опираются на априорные формы. Эти априорные формы лежат за пределами опыта и существуют до познания. Они выступают в качестве условий опытного познания. По сути, эти априорные формы связаны с реальным миром только посредством человеческой деятельности, опытной активности субъекта. Эти априорности являются идеальными сущностями, допуская которые, однако, по И. Канту, «мы не расширяем нашего знания за пределы объектов возможного опыта, а только расширяем его эмпирическое единство посредством систематического единства, для которого идея дает нам схему, имеющую, стало быть, силу не конститутивного, а только регулятивного принципа»<sup>2</sup>. Учение об априорных формах лишает объект познания субстанционального статуса. Но это не означает, что онтологический вопрос исчезает из поля зрения И. Канта. Онтологию мыслитель не заменяет гносеологией. Скорее речь идет о тонкой взаимосвязи обоих. Онтология «мертвой вещи», заменяется онтологией объекта, о котором вопрошают. И. Кант создал первую онтологию, способную предвидеть (прогнозировать) мир сознания, опережающую онтологию. В ней впервые не что-то внешнее, а сам человек предстает как творец своей онтологии, той детерминирующей схемы сознания, которая как «архетип» (или бессознательный процесс) будет определять последующую жизнь. Погружение кантовского статического априорного времени в динамический мир привело к открытию «бытия в возможности» (в стихийном виде еще у С. Кьеркегора) в качестве основы для конституирования онтологии в будущем. Мыслящий субъект, вечно «присутствующий в настоящем» (в любой классической схеме), превращается в субъекта, движущегося во времени, с изменяющимися онтологическими возможностями.

Если у Р. Декарта разум служит и в качестве первоисточника и критерия истинности знания, то существование реальных вещей, в

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 336–337.

<sup>2</sup> Там же. С. 573.

субстанциональном смысле, не ставится им под сомнение. Более того, разум, по мнению Р. Декарта, способен создать метод, который будет способствовать получению наиболее достоверного, а значит, следуя картезианской логике, истинного знания. И. Кант, в свою очередь, ставит под сомнение саму возможность человека получать истинное знание. Кантовская «вещь в себе» не столько освобождает пространство для веры, сколько ограничивает возможности познания, очерчивает его границы. П. Рикер писал об этом так: «Критика нечто большее, чем простое исследование «внутренней структуры» знания, она является также исследованием границ познания»<sup>1</sup>.

Исследователи творчества И. Канта отмечают, что его философия стала своеобразной попыткой объединить две стратегии: рационализма и эмпиризма. Сфера применимости научной методологии, согласно И. Канту, совпадает с границами рационального познания, «но всеобщность и универсальная истинность законов математического естествознания гарантируется априорностью чувственных созерцаний (интуиций) пространства и времени, а также категориальной структуры рассудка»<sup>2</sup>.

Общеизвестно, что к вопросу о том, как возможны синтетические суждения априори, что, по сути, и означает, как возможно научное знание, И. Кант пришел благодаря идеям философа Д. Юма относительно природы причинности. Немецкий мыслитель следующим образом пишет в «Пролегоменах» о влиянии юмовских идей на его философию: «Я прямо сознаю, – говорит он здесь, – воспоминание о Давиде Юме было именно тем, что много лет тому назад впервые прервало мою догматическую дремоту и дало моим исследованиям в поле умозрительной философии совершенно другое направление. Я попробовал, нельзя ли представить себе возражение Юма в общем виде, и скоро нашел, что понятие о связи причины и действия есть далеко не единственное, посредством которого ум а priori мыслит соединения вещей; скорее я нашел, что вся метафизика состоит из таких понятий»<sup>3</sup>. Именно юмовский вопрос о природе причинных связей впо-

---

<sup>1</sup> Рикер П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 175.

<sup>2</sup> Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 160.

<sup>3</sup> Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 2008. С. 5.

следствии станет отправной точкой для рассуждений И. Канта о том, как возможно существование неданных нам в эмпирическом опыте, предельно общих, универсальных категорий, обладающих статусом всеобщности и необходимости.

Этот вопрос заставил И. Канта глубже вникнуть в логический характер математических суждений, следствием чего и был вывод, – что основоположения математики суть синтетические суждения априори: «Юм утверждал: нет вовсе синтетических суждений априори. Кант доказывает: есть синтетические суждения априори, а именно математические. Если же однажды найдено, что есть синтетические суждения априори, которые вполне объясняются из устройства человеческого разума, то нужно также рассмотреть, нет ли еще таких суждений, кроме математических, не возможна ли посредством чистого разума и метафизика, познание вещей»<sup>1</sup>?

Отсюда берет исток кантианский априоризм, положивший начало отказу от «наивного реализма», то есть от идеи, будто познающему разуму противостоит мир неких самостоятельных вещей, которые можно постигнуть с помощью разума. Такая установка определяла и главную задачу философов: найти, каким наиболее эффективным путем этими вещами можно овладеть посредством мышления. Собственно, эта цель обусловила оппозицию между рационализмом и эмпиризмом, которые, тем не менее, исходили из одной посылки. И. Канту эту оппозицию удастся преодолеть именно потому, что изначальная посылка не является для него удовлетворительной, сами взаимоотношения субъекта и объекта рассматриваются им на глубинном уровне, где мир внешних по отношению к нам вещей понимается в совершенно ином свете. Об этом в своем сочинении, посвященном И. Канту, подробно пишет В. Виндельбанд: «Все наши представления о вещах суть синтезы, составленные из тех простых ощущений, в которых, как мы полагаем, отражается впечатление, производимое на нас внешним миром... мы считаем эти синтезы не субъективными и произвольными, а объективными и необходимыми... для него (Канта) было ясно, что всякий подобный синтез возникает при посредстве умственной функции, форму которой мы можем ввести в наше сознание в виде чистого

---

<sup>1</sup> Фишер К. Иммануил Кант и его учение // История новой философии: в 10 т. Т. 4, ч. 1. М., 2008. С. 267.

понятия. Поэтому если и есть основание того, что наши субъективные соединения представлений приобретают объективное значение, то это основание нужно искать лишь в функциях этих чистых понятий<sup>1</sup>. Именно поиск этих чистых понятий и занимает существенное место в критической философии И. Канта, кроме того, помимо необходимости эти понятия найти, следует еще и понять, каким образом они функционируют в качестве всеобщих и необходимых понятий. На наш взгляд, И. Кант достаточно четко определяет априорные формы чувственности и рассудка, посредством которых окружающий мир становится доступным нам, нашему восприятию и рассудку, не в качестве хаоса разрозненных впечатлений, а в упорядоченном и цельном виде. Тем не менее, в отношении доказательства существования априорных форм у И. Канта не раз возникали различного рода дискуссии. В частности, в работе А.О. Маковельского «История логики» представлена точка зрения Фр. Ибервега, согласно которой логика доказательства существования априорного знания была у И. Канта следующей: «Опыт никогда не дает истинно всеобщего знания, и если в знании имеется истинная всеобщность, то она должна быть не эмпирической, а априорной, но так как действительно существуют строго всеобщие суждения, то, следовательно, они априорны»<sup>2</sup>. В тоже время А. Риль настаивал на том, что всеобщность и необходимость у И. Канта, не есть основа аргументации, а сама является проблемой. Поэтому согласно А. Риллю, И. Кант скорее от априорности умозаключает к всеобщему и необходимому знанию, а не наоборот. С нашей точки зрения, наиболее убедительной в данном вопросе является позиция Фр. Ибервега, во многом совпадающая с фишеровским прочтением кантианской философии. В некоторых исследованиях, посвященных И. Канту, нам доводилось сталкиваться с мнением, согласно которому фишеровская интерпретация, ставшая популярной и расхожей, требует критического взгляда и осмысления, так как часто ею подменяется философия самого немецкого мыслителя. На этот счет нам представляется важным заметить следующее: во-первых, думающий читатель, исследователь и мыслитель любую философскую систему должен критически осмыс-

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. От Канта до Ницше // История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2. М., 2000. С. 50.

<sup>2</sup> Маковельский А.О. История логики. М., 1967. С. 419.

лять, а не догматически принимать. Во-вторых, фишеровское прочтение кантовского априоризма видится нам наиболее убедительным не в силу своей популярности, а в силу серьезной и всесторонней аргументированности. Примером тому может служить его дискуссия с А. Тренделенбургом, не углубляясь в суть которой, можно привести ее основные выводы-аргументы: «То, что Кант называет а priori, есть известные познания (суждения) и формы познания (созерцания и понятия), которые, как таковые, субъективны и совсем не могут быть иными: поэтому из их априорного свойства или значения не выводится их субъективное значение, а дело обстоит скорее наоборот. Так как необходимость и строгая всеобщность суть признаки, из которых непосредственно явствуется априорность какого-нибудь познания, то Кант и говорит о необходимости и всеобщности а priori...»<sup>1</sup>.

Однако природа этих априорных форм остается не до конца проясненной: являются ли эти априорные формы врожденными (в этом случае не ясно, чем проект трансцендентальной философии И. Канта отличается от концепции Г. Лейбница врожденных идей), или же приобретенными (в таком случае не понятно, каким образом они могут претендовать на всеобщность и необходимость, которые из опыта принципиально не выводимы)? Относительно врожденности И. Кант в полемическом сочинении против И.А. Эберхарда заявляет, что критика чистого разума не допускает никаких врожденных или изначальных представлений: «все они без исключения, будь то созерцания или понятия, трактуются ею как приобретенные»<sup>2</sup>. В то время как формы вещей в пространстве и времени и синтетическое единство многообразного в понятии не могут быть почерпнуты от объекта в процессе познавательной деятельности, они заложены в субъекте и делают возможным то, что представления возникают таким образом, а не иным. И. Кант поясняет: «Это первое формальное основание, например, возможность пространственного созерцания, является врожденным, но не само представление пространства. Ибо впечатления всегда необходи-

---

<sup>1</sup> Фишер К. Иммануил Кант и его учение // История новой философии: в 10 т. Т. 4, ч. 1. М., 2008, С. 312.

<sup>2</sup> Кант И. Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума становится излишней ввиду наличия прежней / Кантовский сборник. Вып. 17. Калининград, 1993. С. 139.

мы для того, чтобы с самого начала направлять познавательную способность на представление объекта...»<sup>1</sup>. В отношении данного аргумента существует много серьезных контраргументов, замечаний и дополнений, в частности серьезную работу в данном направлении предприняли вышеупомянутый И.А. Эберхард и Г. Файхингер. Однако для нас наиболее серьезный интерес представляет другой аргумент И. Канта против трактовки априорности как врожденности. Согласно философу, если бы категории основывались только лишь на врожденной необходимости связывать эмпирические представления определенным образом, то в этом случае нельзя было бы утверждать, что связь в объекте, то есть необходима, а это для И. Канта принципиально. Придать априорным формам характер не только всеобщности, но и необходимости возможно лишь в том случае, если связь на основе применения категорий будет пониматься как связь представлений в объекте, а не в субъективных состояниях субъекта. В противном случае кантовский проект представлял бы собой чистой воды субъективный идеализм, что, разумеется, противоречит замыслу философа.

Отрицание И. Кантом врожденности априорных форм чувственности и рассудка, тем не менее, не проливает свет на природу априорного знания. По сути, исходя из того, что философ пишет в «Прологоменах», любая попытка это природу прояснить окажется неудовлетворительной. Так как нельзя объяснить познавательные способности исходя из них же самих, не столкнувшись при этом с логическими затруднениями. Тем не менее, автор статьи «Методология физики и априоризм Канта» А.Ю. Грязнов полагает, что это не дает права считать трансцендентальные условия произвольными, так как их непреложность для познающего субъекта базируется на непосредственном «усмотрении»: «Трансцендентальное не доказывается, а усматривается. Разумеется, возникает вопрос достоверности результата усмотрения трансцендентальных условий. В самом деле, если они не доказываются, то как избежать произвольности при их установлении? Здесь в качестве критерия выступает узнавание. Субъект, анализируя свою познавательную способность, узнает в самом себе субъекта познания, а

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума становится излишней ввиду наличия прежней / Кантовский сборник. Вып. 17. Калининград, 1993. С. 140–141.

потому трансцендентальные условия – самые достоверные из всех возможных, ведь отказ от них означает отказ от самого себя как разумно познающего существа»<sup>1</sup>. Этот аргумент носит достаточно идеалистический характер, в духе традиционной докантовской метафизики. Однако, развивая проблематику априорного у И. Канта далее в нашей работе, мы будем вынуждены констатировать, что отказ от идеалистических и психологических интерпретаций расширяет функциональные возможности априоризма, делает его методологически успешнее, вместе с тем лишая его абсолютной значимости. Отказ от абсолютизации априорного знания, трактовка его в релятивистском ключе получит широкое распространение в рамках логического позитивизма и других течений философии науки XX века. Например, в операционализме Г. Рейхенбаха априорность интерпретируется не как необходимая форма всякого конструирования объекта вообще; а как нечто, что обусловлено исключительно практическими целями и поэтому не является необходимой связью. К. Хюбнер также полагает, что следует отказаться от представления об априорном как о чем-то обладающем абсолютной значимостью, трансцендентальном: «Мы должны признать, что априорное тоже вовлечено в историческое движение мысли, хотя это и не означает, что нет различий между априорным и эмпирическим»<sup>2</sup>.

Представление о релятивном характере априорности, берет свое начало еще в неокантианстве, получившем широкое распространение во второй половине XIX века. В рамках различных школ и течений неокантианства основные идеи И. Канта подвергались радикальному переосмыслению, дополнялись, видоизменялись, а иногда и совсем теряли свой первоначальный смысл и значение. Кантовский априоризм, например, получил самые разнообразные интерпретации: от физиологической (Гельмгольц, Ланге), превратившей априорность в единство психофизиологической организации познающего субъекта, до трансцендентально–логической, основными сторонниками которой были представители марбургской школы неокантианства. Один из самых знаменитых марбургцев Г. Коген настаивал на необходимости очистки кантовского априоризма от субъективно-психологического аспекта.

---

<sup>1</sup> Грязнов А.Ю. Методология физики и априоризм Канта // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 99–116.

<sup>2</sup> Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 213.

Дело в том, что смысловым ядром концепции априоризма И. Канта выступает трансцендентальное единство апперцепции, которое философ определяет, как «самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании»<sup>1</sup>. Именно понятие трансцендентальной апперцепции порождает упреки в психологизме в адрес И. Канта. Во-первых, оно представляется слишком метафизичным (развитие данной идеи у И.Г. Фихте только подтверждает это), и соответственно неясно, каким образом возможно опираться на него в построении объективного научного знания. Во-вторых, неочевидным здесь является разрыв между эмпирическим субъектом и трансцендентальным, складывается впечатление, что последний имеет какую-то связь и зависимость от первого, что опять-таки подрывает объективное значение априорности. Для Г. Когена становится принципиальным отмежевание от психологизма, подразумеваемого И. Кантом, в интерпретации единства апперцепции, которое философ предлагает понимать, прежде всего, как единство научного опыта; как действие самого априорного синтеза, которое и порождает объект. По мнению Г. Когена, единство сознания возможно лишь в качестве единства основоположений математического естествознания. «Единство сознания не является ни единством категорий, ни единством созерцаний, но в качестве единства синтеза многообразия созерцания оно является связью обоих этих методов. И так как те находят свое выражение в «синтетических основоположениях», то единство сознания является единством основоположений... Научно зафиксированная объективность требует единства сознания только в значении единства основоположений, таким образом, здесь не может больше скрываться ничего личностного, ничего психологического»<sup>2</sup>. В представлении Г. Когена, самосознание является лишь «общим трансцендентальным условием, согласно которому мы осуществляем чистую рассудочную деятельность в многообразии созерцания»<sup>3</sup>. Такая позиция, безусловно, исключает всякий психологизм и метафизичность в

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 191–192.

<sup>2</sup> *Коген Г.* Теория опыта Канта. М., 2012. С. 582–583.

<sup>3</sup> Там же. С. 356.

понимании кантианской априорности. Сциентистский подход, демонстрируемый Г. Когеном, на наш взгляд, лишает философию И. Канта многозначности, противоречивости, а значит глубины и масштабности. Однако такое понимание имеет и дополнительные плюсы, в частности понятие априорности приобретает динамику, историческое измерение. Кантианская интерпретация, несмотря на свою убедительность, все же не объясняет, каким образом происходит развитие научного знания, его рост. В то время как когеновский взгляд на априоризм вполне сочетается с идеей кумулятивности научного знания, которая приобретает важнейшее значение в философии постпозитивизма. Не будет лишним вспомнить, как высоко оценивал значение кантовского априоризма К. Поппер, полагавший в качестве одной из важнейших заслуг И. Канта, понимание того, что всякое знание из восприятия предполагает априорное знание.

Тем не менее, абсолютизация кантовского априоризма в XX веке становится все менее и менее актуальной. На то есть ряд причин: во-первых, строя свою концепцию И. Кант исходил из ньютоновской механики и евклидовой геометрии, как универсального и исчерпывающего знания. Современная научная картина мира, куда гораздо более сложная и пестрая, в первую очередь, благодаря квантовой механике и геометрии Н.И. Лобачевского и Г.Ф.Б. Римана. Именно поэтому заявление Рейхенбаха о И. Канте: «То, что он хотел, – было анализом человеческого разума, то, что он дал – было анализом естествознания его времени»<sup>1</sup>, – кажется хоть и грубым, но не лишенным рационального зерна. Тем не менее, А.Ю. Грязнов указывает на то, что идея априорности вполне применима для современного естествознания: «Конечно, Кант анализировал естествознание своего времени, но этот анализ был столь успешным именно потому, что он исходил из открытого им абсолютного априори... Есть основания полагать, что существует абсолютное Априори, которое в разных исторических ситуациях по-разному «работает», само же при этом оставаясь неизменным»<sup>2</sup>. Такой

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Фоллмер Г. Мезокосмос и объективное познание (О проблемах, которые решены эволюционной теорией познания) // Вестник Моск. ун-та. Философия. 1994. № 6. С. 41.*

<sup>2</sup> *Грязнов А.Ю. Методология физики и априоризм Канта // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 116.*

подход кажется нам наиболее взвешенным и сбалансированным в актуальной познавательной ситуации. Аутентичное прочтение кантовского априоризма неизбежно порождает множество практических и логических затруднений. Но и представление о релятивной, или чисто функциональной роли априоризма, делает невозможным ответ на главный вопрос «Критики чистого разума».

Проблема кантианского «априори», пожалуй, одна из самых сложных и многоаспектных в истории философии; порождая вокруг себя огромное количество дополнительных вопросов и дискуссий, проблема эта вместе с тем, задает сразу несколько новых векторов в европейской интеллектуальной традиции. В первую очередь, в данной монографии нас интересуют взаимоотношения между субъектом и объектом, которые предстают в философии И. Канта в совершенно новом качестве. Представление, согласно которому познающему субъекту противостоит мир неких самостоятельных вещей, которыми можно овладеть с помощью разума, навсегда утрачивает свою актуальность. Идея априорности предполагает, что субъект конструирует объект, сообразно определенным формам, исходящим из единства нашего самосознания. «Природа как совокупность предметов опыта не есть нечто независимое от субъекта; она есть продукт априорных форм чувственности и рассудка, с помощью которых трансцендентальный субъект организует и упорядочивает многообразие ощущений. Но отсюда вытекает, что наше познание не может постигать вещи, как они существуют сами по себе»<sup>1</sup>. Согласно И. Канту, мы можем познавать лишь вещи, которые даны субъекту посредством его априорных форм чувственности и рассудка. Как нам представляется смысл трансцендентальной философии достаточно емким, наглядным и доступным способом удалось выразить М.К. Мамардашвили: «Вот фигура перед нами, она не отражает фигуру вне ее, она конституирует в нас наше видение всех возможных фигур этого рода. Следовательно, я говорю о некотором условии видения, не о содержании видения... Мы должны понимать, что, если мы что-то видим и этот что-то действует в нас, значит, в действительности мы поняли и воспроизвели в себе условия

---

<sup>1</sup> *Гайденок П.П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 142.

видения. Видим мы, конечно, предметы, а не условие; условие от нас скрыто (я сказал, что бытие показывает себя, себя скрывая). И, следовательно, оно бесконечно воспроизводится. Это все мы называем формой или трансцендентальными объектами, символами»<sup>1</sup>.

Относительно ноуменального мира позиция И. Канта является неоднозначной. Ряд исследователей указывает на то, что первоначально понятие «вещи в себе» в момент подготовки первого издания «Критики чистого разума» было необходимо для того, чтобы примирить крайности эмпиризма и рационализма. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» И. Кант подчеркивает, что принципиальная непознаваемость «вещи в себе», связана с задачей «ограничить знание, чтобы оставить место вере». Возможно, желание И. Канта четко очертить границы рационального познания, связано с тем, что при столкновении трансцендентального субъекта с миром «вещей в себе» обнаруживаются антиномии, которые нивелируют научную значимость рационализма. Так что вопрос о том, защищал ли И. Кант веру от посягательств интеллекта или научное познание от полного агностицизма, остается открытым.

Подводя итоги нашего анализа гносеологических установок Р. Декарта и И. Канта, можно сделать вывод, что основной задачей классического трансцендентализма было выяснение того, «каким образом субъективные условия мышления могут приобрести объективное значение».<sup>2</sup> Для И. Канта источником объективного знания было сознание субъекта, которое создавало эту объективность, исходя из возможности интеллекта соединять чувственные представления в рамках априорных понятий. Это, согласно И. Канту, возможно благодаря трансцендентальному единству апперцепции, которое не зависит от эмпирического опыта. Такой взгляд резко отличался от философии Нового времени, где «связь субъективности и истины достигалась посредством метафизики, точнее, рациональной теологии»<sup>3</sup>. Для Р. Декарта, например, конечным источником истины выступал Бог, зажигающий в нас «естественный свет Разума».

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. СПб., 2014. С. 334.

<sup>2</sup> Там же. С. 162.

<sup>3</sup> Там же. С. 163.

Таким образом, внутри классической философии оформляется несколько эпистемологических парадигм, одна из которых опирается на трансцендентальный образ субъекта, а другая – на индивидуально-эмпирический. В истории философии и тот и другой подход подвергались критике. Трансцендентализм упрекали в отсутствии четкого и ясного понятия «сознания вообще». В.В. Зеньковский полагал, что нельзя сводить вместе процессы познания, которые развиваются в индивидуальном сознании, и надиндивидуальные, надпсихичные, трансцендентальные функции. Но в то же время, «мы не можем сводить активность познания всецело к эмпирическому субъекту: все то трансцендентальное, без чего нет познавательной активности, не из недр ведь индивидуального сознания привходит в познание»<sup>1</sup>. По мнению В.Н. Поруса, эпистемологическая концепция, исходящая из индивидуально-эмпирического понимания субъекта, содержит в себе противоречие: «с одной стороны, эмпирический субъект индивидуален, то есть обладает неповторимыми характеристиками, делающими уникальной его собственную «картину мира», с другой стороны, его индивидуальность должна выступать как «репрезентация» универсальной структуры «Я», без которой немислима разумная и продуктивная коммуникация между индивидами»<sup>2</sup>. Однако и та, и другая эпистемологическая парадигма является философией субъекта, который в классической рациональности конструирует объект. И для Р. Декарта, и для И. Канта объект в равной степени выступает в качестве результата познавательной активности субъекта.

Анализируя последующую немецкую, классическую, философскую традицию, следует отметить, что понимание взаимоотношений субъекта и объекта в ней, не только не исключает сформированную главным образом благодаря Р. Декарту и И. Канту классическую парадигму субъект-объектных отношений, но и окончательно кристаллизует ее. Например, у Г.В.Ф. Гегеля вся проблема отношения субъекта и объекта преломляется сквозь центральную категорию его философии, категорию отчуждения. Дух возвращается к самому себе, проходя через ряд ступеней опредмечивания (отчуждения) и распредмечивания (снятия отчуждения). В результате этих метаморфоз сознания, дух

---

<sup>1</sup> Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 166.

<sup>2</sup> Там же. С. 167.

осознает объект как свое творение. Предметная форма объекта оказывается только видимостью. Осознанием того, что и в предметной форме сознание находится «у себя», снимается отчуждение сознания от предмета, субъекта от объекта. Гегелевский абсолютный дух фактически не испытывает реального «сопротивления» объекта. Снятие отчуждения, распредмечивание, тем самым, устраняет противопоставление субъекта и объекта. Это творение и уничтожение объекта возводит субъект в абсолют. По данному поводу К. Маркс замечает: «Отношение между субъектом и предикатом абсолютно извращено: это – мистический субъект-объект, или перекрывающая объект субъективность, абсолютный субъект как процесс, как отчуждающий себя и возвращающийся к себе из этого отчуждения и в то же время вбирающий его обратно в себя субъект, и субъект как этот процесс; это чистое, безостановочное кружение в самом себе»<sup>1</sup>.

Стоит отметить, что немецкая философия, достигнув своего апогея в закрытой системе Г.В.Ф. Гегеля, постепенно стала аккумулировать внутри себя критические предпосылки для формирования новой философской стратегии мышления.

Мышление, понимаемое в классической парадигме как «безличное – монологическое», осуществляемое по определенному заранее известному алгоритму, начинает критиковаться еще Л. Фейербахом, о котором нечасто говорят и вспоминают в этой связи. Философ отчетливо дает понять, что такое абсолютно «безличное» знание невозможно: «Истина, – говорил он, – ...есть посредничество между Ты и Я... у нас нет равнодушия; стремление сообщить – коренное стремление... Мысль, единящая меня и тебя, – истинная мысль... самое единение и есть истина. Что объединяет, то истинно и хорошо»<sup>2</sup>. Л. Фейербах указывает на глубоко личностный характер человеческого знания, раскрывая перспективу, на передний план которой выдвигается уже не субстанциональный и операциональный характер рациональности, а ее «коммуникативный» аспект<sup>3</sup>. Прежние идеалы классической рацио-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 638.

<sup>2</sup> Цит. по: Липский Б.И. Рациональность, истина, коммуникация // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.): в 7 т. Т. 3. СПб., 1997. С. 85–87.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 85.

нальности, ориентирующие на абстрактно-логическое мышление в постижении истины, предполагающие определенную изоляцию от социокультурных обстоятельств, начинают разрушаться. Понимание того, что всякая когнитивная деятельность происходит не только в узких рамках природной среды, но расширяется «жизненным миром», в который включен не только познающий субъект, но и окружающие люди, социокультурная действительность, является важным этапом на пути осмысления историчности истины, которая теперь определяется не «абсолютно-безличным» критерием, и ее «последним основанием» становится не теоретическое оправдание, а практическое применение и согласованность со временем, включенность в него. Истина новой рациональности обретает вполне определенные пространственные, временные и социальные измерения.

В этой связи необходимо обратить внимание на философа, который своими мыслями сделал немалый вклад в зарождение неклассической парадигмы рациональности. Речь идет о Ф. Шеллинге и о его разработке так называемой «позитивной философии», изложенной им в «Философии мифологии» и «Философии откровения». Ф. Шеллинг определял свою «позитивную» философию как философию предельно широко понятой «жизни», она принадлежит самому бытию, в отличие от «негативной» философии, которая находится в рамках мышления и конструирования логических схем. «Я уже сказал, негативная философия остается преимущественно философией школы, позитивная – философией жизни» – пишет Ф. Шеллинг в «Философии откровения». Он противопоставляет свою «позитивную» философию классической рационалистической философии, а в частности «негативной» философии Г.В.Ф. Гегеля. «Философия жизни» в отличие от предшествующей «философии школы», обладает следующими чертами: она предельно открыта, не завершена – это «постоянно продолжающееся познание», «она свободна от догматизма и, наконец, несистематична, не может называться системой, в том же самом смысле, именно потому, что она никогда не будет абсолютно замкнутой»<sup>1</sup>.

Ф. Шеллинг считает, что его «позитивная философия» совпадает не с историей мысли и мышления как в «негативной философии», а отождествляется с самой историей, где началом выступает субъект культу-

---

<sup>1</sup> Шеллинг Ф. Философия откровения: в 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 167.

ры, жизни, эта философия открытая и она должна принимать в себя другие формы духовной культуры, такие как религия и искусство, и образовывать с ними прочный синкретичный союз – это бытие, «опережающее всякое мышление». Более того, философия это своеобразная целостность «идеального мира» культуры и общественной жизни.

Проект «позитивной» философии Ф. Шеллинга также является примером конструктивной критики всей предшествующей традиции философии, в частности же – критики классического понимания рациональности.

Обобщая содержание первой главы, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что классическая рациональность не столь однозначна и проста, как ее характеристики, приводимые различными исследователями. Ее содержание не исчерпывается несколькими пунктами. Более того, между традиционными новоевропейскими философами рационалистами обнаруживаются серьезные противоречия в понимании ключевых онтогносеологических и методологических вопросов. В то же время существует ряд критериев, которые позволяют нам говорить о строго определенном образе классической рациональности, который отличается от неклассической (в частности критерии, предлагаемые В.С. Степиным, упомянутые нами выше). Такой набор критериев позволяет В.С. Степину выделить ряд особенностей классической рациональности, среди которых наиболее значимыми в рамках данного исследования являются:

1) в качестве основных объектов исследования выступают простые системы, суммарные свойства частей которых определяют свойства целого;

2) понимание причинности сводится к лапласовской детерминации;

3) механистическое понимание не только физических объектов, но и биологических, социальных;

4) в отношении средств и способов познавательной деятельности доминировал идеал, согласно которому объяснение и описание должно включать только характеристики объекта;

5) идеал истинности и точного соответствия теории объекту, из двух альтернативных описаний одного и того же объекта истинным является одно;

б) разум был дистанцирован от вещей и наделен статусом суверенности<sup>1</sup>.

Такие характеристики соответствовали определенному этапу в развитии философии и науки. Эмпирические данные, полученные в естествознании, до определенного момента, полностью согласовывались с механической картиной мира.

Важно осознавать, что период кристаллизации классических принципов рациональности был достаточно длительным. Поэтому, говоря о классической рациональности, мы должны принимать во внимание условность некоторых характеристик, которые не учитывают исторической изменчивости и неоднородности интеллектуального горизонта. Период господства классической рациональности не характеризуется однообразием идей и монолитностью научных оснований. Классический европейский рационализм формировался под влиянием множества не связанных друг с другом, а иногда и противоречащих друг другу, философских идей и результатов научной деятельности. Ведь любой значимый мыслитель рассматривает проблему со своей уникальной «точки обзора», что позволяет ему зафиксировать собственные смысловые акценты, выбивающиеся из общего интеллектуального поля. Однако попытки выделить общие структурные и содержательные характеристики классического идеала рациональности необходимы, в противном случае, почва, на которой станет анализироваться новый образ рациональности, будет слишком зыбкой и неустойчивой.

---

<sup>1</sup> См.: *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Постнеклассика: философия, наука, культура.* СПб., 2009. С. 252.

**РАЦИОНАЛЬНОСТЬ  
И ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ.  
ПЕРВЫЕ ИМПУЛЬСЫ РАЗРУШЕНИЯ «КЛАССИКИ»**

---

ГЛАВА 2

**2.1. Субъект-объектная проблематика  
в иррациональной философии XIX в.**

Принципы и идеи классической рациональности довольно длительное время сохранялись в научном и философском сообществах. Успехи ньютоновской физики только укрепляли механицистские, строго детерминистские, редукционистские установки научного познания. Так продолжалась вплоть до середины XIX века. Именно этот период можно отметить в качестве начала «размывания» классического образа рациональности. Хотелось бы подчеркнуть, что речь идет не об отказе от идей «классики», а о постепенном расширении и усложнении структуры научного познания, которое обогащается новыми дополнительными характеристиками. Именно поэтому классическая рациональность в качестве гносеологического идеала начинает утрачивать абсолютную универсальность и строгость. Новые открытия в естественных науках (например, теория поля в физике, теория эволюции в биологии), развитие философских идей, прямо или косвенно полемизирующих с классической философией, социальные и экономические преобразования в XIX веке сделали невозможным прежнее понимание рациональности. В последующей философской традиции постулируется отказ от идеала объективного знания, а в естествознании этот идеал наполняется принципиально новым пониманием. Ф.И. Гиренок пишет об этом так: «...естествознание вырабатывает иной принцип объективности, особенность которого можно выразить следующим образом: мир полностью определен, если его полнота сложилась с человеком, но независимо от мышления...»<sup>1</sup>. Для неклассического типа рациональности становится

---

<sup>1</sup> Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М., 1994. С. 47.

характерным новый взгляд на субъект-объектные отношения, внимание к социокультурным аспектам познавательной деятельности, а также смена методологических приоритетов.

Некоторые исследователи справедливо замечают, что неразрывность сознания и его предмета, диалектика субъекта и объекта, возможность их тождества были отчетливо постулированы в немецкой классике. И переосмысление взаимоотношений субъекта и объекта в конце XIX начале XX вв. может показаться не столь очевидным. Однако Х.Г. Гадамер в работе «Философские основания XX века» утверждает, что критика субъекта, предпринимаемая мыслителями в XIX столетии, не является простым повторением достижений немецких классиков. Мыслитель настаивает на существовании трех «наивных допущений» немецкого идеализма, преодоление которых и является первостепенной задачей философии начала XX века. Первым «наивным допущением», по мысли Х.Г. Гадамера, является «наивность полагания», суть которой сводится к тому, что чистому высказыванию соответствует чистое восприятие. Такое утверждение было подвергнуто феноменологической критике. Герменевтическая установка на то, что понимание всегда неизбежно выходит за рамки субъективного замысла автора делает такое полагание, как минимум, ограниченным в применении.

Второй «наивностью» философ называет «наивность рефлексии» – «рефлектирующий дух в своем возвращении к себе всецело у себя»<sup>1</sup>, рефлексия носит исключительно объективирующую функцию и превращает в предмет то, на что она направлена. Х.Г. Гадамер отмечает, что возможны рефлексивные акты иного порядка, которые в момент осуществления «интенции» обращены на сам процесс своего осуществления. Историчность нашей экзистенции ограничивает свободу рефлексии, по мнению философа.

В качестве третьей «наивности», Х.Г. Гадамер указывает на «наивность понятия». Уверенность в том, что под словом подразумевается нечто однозначное, неизбежно приводит к догматизации философии. Целью «новой философии языка» мыслитель видит пробуждение в понятиях «живого», изначально присущего им смысла, которое возможно только в процессе опыта погружения в историю.

---

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. Философские основания 20 века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 23.

Преодоление этих трех наивностей стимулировала, прежде всего, иррациональная философия, хотя критика классического рационалистического дискурса во второй половине XIX века была предпринята и позитивистами, и представителями марксизма. Иррационализм же, сформировавшись в качестве ответной реакции на безмерное возвеличивание роли разума, сконцентрировался вокруг проблемы выпадения из поля зрения рационализма вопросов об индивидуальном бытии личности. Невнимание немецкой классической философии к «жизненному миру» субъекта, пренебрежение им, стали причиной колоссального духовного напряжения в обществе. Все это вызвало мощный выброс интеллектуальной энергии, в результате которого появился новый взгляд на природу и содержание иррациональных феноменов. Философы начали проявлять интерес к различным внерациональным способам освоения действительности: воле, чувствам, подсознанию, интуиции. Господство крайнего рационализма решительно критиковалось. С. Кьеркегор с едкой иронией утверждал, что Г.В.Ф. Гегель обломал с дерева жизни сухую ветку вместе с гнездом истлевшего на ней Бога. Многие мыслители всерьез озадачились проблемой поиска границ разума и научной деятельности. Необходимо было отыскать ту интеллектуальную нишу, в пределах которой должна существовать наука.

Рассматривая философию XX века, трудно выделить какого-то отдельного мыслителя, или даже целое направление. И это при том, что именно в это столетие появляются выдающиеся в своей самостоятельности, уникальности и смелости философы, которые до сих пор влияют и на культурный ландшафт современности. Концентрация духовных и интеллектуальных сил в XX веке была настолько высока, что казалось, будто сам воздух эпохи рождает ее особый неповторимый стиль и мировоззренческий горизонт. Новые смыслы, возникшие в это столетие, невидимыми нитями соединяли разных философов, ученых, мыслителей, которые, на первый взгляд, занимались разными проблемами и разделяли противоположные ценности. Однако существовал некий общий единый нерв, который вскрывал нежизнеспособность классических принципов рациональности, в качестве мироустроющих и универсальных. Л.А. Микешина пишет: «Поиск новых форм рациональности и способов ее выражения, прежде всего, и в частности обращение к феномену жизни, были и остаются тесно связанными с необходимостью постижения изначального фундаментального опыта

восприятию реальности человеком – непосредственного, неэксплицированного знания, предшествующего разделению на материю и сознание, на субъект и объект, а также с пониманием недостаточности формально-логического дискурса для постижения этого явления без привлечения таких приемов, как интуиция, вживание, вчувствование и понимание»<sup>1</sup>.

В основании принципов классического идеала познания, как нами уже отмечалось выше, лежат не только объективные научные факторы, но и общий философский момент, а именно – абсолютизация «*cogito*»: идея некоего чистого сознания, способного к объективации, способного в акте мышления отделить реальное содержание предмета, на который мысль направлена, от наших субъективных состояний. Данный аспект подробно рассматривает М.К. Мамардашвили в своей работе «Классический и неклассический идеал рациональности». Философ отмечает: «В когитальном или рефлексивном сознании мы одновременно ухватываем предмет в той мере, в какой мы вместе с ухватываемым или мысленно видимым предметом ухватываем и те акты или ту схему, посредством которой этот предмет давался сознанию. Такая рефлексивная процедура определяет наши возможности объективации. Что такое объективация? Это те содержания нашего сознания, о которых мы можем утверждать, что соответствующие им объекты имели место или произошли в действительности, т.е. такие содержания сознания, которые мы можем отделить от состояний субъекта, которые не зависят от последних и которые мы можем рассматривать как происходящие в действительности (а не в представлениях и в их связи)»<sup>2</sup>. Идея возможности этой объективации посредством неких рациональных правил, законов является сущностной характеристикой классической рациональности. Таким образом, происходит абстрагирование некоего чистого сознания от сознания как такового, во всей его эмпирической полноте. Кристаллизация декартовского «*cogito*» достигает своего апогея в немецкой классической философии. Именно поэтому волна иррациональной критики была по преимуществу направлена в

---

<sup>1</sup> Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М., 2009. С. 183.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. Классический и неклассический идеал рациональности. М., 2010. С. 17.

сторону философских концепций И. Канта, И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля. Суть этой критики состояла в отрицании идеи того, что всякое содержание нашего сознания мы, усилиями нашего же разума можем объективировать, отделить от состояния нас самих. Потому как содержание понятия субъект не исчерпывается его познавательными функциями. Ведь все многообразие связей человека с реальным миром не может быть объективировано, но может быть эстетически и этически пережито. Иррациональный опыт человека переносит его из сферы субъект-объектной дихотомии в целостное пространство жизни. «Что это означает? Это означает радикальные ограничения возможности наблюдателя быть субъектом, т.е. автономным, конечным, деятельным источником содержаний сознания, понятий, утверждений и т.д. или содержаний наблюдаемых событий. А это есть принцип трансцендентализма. Это и возможность переноса знания, т.е. возможность того, что поле наблюдения предметов, явлений, событий может быть однородным и непрерывным в том смысле, что я могу переносить себя в любую точку в качестве рефлексивно реконструированного там одного единого сознательного носителя наблюдаемых событий и явлений»<sup>1</sup>. Критический взгляд на субъект-объектные отношения – это то, что объединяет всю иррациональную философию в одной точке. Однако акценты в этой критике были расставлены по-разному. Именно поэтому идея выделения неких философских течений, вроде «философии жизни», воспринимается нами с изрядной долей скепсиса. Ф. Ницше и В. Дильтей, скажем, номинально относятся к этому направлению. Однако само понятие жизни приобретает у этих мыслителей совершенно разные оттенки: у Ф. Ницше, фактически, биологический, у В. Дильтея – социокультурный и исторический. Оба философа, безусловно, исходят из понимания ограниченности формально-логического, научно-абстрактного знания. Однако Ф. Ницше идет по пути радикального отказа от науки, истории, культуры, морали, видя в них источник затуманивания истины, ее искажения. В. Дильтей же, на основе целостного понимания человеческой природы и жизни, пытается выстроить модель исторического и общественного знания, которое, однако «не является первичным способом конструирования реальности, а

---

<sup>1</sup> *Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеал рациональности. М., 2010. С. 55.

«всегда имеет дело с реальностью конституированной, осмысленной в актах жизнеосуществления»<sup>1</sup>. На самом деле, понятие «жизни» в так называемой «философии жизни» отнюдь не самоценно, как полагал Г. Риккерт, например. Оно является для философов иррационального толка, некой удобной антитезой «мертвой» рациональности, из которой разворачиваются самостоятельные, и довольно непохожие друг на друга концепции. Охватить эти концепции в рамках одного параграфа не представляется возможным. Именно поэтому мы сосредоточимся на фигуре А. Шопенгауэра, философия которого, как нам представляется, является отправной точкой для всего последующего иррационального дискурса.

Идеи А. Шопенгауэра носят во многом переходный характер. Мыслитель принимает многие тезисы рационалистической философии в отношении познания. Однако он не останавливается там, где «рацио» проводит черту, и идет по пути осмысления иррационального опыта, способного открыть подлинный, ноуменальный мир. И.С. Нарский, рассуждая о ключевых источниках влияния на философию А. Шопенгауэра, пишет следующее: «Из многоцветья различных нитей историко-философского ковра сплелась философия Шопенгауэра, и из разнородных элементов возникло весьма связанное целое. Его звеньями стали романтический интуитивизм в духе позднего Шеллинга и романтиков Фридриха Шлегеля и Новалиса... Здесь сыграли свою роль рассуждения Фихте о том, что мировой субъект, Я, действует и зовет к действию всех людей. Сыграло свою роль и учение о слепом волнении «безосновного начала (Ungrund)», о чем шла речь в работах Шеллинга о сущности человеческой свободы и в философии Джордано Бруно. Близкий образ божественного первоначала был и у пантеиста Я. Бёме... Но главную роль в становлении шопенгауэровской системы сыграли воздействия со стороны трех философских традиций – кантовской, платоновской и древнеиндийской брахманистской и буддистской»<sup>2</sup>. И действительно, свою докторскую диссертацию под названием «О четвероюм корне закона достаточного основания», защищен-

---

<sup>1</sup> *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 57.

<sup>2</sup> *Нарский И.С.* Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма // Шопенгауэр А. Сборник произведений. Минск, 1999. С. 9.

ную им в 1813 г. в Йенском университете, А. Шопенгауэр написал под большим влиянием И. Канта. И хотя в этой диссертации А. Шопенгауэр в большей степени пользуется вольфианской терминологией, очевидно, что теоретическое зерно основано на кантианской теории познания. Философ принимает идею разделения на феноменальный и ноуменальный мир, в качестве исходной. Мир в феноменальном плане, то есть, как объект в представлении субъекта является для А. Шопенгауэра сферой необходимости. А. Шопенгауэр признает различные виды необходимости. В сфере воления, к примеру, господствует моральная необходимость, которую надо отличать как от физической, так и от логической необходимости. А в сфере представлений в целом отношения регулируются определенными законами, а точнее, как утверждает Фр. Коплстон, «различными корнями закона достаточного основания»<sup>1</sup>. Следует, однако, отметить, что с точки зрения А. Шопенгауэра, закон достаточного основания применим только внутри феноменальной сферы, сферы объектов для субъекта. Он не применим к ноуму, «вещи в себе», чем бы она ни была. Наиболее глубоко и основательно вопрос о «метафеноменальной» реальности будет проработан в фундаментальном сочинении А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». И это неудивительно, ведь вскоре после публикации докторской диссертации А. Шопенгауэр встретился в Веймаре с востоковедом Ф. Майером, который познакомил его с индийской философской литературой. Индуистское учение о Майе (маяя – морок, иллюзия, видимость, пелена) в значительной мере определило дальнейший вектор развития шопенгауэровской философии. Если кратко попытаться сформулировать смысл данного учения, то оно будет выглядеть следующим образом: Брахман – единственная и подлинная реальность. Материальный мир является мнимым результатом действия майи, эманации Брахмана. Майя – материальная причина мира, существующая лишь потому, что есть реальная его причина – Брахман с его вечной энергией. Майя активна лишь из-за причастности к Брахману, наделяющего ее своей силой. Поэтому, хотя созданный майей мир может показаться реально существующим, на деле это не более чем иллюзия. Истинный мудрец за иллюзорностью мира феноменального, мнимого всегда видит его реальную сущность, т. е. Брахмана, с которым стре-

---

<sup>1</sup> Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 305.

мится слиться его духовное «Я». Только тот, кто осознал тождественность своего «Я» с Брахманом, может рассчитывать на освобождение, называемое «мокшей».

Точка зрения, согласно которой дихотомия мира, его удвоение, посредством выделения подлинного бытия и чувственного, иллюзорного мира у А. Шопенгауэра имеет преимущественно восточные корни, а не платонические, кажется нам наиболее убедительной. Так как в философии Платона, несмотря на уподобление мира «вещей» теням в пещере, присутствует конструктивная повестка, заключающаяся в возможности самосовершенствования на пути познания себя и мира. Для античной философии, по большей части, не характерно пренебрежение к «Я» и стремление отказаться от своей «самости». Разумеется, в античном мировоззрении отсутствует полноценное, нововременное понятие личности, и человек, понимается как «микрокосм», подчиненный более высокому началу и закону, судьбе. Однако ценность индивидуального существования обеспечивается ценностью общего мирового порядка и гармонии, частью которого и является человек. У поэта В. Ходасевича есть потрясающей глубины и красоты стихотворение:

Покрова Майи потаенной  
Не приподнять моей руке,  
Но чуден мир, отраженный  
В твоём расширенном зрачке.

Там в непостижном сочетании  
Любовь и улица даны:  
Огня эфирного пыланье  
И просто – таянье весны.

Там светлый космос возникает  
Под зыбким пологом ресниц.  
Он кружится и расцветает  
Звездой велосипедных спиц.

Эти строчки удивительным образом выражают суть античного мировоззрения и в том числе, платонической философии: да, мы пленники в пещере, подлинное бытие сокрыто от нас, но есть красота мира, есть гармония космоса и все мы причастны к ней, а значит и причастны к идеальному, совершенному, истинному существованию. Оно может быть открыто для нас, если мы стремимся мыслить, а не следовать

за потоком чувственных переживаний. Поэтому и бесстрашие, с которым Восток и Античность смотрят на смерть имеет разную природу. Для индуизма смерть, есть возможность к освобождению, отрешению от индивидуации, слиянию с Брахманом. Для античной мысли смерть – это то, что М. Мамардашвили называл «точками интенсивности», тот самый мандельштамовский «узел жизни, в котором мы узнаны и развязаны для бытия».

Итак, именно индуистское учение, преимущественно, подвигло А. Шопенгауэра к вопросу о том, что представляет собой реальность, лежащая за покровом Майи? Или если следовать кантианской терминологии, что есть ноумен? И обсуждение А. Шопенгауэром природы этой реальности и ее проявлений составляет действительно интересную часть его системы. Ведь теория мира как представления, хоть и есть, по мнению А. Шопенгауэра, неотъемлемая часть его философии, являет собой очевидное развитие кантианской позиции, тогда как его теория мира как воли в достаточной степени оригинальна и самобытна. И. Фолькельт писал, если И. Кант боязливо старается обставить всякое положение свое всеми возможными оговорками и ограничениями, то «философское мышление Шопенгауэра отличается какой-то царской беззаботностью и беспечной прямолинейностью»<sup>1</sup>.

Следует отметить, что в неокантианской традиции «вещь в себе» будет интерпретироваться в совершенном ином плане. Если для А. Шопенгауэра «вещь в себе» представляла собой реальный объективный мир, пусть и недоступный нашему познанию, то представители неокантианства в подавляющем большинстве выступали резко против такого рода гипостазирования. Марбуржцы под вещь в себе понимали, прежде всего, некое предельное понятие, цель, к которой стремится познание, методологическое начало, регулятивный принцип, а вовсе не сам объективный мир.

А. Шопенгауэр же сосредоточил все свои силы на прояснение смысла ноуменального мира, который он отождествил с понятием «воли». Фактически, философ в своих сочинениях ни разу не дает четкого и ясного определения понятия «воли». Но в этом и заключается суть: «воля» недоступна для нашего рационального познания, соответственно все попытки выразить ее на языке наших обыденных понятий при-

---

<sup>1</sup> *Фолькельт И.* Артур Шопенгауэр, его личность и учение. СПб., 1902. С. 69.

ведут к «ускользанию» ее смысла. В XVIII главе своего программного сочинения, посвященной проблеме познаваемости «вещи в себе» А. Шопенгауэр пишет: «Другими словами, что она такое, совершенно независимо от того, что она предстает как воля, или вообще является, т.е. вообще познается. – На этот вопрос никогда нельзя получить ответ, ибо, как было сказано, сама познаваемость уже противоречит бытию в себе, и каждое познаваемое уже в качестве такового есть только явление»<sup>1</sup>.

А. Шопенгауэр определяет волю, прежде всего, через то, чем она не является. Как в апофатическом богословии сущность божественного выражается путем последовательного отрицания всех возможных определений как несоизмеримых ему, так и в шопенгауэровской философии смысл понятия «воли» раскрывается путем противопоставления эмпирическому миру, и рациональным средствам его познания. И хотя воля проявляется, в первую очередь, посредством действий субъекта, сама она остается непостижимой, так как интеллект, следуя закону достаточного основания, схватывает лишь поверхность вещей, а не их сущность. «Воля» существует вне пространства и времени, вне причины и необходимости, вне дихотомии субъект-объект. Она представляет собой безудержное, неотвратимое, «слепое» желание быть, желание, не имеющее никакой причины, никакого объяснения.

А. Шопенгауэр, размышляя о «мировой воле» делает существенный акцент на том, что это воля является «слепой», то есть она не обладает ничем кроме желания реализоваться в эмпирическом мире. Она не является носителем некоего разумного замысла; в своих проявлениях «воля» индифферентна к представлениям о добре и зле. Так как мораль является продуктом эмпирического мира, а «воля» не действует по его законам и правилам, она несоизмерима со всем, что мы знаем и во всех смыслах. Именно ввиду отсутствия у шопенгауэровской «воли» некой разумной цели, в отличии, например, от гегельянского «мирового разума», реализация ее во внешнем мире порождает страдания и боль. Безразличие, с которым «воля» творит внешний мир, делают жизнь человека бессмысленной и пустой. Именно декларирование индифферентного характера «мировой воли» обеспечило А. Шопенгауэру звание «теоретика вселен-

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Сочинения: в 2 т. Т. 2, М., 1993. С. 266.

ского пессимизма», которое наглядно подтверждается следующей цитатой: «И этот мир, – пишет А. Шопенгауэр, – эту сутолоку измученных и истерзанных существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга; этот мир, где всякое хищное животное представляет собою живую могилу тысячи других и поддерживает свое существование целым рядом чужих мученических смертей; этот мир, где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать горе, – способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, и тем высшей, чем он интеллигентнее, – этот мир хотели приспособить к лейбницевской системе оптимизма и демонстрировать его как лучший из возможных миров. Нелепость вопиющая!...»<sup>1</sup>

В связи с вышеописанным пониманием «воли» возникает вопрос: почему эта иррациональная воля в своем глухом, бессознательном порыве создает феноменальный мир именно таковым, каким мы его видим с законами основания, причинности, необходимости, в котором все явления подчиняются этим связям? Для ответа на этот вопрос, как утверждает Н.С. Мудрагей, А. Шопенгауэр использует платоновскую теорию «эйдосов». «Воля создает видимый нами мир, объективируя самоё себя, взяв за образец идеи – вечные формы вещей, еще не растворившиеся в множественности индивидуации... Идеи – неизменные, независимые от временного бытия вещей формы. Всеобщая воля в процессе объективации вначале проходит через сферу прообразов – идей, затем вступает в мир единичных вещей. Рационального доказательства, что дело обстоит именно таким образом, разумеется, быть не может»<sup>2</sup>.

Пожалуй, одним из важнейших аспектов шопенгауэровской философии является его взгляд на познаваемость «вещи в себе». До определенного момента его интерпретация полностью совпадает с И. Кантом. Существует внешний мир, представляющий из себя объективацию, источником которой является субъект, в трансцендентальном смысле, разумеется. Поскольку мы не можем познавать это мир вне определенных априорных форм, свойственных нашему восприятию и рассудку, то мы имеем дело лишь с миром «как представлением». Реальный

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. 1903. С. 499.

<sup>2</sup> Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное философская проблема (читая А. Шопенгауэра) // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 60.

же мир скрыт от нас, он является «ноуменом», «вещью в себе». Однако далее А. Шопенгауэр развивает свою мысль независимо от И. Канта. Философ подчеркивает, что возможность познания «вещи в себе» лежит в сфере самопознания. Именно в процессе самопознания, мы являемся одновременно и субъектом и объектом для самих себя. В эмпирическом мире субъект и объект хоть и находятся в тесной взаимосвязи, никогда не достигают полного тождества и единства. Если субъект не может преодолеть по отношению к внешнему миру некие априорные, конституирующие наше познание формы, то он способен это сделать по отношению к самому себе. Ведь мы сами являемся не только познающими, но и познаваемыми, а значит и «вещами в себе», потому, утверждает А. Шопенгауэр, «путь к той собственной внутренней сущности вещей, в которую мы не можем проникнуть извне, открыт нам изнутри, словно подземный ход, тайный доступ, который измена внешне запно открывает нам в крепость, недоступную натиску извне»<sup>1</sup>.

Первоначальной задачей, стоящей перед желающим познать «вещь в себе», является осознание того, что внешний эмпирический мир представляет собой иллюзорное, неподлинное существование. Осознав это, человек должен направить свои внутренние духовные ресурсы на познание самого себя. И тогда: «... все эти явления также исчезают, исчезает то постоянное напряжение и бесконечные попытки – без отдыха на всех степенях объективности, в которых и через которые состоит мир, исчезают разнообразные формы, постепенно следующие одна за другой, все проявления воли и, наконец, универсальные формы этого проявления – время и пространство, а также его последняя фундаментальная форма – субъект и объект, – все исчезает. Нет воли, нет мысли, нет мира. Перед нами только небытие»<sup>2</sup>. Причем, чтобы получить доступ к ноуменальному миру, необходимо стремиться к самопознанию, которое осуществляется без поддержки наших рациональных навыков, а является примером ничем не опосредованного, прямого усмотрения истины. «Вещь в себе как таковая может достигнуть сознания только совершенно непо-

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 264.

<sup>2</sup> Цит. по: Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск, 2001. С. 885.

средственно, в силу того, что она сама осознает себя; пытаться познать ее объективно равносильно требованию противоречивого. Все объективное есть представление, тем самым явление, даже просто феномен мозга»<sup>1</sup>. Возможности непосредственного познания ноуменального мира лежат в сфере интуиции и «чистого созерцания», которые позволяют схватить суть подлинного мира в его целостности и полноте. Непроницаемость ноуменального мира может быть преодолена только путем освобождения от довлеющих над нами априорных рациональных форм познания. Эти формы задаются субъект-объектной дихотомической структурой и представлением о мире, как о том, что существует исключительно в рамках пространственно-временной, причинной и других детерминаций. Отечественный исследователь А.С. Кармин высоко оценивает взгляды А. Шопенгауэра относительно интуитивного познания. И это естественно, принимая во внимания, что до этого в философских концепциях использовалось понятие интеллектуальной интуиции. А. Шопенгауэр же предлагает новую, оригинальную версию интуитивного познания, «которая возникает на основе построения концепции интуиции с позиций иррационализма»<sup>2</sup>. Разуму остается лишь дискурсивное понятийное мышление, оформление в «бессодержательных формах» того, что он получает от рассудка, который занимается «непосредственным созерцанием» действительного.

В качестве трех подходов, которые можно использовать для проникновения в мир иррациональной «воли», А. Шопенгауэр называет мистику, искусство и философию. С точки зрения А. Шопенгауэра, хоть мистический опыт и дает возможности для непосредственного проникновения «в то, куда не достигает ни созерцание, ни понятие, ни вообще какое бы то ни было знание»<sup>3</sup>, опыт этот нельзя сообщить другому, он не передаваем. В этом отношении философский взгляд обладает существенным преимуществом, так как исходит из общего для всех, из объективного, а также из фактов самосознания, которые зало-

---

<sup>1</sup> *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 264.

<sup>2</sup> *Кармин А.С.* Интуиция. Философские концепции и научное исследование. СПб., 2011. С. 102.

<sup>3</sup> *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Полн. собр. соч. Т. I. М., 1910. С. 635.

жены в каждом человеке без исключения. Этот, в сущности, кантианский подход означает, что мы можем на основании опыта, и понимания априорных оснований, позволяющих воспринимать окружающий мир, вычленив нечто постоянное, неизменное и устойчивое. И в этом заключается главная особенность философского отношения к миру, которое состоит в размышлении над опытом в его целостности. Философ делает предметом своего наблюдения существенные и всеобщие явления, предоставляя частные, особенные, редкие, явления физику, специальным ученым и т. п. «Его занимают более важные вещи: целое и великое мира, его существенное, основные истины – вот его высокая цель. Поэтому-то он не может в то же время заниматься частностями и мелочами; все равно, как тот, кто обзревает страну с вершины горы, не может в то же время исследовать и определять прозябающие в долине растения, а предоставляет это находящимся там ботаникам»<sup>1</sup>.

Только чистое созерцание и интуиция дают возможность построить философское знание о ноуменальном мире, но знание это является метафорическим, иносказательным, поскольку, пишет немецкий философ, «для уразумения глубочайших и сокровеннейших истин нам не дано иных средств, кроме образов и сравнений»<sup>2</sup>. И только философ способен преодолеть эту иррациональность, чтобы достичь понятийного выражения полученных результатов и передать их людям: «Отвлеченно, общо и отчетливо воспроизвести в понятиях всю сущность мира и как отраженный снимок показать ее разуму в устойчивых и всегда наличных понятиях – вот это и не что иное есть философия»<sup>3</sup>.

Таким образом, по мысли А. Шопенгауэра, философ должен свободно от всякой рефлексии с помощью чистого созерцания и интуиции постичь тайны бытия, а затем выразить и воспроизвести свое постижение ноуменального мира в рациональных понятиях. Эта мысль свидетельствует о том, что А. Шопенгауэр вовсе не был радикальным и последовательным иррационалистом. Он полагал, что скрытое от нас знание подлинного мира может стать доступным, посредством иррациональных способов познания. Однако в конечном итоге оно может быть

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Мудрагей Н.С.* Рациональное и иррациональное как философская проблема (читая А. Шопенгауэра) // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 62.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> Цит. по: Там же. С. 64.

выражено в понятной форме, очень несовершенной, неадекватной, но носящей универсальный характер сообщаемости «другому».

В биографическом исследовании А.В. Гульги и И.С. Андреевой, посвященном А. Шопенгауэру, подчеркивается значительная роль его философии для всей последующей интеллектуальной традиции, которая, прежде всего, выражается в том, что «Шопенгауэр доказывал, что мир вещей самих по себе, недоступный эмпирическому познанию, так же, как сущностные аспекты мира явлений, познается путем интуитивного чистого созерцания, имеющего эстетическую основу, уходящую в глубины бессознательного. В учение о познании Шопенгауэра положено единство познавательной, эстетической и нравственной составляющей философии: эстетика, выступающая как связующее звено между гносеологией и этикой, завершает целостное отношение к миру, что до сих пор не учитывается в специальных исследованиях, посвященных природе философского знания. Шопенгауэр конкретно показал значение бессознательного для акта творчества. И, наконец, он убедительно реабилитировал интуицию (в том числе интеллектуальную), имеющую важную роль в процессе познания»<sup>1</sup>.

В философской концепции А. Шопенгауэра с отчетливой ясностью проявились те тенденции, которые станут определяющими для развития последующей иррациональной традиции. Обозначим хотя бы часть этих тенденций: во-первых, понимание того, что подлинное знание рождается не в противоположении субъекта и объекта, а в их единстве, взаимосвязи и слитности. Во-вторых, признание того, что существуют внерациональные формы и способы познания, которые требуют усиленного внимания и разработки, например, интуитивное познание. В-третьих, осознание того, что границы нашего познания не являются границами нашего опыта в целом (проблема «пограничных ситуаций» в экзистенциальной философии иллюстрирует данное положение). В-четвертых, понимание того, что внимание к человеку, как к познающему субъекту не раскрывает человека во всей полноте его духовной и эмоциональной жизни. Эти тенденции далеко не в полной мере характеризуют иррациональную философию. Однако они являются, как нам представляется, наиболее существенными для формирования неклассического типа рациональности, возникшего в XX веке.

---

<sup>1</sup> Андреева И.С., Гульга А.В. Шопенгауэр. М., 2003. С. 356.

Намеченный А. Шопенгауэром новый курс в понимании познания, получил свое самостоятельное развитие в идеях Ф. Ницше и С. Кьеркегора и др. Благодаря иррациональной критике, которую данные философы направили на классические представления о познании и его структуре, произошел серьезный парадигмальный сдвиг, следы которого мы можем обнаружить не только в философском знании, но и в естественнонаучном.

Идейное наследие Ф. Ницше задало тот критический вектор, за которым последовала западноевропейская философская традиция. Он поставил проблемные вопросы, попытка разрешить которые до сих пор остается актуальной. Переосмысление метафизики, истории, культуры и процесса познания в творчестве мыслителя многими исследователями оценивается, как радикальное, но, в большей степени, не в смысле данных им ответов, а в свете поставленных вопросов.

В основе философии Ф. Ницше находится понятие «воли к власти» – это то, к чему по-настоящему, согласно мыслителю, стремится человек. В отличие от онтологического основания Г.В.Ф. Гегеля (абсолютный дух), «воля к власти» находится в постоянном процессе становления, который, кроме того, неизбежно связан с конкретным человеком и зависит от него. «Воля к власти» становится синонимом самой жизни, и бытия для Ф. Ницше. Именно власть, в самом широком смысле этого слова, составляет главное жизненное стремление человека, а не удовольствие, счастье, или, напротив, страдание. И это не случайно, ведь стремление к власти подразумевает этапы на пути ее достижения, некую иерархию, по ступеням которой движется человек. Таким образом, понятие бытия для Ф. Ницше перестает быть статичным, наполняется динамикой и движением. Философ тем самым отрицает противопоставление бытия становлению. «В процессе становления все является пустым, иллюзорным, тусклым; трудная проблема, встающая перед человеком, может быть разрешена только через бытие; бытие, таково, каково оно есть, и не может кануть в вечность. Человек теперь начинает оценивать объединяющую силу становления и бытия... Бытие является обобщением концепции жизни, воли, действия и становления»<sup>1</sup>.

Если гегельянской философии свойственен панлогизм, то

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб., 2010. С. 290.

Ф. Ницше пытается обращаться к миру символов и мифов. Г.В.Ф. Гегель исходит из убеждения в тождестве бытия и мышления, и совпадении структуры реальности с логической структурой. Согласно Ф. Ницше, логика не отражает многообразия реальности, и глубину человеческого мира. Попытка найти в разуме главный источник истины, кажется мыслителю наивной. Философский поиск осуществляется Ф. Ницше не посредством «рацио», а вопреки ему, путем осознания драматичности и неустойчивости персонального существования и турбулентности самой культуры. Просвещение, одержимое неким абстрактным идеалом конечных истин неизбежно приводит к варварству и анти-просвещению. Методологически выверенный путь обретения истины оборачивается тоталитарным сознанием, не отдающим себе отчета в своей тоталитарности. Немецкий мыслитель П. Слотердайк описывает это так: «Только такое сознание, которому учит нас драма, позволяет, я думаю, избежать уродливого разрастания ничем не связанной теории и параллельной ей бесконтрольной практики, – не говоря уже о бастардах, порождаемых их диалектическим взаимодействием. В драме сознающей себя экзистенции встречаются друг с другом не теория и практика, а тайна и транспарентность, событие и интуиция. Когда совершается просвещение, происходит не установление диктатуры прозрачности, а драматическое самопрояснения человеческого бытия»<sup>1</sup>. Ф. Ницше чувствовал, что это «драматическое самопрояснение» возможно только путем отрицания готовых форм «деспотических» форм постижения истины. Во-первых, потому что все достижения ratio, религия, мораль, наука ведут не к прояснению смысла бытия, а к его затуманиванию; мыслитель полагает, что все они антивитальны и замещают личный, свободный опыт человека, ложными предрассудками, и не способными отразить всю полноту жизни, понятиями. Во-вторых, истина для философа носила субъективный характер, однако нельзя говорить о ее релятивистском понимании, так как стремление к ней было обусловлено единым основанием – волей к власти. Истина теряет свой объективный статус, переходит в разряд ценности, что согласно терминологии Ф. Ницше, означает условия возрастания или убывания «воли к власти». «Воля к истине» становится для мыслителя

---

<sup>1</sup> Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001. С. 548.

одним из проявлений, модусов «воли к власти». Сама истина представляется Ф. Ницше менее интересной, нежели ее противоположность, заблуждение, в котором, согласно философу, реализуются человеческие страсти, заботы, переживания, и которые способствуют сохранению и возрастанию жизни. В заблуждениях содержится гораздо больше творческого и индивидуального, чем в истине, которая, по мысли Ф. Ницше, «нечто такое, что уже существовало, что нужно поэтому только найти, открыть – она есть нечто, что нужно создать и что дает имя процессу, стремлению к победе»<sup>1</sup>. Критерий объективности также теряет свое значение, мыслитель пренебрегает им; и более того. в своем произведении «Воля к власти» философ определит объективность, как «недостаток личности, недостаток воли, неспособность к любви»<sup>2</sup>.

Субъект-объектная парадигма классического рационализма намеренно опрокидывается Ф. Ницше с ног на голову. Целью субъекта является не истинность и объективность, а преодоление себя, становление в качестве «сверхчеловека». Именно данное понятие связано с большим количеством спекуляций вокруг имени данного мыслителя. Насколько разительно расходятся интерпретаторы в своих мнениях о концепции «сверхчеловека». Однако время расставило все на свои места: XX столетие и современные мир раскрывают ницшеанский замысел во всей его полноте. Бессмысленная жестокость, терроризм, войны – все это обнажило недостаточность только «человеческого», его неполноту. Критерии человечности для сохранения человека недостаточны, они ведут к моральным компромиссам и медленному разложению онтологической структуры жизни. Только стремясь к «сверхчеловекому», совершая титанические усилия по перманентному трансцендированию можно сохранить в себе человека. И этот понастоящему гуманистический, ницшеанский призыв был услышан многими выдающимися мыслителями и представителями творческой интеллигенции, несмотря на обилие его буквальных интерпретаций.

Говоря о ницшеанской философии, следует с осторожностью употреблять понятие субъект. Если для немецкой классической мета-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб., 2010. С. 294.

<sup>2</sup> Там же.

физики в лице Г.В.Ф. Гегеля субъект – это то, что является объективным носителем сознания, то для Ф. Ницше – это, прежде всего личный индивидуальный опыт. Для философа не очевидно тождество «Я» и субъекта. Более того, за поступком, действием, волевым актом не может стоять абстрактное сознание, предугадывающее некий алгоритм. Поступок и действие – это единственная форма существования «Я». Все остальное, согласно Ф. Ницше, фикция. Философ обнажает предпосылки появления «нововременного» субъекта. В своем сочинении «Рождение трагедии» он обрушивается с бескомпромиссной критикой на Античность, порвавшую с дионисийским началом, а значит, по Ф. Ницше, и с возможностью самопознания, не в созерцательном, отвлеченном-рефлексирующем ключе, а в драматическом, почти «истерическом» импульсе. «В этой дионисической щели обустраивается мышление Ницше. Но тот, кто делает отправной точкой своей мысли расщепление Первоистока, должен быть готов последовательно принять на себя и проистекшее бытие в качестве разделения и откола»<sup>1</sup>.

Для ницшеанской мысли познание путем рациональных средств – это познание, дающее нам возможность устроить себя в этом мире, приспособиться к нему. И у нас этой по сей день неплохо получается (см.: Антропный принцип в современной космологии). Но психологически субъект оказывается в состоянии внутренней разорванности, так как внутри него разыгрывается дионисийский дискурс, желающий подорвать рациональные основания. Такая, почти фрейдисткая интерпретация Ф. Ницше отнюдь не беспочвенна. Если З. Фрейд в противопоставлении «Я» и «Оно» видел психическую драму индивидуального субъекта, то для Ф. Ницше борьба «диониса» и «аполлона» была драмой всей культуры, признаком ее болезни и одновременно истоком выздоровления. Только в напряженном конфликте двух оснований культуры, можно осознать «безгарантийный» характер ее существования, а значит и «безгарантийность» собственной экзистенции. Удивительно точным образом это формулирует М. Мамардашвили: «Следовательно, то, что я называю культурным состоянием или, скажем так, состоянием мысли, это некоторая историческая точка, точка самопод-

---

<sup>1</sup> *Слотердайк П.* Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001. С. 591.

держивающаяся и пребывающая живой на безумно закручивающейся кривой... Хаос и бескультурие не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку. Так же как в математике рациональные числа окружены в каждой точке иррациональными числами. В том числе и потому, что сама культурная форма существования наших мыслей (ибо без формы ничего не бывает) фундаментально предполагает в себе незнание. То есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством и мира, и мысли для того, чтобы заполниться живым актом, живым, напряженным, волевым состоянием. Чтобы мысль была, должна быть воля, чтобы была мысль... Это тот случай, когда термин «мысль» как бы избыточен, поскольку мысль производится не механически... Существование человека один на один с миром, без каких-либо гарантий, которые были бы внешни человеку и человеческому сознанию, некоторое открытое пространство, в котором прочерчивается только путь, твой путь, который ты должен проделать сам»<sup>1</sup>. Такая мысль есть мысль Просвещенная, и Ф. Ницше удалось выразить это с парадоксальной глубиной. Он увидел, что содержание Просвещения заменилось суррогатом истин, которые не смогут уберечь культуру от варварства. Именно поэтому Ф. Ницше предпринял глобальную «переоценку всех ценностей», нивелирующую все значимые для классического рационализма понятия. В своих фундаментальных трудах Ф. Ницше с экспрессией оппонирует Р. Декарту и Г.В.Ф. Гегелю; первый стоял у истоков европейского рационализма, последний способствовал кристаллизации его классического образа. Однако Мартин Хайдеггер скептически относится к ницшеанской критике метафизики. Философ склонен упрекать Ф. Ницше в недостаточной внимательности к смыслу декартовского «*cogito*». А то, с каким рвением Ф. Ницше отрицает картезианскую метафизику, по мнению М. Хайдеггера, говорит о неспособности мыслителя порвать с метафизической традицией. М. Хайдеггер указывает на то, что попытки преодолеть метафизику подвержены риску ещё большего погружения в неё. Ф. Ницше, провозглашая тезис «Бог мертв» лишает сверхчувственный мир какой-либо действенной силы, отрицает его, а значит, отрицает метафизику. Но любое «контр» и «анти» – движение «необхо-

---

<sup>1</sup> *Мамардашвили М.К.* Мысль в культуре // Как я понимаю философию. М., 1992. С. 252.

димо застревает в сущности того, против чего выступает»<sup>1</sup>. Поэтому движение Ф. Ницше против метафизики остается метафизичным по своей сути. И его понятие «ценности» является лишь перевернутым с ног на голову отражением платоновских «идей». Полагание нового принципа переоценки всех ценностей, которое Ф. Ницше считал преодолением метафизики, оборачивается этой самой метафизикой, безнадежно запутывается в ней, и по мысли М. Хайдеггера, является завершением метафизики.

Хайдеггеровское понимание ницшеанской философии, однако, не отрицает ее новизны. Последовательно отрицая притязания разума на обладание истиной, Ф. Ницше пытается открыть красоту мифа. Подлинная культура для мыслителя по-настоящему мифологична и вакхична, в ней нет размеренности и упорядоченности. Мифологизм чужд рационального, сократовского подхода к жизни, и в «Рождении трагедии» Ф. Ницше выступает против «этического» толкования античной трагедии. Сила воздействия искусства определяется его мифологичностью, отражающей глубинную полноту, правду и цельность жизни. Ф. Ницше отбросил этические нормы и провозвестил эстетическую ценность в качестве меры всех вещей. Ю. Хабермас в своем произведении «Философский дискурс о модерне» напишет следующее: «Ницше продолжает романтическое очищение эстетического феномена от всех теоретических и моральных примесей. В эстетическом опыте дионисийская действительность посредством «пропасти забвения» затенена от мира теоретического познания и морального поступка, от повседневности. Искусство открывает доступ к дионисийскому только ценой экстаза – ценой мучительного преодоления границ индивида, слияния с аморфной природой как внутри, так и вне себя»<sup>2</sup>.

Такой же явный «иррациональный пафос», дополненный религиозными мотивами, мы можем обнаружить и в философии С. Кьеркегора. В одном из своих сатирических пассажей он сказал о себе: «Данный писатель не имеет ничего общего с философом, он ... любитель, который не создает Систему, не обещает Систему, не приписывает

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 143–176.

<sup>2</sup> *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 204.

ничего ей»<sup>1</sup>. Неудивительно, что отношение философа к классической рациональности было весьма критическим. Он не признавал полным образ рациональной философии, с ее системностью, структурностью и иерархичностью; он казался ему бедным, ограниченным. Выше рас-судка и разума, выше любой «абстрактной» рефлексии С. Кьеркегор ставит страсть.

Ролло Мэй в своей работе «Открытие бытия» пишет: «Очевидно, что анализ С. Кьеркегора был решающей атакой на «раковую опухоль» западной мысли – разрыв между субъектом и объектом»<sup>2</sup>. В естествознание XX столетия, в частности в квантовой физике, было наглядно продемонстрировано, что человек, вовлеченный в изучение природных явлений, состоит в особых важных отношениях с исследуемыми объектами, и он должен сделать себя частью своей проблемы. Это означает, что субъект никогда не может быть отделен от объекта, который он наблюдает. «Идеальная наука, полностью независимая от человека (например, совершенно объективная), – это иллюзия»<sup>3</sup>, – говорит В. Гейзенберг.

Опыт научной революции XX века показал, что постичь объективные законы природы мы можем только через анализ своего понимания объективности. Граница, которая отделяет человеческое мышление от того, что в данный момент противостоит ему в качестве объекта познания, не является устойчивой и единожды установившись, требует постоянной рефлексии, вопрошания, актов «интеллектуально-го» мужества в каждый новый момент времени. И понятие «неклассическая рациональность» обобщает многолетний опыт тех исканий, главной проблемой которых была проблема сосуществования претендующих на объективность законов и субъективности восприятия. Такая рациональность позволяет расширить представление о субъекте как ее носителе и о соотношении рационального и иррационального в познании.

---

<sup>1</sup> Чичнева Е.А. Философия как проповедь (С. Кьеркегор) // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. № 5. 2000. С. 73.

<sup>2</sup> Мэй Р. Открытие бытия. М., 2004. С. 203.

<sup>3</sup> Гейзенберг В. Философия и физика: Часть и целое. М., 1989. С. 39.

## 2.2. Гносеологический аспект взаимоотношения религиозной веры и рациональности

Иррациональная философия, в которой были пересмотрены субъект-объектные отношения, статус истины и ее критериев, актуализировался вопрос о границах рационального познания мира, стала первым импульсом в трансформации классического образа рациональности. Это привело к тому, что классический тип рациональности перестает восприниматься в качестве универсального, абсолютного гносеологического идеала. Другим вектором в критическом пересмотре «классики» становится религиозная философия, в которой вера предстает как гносеологический феномен, способный существенно дополнить и углубить понимание истины, представления о взаимоотношениях субъекта и объекта познания, предназначении разума и смысла познавательной деятельности. В данной связи нам видится необходимым обратиться к русской религиозно – философской традиции, в которой с разных сторон рассматривались наиболее важные гносеологические аспекты взаимоотношений веры с рациональностью. Необходимо также отметить, что позиция отечественных философов по преимуществу не являлась враждебной науке и научному познанию. Скорее она представляла собой выражение концепции двойственной истины. То есть либо признавалось, что религия и наука не пересекаются в своем предмете и методах, либо утверждалось существование истин религии и истин разума, которые взаимно не экстраполируются. Так, С.Н. Булгаков следующим образом понимал эти взаимоотношения: «То, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, 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»<sup>1</sup>.

Именно в таком ключе рассматривал взаимоотношения религии и науки, веры и рациональности А.Ф. Лосев, который относил богословие к форме скорее научного знания, а и то, и другое он определяет, как «хлопоты субъекта по отысканию законов случайного бытия». Мыслитель считает, что и религия, и наука являются проявлением рационального знания, которое полезно в том случае, если не стремится

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 2009. С. 161.

превратить свои теории в универсальную схему объяснения действительности или всеобъемлющее мировоззрение. В тоже время, согласно философу, наука не является в полной мере рациональной, в ней господствуют не только построения ума. М.Ф. Лосев говорит о существовании так называемого «чувства истины», которое человек должен развивать в себе: «Наука есть критически-систематическое исследование данных самопознания, относимых нами к внутреннему и внешнему миру, действующее на основании внутреннего чувства истины, которое открывается индуктивно-дедуктивным путем по степени духовного, главным образом, умственного и морального развития»<sup>1</sup>. Такой образ науки значительно отличается от ее строго рационалистской трактовки. В своей работе «Этика как наука» мыслитель значительное место отводит исследованию воображения и интуиции в научном методе. А.Ф. Лосев утверждает, что наука не нуждается в абсолютных истинах; они должны быть изменчивы, чтобы обеспечивать ее развитие. Попытка классической рациональности утвердить обратное, провозгласив вечный и объективный характер научных истин, критикуется философом. В процессе научного познания человек имеет дело с формулами и моделями разума, которые могут не совпадать с действительностью, поэтому нет оснований считать их более привилегированными, нежели истины религиозные, утверждает А.Ф. Лосев. Мыслитель также не согласен с механистическим мировоззрением, которое не позволяет видеть мир живым и осмысленным: «Механистическое мировоззрение есть плод метафизического дуализма картезианской школы, по которому субъект и объект разделены раз и навсегда непроходимой пропастью... субъект мыслится как чистое мышление, а объект как чистое протяжение, механизм»<sup>2</sup>. Философ считает недопустимым такое понимание объекта. Согласно мыслителю, в объекте всегда присутствуют черты субъекта, его сознания и души. Вообще философии А.Ф. Лосева свойственно стремление к синтезу различных мировоззрений и неоднозначной оценки привычных идей и явлений. Наука для мыслителя – это не только рациональность, а религия, которая не исчерпывается иррационализмом веры. Философ стремится к выработке цельного, гармоничного видения мира. О себе А.Ф. Лосев писал:

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Этика как наука // Человек. 1995. № 2. С. 96.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 197.

«В моем мировоззрении синтезируется античный космос с его конечным пространством и парадоксального – Эйнштейн, схоластика, и неокантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и – восточный паламитский онтологизм...»<sup>1</sup>. А.Ф. Лосев глубоко изучал и высоко оценивал достижения квантовой механики, считая это шагом к построению новой картины мира. Мыслитель подчеркивал, что неопределенность, ставшая частью реальности, помогает человеку открыть глаза на существование Божественного источника творения. Анализируя работы А.Ф. Лосева, можно проследить его четкое стремление наладить диалог между религией и наукой; ни вере, ни рациональности он не отдает методологического или познавательного приоритета. К религиозным преданиям мыслитель применяет рациональные процедуры, к научным открытиям – достижения воображения и души. Рациональность А.Ф. Лосев понимает именно в неклассическом смысле, что позволяет не противопоставлять ее религиозной вере.

Основное же содержание данного параграфа мы сознательно посвящаем анализу гносеологии одного из самых выдающихся русских религиозных философов Н.А. Бердяева, в работах которого, на наш взгляд, в наиболее полной мере представлен критический пересмотр сущности, основ и статуса классической рациональности, а также глубоко исследован вопрос о взаимоотношениях религиозной веры и рациональности.

Современная Н.А. Бердяеву эпоха была переходной, это было время кризиса как естествознания и научного мышления, так и всей новоевропейской философии в целом. Как уже было отмечено в данном исследовании, именно в начале XX в. естественнонаучное теоретизирование и научное миропонимание дали первые «трещины». Под влиянием происходящего в науке и культуре Н.А. Бердяев пишет о фундаментальных изменениях в научном восприятии мира: «Внутри самой науки происходит глубокий кризис. Механическое мировоззрение как идеал науки расшатано и надломлено. Сама наука отказывается видеть в природе лишь мертвый механизм. Силы технические перестают считать столь нейтральными и безопасными в их механичности

---

<sup>1</sup> *Тахо-Годи А.А.* Три письма А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 153.

и безжизненности. Природа неприметно начинает оживать для современного человека»<sup>1</sup>.

Н.А. Бердяев отчетливо видел и осознавал, в отличие от позитивистов, которые утверждали превосходство научного, позитивного мышления над религией и метафизикой, нарождающийся кризис новоевропейского естествознания, кризис оснований науки. Истина механицизма, научного эксперимента, классическая теория познания, оторванность субъекта от объекта, объективность научного знания ставятся Н.А. Бердяевым под сомнение. Наука уже не может опираться на свои прежние идеалы и вынуждена искать иные основания.

Важно подчеркнуть, что изменяется и приобретает другие очертания лишь идея науки, сама же наука исчезнуть не может, хотя и не должна претендовать на всеобщность. По мнению Н.А. Бердяева идея науки уже не является высшим этапом развития человеческого духа: «вера в бога науки пошатнулась... доверие к абсолютной науке, к возможности построить научное мировоззрение, удовлетворяющее природе человека, подорвано»<sup>2</sup>. Наука перестает быть основой мировоззрения и создается необходимость переосмысления ее роли и значения в обществе.

Происходящий кризис, по мнению Н.А. Бердяева, касается не только науки, но и всей новоевропейской философии. Сама философская мысль зашла в тупик. Если раньше философы писали «что-то», то сейчас думают и пишут о «чем-то»: «Наша эпоха, – говорит Н.А. Бердяев, – потому, быть может, так «научна», что наука говорит о чем-то, а не что-то»<sup>3</sup>. О «чем-то» пишут только в так называемые «критические эпохи», которые сопровождают упадок и эпигонство, ничего нового в философской мысли не происходит. Гениальность и пафос философии уже были выражены ранее. Поэтому происходит «кризис философии, т.е. в корне подвергается сомнению возможность и правомерность отвлеченной рационалистической философии»<sup>4</sup>. Сущность кризиса заключается в отрицании всей новой и новейшей философией главной цели познания – соединения познающего с бытием. Познание

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 2006. С. 390–391.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 2004. С. 42.

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

<sup>4</sup> Там же. С. 11.

самого бытия оказывается невозможным. В такой философии познающий человек – субъект – и объект познания – бытие – безнадежно разделены. Философия становится научной, она выродилась и утратила черты подлинной философии<sup>1</sup>.

Исходя из отождествления Н.А. Бердяевым философии Нового времени с наукой, корни кризиса философии необходимо искать именно в кризисе научного миропонимания. Вся новая философия от Р. Декарта до неокантианства отвлекает знание от самого бытия, отрицает значение для философии религиозного откровения. Такая философия, по мнению русского мыслителя, не является подлинной, подвергается «обмирщению» и поэтому «тайны бытия» не могут ей открыться.

Действительно, образ философии Нового времени складывался под влиянием науки. Философия считала своим объектом не бытие, а науку, и фактически стала представлять собой теорию научного знания. Изменения в науке в начале XX века, требование пересмотра ее фундаментальных основ, кризис наукоучения, с точки зрения Н.А. Бердяева, приводит к необходимости разделения науки и философии.

Конечно, Н.А. Бердяев никогда не отрицал ценность и значимость самой науки – она помогает человеку ориентироваться в этом мире, это своеобразная «реакция самосохранения» человеческого духа в мире<sup>2</sup>. За наукой и всей критической философией мыслитель оставляет область материального мира, где реализуется оторванность субъекта от объекта, а подлинной философии и религии места нет. Наука открывает законы природы, тогда как религиозная философия открывает тайны бытия.

Философию разрушает рационализм, перешедший из науки, поскольку ни природа реальности, ни сущность свободы и личности не могут быть постигнуты рационалистически. Рационалистическая философия отвергает само бытие, разлагает личность на части, лишает человека изначально данной свободы. Не может быть, считает Н.А. Бердяев, рациональной свободы, рациональной реальности и рациональной лич-

---

<sup>1</sup> См.: *Сидорова Л.П.* Взгляды Н.А. Бердяева на научную рациональность // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2011. № 4. С. 141–146.

<sup>2</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 103.

ности – они всегда должны носить иррациональный характер, более того, только «христианский гнозис приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, к философии свободы»<sup>1</sup>.

Поэтому Н.А. Бердяев, как мыслитель, который понимал и во многом предсказал последствия необоснованного расширения науки на сферы морали, религии, философии, выдвинул некоторые гносеологические идеи, которые, по его мнению, могли бы стать альтернативой классической теории познания и в некотором смысле путем выхода из наступающего кризиса.

Н.А. Бердяев считает заблуждением мысль о том, что результаты познания должны быть общеобязательными. Например, для признания истины в области естественных наук, общность людей практически не нужна. Но в социальных науках роль коммуникации между людьми становится очень важной. Что же касается философского познания, то Н.А. Бердяев отмечает невозможность его абстрагирования от человеческого существования, поскольку для постижения истины здесь необходима духовная общность. Объективированное познание всегда имеет дело только с «общим», а не с индивидуальным; оно реализуется в мире «данности и необходимости», хотя в рамках этого мира оно имеет позитивное значение. Поэтому, неверно предположение, что метафизическое познание является таким же общезначимым, как и математическое, что является одной из причин, по которой метафизика никогда не сможет стать научной. Кроме того, познавать способен только «целостный человек», и именно «целостный человек, а не разум, создает метафизику»<sup>2</sup>. Наукообразной метафизике Н.А. Бердяев противопоставляет метафизику, основанную на духовном опыте: «Метафизика может быть лишь познанием духа, в духе и через дух, в субъекте, творящем духовные ценности, трансцендирующем не в объект, а в собственную раскрывающуюся глубину»<sup>3</sup>.

Первостепенную же роль в духовном объединении Н.А. Бердяев придает социологии познания. Она устанавливает связь между самим познанием и проблемами общества, общения, коммуникации: «Познание, – пишет Н.А. Бердяев, – бесспорно, имеет социальный характер, и

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 18.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. М., 2000. С. 183.

<sup>3</sup> Там же. С. 184.

этот социальный характер недостаточно еще выявлен теорией познания. Познание есть сообщение между людьми, установление связи и взаимного понимания»<sup>1</sup>. Считая, что сторонники научной философии не замечают важности общения и понимания в процессе познания, Н.А. Бердяев говорит, что подлинный смысл философии для них скрыт. Сам же мыслитель настаивает на творческой природе философии, где акт познания есть акт открытия смысла и его постижение. Решающее значение в познании – за эмоциональной и волевой напряженностью, связанной с целостным духом, а «чисто интеллектуальное, дискурсивное познание создает объективированный мир, при котором нет соприкосновения с реальностью»<sup>2</sup>, логическое мышление носит «инструментальный характер и господствует лишь в середине пути». Поэтому наука ограничивается Н.А. Бердяевым рамками приспособления к миру необходимости, а распространять критерии науки на все формы отношения человека с миром нельзя: «Наука создает свою действительность. А философия и религия создают совсем другие действительности»<sup>3</sup>. Познание творческое, «мудрое» носит совершенно иной характер, нежели познание логическое. Философское познание основано на творчестве и свободе, истина постигается в трансцендузе, на грани: «Акт познания есть трансцендирование, потому что трансцендирование есть напряженность всего существа»<sup>4</sup>. «Философия, – пишет Н.А. Бердяев, – есть искусство познания в свободе через творчество идей»<sup>5</sup>. Поэтому, она, как и искусство, должна быть независима от науки.

Одна из причин сделать философию научной, как уже отмечалось выше – это желание придать ей статус общеобязательной. Научность же – это единственная форма общеобязательности. Но истина, по мнению Н.А. Бердяева, не всегда должна быть наукообразной и внешне объективной, напротив, субъективная истина может открывать больше смысла. «Ведь должно признать, что истина может открываться через искусство Данте и Достоевского или через гностическую мистику

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 263.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 183.

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 21.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 184.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 27.

Якова Беме в гораздо большей степени, чем через Когена или Гуссерля»<sup>1</sup>. Достижение истины необязательной основано на духовном общении и понимании, истина же научная основана на формализме, на «юридическом общении». В этом и заключается проблема общеобязательности. Истины физики, например, могут быть общеобязательными для многих, даже разобщенных людей, а истина о смысле мира постигается только при высшей форме духовного общения. Это духовное общение, которое в русской религиозной философской традиции приобретает форму соборности, основано на творческой интуиции. Поэтому Н.А. Бердяев считает, что философия должна основываться именно на творческой интуиции, которая позволяет «проникать в смысл», а не на дискурсивном мышлении. Философская интуиция существует до науки, поэтому не может быть логики философии, философия не должна оправдываться и обосновываться с помощью науки. Интуиция – это инструмент «непосредственного касания бытия», средство «интимного погружения» микрокосма в макрокосм с целью общения познающего человека к Логосу.

Размышляя о критериях истины и ее сущности, Н.А. Бердяев критикует классические представления о познании как простом отражении реальности: «Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем. Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии»<sup>2</sup>. Чтобы философия стала действенным познанием, ей нужно отказаться от интеллектуальной, отвлеченной «истины» в пользу «живой истины», открывающейся лишь в акте творческого осмысления бытия: «В философии истина показывается и формулируется, а не доказывается и обосновывается. Задача философии – найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции, и синтезировать формулы»<sup>3</sup>. Познание есть активный процесс, не просто действие объекта на субъект, но осмысление того, что приходит от объекта, оно есть «установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым». Поэтому истина всегда динамична и предполагает движение. Истина не только отражение реальности, соответствие «другому», она есть

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

<sup>3</sup> Там же. С. 156.

творческое открытие. Она всегда первична, она сама есть реальность, смысл бытия. Истина преобразует реальность, изменяет ее. По мнению Н.А. Бердяева, только с помощью интеллектуальных усилий нельзя познать истину, для этого нужны вера, чувства, свобода, творчество: «Познание не есть только интеллектуальный процесс, в нем действуют все силы человека, волевое избрание, притяжение и отталкивание от истины»<sup>1</sup>. Истина – это не то, что обязательно для всех, Ф. Ницше отказался от объективной истины, и Н.А. Бердяев поддерживает в этом немецкого философа. Истина открывается лишь в определенных культурных, интеллектуальных и духовных условиях. Когда истина становится доступной многим, она теряет свою глубину. Истина «коммунотарна», т.е. предполагает общение людей как свободных личностей.

Критикуя прагматический критерий истины, замену истины пользой и плодотворностью, Н.А. Бердяев считает, что это одна из основных причин кризиса идеи истины, который был обозначен К. Марксом и Ф. Ницше. У К. Маркса истина представляет собой орудие классовой борьбы. У пролетариата своя истина, у буржуазии – своя. Истина – это то, что полезно для борьбы пролетариата, это орудие для социальной революции. Поэтому истина у К. Маркса приобретает прагматическую форму. Для Ф. Ницше истина – это творимая ценность, а не отраженная реальность. Но это также и орудие воли к власти, поэтому, рассуждает Н.А. Бердяев, Ф. Ницше также в какой-то степени впадает в прагматизм, хотя ему самому и чужда идея пользы. Но в понимании истины К. Маркса и Ф. Ницше Н.А. Бердяев усматривает все же что-то положительное. У К. Маркса – это идея того, что степень принятия истины человеком зависит от окружающих его социальных условий, у Ф. Ницше – это активный характер познания. Истина как творение человеком новых ценностей представляет собой динамическое понимание познания взамен старому статическому пассивному дублированию действительности.

Таким образом, с точки зрения Н.А. Бердяева, критерии пользы и выгоды не могут быть применимы к истине. Он также восстает и против абсолютизации критерия разумности истины, указывая на тот факт, что многие философы, такие как С. Кьеркегор, Ф.М. Достоев-

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995. С. 293.*

ский, Ж. де Местр видели критерий истины в абсурде, отчаянии и даже страдании.

Н.А. Бердяев выделяет два типа познания – познание как объективация, когда разум не трансцендирует свои границы, а познание рассматривается лишь в перспективе общества. И познание как бытие и существование, когда разум трансцендирует к иррациональному, а познание есть приобщение к индивидуальному. Первый тип познания есть слабость, а второй – сила разума. Разум должен выходить за свои пределы, расширяться, и только тогда сможет постичь истину. Поэтому, Н.А. Бердяев считает, что идея рационализации всех сфер жизни ложная, достижение единства знания невозможно только на почве науки. Здесь философ снова выходит на проблему общества. Единство может достигаться только в общении и приобщении, а не в объективированном обществе. Человек должен относиться к другому человеку как к «Я», а не как к объекту. В таком общении и познание становится иным, ведь смысл не раскрывается данным нам объектом, смысл появляется только при существовании познающего субъекта. Поэтому рационализированное и объективированное познание не может претендовать на статус главенствующего, оно должно слиться с бытием, с существованием человека.

Скептически настроен Н.А. Бердяев и по отношению к классической субъект-объектной парадигме, где субъект понимается только как зеркало, в котором отражается объект. Он не может допустить, что мысль субъекта пассивна в процессе познания, ведь превращение материального объекта в «интеллектуальное событие» требует познавательной активности субъекта. Познание всегда что-то «прибавляет к действительности», познание привносит смысл, оно носит творческий характер. «Познание, – пишет Н.А. Бердяев, – не есть только отражение бытия во мне, как познающем, оно неизбежно есть также творческая реакция моей просветленной свободы на бытие, а значит, изменение бытия»<sup>1</sup>. Противопоставление субъекта и объекта познания приводит к тому, что бытие исчезает и становится недоступным познанию. Познание подменяется объективацией, под которой Н.А. Бердяев понимает «внедрение в мир падший, отчужденность и скованность». Философ выделяет несколько ступеней объективации в познании. Наибо-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. С. 259.

лее объективированное – научное познание, поскольку объект существует вне и независимо от субъекта. В этом познании отражается Логос, но оно не раскрывает внутреннюю тайну бытия. Следующая ступень – познание социального мира. Но это тоже еще объективированное познание, которое отвлечено от экзистенциального субъекта. Философское познание также включает в себя элементы объективации, но оно стремится стать необъективированным познанием и поэтому считается мыслителем самым ценным.

Если познание – это творческий акт, который может осуществить только человек, то «человек – предпосылка всякого философского познания». Истина философии может открыться только человеком. Познание исходит от человека, имеет личностный характер. Познает и философствует всегда личность. Н.А. Бердяев упрекает И. Канта, И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля в том, что познающий перестал быть человеком. Философию стремятся освободить от субъективного присутствия человека в познании, чтобы избежать психологизма и релятивизма. Н.А. Бердяев же уверен, что антропологизм не всегда означает релятивизм, ведь, с другой стороны, в человеке заложены познавательные возможности, значит, он должен познавать как субъект. Проблема немецкого идеализма заключалась в том, что человек оказался за рамками философии, познавать стал Божественный дух, мировой разум. Человек лишь «исполняет веления трансцендентального сознания». В трансцендентальном сознании как субъекте И. Канта и в «Я» И.Г. Фихте, по мысли Н.А. Бердяева, нет ничего человеческого, личность познавательной не активна. На наш взгляд, упрек философа не полностью оправдан, поскольку понимание И. Кантом субъекта познания – это качественно новый уровень по сравнению с картезианским представлением. Главной же проблемой немецкого идеализма можно считать молчание субъекта, его пассивность. У Г.В.Ф. Гегеля это так, И. Кант же наделяет субъекта активностью, но активностью только познавательной. Все иррациональные порывы субъекта выводятся за скобки. Поэтому кантовский субъект понимается только как познающий, но не страдающий, любящий, верующий. Скорее всего, именно это положение и критикуется Н.А. Бердяевым.

Человек – это бытие, существовавшее до познания бытия, поэтому, сама возможность познания существует благодаря бытию человека. Н.А. Бердяев настаивает на том, чтобы человек начал восприни-

маться не только как часть природы и объективированного мира, а как «бытие в себе», «тогда и проблема познания будет поставлена вне противоположения субъекта и объекта, как противоположения познания и бытия»<sup>1</sup>. В гносеологии субъект должен иметь характер не психологический, а онтологический. Человек есть бытие. Ничего объективное не может иметь смысла, если не раскрывается в духе, в человеке. Поэтому, сам субъект и его познавательные категории находятся в бытии, являясь его частью. Бытие не может зависеть от познавательного акта, оно существует до него. «Нужно решительно порвать с тем гносеологическим предрассудком, что всякое познание есть рационализирование, объективирование, суждение, дискурсивное мышление»<sup>2</sup>.

Н.А. Бердяев задается вопросом, почему научное познание возможно, а религиозное – нет? «Можно ориентировать гносеологию на факте естественных наук, можно ориентировать на факте исторических наук, нельзя ли ориентировать гносеологию на факте религиозного откровения»<sup>3</sup>? С точки зрения мыслителя, необходимо допустить, как минимум, что наука и религия равнозначны, а гносеология должна основываться не только на факте науки, но и на факте веры и откровения. Признание точки зрения, что только наука является «истинно-сущим», только научное знание есть бытие, представляется Н.А. Бердяеву в корне неверной. И рационалисты, и эмпирики признают что «разум» или «опыт» копируют реальность. Но тогда в чем значение такого познания как отражения? Субъект, который находится в неразрывной связи с объектом, творит новые ценности, «развивает бытие к совершенству», а не просто пассивно дублирует действительность. В подобном акте познания бытие самораскрывается, самопознается. «Истинное познание какого-нибудь объекта, – пишет Н.А. Бердяев, – есть также и самопознание этого объекта, этот объект – также и субъект, субъект и объект – тождественны»<sup>4</sup>. Ценность знания заключается в том, что бытие становится «более истинным».

Н.А. Бердяев настаивает на творческом или гносеологическом реализме, противопоставляя его критицизму, эмпиризму и рациона-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. С. 246.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*. С. 72.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 120.

лизму. Он предполагает «реалистический тезис относительно бытия, реалистический критерий истины и реалистическое понимание процесса познания»<sup>1</sup>. Познание должно быть тождественно бытию, знание не должно быть отвлечено от жизни бытия. Знание есть бытие, утверждает Н.А. Бердяев, но не наоборот, как предполагал Г.В.Ф. Гегель. Объект не может существовать отдельно от субъекта, напротив, он присутствует в знании «своей действительностью». Субъекта же также не может быть вне и до действительности, иначе субъект был бы ничем, пустотой. Поэтому Н.А. Бердяев предполагает, что всякая гносеология должна исходить не из вторичного субъекта, а из того, что первоначально дано в бытии, из самого бытия. Мышление есть функция бытия. К гносеологии можно прийти только из бытия, но к бытию невозможно прийти из гносеологии. Знание, утверждал Н.А. Бердяев, всегда бытие, но не наоборот. Само бытие, а не учение о бытии, питает онтологическую гносеологию «живительными соками». Здесь мыслитель понимает бытие не в форме функции «жизни индивидуальной души», как считается в психологизме. Бытие в понимании Н.А. Бердяева является универсальным, данным человеку первоначально, непосредственно. Философ говорит, что ошибаются гносеологические направления, предполагающие, что категории бытия, такие как, например, пространство и время, принадлежат самому субъекту, его мышлению. Все логические законы и категории есть свойства материального бытия, которое подчиняется закону необходимости. Именно с такой реальностью имеет дело наука. Но эта действительность лишь «болезненное состояние» бытия, за которым скрывается его сущность.

Западноевропейская философия, желавшая познать бытие, утратила связь с ним. Бытие стало иллюзорным, субъект оказался наедине с самим собой и своим мышлением. Виной этой «болезни человеческого духа», овладевшей познающим субъектом стал рационализм – «ошибка сознания». Замкнутый на себе и оторванный от объекта субъект, для которого высшая ценность – верховенство и самостоятельность отвлеченного мышления, не несет в себе ничего, кроме пустоты и бессодержательных форм. Вся рациональная философия пытается разгадать «тайны» познания лишь гносеологическим анализом такого субъекта и его категорий. Но для Н.А. Бердяева, тайна познания есть

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 129.

тайна бытия. Не понимая этого, нельзя постичь никакой тайны, можно лишь «испытывать болезнь рационалистического бессилия». Такая «болезнь» была присуща философии Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, а также рационализму И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля и всей критической философии, которой не свойственны никакие онтологические предпосылки. Н.А. Бердяев же настаивает на том, что философия должна исходить из того, что нам дано первоначально, до опыта, а не из вторичного отвлеченного мышления субъекта. Первоначально нам дано само живое бытие, а не отношение к нему чего – то вторичного, ведь субъект не может существовать до бытия. Этим Н.А. Бердяев не отрицает возможности того, что в самом бытии познание может играть большую роль, более того, в основе бытия может лежать Разум, Логос. Но в Логосе нет разобщенности субъекта и объекта, они тождественны, «знание есть бытие», бытие же не может быть непременно знанием, как предполагал Г.В.Ф. Гегель. Поэтому, заключает Н.А. Бердяев, всякая гносеология должна быть онтологической, она должна в первую очередь исходить из бытия.

Таким образом, при анализе основных принципов научного знания Н.А. Бердяев опирается на так называемый «критериальный» подход, стремясь разделить рациональную науку и иррациональную сферу духовной жизни человека. Он ограничивает сферу применения научной рациональности материальным миром необходимости. Попытка же позитивистов экстраполировать принципы научной рациональности за пределы естествознания Н.А. Бердяевым не принимается и осуждается. Более того, на наш взгляд, Н.А. Бердяев, предчувствуя наступление кризиса новоевропейского естествознания, задолго до неопозитивистов осознал несовершенство и ограниченность классической рациональности. Он хорошо понимал, что многие ее положения уже не соответствовали требованиям естественнонаучного знания, не говоря уже о гуманитарных науках. Размышляя о революционной ситуации в науке, которая требует философского осмысления проблемы рациональности, Н.А. Бердяев указывает на ограниченность научного подхода и невозможность с его помощью раскрыть смысловое измерение мира и человеческого существования.

Осознание Н.А. Бердяевым неполноты научной картины мира, не привело его к созданию альтернативной целостной концепции, но его критическое видение рациональности расширило поле интеллектуаль-

ных исследований в данной области. Субъект-объектная парадигма Нового времени, механицизм и безоговорочная вера в объективную истину науки, считает Н.А. Бердяев, должны быть преодолены. Философия не должна быть ограничена узкими рамками идеалов классической рациональности. Только свободная личность, осознавая тождество субъекта и объекта и опираясь на иррациональные моменты, такие как интуиция и вера, сможет познать тайны бытия. Таким образом, он строит свою онтологическую гносеологию, разрушая иллюзию всеисильности науки<sup>1</sup>.

На наш взгляд, очень важно, что Н.А. Бердяев, не признавая за научным знанием методологического авторитета, также не признает его и за знанием религиозным, критикуя как научный, так и религиозный догматизм. И наука, и религия, и философия открывают перед познающим широкие возможности. Знание должно расширяться, говоря словами Н.А. Бердяева, разум должен трансцендироваться, включая в себя веру, чувства, интуицию и другие иррациональные составляющие: «Философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и волящее существо»<sup>2</sup>. Ошибочно было бы предполагать, что человеческие эмоции субъективны, и только мышление носит объективный характер. Не только Н.А. Бердяев, но и практически вся экзистенциальная философия, настаивают на обратном. Большинство эмоций в значительной степени «социально-объективированы», мышление же очень часто оказывается субъективным, независящим от каких-либо «социальных группировок».

Таким образом, Н.А. Бердяев не исключает разум из процесса познания, но хочет, чтобы он стал целостным. Разум есть понятие не гносеологическое, а онтологическое, разум творящий, а не созерцающий, – высшая ценность бытия. Если этого не понимать, то *ratio* становится «судьей» бытия; такой рационализм идет не от бытия, а от самого себя и превращается в «отвлеченный» рационализм. Подобная «отвлеченная» гносеология, – утверждает Н.А. Бердяев, – потеряла

---

<sup>1</sup> См.: *Сидорова Л.П.* Взгляды Н.А. Бердяева на научную рациональность // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2011. № 4. С. 141–146.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 235.

реальный объект, запуталась в словах и терминах, которые преградили людям путь друг к другу. На порочное стремление рационализма «вогнать бытие в понятие» указывал и М. Хайдеггер. Природа и сущность разума раскрывается только в истинном понимании бытия. Таким образом, вся рациональная проблематика помещается Н.А. Бердяевым в экзистенциально-онтологическую сферу. В поисках высшей истины философ стоит на позициях, противоположных классическому рационализму. Эта позиция близка практически всей русской религиозной философии, которая, как пояснял С.Л. Франк, движется не от *cogito* к *sum*, а от *sum* к *cogito*.

При всем внимании к экзистенциальным и онтологическим аспектам теории познания, Н.А. Бердяев не настаивает на том, что подлинная гносеология должна быть творческой по своей природе. В работе под названием «Смысл творчества» он задается закономерным вопросом: «Есть ли познание творческий акт, или оно есть послушание, приспособление к необходимости?» и дает на него однозначный отрицательный ответ, утверждая, что познание – это, прежде всего, творческое осмысление действительности. Познавательный акт, согласно Н.А. Бердяеву, это попытка преобразования бытия, а не только слепое согласие с объективными научными фактами о реальности. Философ считает необходимым обновить представления о гносеологии, переосмыслить ее классический образ: «Творческой эпохе и творческой философии свойственна и иная гносеология, которая прольет свет на относительную и частную истину старой, подзаконной гносеологии. Иная, новая гносеология целиком покоится на идее человека как человека как микрокосма и центра вселенной ... Человек-микрокосм силен динамически себя выразить в макрокосме, властен творить бытие, превратить культуру в бытие»<sup>1</sup>.

Для неклассического типа рациональности свойственен не только новый взгляд на цели, источники, методы и результаты познания, но и на то, как соотносится это знание, с одной стороны, с человеком, а с другой стороны, с природой. Знание должно пониматься не как результат субъект-объектных отношений, а как результат диалога человека с природой, причем такого человека, который является частью этой природы, не противостоит ей и интегрирован во все жизненные

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 2006. С. 133.

процессы. Бытие доступно такому человеку не как фрагмент, выделенный познающим разумом, а как нечто открытое, безграничное, преисполненное множеством смыслов.

Таким образом, теория познания Н.Б. Бердяева основывается на стремлении синтезировать рациональность и веру. Философ призывает нивелировать жесткие противоречия между этими гносеологическими феноменами, поскольку сама интеллектуальная жизнь не может быть отделена от жизни эмоциональной, связанной с волей, интуицией и верой. Разум не должен не противопоставляться чувствам, сознанию, религиозному опыту человека, а должен, расширяясь, включать их в себя. Для Н.А. Бердяева истинное знание – это не научное, и не религиозное, но знание, которое есть живой источник мысли. Оно должно позволять открывать скрытое, разгадывать тайны бытия. «Все истины равны», религиозный же гнозис лишь дополняет научную истину до истины полной и цельной, превращает ее «в истину как путь жизни».

**НОВЫЙ ОБРАЗ РАЦИОНАЛЬНОСТИ  
В ЭПИСТЕМОЛОГИИ XX В. :  
КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ**

---

ГЛАВА 3

**3.1. Коммуникативная рациональность  
в мире симулякров**

Большинство современных ученых, исследующих рациональность, ее типы и формы, сходятся во мнении, что преобладающее понимание данного феномена в настоящее время связано с определенными предпосылками науки, культуры и мировоззрения Нового времени, когда складывались идеалы классической эпистемологии и рациональности. М.К. Мамардашвили, рассуждая о классической рациональности, замечает, что наука конца XIX – начала XX века задала совершенно однозначную «онтологию ума», наблюдающего объективные физические явления и тела, законы которой и используются в построении научного знания. Собственно говоря, эта онтология и есть «рациональность» или «идеал рациональности».

Период кристаллизации классических принципов рациональности был достаточно длительным. Поэтому, говоря о классической рациональности, мы должны принимать во внимание условность некоторых характеристик, которые не учитывают исторической изменчивости и неоднородности интеллектуального горизонта. В то же время, академик В.С. Степин выделяет ряд критериев, которые позволяют говорить о строго определенном типе классической рациональности: особенности системной организации объектов, осваиваемых наукой; система идеалов и норм исследования; специфика философско-методологической рефлексии над познавательной деятельностью.

Успехи в естествознании Нового Времени заставляли философов придерживаться линии гносеологического оптимизма, который был в одинаковой мере присущ и представителям эмпиризма, и представителям рационализма. Идеалы классической рациональности были необ-

ходимы для сохранения научного энтузиазма, который не встречал на своем пути помех в виде субъективности или индетерминизма. Однако новые открытия в естественных науках, эволюция философских идей и социальные преобразования в XIX–XX веке сделали невозможным прежнее понимание рациональности. В последующей философской традиции постулируется отказ от идеала объективного знания, а в естествознании этот идеал наполняется принципиально новым пониманием. В настоящее время некоторые отечественные ученые считают, что старые категории классической рациональности, такие как, субъект, объект, истина, реальность, объективность, причинность и пр. потеряли свой смысл. Но в таком случае и сама классическая рациональность утрачивает свое содержательное наполнение. В то время как формирование неклассического типа рациональности не означает полного отказа от принципов ее классического типа; однако сфера применения последних становится ограниченной, они больше не воспринимаются в качестве универсальных. Поэтому необходимо признать, что в сегодняшней действительности мы сталкиваемся с научной рациональностью как классического, так и неклассического образца.

Изменение стиля научного исследования, усложнение эпистемологической картины, неопределенный статус современной науки, включение в рамки естествознания общемировоззренческих вопросов приводит к необходимости всестороннего теоретического осмысления предпосылок формирования неклассического типа рациональности. В данной главе мы предпринимаем попытку исследовать коммуникативный и лингвистический аспект ее формирования, что позволит дополнить существующие представления о неклассической рациональности и проследить ее глубокие теоретические истоки.

Формирование нового типа рациональности не означало полного отказа от принципов классической рациональности, однако сфера применения последних стала ограниченной, они перестали восприниматься в качестве универсальных. Поэтому стоит признать, что в сегодняшней действительности мы сталкиваемся с научной рациональностью как классического, так и неклассического образца. Неклассическая рациональность связана, прежде всего, с изучением сложных объектов и применением статистических и вероятностных методов. Для неклассической рациональности характерно пристальное внимание к социокультурным и историческим аспектам научной деятельности.

Однако, ее образ достаточно «полифоничен», и связан с различными философскими традициями. М. Вебер полагал, что рациональность не сводится ни к свойствам объективной реальности, ни к характеристикам познания. Под рациональностью он понимает высший принцип человеческой деятельности, которая обязательно должна преследовать определенную цель. М. Вебер называет такой тип действия целерациональным. При таком понимании рациональности речь идет о предельной целесообразности, максимальном соответствии целей и средств их достижения в любой из сфер человеческой деятельности – теоретической или практической, хозяйственной или научной, политической или правовой.

В дальнейшем концепция «веберовской» рациональности была развита представителем Франкфуртской школы Т. Адорно. Рациональность он связывает с проблемой страха перед природой и властью над ней. Разум, ранее занятый проблемой подчинения человека над природой, теперь предпочитает вопрос господства одного человека над другим. Поэтому, считает Т. Адорно, рациональность подразумевает под собой деятельность, направленную на достижение власти и насилия над другими.

Далее эта концепция получила развитие в теории социального действия Ю. Хабермаса – также представителя Франкфуртской школы. «Я испытал, – пишет Ю. Хабермас, – очень сильное влияние гегелевско-марксистской традиции, хотя первоначально я и получил в университете традиционное, в известной мере специфически немецкое образование. Однако затем я приобщился к традиции Франкфуртской школы, а после стал постепенно освобождаться от влияния предпосылок критической теории. Результатом является теория коммуникативного действия, с помощью которой я хотел бы, с одной стороны, поновому обосновать теорию рационализации общества Макса Вебера, с другой прояснить основные вопросы этики, теории языка и деятельности, а также и понятие разума и т. п.»<sup>1</sup> Анализируя опыт своих предшественников, Ю. Хабермас видит свою задачу в построении оригинальной социальной концепции, которая позволит выявить «потенциал для разума», будет ориентирована на «понимание» и на развитие теории познания другими средствами.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Лунский Б.И.* Рациональность, истина, коммуникация... С. 86.

Коммуникативные действия рациональны только тогда, когда направлены на достижение понимания. Такие действия, по Ю. Хабермасу, включают в себя все беседы, все нормативно – регулируемые действия и все драматургические действия. Они соответственно подчинены коммуникативной рациональности. Результатом таких действий, с точки зрения Ю. Хабермаса, должно стать:

– эмпирическое и теоретическое знание, формирующееся в результате научного дискурса;

– морально-практическое знание, возникающее в результате практического дискурса;

– эстетическое – знание, возникающее в результате эстетической критики.

Дискурсом, по мнению Ю. Хабермаса, будет являться только тот диалог, который обеспечен «коммуникативной компетентностью», то есть достиг известной степени зрелости. Рациональность дискурса обнаруживается в критической рефлексии, в способности к доказательному обоснованию. Дискурс, считает Ю. Хабермас, достигается только тогда, когда общающиеся стороны достигают консенсуса и вырабатывают совместное, всем понятное и действенное мнение о предмете разговора<sup>1</sup>.

Таким образом, рациональность у Ю. Хабермаса предстает в новой, современной форме в связи с коммуникационными процессами.

В современную эпоху человеку приходится взаимодействовать не только с естественными условиями своего бытия и искусственно созданной культурной средой, о рациональном взаимодействии в которой и рассуждал Ю. Хабермас, но и со средой виртуальной, которая предполагает качественно новое отношение к окружающей действительности и иное понимание самого процесса познания. «Виртуальная реальность» все прочнее входит в повседневную жизнь, симулируя наше бытие – вещи, поступки, общение. Взамен «мыслю, следовательно существую» Р. Декарта и «существовать, значит быть воспринимаемым» Д. Беркли, все чаще приходится слышать «существовать, значит быть показанным». Если тебя нет на экране телевизора или компьютера – значит, ты не существуешь вовсе.

---

<sup>1</sup> См.: *Фарман И.П.* Рациональность как проблема культуры и познания // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995. С. 240.

Рассматривая феномен коммуникативной рациональности нам необходимо обратиться к теоретическим разработкам данного понятия в современной философии, а именно к философии постмодернизма. Проблема «виртуальной реальности» в онтологической перспективе, которая предполагает относительность реальной действительности и возможность множественности миров рассматривалась в работах таких авторов, как М. Хейм, Ж. Делез, С. Жижек, Н. Карпицкий и др.

Но в рамках данного исследования нам видится целесообразным обратиться к концепции «виртуальной реальности» одного из самых знаменитых и выдающихся мыслителей современности Ж. Бодрийяру. В своих работах философ изучает феномен симуляции и предлагает видение реальности сквозь призму наличия в ней симулякров. Симулякр – понятие, означающее образ отсутствующей действительности. Еще Платон понимал под симулякром «копию копий», а в оборот постмодернизма этот термин был впервые введен Ж. Батаем, впоследствии разрабатывался Ж. Делезом, П. Кlossовски и др. Но наиболее яркое воплощение данный термин получил в философии Ж. Бодрийяра.

В ситуации постмодерна, где реальность превращается в модель, оппозиция между действительностью и знаками стирается и все становится симулякром. Ж. Бодрийяр уверен, что принцип неопределенности господствует во всей социокультурной сфере. Знак теряет своих референтов и начинает существовать сам по себе. Реальность заменяется знаками реального, гиперреальностью, а мир симулякров существует и воспроизводится не зависимо от реальности. В пространстве симуляции реальное время переходит в разряд гиперреального, а все объекты превращаются в антирепрезентативные знаки, как в художественном, так и в аксиологическом, религиозном, этическом смыслах. Ж. Бодрийяр связывает истоки подмены реальности гиперреальностью с научной рациональностью и ее критериями истинности знания. Эксперимент, который в рамках классической рациональности является таким критерием, согласно Ж. Бодрийяру, удваивает реальность. Эксперимент в обязательном порядке должен быть воспроизводимым, что неизбежно приводит к неуправляемому процессу размножения вещей, вплоть до замещения реальности ее виртуальными копиями. «Само определение реальности, – пишет Ж. Бодрийяр, – гласит: это то, что можно эквивалентно воспроизвести. Такое определение возникло одновременно с наукой, постулирующей, что любой процесс можно точ-

но воспроизвести в заданных условиях... В итоге этого воспроизводительного процесса оказывается, что реальность – не просто то, что можно воспроизвести, а то, что всегда уже воспроизведено. Гиперреальность»<sup>1</sup>.

Ж. Бодрийяр выделяет три стадии развития симулякров и связывает их с этапами развития ценностей (см. таблицу).

*Три стадии развития симулякров по Ж. Бодрийяру*

Порядок симулякра	Исторический отрезок времени	Закон функционирования
1. Подделка	«Классическая эпоха»: от Возрождения до промышленной революции	Естественный закон ценности
2. Производство	Промышленная эпоха	Рыночный закон стоимости
3. Симуляция	Современность	Структурный закон ценности

При этом в первых двух случаях, когда симулякр выступает в форме подделки и производства, происходит воспроизведение исключительно материальных вещей. Но собственно симуляция, по Ж. Бодрийяру, касается скорее процессов и символических сущностей.

Получается, что в мире симулякров мы не сможем отыскать действительной реальности за каким-либо объектом: за символом стоит символ, знак оказывается самореферентен. Хорошим примером этого может служить фильм «Плутовство», где ради цели – отвлечь внимание от скандала с президентом, на экранах телевизоров разыгрывается «настоящая» война, которая в действительности не существует. Другой пример – реклама, которая вызывает в нас несуществующие потребности в определенном товаре.

Реальность, согласно Ж. Бодрийяру, должна содержать в себе ценностный, смысловой компонент, тогда как виртуальный мир предполагает наличие только знаков реального. В гиперреальности происходит замена смысла образом отсутствующей действительности–симулякром. Это означает, что Ж. Бодрийяр фактически отождествляет виртуальную реальность с гиперреальностью: «Понятие виртуаль-

<sup>1</sup> *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006. С. 153.

ного... совпадает с понятием гиперреальности, то есть реальности виртуальной, реальности, которая, будучи, по-видимому, абсолютно гомогенизированной, «цифровой», «операциональной», в силу своего совершенства, своей контролируемости и своей непротиворечивости заменяет все иное»<sup>1</sup>. Реальность, по Ж. Бодрийяру, заменяется более яркими, но пустыми образами действительного, эффектами истины и объективности. Гиперреальность оказывается «реальнее» самой реальности. По замечанию С. Жижека, реальность теряет свою субстанцию и виртуальное воспринимается как реальное подобно тому, «как кофе без кофеина обладает запахом и вкусом кофе, но им не является».

Таким образом, Ж. Бодрийяр утверждает ситуацию тотального владения симулякров, что, по его мнению, ведет к уничтожению реального времени и пространства и заменой его виртуальной темпоральностью. Для понимания этой темпоральности и для возможности существовать в ней необходима «новая рациональность», которая должна вобрать в себя, либо преодолеть множественность виртуальных миров гиперреальности. Отсюда непринятие Ж. Бодрийяром научной рациональности и ее принципов. Объективность, например, понимается мыслителем как особый способ существования симулякров. «Наука, – пишет Ж. Бодрийяр, – объясняет вещи, предварительно выделенные и формализованные, чтобы ей повиноваться, – только в том и состоит ее «объективность»; а этика, санкционирующая подобное объективное познание, представляет собой просто систему защиты и неузнавания, направленную на сохранение этого порочного круга»<sup>2</sup>. Отсюда, наука и научная рациональность, по Ж. Бодрийяру, есть простое «скопище разнорядковых симулякров». Мыслитель уничтожает всякую претензию на научность и истину, ставя на их место симуляцию и симулякр. Истина подменяется многочисленными симулякрами, которые сама же и плодит. Наука – ложна, делает заключение Ж. Бодрийяр.

Так если научной рациональности в мире симулякров нет места, то может ли в этом мире существовать и действовать рациональность коммуникативная, предложенная современником Ж. Бодрийяра Ю. Хабермасом?

---

<sup>1</sup> Фарман Т. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса // Рос. акад. наук. Ин-т философии. М., 1999. С. 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 95.

Ю. Хабермас строит образ неклассической эпистемологии с такими характерными чертами как процессуальность, относительность, вариантность, а также аналитичность и рефлексивность позиции субъекта. Его интересует позиция субъекта в культуре: представление о том, каков он есть и каким должен быть. Культура рассматривается как путь к субъекту, его самосознанию. Субъект не копирует объект, а вступает с ним в отношение коммуникативного действия. Происходит возврат к знанию – представлению, но представление здесь служит выражением и субъекта и объективного мира, являясь продуктом их отношений.

Для Ж. Бодрийера очевидно, что наступает новая эра передачи информации – эра симуляций. Реальность, которая старается бороться за объективность и бинарность оппозиций, уступает место гиперреальности, где объективность становится симулякр, а классические оппозиции (добро – зло, человеческое – нечеловеческое) ликвидируются. Социальность, в которой находит себя коммуникативная рациональность Ю. Хабермаса, приобретает в концепции Ж. Бодрийера неотъемлемую часть в виде симулякров.

Как считает Ж. Батай, симулякр получает осмысленность только в процессе коммуникации, общения. Для этого необходимо, чтобы объект получил и актуализировал заложенные субъектом коннотативные аспекты симулякра. Для Ж. Батая важно, чтобы в ходе передачи информации произошла реконструкция того смысла, который заложил адресант.

Симулякр в концепциях постмодернистов становится особым средством общения, который позволяет проникнуть в сознание другого: «симулякр есть ... сообщничество», говорит Клоссовски. В рамках такого «сообщничества», по мнению Ж. Бодрийера, научная рациональность не действует, что отмечалось выше. На наш взгляд, коммуникативная рациональность, перспективы развития которой далеко не исчерпаны, с такими характеристиками как относительность и вариантность, может чувствовать себя в мире симулякров вполне уместно. Ведь если политическая, экономическая, социальная и др. реальности изначально включают в себя аспект гиперреализма, то рациональность также должна измениться. Коммуникативная рациональность, представленная Ю. Хабермасом как основа современного познания,

имеет социокультурную обусловленность и вынуждена пребывать в этой гиперреальности<sup>1</sup>.

Практически для всего постмодернистского дискурса характерен скепсис в отношении статуса-кво научной рациональности, так как, с точки зрения данного дискурса, любая научная модель отражает не нечто реальное, а некий «массив контекстуальностей». Понимание контекстуального содержания знания, его анализ, а также поиск новых форм «фундаментальности» науки являются важными интеллектуальными завоеваниями эпохи постмодерна. Примером тому, помимо вышеописанных концепций, является философия Ж. Делеза и Ф. Гваттари, согласно которой наука представляет собой не познание реального мира независимо от субъекта, а особую «актуализацию хаоса», где не существует ни субъекта, ни объекта. Познающий и предмет познания рассматриваются как возникающие из хаоса, из актуализации виртуального мира, а отношения между ними несущественны для определения науки. Субъект теперь представляет собой лишь «частичного наблюдателя», посредством которого формируемые наукой вещи получают возможность быть воспринимаемыми: «Роль частичного наблюдателя – воспринимать и испытывать на себе, только эти восприятия и переживания принадлежат не человеку (как это обыкновенно понимается), а самим вещам, которые он изучает... Частичные наблюдатели суть силы, но сила, как было известно уже Лейбницу и Ницше, – это не то, что действует, а то, что воспринимает и испытывает на себе»<sup>2</sup>. Таким образом, устранение субъект-объектной противоположности, наметившееся в XX в., в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари находит воплощение в частичном наблюдателе, который наводит порядок в актуализированных элементах виртуального хаоса. Понимание ограниченности образа классической научной рациональности вкупе с «чувством» нового образа реальности, бесконечно размножающейся на миллионы реальных и виртуальных копий, позволило Ж. Делезу и Ф. Гваттари очертить актуальные контуры для понимания рациональности. Создавая свой номадологический проект,

---

<sup>1</sup> См.: *Сидорова Л.П.* Коммуникативная рациональность в мире симулякров // Коммуникативистика XXI века: человек в современном мире коммуникаций: материалы VII Всероссийской научно-практической конференции, 20 апреля 2011 г. Н. Новгород, 2011. С. 20–27.

<sup>2</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998. С. 166–167.

Ж. Делез и Ф. Гваттари не ставили перед собой задачу сформировать новый подход к осмыслению рациональности. Однако нам представляется, что делезианская номадология в методологическом и содержательном отношении может быть более эффективна для анализа современной рациональности, существующей в мире дигитальных субъектов-объектов и децентрированной коммуникации, нежели существенная часть классических философских концептов и научных категорий. Исходным пунктом номадологического делезианского проекта является отрицание состоятельности мышления, основанного на использовании бинарных оппозиций. В то время как большинство философских и научных категорий формируются именно в бинарном ключе. В том числе, пресловутая проблема субъекта и объекта научного познания есть результат бинарного мышления, в рамках которого каждой категории должно быть присвоено точное, однозначное положение в иерархической структуре науки или философии. Классическая научная картина мира и ее формирование, таким образом, представляют собой пример тоталитарного мышления. Так как в основе такой картины мира лежит не сама реальность, а стремление к власти. Возможность же «диспарсиального» познания предполагает познание предмета «изнутри», «событийность» и «кочевнический» способ мышления, а не позицию «оседлого» исследователя, желающего, чтобы все в мире заняло твердое и однозначное место, чтобы любому знаку было присвоено его определенное значение.

Эти делезианские размышления возвращают нас к философии Ф. Ницше, которая подвергает радикальной критике «аполоническую» культуру, в которой все представляется случившимся, сформированным, завершенным, ждущим, когда субъект схватит все это своим «чистым разумом». «Дионисийский» ницшеанский призыв был слишком шокирующим и опережающим свое время. «Им хотелось бы видеть его таким же неподвижным, как они сами, опутанным убеждениями, замурованным в мировоззрение; им хотелось бы навязать ему нечто окончательное, неоспоримое – то, чего он больше всего боялся, – и кочевника (теперь, когда он покорил необъятный мир духа) прикопать к храму, к дому, которого он никогда не имел и никогда не желал»<sup>1</sup> – так Стефан Цвейг описывал реакцию научного сообщества на этот призыв. Делезианский, номадологический проект сегодня вос-

---

<sup>1</sup> Цвейг С. Казанова. Ницше. Фрейд. М., 2013. С. 198.

принимается как нечто, требующее определенной культурной «закалки», но не потрясает основы культуру, которые в эпоху постмодерна не так и устойчивы.

Следуя за Ж. Делезом и отказываясь от традиционного понимания, чего-либо «компарсивным» способом, мы отказываем себе в познавательном комфорте, нам необходимо принять предмет в его структурной незавершенности, аморфности, децентрированности. Ни субъект, ни объект не принадлежат структурам пространства и времени; будучи составной частью полноты бытия они находятся в состоянии всенаправленности и «потенциальности», а не актуальной определенности. Здесь может быть вполне уместна аналогия с квантовым миром, в котором частицы не локализованы привычным нам образом в пространстве и времени, как объекты макромира, а находятся в так называемом состоянии суперпозиции, то есть в состоянии «смешения», «наложения» двух взаимоисключающих, альтернативных состояний.

Таким образом, номадологический проект Ж. Делеза строится на основе идеи сознания, как «ризомы», постоянно расширяющейся и не имеющей центра структуры, лишенной классических признаков структурности. Такая установка исключает возможность выявления в мире тотальных различий каких-либо фундаментальных оппозиций. «Ж. Делез доказывал, что в реальности нет никакой объективной меры и стандарта, которые позволили бы сопоставлять признаки. Предмет не является объективной системой и в качестве такового он не обладает структурой, в нем вместо этого имеется хаотично подвижная сеть отношений. Следовательно, реальность нужно изучать не как структуру, а только как хаос».

Итак, постмодернистский дискурс в современном понимании рациональности является одним из ключевых, несмотря на то, что проблемное поле его достаточно широко. Он «высветил» неполноту классического образа рациональности и сформировал контуры нового понимания науки: «Классическая наука – дисциплинарно рассечённая, логически строгая в своей однолинейности, чистоте и непротиворечивости мышления, предлагая инструментальный (Ю. Хабермас) характер научной рациональности, обращала внимание, главным образом, на результат познавательной деятельности. Ей, настроенной философским трансцендентальным образом, предлагалось работать в строгих границах логики и эпистемологии. Но современная наука преодолела эти границы, вышла в социокультурные контексты. Cogito и научное

знание рассматриваются теперь не только в качестве эпистемологической прерогативы. Мысль вышла в пространство коммуникации с социальностью, в контексты глобализованного мира, политики, национальной и международной культурной деятельности. Она работает на основаниях коммуникативной рациональности»<sup>1</sup>.

Однако существует еще один важнейший вектор осмысления неклассической рациональности, связанный с традицией постпозитивизма. Н.С. Автономова выделяет следующие аспекты проблематизации рациональности в постпозитивизме: идея несводимости всего состава знания к эмпирии и соответственно тезис о «теоретической нагруженности» эмпирических терминов, а также тесно связанная с ней проблема размывания критериев демаркации между наукой и другими видами духовной деятельности; проблематизация вопроса, связанного с переходом от «статического» рассмотрения готовых результатов научного познания к анализу его роста и развития, сопровождающимся отказом от кумулятивистского понимания данного процесса; критика предельно абстрактных логических моделей и стремление к анализу реальных взаимосвязей и взаимодействий в функционировании науки. Общей же интенцией для постпозитивизма и постмодернизма является изучение проблемы «языка», которая обнаруживает дополнительные смыслы в вопросе о рациональности. Именно поэтому нам представляется необходимым более подробно рассмотреть лингвистический аспект становления неклассической рациональности.

### **3.2. Лингвистический аспект неклассической рациональности**

В настоящее время ряд ученых связывают неклассичность рациональности не только с ее междисциплинарностью, изменением теоретико-познавательной ситуации и другими сюжетами современной науки и философии, касающихся в основном трансформаций в гносеоло-

---

<sup>1</sup> *Петрова Г.И.* Когнитивный поворот современной фундаментальной науки и формирование когнитивной компетентности в университетской образовательной практике // Вестник науки Сибири, 2011. № 1(1). С. 531.

гии и эпистемологии, но и призывают учитывать в качестве одного из важнейших источников смены типов рациональности так называемый «лингвистический поворот» в философии.

Лингвистический поворот, случившийся в XX столетии, нашел свое выражение не только в философии (аналитическая философия, логический позитивизм, постмодернизм), языкознании, психологии и гуманитарном знании в целом, но и имплицитно повлиял на математику, а также естественные науки. Потому как, если не входить в лингвистические подробности, поворот этот означает, прежде всего, смещение онтологических ракурсов в отношении языка и реальности, а значит и трансформацию познавательной парадигмы и культуры в целом. Классическое понимание сущности языка сводилось к признанию главенствующего положения разума и его автономности по отношению к языку. Такого рода точка зрения подразумевает, что разум полностью определяет содержание языка, конституирует его, а язык, в свою очередь является лишь выражением знания нашего интеллекта о мире. Причем знание это может быть вложено Богом, или некой высшей силой, может содержаться в некоем идеальном «мире эйдосов», как у Платона, или даже определяться некими трансцендентальными условиями, как, например, в случае с Кантом. Однако связь между языком, нашим разумом, и объективным миром в рационалистической традиции вполне определена, и она носит сугубо функциональный характер; язык выступает лишь средством выражения имеющегося у нас знания. А это влечет за собой отрицание того, что: «...специальное исследование языка может иметь какую-либо познавательную ценность, ибо язык является всего лишь средством для осуществления некоей более фундаментальной познавательной или практической цели. Свойства истинности и необходимости приложимы только к чистой мысли, а языку отводится роль случайной воспринимающей среды. Богатство средств выражения в национальных языках, а также различия их исторических судеб остаются без внимания»<sup>1</sup>.

В тоже время в XVIII–XIX вв. появляется новая тенденция в понимании языка, связанная с усиленными исследованиями в области языкознания, а также истории. Речь идет, прежде всего, о деятельности таких

---

<sup>1</sup> *Лаврова А.А.* О пользе и вреде «веры в грамматику» (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник. 1995. М., 1996. С. 60.

мыслителей как Гердер, Гумбольдт и Шлейермахер. Однако следует иметь в виду, что их исследования в области языка, хотя и задали мощный импульс для изучения конкретных языков различных народов, их специфики и историко-культурной обусловленности, тем не менее, не имели серьезной онтофилософской подоплеки. На наш взгляд, одним из первых, кто сделал акцент именно на метафизике языка, стал немецкий философ Ф. Ницше. Несмотря на то, что сам мыслитель и его многочисленные последователи и критики не выделяют лингвистическую проблематику в качестве существенной и ключевой в ницшеанской философии. Тем не менее, его понимание языка, с нашей точки зрения, обладает той глубокой степенью укорененности в вопросы онтологического порядка, которая позволяет назвать Ф. Ницше предтечей случившегося в XX в. лингвистического поворота. Один из выдающихся французских философов прошедшего столетия М. Фуко отмечал исключительное значение текстов Ф. Ницше, посвященных языковой проблематике: «Непосредственно и самостоятельно язык вернулся в поле мысли лишь в конце XIX в. Можно было бы даже сказать, что в XX в., если бы не было Ницше-филолога... который первым подошел к философской задаче глубинного размышления о языке»<sup>1</sup>. Понимание языка у Ф. Ницше выходит за пределы лингвистики, и устремляется в область метафизики; грамматика для мыслителя является олицетворением глубинного упорядочивающего принципа, который создает основные ориентиры мышления и мировосприятия. Поэтому критика языка в текстах Ф. Ницше является выражением неудовлетворенности рациональным дискурсом в целом. Сложившая познавательная ситуация, по мнению немецкого мыслителя, является слишком рационально ориентированной. «Апполонический» вектор развития, берущий свое начало в Античности и достигший своего апогея в немецкой классической философии, привел к кризису европейской культуры в целом, как полагает Ф. Ницше. Концепция «истинного мира», вне зависимости от того понимается ли она предельно идеалистически, или трансцендентально-реалистически, кажется немецкому мыслителю не просто несостоятельной, но и пагубной, приведшей европейскую культуру к состоянию «нигилизма» («Бог мертв» – означает, что сверхчувственный мир лишился своей силы).

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Лаврова А.А.* О пользе и вреде «веры в грамматику» (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник. 1995. М., 1996. С. 62.

Стремление к истине кажется Ф. Ницше проявлением «дурного вкуса», так как философ осознает скрытую власть языка над мыслью, который независимо от сознания субъекта содержит в себе некие кристаллизации, объективированные представления или допущения того, каков мир, которые в действительности свойственны только самому языку, но представляются человеку свойствами мира. «Мы верим в разум: но он есть не что иное, как философия серых понятий... так как мы мыслим только в форме языка, мы верим в «вечную истину» нашего «разума» (например, в субъект, предикат и т.д.). Мы перестаем мыслить, как только отказываемся подчиняться принуждению языка и при этом все еще сомневаемся, считать ли это ограниченностью. Разумное мышление есть интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться»<sup>1</sup>.

Представления об идентичности структуры языка и мира и идеал полного дескриптивного описания, по мнению Ф. Ницше, приводят к неизбежному измышлению фикций, которые мы принимаем за истину, и объявляем в качестве неприкосновенных основ, на которых зиждется наш разум. М.К. Мамардашвили в своих лекциях по современной европейской философии замечает, что язык построен таким образом, что он сам нас подталкивает к утверждению, что в потустороннем мире что-то есть, нечто идеальное, но в то же время реально существующее. Именно поэтому, согласно М.К. Мамардашвили, Ф. Ницше настаивает на том, что пока мы верим в грамматику, мы от Бога не избавимся: «Есть просто перенос некоторых черт нашего языка на сам мир, или, говоря на современном, тоже не очень точном языке, есть образец отчуждения сознания (то есть перенос некоторых связок, свойственных только устройству нашего языка и сознания, на мир и овеществление их в мире). В этом смысле для него такое отношение к миру, на которое перенесен грамматический костяк нашего языка, то есть некоторые грамматические посылки, допущения, условности, есть богоподобное отношение... Под верой в грамматику в данном случае имеется в виду не соблюдение грамматических правил в языке, а перенесение грамматических черт языка на действительность»<sup>2</sup>. Учитывая подобное отно-

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб., 2010. С. 448.

<sup>2</sup> *Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии. СПб., 2014. С. 114–116.

шение Ф. Ницше к языку, становится ясно, что яркий, художественный и метафоричный стиль немецкого философа является не случайным, а вполне философски оправданным. Именно благодаря этому стилю, определенные аспекты лингвистической проблематики, которые нашли свое выражение в творчестве немецкого гения, звучат с особой, уникальной, неповторимой интонацией. Ницше-филолог не был понят своими современниками, именно поэтому так приятно открывать немецкого гения в этом ключе сегодня. «Выражение «филология будущего», которым Виламовиц – с презрительной аллюзией на вагнеровское искусство будущего – наградил книгу Ницше, было насмешкой, обернувшейся пророчеством, хотя, конечно, и не в том смысле, что ницшевское эссе могло указать новый путь для исследования классических языков и культур. Истинность – это издевательское выражение обрело потому, что его значение поменялось на прямо противоположное. Не филологическое стало живее, а живое филологичнее. Ницше действительно произвел на свет филологию будущего, ту филологию, которая способна отслеживать ошеломляющие соответствия между человеческим бытием и языком»<sup>1</sup>.

В сущности, все гуманитарное и философское знание прошедшего столетия в той или иной степени было сконцентрировано на лингвистической проблеме. Зачастую поиск методов, направленных на достижение в языке дескриптивной адекватности реальности заканчивался столкновением с основательной, аргументированной критикой. Язык из инструмента, подчиняющегося разуму, превратился в смыслообразующую форму, которая требует постоянной рефлексии над собой, в противном случае, не ощущая сопротивления языка, мы можем попасть в сети ложных идей и понятий, навязанных историчностью нашего существования. Понимание проблемной сущности языка является одной из определяющих черт неклассической рациональности. Если раньше исследования языка было уделом узкой прослойки профессионалов, которые были ориентированы на внутренние дисциплинарные проблемы, то в XX в. лингвистическая тематика приобретает универсальное значение для всего научного знания. Об этом свидетельствует не только большое количество философских течений и идей, так или иначе связанных с

---

<sup>1</sup> *Слотердайк П.* Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001. С. 570.

языком, но и естественнонаучный опыт. Примером тому может служить возникновение внутри квантовой физики вопроса об описательных средствах. Безусловно, Н. Бор и его соратники не занимались лингвистической проблематикой углубленно. Однако познавательная ситуация, в которой объекты микромира должны быть выражены на языке классической физики, осознавалась ими в качестве проблемной. И хотя в статье «Дискуссии с Эйнштейном по проблемам теории познания» Н. Бор написал: «Как бы далеко не выходили явления за рамки классического физического объяснения, все опытные данные должны описываться при помощи классических понятий»<sup>1</sup>, – к такому пониманию роли классических понятий в квантовой теории ученый пришел не сразу. На протяжении определенного периода времени Н. Бор надеялся на замену классических понятий «квантовыми». Любопытно, что аналогичная эволюция взглядов обнаруживается и у других физиков. В конечном счете, идея замены классических понятий некими новыми, «квантовыми» оказалась несостоятельной, ввиду того, что наталкивалась на непреодолимое обстоятельство: вводимые новые термины необходимо требуют разъяснения, которое, в конечном счете, может быть дано только на обычном естественном языке повседневной жизни. Имея дело с объектами принципиально невыразимыми на обыденном языке, и языке классической физики, Н. Бор все-таки отказывается от поиска иного, «квантового» языка. И не только потому, что полный дескриптивный идеал, с точки зрения ученого, все равно является недостижимым, но и потому что традиционный философский подход, согласно которому реальность является чем-то первичным, фундаментальным, лежащим в основании языка, кажется Н. Бору непродуктивным. Ученый заявляет: «Мы так подвешены в языке, что не можем сказать, где верх, а где низ. Слово «реальность» является также только словом, которое мы должны научиться употреблять правильно»<sup>2</sup>.

Так, В.А. Фок, который разработал уже упоминаемую нами концепцию относительности к классически описываемым средствам на-

---

<sup>1</sup> Бор Н. Дискуссии с А. Эйнштейном о теоретико-познавательных проблемах в атомной физике // Философские вопросы современной физики. М., 1959. С. 211.

<sup>2</sup> *Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Cambridge: University Press, 1985. P. 306.*

блюдения, ставшую основой квантового способа описания явлений, в 1958 году упрекал Бора за то, что его «блестящая демонстрация ограниченности классических понятий не сопровождается хотя бы кратким указанием на то, чем они должны быть заменены»<sup>1</sup>.

Наиболее последовательным критиком идеи неизбежности классического языка в квантовой механике был Д. Бом. Следует отметить, что физические взгляды Бома хоть и претерпевали определенные изменения на протяжении его научной карьеры, однако по преимуществу носили детерминистский характер. Согласно Д. Бому, все процессы следует рассматривать в качестве «непрерывных и каузальных». Его теория «скрытых параметров» главным образом была направлена на преодоление онтологического понимания принципа соотношения неопределенностей. Боровская же дополнительность квалифицировалась Д. Бомом как точка зрения, «согласно которой в квантовой области недостижимо объективное и точное описание физической реальности»<sup>2</sup>.

Воззрения Д. Бома, относящиеся к 1968 году и подробно изложенные на кембриджском симпозиуме, свидетельствуют о том, что физик стал полностью разделять главную особенность подхода Н. Бора – «необычайно сильный акцент на внутренней согласованности и последовательности языка»<sup>3</sup>.

Д. Бом полагает, что в «квантовом» контексте недопустима дихотомия между объектом и наблюдателем или измерительным прибором, поскольку все это является единым целым. И поэтому требуется особый способ описания, который бы отражал эту синкретичность. Д. Бом убежден, что язык повседневной жизни, уточненный с помощью понятий классической физики, не является единственно возможным языком для выражения результатов измерения. По мнению английского физика, экспериментальные результаты и условия следует описывать с помощью новых языковых форм, которые не являются ни классическими, ни квантовыми. Однако Д. Бом осознает невозможность резко-

---

<sup>1</sup> Фок В.А. Замечания к статье Бора о его дискуссиях с Эйнштейном // Успехи физических наук. Т. 66. Вып. 4. 1958. С. 601.

<sup>2</sup> Вопросы причинности в квантовой механике // Сборник переводов под редакцией Я.П. Терлецкого, А.А. Гусева. М., 1955. С. 83.

<sup>3</sup> Bohm D. On Bohr's Views Concerning the Quantum Theory // Quantum Theory and Beyond. Cambridge, 1971. P. 33.

го перехода от одного языка к другому, обладающему существенно отличной общей структурой. Он признает, что «необходима некоторая переходная, «промежуточная» трактовка, в которой мы вводим новые термины постепенно, всякий раз, когда это возможно, соотнося их с соответствующей старой терминологией»<sup>1</sup>. Поэтому отказ от классического языка оказывается неабсолютным, ибо все вводимые новые термины необходимо требуют разъяснения, которое, в конечном счете, может быть дано только на обычном естественном языке повседневной жизни. В результате представляется, что Н. Бор все-таки был прав, указывая на обязательность классических языковых форм при формулировке принципа дополнительности. Более того, убеждение Н. Бора в том, что результаты измерений могут быть выражены только лишь посредством обычного языка классической физики, выступает в качестве аргумента в пользу «антиреалистической» установки ученого. Традиционный философский подход, согласно которому реальность является чем-то первичным, фундаментальным, лежащим в основании языка, кажется Н. Бору непродуктивным. Ученый заявляет: «Мы так подвешены в языке, что не можем сказать, где верх, а где низ. Слово «реальность» является также только словом, которое мы должны научиться употреблять правильно»<sup>2</sup>.

Этот, на первый взгляд, узкоспециальный пример проблемы языка описания в квантовой физике, в действительности, демонстрирует определяющую для всего XX в. тенденцию в понимании языка. Тенденция эта выражается в понимании автономности языка, признание того, что он обладает некими самопродуктивными чертами и механизмами, которые действуют помимо намерений и задач нашего интеллекта. Если прибегать к биологическим аналогиям, то язык становится живым организмом, развитие которого детерминировано не только внешними объективными факторами, которые мы навязываем ему, но и некоторыми скрытыми от нас механизмами. И интеллектуальная мысль XX столетия работает с этой идеей в двух направлениях. С одной стороны это психоанализ, структурализм, экзистенциализм, по-

---

<sup>1</sup> *Bohm D. On the Role of Hidden Variables in the Fundamental Structure of Physics // Quantum Theory and Beyond. Cambridge, 1971. P. 103.*

<sup>2</sup> *Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. Ed. By A.P. French and P.J. Kennedy, Cambridge University Press, 1985. P. 302.*

стмодернизм, которые, при всех своих особенностях и различиях, рассматривают новое содержательное наполнение языка, как некий продуктивный момент. Скажем, через языковые структуры можно увидеть действие бессознательного в нас, более того, согласно Ж. Лакану, например, само бессознательное структурировано как язык. И в целом намечается целый комплекс идей, которые работают на то, чтобы выявлять в сказанном, или написанном, нечто иное, чем-то что сказано или написано. С одной стороны, это структурный анализ, который занимается тем, что пытается вычлениить некие устойчивые структуры в языке, указывающие не только на предмет, или процесс во внешнем мире, но и на некоторые неочевидные возможности их реализации. М.К. Мамардашвили приводит в пример фразу Ж.П. Сартра о том, что не стоит писать книгу, если хоть один ребенок умирает во Вьетнаме. Фраза эта с точки зрения философа «есть инверсия противоположного скрытого убеждения, веры в то, что книги пишутся для того, чтобы устраивать мир. Здесь имплицирована идея, что высказывание Ж.П. Сартра есть одна из возможностей структуры. Если есть инверсия то это означает, что есть поле возможностей; есть структура, и есть разные возможности; во фразе Сартра реализована одна из них... И это выявление других [в данном случае не реализовавшихся] возможностей есть структурный анализ...»<sup>1</sup>.

С другой стороны, это постмодернизм, для которого, с известной долей обобщения, ключевым является вопрос интерпретации текста в контексте диалога. И отсюда проистекают все идеи. Вспомним теперь уже хорошо известную характеристику литературного произведения, которую дает ярчайший русский философ XX в. М. М. Бахтин в своей работе «Вопросы литературы и эстетики»: «...перед нами два события – событие, о котором рассказано в произведении, и событие самого рассказывания (в этом последнем мы и сами участвуем как слушатели-читатели); события эти происходят в разные времена (различные и по длительности) и на разных местах, и в то же время они неразрывно объединены в едином, но сложном событии, которое мы можем обозначить как произведение в его событийной полноте, включая сюда и его внешнюю материальную данность, и его текст, и изображенный в

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. СПб., 2014.

нем мир, и автора-творца, и слушателя-читателя. При этом мы воспринимаем эту полноту в ее целостности и нераздельности, но одновременно понимаем и всю разность составляющих ее моментов»<sup>1</sup>. Несмотря на то, что М.М. Бахтин собственно постмодернистом не является, исходный содержательный пункт данного течения, ему удалось сформулировать достаточно точно.

Второй вектор развития идей, связанный с новым пониманием языка можно обозначать как позитивистский. Признание того, что язык обладает некой самостоятельной жизнью, независимыми от интеллекта механизмами привело неопозитивистов к отличным от структуралистов или постмодернистов выводам. Неопозитивисты двигались по пути очищения языка от смысловых образований, не имеющих смысла, и не поддающихся верификации. Успехи математической логики начала XX в. подвигли философов к идее создания универсального, «чистого» языка, в котором все автономные, самопродуктивные черты и механизмы будут блокированы. Такой идеальный язык должен выражать только то содержание, которое полностью контролируется нашим мышлением. Однако надо сказать, что на этом пути неопозитивисты окончательного успеха не достигли, так как неоднократно сталкивались с конструктивной критикой, которая заставляла либо корректировать свои теории, либо полностью отказываться от них. Показательным в этом отношении является пример Л. Витгенштейна, который отказался от выдвигаемой им в «Логико-философском трактате» идеи существования некоего «чистого», совершенного языка, свободного от теоретической нагруженности и многозначности. В стремлении к идеальному языку «мы оказываемся на скользкой поверхности льда, где нет никакого трения и условия в известном смысле идеальны, но именно потому мы не можем двигаться. Мы хотим ходить: тогда нам необходимо трение. Назад на грубую почву!»<sup>2</sup>.

Таким образом, лингвистический поворот в философии в значительной мере повлиял на изменение гносеологических установок, мировоззрения и культуры XX столетия. Лингвистическая тематика стала приобретать универсальное значение для всего научного знания. Не-

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 404.

<sup>2</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 2011. С. 127.

удовлетворенность философов и ученых рациональным дискурсом, переосмысление самой сущности языка имело большое значение для смены познавательной парадигмы XX в. В частности, наряду с гносеологическими и методологическими аспектами, лингвистический аспект сыграл непосредственную роль в трансформации основных ориентиров мышления и мировосприятия, изменения субъект-объектных отношений, переоценки главенствующей роли разума и его автономности. Поэтому именно лингвистический аспект, который практически не исследован в качестве источника, повлиявшего на формирование неклассической рациональности, может быть представлен как новый вектор в осмыслении проблемы рациональности в целом.

Итак, формирование неклассической рациональности может быть поделено на несколько этапов. Первый этап связан с появлением иррациональной философии и революционными открытиями в естественных науках, которые выявили основные проблемы и недостатки классической рациональности. Второй этап, продолжающийся по сей день, связан с рефлексией над новой рациональностью, которая сопровождается осмыслением исторической изменчивости образа рациональности, ее социокультурной обусловленности и зависимости от языковой проблематики. Часть исследователей, среди которых академик В.С. Степин, не останавливаются на выделении двух типов рациональности. В.С. Степин выделяет также постнеклассическую рациональность, которая отражает сегодняшнюю познавательную ситуацию и связана с «человекообразными» системами. Ее характеристики, которые философ относит к данному типу рациональности, имеют место быть, и более того, вполне уместаются в образ неклассической рациональности, описанный В.С. Швыревым. Однако выделение еще одного типа рациональности, который связан с актуальной познавательной ситуацией, может повлечь за собой определенные трудности, так как мы не можем взглянуть с достаточной долей объективности на то, что происходит «здесь и сейчас». Хосе Ортега-и-Гассет писал, что о смысле эпохи можно говорить после того, как она закончится. Так и для того, чтобы можно было давать окончательные характеристики определенному типу рациональности мы должны проанализировать его окончательные результаты, а не промежуточные. В условиях постоянно меняющейся познавательной ситуации такая задача представляется весьма затруднительной. Темпы роста научного знания настолько ве-

лики, что их философская концептуализация и анализ неизбежно отстают. Это порождает огромное количество социально значимых проблем, общество оказывается не готовым к части достижений научно-технического прогресса, ввиду отсутствия полноценного философского анализа и концептуального осмысления некоторых этических и социокультурных аспектов, которые связаны с этими достижениями. Нам представляется, что попытка частичной философской рефлексии над научными достижениями прошлого и настоящего столетий поможет частично преодолеть разрыв между научным прогрессом и общественными интересами, а также прояснить содержательные и методологические аспекты научной рациональности. Именно поэтому в заключительной главе нами будет произведен анализ философских аспектов квантовой теории, а также рассмотрены некоторые важные тенденции в современной нейронауке.

### **4.1. «Реализм» и «антиреализм» в физике как отражение философской проблемы субъекта и объекта познания**

В первой главе данной монографии исследование вопроса о субъекте и объекте познания в философии Р. Декарта и И. Канта было выбрано в качестве приоритетного направления в анализе становления классического идеала рациональности. Это позволило сформировать обобщенное понимание субъект-объектной проблематики в аспекте ее зарождения и формирования. Однако сегодня для актуализации данной проблемы обращение только к философскому материалу оказывается недостаточным для уточнения современных характеристик рациональности. Необходимо проанализировать развитие естественных наук в XX и XXI столетии и выделить в этом развитии наиболее важные для понимания рациональности сюжеты. В первую очередь, речь идет о квантовой физике, которая своим появлением вызвала фундаментальную переоценку классической научной картины мира. Несмотря на то, что сегодня в философии и социально-гуманитарном знании акцент переносится на изучение субъект-субъектных отношений, а тема, связанная с дихотомией субъекта и объекта, кажется архаичной и исчерпанной, нам представляется, что в свете некоторых физических дискуссий она может быть дополнена новым содержанием. Все это вновь делает актуальным исторический анализ интерпретаций квантовой механики, прежде всего, разумеется, «копенгагенской», в рамках которой наука понималась не как способ описания подлинной реальности, а в качестве теоретической модели.

На сегодняшний день объем литературы, посвященной квантовой механике и ее различным интерпретациям, достаточно внушителен и

разнообразен. Казалось бы, любое исследование, касающееся истории развития квантовой физики будет повторением «пройденного». И тем не менее, сегодня появляются довольно интересные исследования, связанные, прежде всего, с так называемым информационно-теоретическим поворотом, который подталкивает ученых и методологов по-новому взглянуть на общепризнанные и альтернативные интерпретации квантовой физики. В журнале «Вопросы философии» за 2014 год была опубликована статья Е.А. Мамчур, побудительным мотивом для написания которой стал 4-й Международный Конгресс по логике, методологии и философии науки, состоявшийся в 2011 году во Франции. Актуальному, не только прикладному, но и теоретическому значению квантовой теории информации (КТИ) в ходе конгресса были посвящены доклады ряда зарубежных исследователей (Джеффри Баб, Роберт Спеккенс, Марек Зуковски). Интерес методологов, философов и ученых к данной теме обусловлен практическим эффектом воздействия теории информации на физику, который заключается в развитии ряда технологических разработок (квантовая криптография, квантовая телепортация и квантовые компьютеры), имеющих революционное научно-техническое значение. Например, в 2012 году двум ученым – Сержу Арошу и Дэвиду Вайлэнду – была вручена Нобелевская премия за то, что они независимо друг от друга «открыли способ измерения состояния квантов без их разрушения», который позволяет совершить революционный прорыв в области вычислительной техники. Теоретический аспект использования квантовой теории информации выражается, прежде всего, в открывающихся возможностях более глубокого понимания фундаментальных проблем физики, в первую очередь, квантовой. Однако обращение к теории информации при объяснении проблем квантовой теории предполагает такую интерпретацию физики микромира, которая близка к «антиреалистической», то есть такой, что в качестве своей онтологии полагает результаты измерений, а не реальные объекты. Дж. Баб, например, в своем докладе сделал акцент на том, что информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой теории подразумевает, что мы имеем дело не с самой физической реальностью, а скорее с субъективной информацией, получаемой агентами взаимодействия с квантовыми системами. Таким образом, вопрос о субъекте и объекте познавательной деятельности начинает звучать с новой силой. Все это заставляет вновь обратиться к историческому анализу интерпретаций квантовой механики,

прежде всего, разумеется, копенгагенской, в рамках которой наука понималась в качестве теоретической модели, а не как способ описания подлинной реальности. Напомним, что в философии подобный дискурс впервые возник у И. Канта, заявившего, что мы имеем дело не с вещами самими по себе, а с аффицированными нашей чувственностью материальными явлениями, форму которым придают универсальные категории, вне которых наш разум не мыслит. Таким образом, И. Кант отказывается от интерпретации познания в наивно реалистическом ключе, при этом опираясь не на идеалистические аргументы (в духе платонизма или берклианства), а на принципы математического естествознания. Внутри самой науки аналогичный подход можно встретить у Н. Коперника, который утверждал, что его теория – это не описание реального движения небесных тел, а лишь удобный способ вычисления. Однако нам представляется, что взгляды Н. Коперника относительно онтологии научной теории связаны скорее с нежеланием вступать в конфронтацию с религиозными, на тот момент времени, определяющими установками, нежели с четкой философской позицией исследователя. С появлением квантовой механики, главным образом ее, так называемой, копенгагенской версии, антиреалистические тенденции в науке усилились. Нам представляется, что связано это, прежде всего, с четырьмя важнейшими принципами и постулатами квантовой физики, которые будут нами последовательно рассмотрены: вероятностный характер субатомных процессов, принцип дополнительности Н. Бора, соотношение неопределенностей В. Гейзенберга и коллапс волновой функции (редукция волнового пакета).

Итак, предсказание вероятностей различных процессов – такова возможная формулировка задачи квантовой механики, в отличие от задачи классической физики, состоящей в предсказании, в принципе, только достоверных событий. В квантовой механике вероятностный (недетерминированный) характер предсказаний является фундаментальным законом, от разброса результатов измерения нельзя избавиться, уточняя начальное состояние системы. В этом принципиальное отличие квантовой механики от классической физики, где предсказания будут носить вероятностный характер только лишь в том случае, если мы не обладаем точными данными о начальных условиях (примером тому может служить классическая статистическая физика, оперирующая усредненными величинами).

Для вероятностного описания состояния квантово-механической системы используется волновая функция, которая является основным носителем информации о корпускулярных и волновых свойствах микрочастиц. Первоначально волновая функция отождествлялась с классическим полем, распределенным в пространстве аналогично электромагнитному полю. М. Борн предложил понимание волновой функции, согласно которому она описывает особого рода волны – так называемые волны вероятности. Борновская интерпретация привела к новой постановке вопроса о роли наблюдателя в структуре квантовой механики. В новой интерпретации волновая функция уже не отождествлялась с классическим полем, а рассматривалась как описание измерений, проводимых над квантовым объектом. Понимание волновой функции в таком ключе создает дополнительную проблему: становится возможным трактовать вероятность в субъективистском, а не чисто статистическом смысле, что, разумеется, усиливает противостояние реалистических и антиреалистических тенденций в физике. Идея ликвидировать «вмешательство субъекта в физику» была озвучена К. Поппером, предложившим свою объективистскую, пропенсивную интерпретацию вероятности, согласно которой вероятность рассматривается как свойство экспериментального устройства, а не как свойство какой-то последовательности. В своем докладе «The propensity interpretation of the calculus of probability and quantum theory», представленном в апреле 1957 года на симпозиуме в Бристоле, К. Поппер отмечает: «Нет ничего особенного в роли наблюдателя, – он вообще не играет никакой роли. То, что «возмущает»  $\psi$ -функцию, есть исключительно изменения экспериментальных устройств. Противоположное впечатление [о роли наблюдателя] нужно приписать колебанию между объективистской и субъективистской интерпретацией вероятности. Субъективистская интерпретация апеллирует к нашему знанию и его изменению, тогда как мы должны говорить только об экспериментальных устройствах и результатах экспериментов»<sup>1</sup>. Однако нам представляется, что попперовская и схожие с ней точки зрения происходят из непроященного окончательно понимания так называемой «роли наблюдателя», которая может интерпретироваться и в достаточном

---

<sup>1</sup> Observation and interpretation: A symposium of philosophers and physicists // S. Körner, 1957. P. 69.

объективном смысле, что довольно часто, по вполне понятным причинам, демонстрировалось в отечественной, материалистической методологии и философии науки. Например, Э. Чудинов в своей работе «Природа научной истины» пишет следующее: «Когда в квантовой механике говорится об измерительном приборе, под этим не обязательно подразумевается прибор, созданный и контролируемый человеком. Прибор в данном случае означает классический объект, т. е. объект, которому в любой момент времени могут быть приписаны такие динамические характеристики, как импульс и координата, время и энергия. Прибор подчиняется законам классической механики и может быть описан на ее языке. Аналогичным образом уточняется и понятие измерения, под которым не обязательно понимается деятельность экспериментатора, направленная на определение численных характеристик, свойств квантовых объектов. Измерение означает взаимодействие, существующее между квантовым объектом и классическим объектом. Если будет принята такая трактовка прибора и измерения, то станет совершенно ясно, что квантовая механика дает объективное описание микромира. Она имеет дело не с операциями, осуществляемыми человеком, а с объективными свойствами микромира»<sup>1</sup>.

Примером подобного подхода в физике можно считать предложенную В.А. Фоком идею относительности к средствам наблюдения, которая является обобщением понятия относительности к системе отсчета и которая, с точки зрения физика, носит объективный характер. Следует отметить, что согласно В.А. Фоку, если учитывать относительность к средствам наблюдения, то волновая функция дает полное описание объекта и его состояния, так как выражает потенциальные возможности, реализуемые при взаимодействии объекта со средствами наблюдения. Поэтому на вопрос А. Эйнштейна о том, является ли квантово-механическое описание полным, В.А. Фок дает положительный ответ. Позиция, излагаемая советским физиком проистекает, как нам представляется, из его убеждения в том, что «поскольку наблюдаемость того или иного аспекта явлений есть отражение объективных свойств природы, о принципе дополнительности Бора можно говорить как о законе природы»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Чудинов Э. Природа научной истины. М., 1977. С. 210.

<sup>2</sup> Фок В.А. Квантовая физика и философские проблемы // Вопросы философии. 1971. № 3. С. 47

Следует отметить, что сам Н. Бор был сторонником иного подхода к сформулированному им принципу дополнительности. Как утверждал А. Петерсен – исследователь философских взглядов Н. Бора: «Когда у Бора спрашивали, может ли алгоритм квантовой механики рассматриваться как в какой-то мере отражающий, лежащий в основе квантовый мир, Н. Бор отвечал: «Нет никакого квантового мира. Есть только абстрактное квантово-физическое описание. Неверно думать, что задача физики состоит в том, чтобы открывать, что собой представляет природа. Физику интересует, что мы можем сказать о природе»»<sup>1</sup>.

Таким образом, Н. Бор стоит на позиции, согласно которой в науке, в частности, квантовой механике мы имеем дело не с самим миром, а лишь со способом его описания. Волновая функция, которая описывает полное состояние квантово-механической системы, представляет собой, в первую очередь, мыслительную конструкцию, модель, которая среди прочих моделей науки позволяет предсказывать (разумеется, в статистическом, а не детерминистском понимании) результаты эксперимента. Такая точка зрения, которую часто обозначают в качестве антиреалистической, конечно, не имеет ничего общего с ненаучными, идеалистическими концепциями, пытающимися отрицать существование внешнего, объективного мира, а скорее близка к агностицизму И. Канта. Речь идет не об отрицании реальности, а о понимании нетождественности соотношения научной теории и реальности.

Стоит отметить, что среди современных физиков есть достаточное количество сторонников концепции «науки как модели». Например, известный ученый и популяризатор науки С. Хокинг считает, что вопрос о том, на самом ли деле природа устроена так, как это описывает та или иная физическая теория, является бессмысленным, так как у нас нет возможности проверить это. Мы можем лишь проверить, согласуются ли результаты эксперимента с теорией. В своей работе «Кратчайшая история времени» ученый пишет: «Чтобы говорить о природе Вселенной и рассуждать о том, имеет ли она начало или конец, следует уяснить, что представляет собой научная теория. Мы будем исходить из того наивного представления, что теория не более чем модель Вселенной или некоторой ее части, а также набор правил, которые помо-

---

<sup>1</sup> *Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. Ed. By A.P. French and P.J. Kennedy, Cambridge University Press, 1985. P. 305.*

гают соотнести абстрактные величины и практические наблюдения. Теория существует только в наших умах и не имеет иной реальности (что бы ни означало это слово)<sup>1</sup>. В противовес С. Хокингу английский ученый Р. Пенроуз считает, что отказ от понятия «физической реальности» является непродуктивным, потому как дискредитирует само значение науки. По мнению ученого, вместо того, чтобы игнорировать проблему реальности или, напротив, пытаться понять, что она представляет из себя на самом деле, следует сосредоточиться на вопросе – как она проявляется?

Разумеется, наиболее ярко и последовательно отстаивал позицию реалиста А. Эйнштейн, взгляды которого на физическую реальность будут рассмотрены нами в свете дискуссии с Н.Бором в отдельном параграфе данной монографии.

Профессор Сан-Франциского и Принстонского университетов Бастиан Ван Фраассен, концепцию которого принято называть «конструктивным эмпиризмом», предлагает свой взгляд на проблему научного реализма. Фраассен, занимаясь различными проблемами в области философии науки, также существенное внимание уделял квантовой механике. По многим пунктам взгляды Фраассена совпадают с копенгагенской версией квантовой физики. Однако Фраассен является сторонником модальной интерпретации, которая, также как и копенгагенская, является антиреалистической, но вместе с тем и антиколлапсовской. Общие идеи методологической программы философа таковы: когда мы имеем дело с научными теориями, то самое большее, что мы можем от них ожидать – это эмпирическая адекватность. Если же предположить, что наука дает нам истинную картину мира и что постулируемые ею сущности реально существуют, то тогда, по мнению Фраассена, мы должны согласиться с тем, что научные теории должны быть вечными и неизменными, а это не согласуется с исторической практикой.

Желание же приписать эмпирически адекватной теории истинность является глубоко антропологичным и скорее имеет отношение к вере, нежели к практике. В подтверждение своей мысли Фраассен приводит определение Уилфрида Селларса, сторонника научного реализ-

---

<sup>1</sup> Хокинг С., Млодинов Л. Кратчайшая история времени. М., 2005. С. 17.

ма: «Иметь настоящее основание принять теорию значит иметь основание поверить в то, что постулируемые ей сущности реальны»<sup>1</sup>.

В своей работе под названием «Чтобы спасти явления» Фраассен не пытается критиковать научный реализм, более того, ему представляется весьма естественным предполагать, что явления таковы, какими они представляются теорией, достаточно хорошо объясняющей данные опыта или предсказывающей их до определенного момента. Однако Фраассен указывает на то, что основания научного реализма лежат вовсе не в научной плоскости, а скорее относятся к иррациональным стремлениям и мотивам человека. «Однако могут быть приняты два различных эпистемических подхода: мы можем принимать теорию (принимать ее как эмпирически адекватную) и верить в теорию (верить, что она истинная). Мы можем рассматривать в качестве цели науки либо продуцирование строго истинного рассказа о мире, либо просто продуцирование эмпирически адекватных представлений»<sup>2</sup>. Философ науки утверждает, что научная деятельность состоит в конструировании моделей, воспроизводящих наблюдаемые факты, а не в открытии ненаблюдаемых сущностей. Соответственно, цель науки – в «спасении явлений», то есть в детальном описании и моделировании наблюдаемых явлений. Модель не может быть ни истинной и ни ложной, она может быть более или менее полной, детальной и т.д. С точки зрения конструктивного эмпиризма, теория более прогрессивна, если она лучше «спасает явления», то есть дает их более детальное описание и более полную классификацию. Однако это не означает, что научная теория не может содержать суждения о ненаблюдаемых сущностях, поскольку большинство теорий содержит такие суждения. По мнению Фраассена, принимая теорию, мы не предполагаем, что эти суждения соответствуют чему-то реальному: «Нам не нужно постулировать, что существуют элементы реальности, соответствующие элементам модели»<sup>3</sup>. Достаточно, что теория эмпирически адекватна, т.е.

---

<sup>1</sup> *Селларс У.* Научный реализм или «миролюбивый» инструментализм? // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М.: Прогресс, 1978. С. 418.

<sup>2</sup> *Fraassen Bas C. van.* The Scientific Image. Oxford: Glarendon Press, 1980. P. 68–69.

<sup>3</sup> *Fraassen Bas C. van.* Empiricism in the Philosophy of Science // Images of Science. P. 276.

«спасает» наблюдаемые факты, составляющие частицу того мира чувственных восприятий, в котором мы живем. Кроме того, Фраассен полагает, что модели эти совершенно необязательно должны формулироваться на специальном языке наблюдения, они вполне могут быть выражены, как с помощью слов используемых в широком обиходе, так и посредством научных терминов. Принимая дихотомию, «наблюдаемые факты – ненаблюдаемые объекты», философ отказывается от необходимости различения языка теории и языка наблюдения. Соответственно, гипотетико-дедуктивная модель и идея лингвистической редукции, популярная среди логических позитивистов, кажутся Фраассену несостоятельными. Философ соглашается с аргументами постпозитивистов относительно теоретической нагруженности терминов, однако полагает, что их элиминация сделает язык бесполезным. В данной монографии нами уже отмечался интерес к языковой проблематике в рамках квантовой механики и некоторые дискуссионные вопросы, связанные с этим были рассмотрены отдельным образом в III главе. Отметим лишь, что нам представляется, что те дискуссии, которые часто возникали и возникают по сей день в понимании основных понятий копенгагенской версии квантовой механики, таких как роль наблюдателя или коллапс волновой функции, связаны с многозначностью языка, его социокультурной и исторической составляющей, которую невозможно игнорировать. Именно поэтому становится возможным интерпретировать данные понятия, как идеалистические, или отказывать им в объективности. Так как, в сущности, смысл этих понятий, выраженных привычным для нас языком, требует понимания вне сложившихся языковых контекстов. Хотелось бы в этой связи предположить, что для понимания основных принципов и идей квантовой теории, с нашей точки зрения, требуется, во-первых, стремление регулярно «очищать» наш язык от устойчивых смысловых коннотаций, возникающих произвольно, а, во-вторых, необходим момент некоего «иррационального принятия» знаний о микромире. Крупнейший специалист в области квантовой физики, Р. Фейнман, однажды сказал: «Было время, когда газеты сообщали, что только двенадцать человек понимают теорию относительности. Я не верю, что такое время когда-либо было. Могло быть время, когда ее понимал только один человек, тот самый парень, который схватил ее суть перед тем, как написать свою статью... С другой стороны, я думаю, что могу совер-

шенно спокойно сказать, что квантовую механику не понимает никто»<sup>1</sup>. Понимание квантовой механики сопряжено с отказом от идеалов классической рациональности, которые являются не просто некими общенаучными принципами, а частью обыденного мышления, языка, самой структуры нашего восприятия. Возможен ли такой отказ? Или сформулируем вопрос иначе: хватит ли у нас рациональных ресурсов, чтобы отказаться от представлений, которые формируют саму идею рациональности? Нам представляется, что это требует не просто серьезной работы по перестройке нашего мышления, но и акта некоего интуитивного принятия или «непосредственного всматривания» вглубь квантовых феноменов. Исследуя микромир, утверждает Р. Фейнман, мы должны отказаться от неконтролируемого стремления «представить все посредством чего-то очень знакомого»<sup>2</sup>. То есть мы должны отказаться от любой предзаданности, в том числе трансцендентальной. Об этой «самодостаточности» опыта рассуждал и М.К. Мамардашвили, указывая на то, что необходимо опыт (философ говорил об опыте в предельно широком смысле, не строго научном) рассматривать, не предполагая неких готовых смыслов. Понять многочисленные квантовые «странности» – значит провести ревизию имеющихся у нас не только познавательных, но и определяющих нашу личность в целом установок. Это означает, что необходимо привести в движение все имеющиеся интеллектуальные и духовные ресурсы для того, чтобы не пытаться отыскать в квантовом мире нечто понятное, «знакомое» и от того менее пугающее. И каким бы далеким от реальной научной практики не представлялось все вышеописанное, нам необходимо перенастроить свое мышление для понимания неклассической физики, причем перенастроить на глубинном, онтологическом уровне. Потому как, по верному замечанию нашего отечественного философа Н.С. Мудрагей, мы «должны четко осознать, что назад в уютный, привычный доквантовый мир пути нет»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Feynman R.* The Character of Physical Law. Cambridge, 1965. P. 129.

<sup>2</sup> *Фейнман Р.* Вероятность и неопределенность – квантово-механические взгляды на природу // Фейнман Р. Характер физических законов. М., 2014. С. 106.

<sup>3</sup> *Мудрагей Н.С.* Теория всего и теория познания (онто-гносеол. заметки) // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 85.

Физиков, имевших непосредственное отношение к созданию квантовой механики, зачастую объединяли не глубокое понимание и убежденность в верности основных квантовых принципов, а невозможность игнорировать эмпирические факты, подтверждавшие состоятельность этих во многом парадоксальных принципов. Р. Фейнман по этому поводу заявил с присущим ему остроумием, что квантовая механика «дает совершенно абсурдное с точки зрения здравого смысла описание Природы. И оно полностью соответствует эксперименту. Так что я надеюсь, что вы сможете принять Природу такой, как Она есть – абсурдной»<sup>1</sup>.

Однако такая точка зрения удовлетворяла далеко не всех физиков. Создатель формулы волновой функции частицы, Э. Шредингер, однажды заявил: «Если действительно придется всерьез относиться к этим чертовым квантовым переходам, то я пожалею, что вообще принимал участие в этом деле»<sup>2</sup>. Столь эмоциональное заявление выдающегося физика проистекало из его стремления примирить новую физику с классической. Стремление это, увы, не совпадало с реальным положением дел, все больше свидетельствующем о радикальном разрыве квантовой механики и физики макромира. Квантовые постулаты в теории атома Н. Бора звучали для Э. Шредингера «как грубые диссонансы в симфонии классической механики, и все же странным образом казались созвучными ей... Мы стояли перед трудной задачей спасти сущность механики, чье дыхание ясно чувствовалось в микрокосме, и в то же время, так сказать, выпросить у нее признание квантовых условий в качестве вытекающих из ее оснований положений, а не грубых внешних требований»<sup>3</sup>, – писал ученый. Шредингеровская точка зрения представляла собой определенный компромисс между идеями, высказываемыми «копенгагенцами» и той острой критикой, которая обрушилась на них со стороны великого ученого А. Эйнштейна, дискуссии которого с Н. Бором относительно полноты квантово-механического описания мира многократно освещались в большом количестве науч-

---

<sup>1</sup> Фейнман Р. Квантовая электродинамика: странная теория света и материи. М., 1988. С. 66.

<sup>2</sup> Цит. по: Мудрагей Н.С. Теория всего и теория познания (онто-гносеол. заметки) // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 85.

<sup>3</sup> Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике. М., 1976. С. 339.

ных и философских работ. Дискуссия эта отражает не только существующую оппозицию между реалистическими и антиреалистическими тенденциями в физике, но и является наглядной иллюстрацией тех проблем и сложностей, которые возникают на пути смены типов рациональности. Именно поэтому нам представляется важным рассмотреть ее в свете нового понимания содержания критериев научности в современной познавательной ситуации, в частности критерия полноты.

## **4.2. Критерий полноты научного знания в свете дискуссии А. Эйнштейна и Н. Бора**

Многokrатно описываемый в научной литературе «спор» А. Эйнштейна и Н. Бора относительно того является ли квантово-механическое описание мира полным, по признанию широкого круга исследователей, помимо очевидного научного значения, содержит в себе и общемировоззренческий, а также философский аспект с богатым многообразием дискурсов. Нам кажется необходимым кратко напомнить суть этой крупнейшей в истории науки полемики между двумя выдающимися физиками. В 1935 году трое ученых А. Эйнштейн, Б. Подольский, Н. Розен написали статью под названием «Можно ли считать квантово-механическое описание физической реальности полным?», в которой был описан мысленный эксперимент. Целью данного эксперимента и статьи в целом было доказательство того, что квантовое описание мира не является полным и окончательным. В ответ на это «главный оппонент» А. Эйнштейна в этом вопросе, Н. Бор, выпустил в свет статью с аналогичным названием, где утверждается, что квантово-механическая концепция мира является полной и окончательной. С физической точки зрения, данный мысленный эксперимент был опровергнут впоследствии другими физиками. Однако нас интересует не физический, а философский аспект спора Н. Бора и А. Эйнштейна. Нам представляется, что сам вопрос, озвученный в названии статьи, содержит в себе некое характерное, и как бы само собой разумеющееся предположение о том, что каждая научная теория или гипотеза должна стремиться к максимальной полноте в описании реальности, к исчерпывающей содержательной и структурной завершенности.

С точки зрения ученого-физика, вопрос «можно ли считать квантовомеханическое описание физической реальности полным?» не требует предварительного вопроса «обязательна ли для научной теории или концепции полнота?» Для философа же интенция ученого к полноте является не чем-то само собой разумеющимся, а скорее проблемным, требующим объяснения и ясной исторической перспективы вопроса.

В качестве основных формально-логических критериев научности традиционно отмечаются простота, непротиворечивость и полнота. Однако в подавляющем большинстве современной литературы указывается на то, что эти критерии имеют релятивный характер, и не могут считаться абсолютными в силу исторической изменчивости и динамики самого научного познания. Например, на это обращает внимание Е.А. Мамчур: «...фигурирующие в научном познании методологические критерии изменяются вместе с изменением конкретной познавательной ситуации в науке, вместе со сменой парадигм»<sup>1</sup>. Такая позиция заставляет задуматься о целесообразности существования критериев научности как таковых; если они не имеют прочного, монолитного статуса, то возможно правильным будет просто отказаться от них? Тем не менее, большинство методологов полагают, что ясные и четкие критерии, выступая в качестве правил оценки продуктов познания на их соответствие стандартам науки, необходимы, так как позволяют решить проблему демаркации научного знания. Думается, что историческая изменчивость критериев научности не сильно осложняет вопрос отделения науки от не науки, ведь линия «водораздела» вовсе не обязана быть жесткой, раз и навсегда установленной, она также может иметь пластичный, развивающийся характер. Более того, не совсем корректным следует считать утверждение о том, что в связи с новой познавательной ситуацией те или иные критерии полностью утрачивают свою актуальность, скорее они теряют универсальный статус, при этом сохраняя локальную значимость в науке. Это становится очевидным, если мы попытаемся проанализировать историю развития критерия полноты в науке, который приобретает существенное значение в период Нового времени. Именно тогда, в связи с попытками вы-

---

<sup>1</sup> Мамчур Е.А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания: К дискуссиям в современной постпозитивистской философии науки. М., 1987. С. 55.

работать универсальный метод научного познания, появляются четкие требования к тому, каким это познание должно быть, то есть формируется некий эталон. Р. Декарт сформулировал так называемые «Правила для руководства ума», которые, по его же собственному утверждению, «не позволяют тому, кто ими будет пользоваться, принять ложное за истинное»<sup>1</sup>. Седьмое правило Р. Декарта гласит: «Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели, вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной эnumerацией»<sup>2</sup>. Стремление ученого к полноте научного знания вполне естественно, ведь согласно Р. Декарту, наука ранее была лишь собранием случайных истин. В Новое время наука начала превращаться в существенный фактор общественно-экономического развития, ее прикладное значение возросло. А значит потребовался новый взгляд на саму структуру научного знания, которое стало востребовано не только узкой прослойкой интеллектуалов. Поскольку наука приобрела новое социальное и экономическое измерение, процесс ее институализации существенно ускорился. Именно поэтому одной из главных задач философов Нового времени и эпохи Просвещения становится создание единой системы научного знания, его максимальная систематизация, поиск универсальной методологии и единого фундамента, в качестве которого тогда, безусловно, выступала математика. Прежняя наука выглядит, согласно Р. Декарту, как древний город с его внеплановыми постройками, среди которых, впрочем, встречаются и здания удивительной красоты, но в котором неизменно кривые и узкие улочки; новая наука должна создаваться по единому плану и с помощью единого метода. Аналогичные цели и задачи ставил перед собой и другой великий философ Нового времени Ф. Бэкон, создавая свой проект «Великого восстановления наук» и «Новую Атлантиду». Известный немецкий историк философии К. Фишер отмечает: «Прежде всего он [Бэкон] нашел недостаток связи отдельных наук; поэтому прежде всего он искал науку как целое, как непрерывное соединение всех ее частей, из которых ни одна не должна была существовать отдельно и оторвано от прочих.

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 20.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

Бэкон хотел пробудить жизнь в науке. Поэтому он, прежде всего, должен был сотворить способное к жизни тело, то есть организм, у которого не было бы ни одной недостающей части и все части которого были бы правильно связаны... Бэкон хотел бы представить науки в системе, образующей единое целое»<sup>1</sup>.

Итак, интенция к полноте впервые проявилась в науке Нового времени. Именно в этот период были заложены основные принципы классического идеала рациональности, которые сохраняли свою актуальность вплоть до конца XIX – начала XX века. Прежде чем перейти к анализу тех изменений, которые произошли в науке на данном рубежном этапе, и повлекли за собой переоценку существующих критериев научности, в том числе критерия полноты, сделаем некоторое пояснение.

В классической науке понятие полноты связано, прежде всего, с идеей исчерпывающего всестороннего описания предмета, явления или процесса; то есть в научном знании не должно содержаться пробелов, белых пятен, теория должна выглядеть цельной и законченной. В новой познавательной реальности такое понимание полноты нередко сталкивается с противоречиями, и оказывается невозможным. Однако если мы обратимся к истории искусства, то увидим, что здесь понятие полноты приобретает иной смысл и значение, которое может быть полезно для новой науки.

Поясим свою мысль: полнота того или иного произведения искусства оценивается не с точки зрения объема материальной реализации творческой мысли, а с точки зрения эмоционального и интеллектуального воздействия данного произведения на человека. Читатель, ценитель живописи или музыки может ощутить полноту творческого высказывания, даже если оно не имеет законченной формы, даже если автор полностью не реализовал свой замысел. Иначе, вызывала ли бы такой священный трепет у множества людей знаменитая «Саграда ля Фамилия» Гауди или «Реквием» Моцарта? Полнота в искусстве всегда связана со стремлением к трансцендентному, и потому здесь важна не реализация, а перспектива невысказанного. Особенно актуально это для христианской культуры, с ее эсхатологическими представлениями.

---

<sup>1</sup> Фишер К. История новой философии: введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Веруламский: реальная философия и ее эпоха. М., 2003. С. 217.

Русский философ Н.А. Бердяев в своей работе «Смысл творчества» акцентирует свое внимание на том, что христианское искусство верит в законченную и совершенную красоту только в мире ином. А в существующем материальном мире, согласно мыслителю, возможна лишь устремленность к красоте мира иного, лишь тоска по ней. «Мир христианский не допускает никакого замыкания, завершения в этом мире... Романтическое христианское искусство видит неземную красоту в самой незавершенности, незаконченности, в этой устремленности к прорыву за пределы этого мира. Христианское искусство не оставляет в этом мире, в красоте достигнутой и завершенной, а уводит в мир иной, к красоте потусторонней и запредельной... Абсолютная завершенность и совершенство для христианского мира лежит в трансцендентной дали»<sup>1</sup>. Н.А. Бердяев в этой связи сравнивает двух выдающихся художников эпохи Возрождения Рафаэля и Боттичелли. Именно последний, по мнению философа, достигает максимальной силы и глубины творчества, потому как в его искусстве нет рафаэлевского совершенства художественных форм, но есть трепет живой души, которой чужда классическая завершенность. Н.А. Бердяев резюмирует: «Классическое, имманентное совершенство не может уже быть уделом христианской души, заболевшей трансцендентной тоской»<sup>2</sup>. Когда Тютчев пишет в своем стихотворении «Silentium!», что мысль изреченная есть ложь, в сущности, он говорит об этом же. Любой результат творческого усилия, став частью материального мира, теряет свою полноту, так как сам акт творческого переживания ускользает от нас, и невозможно творчество сохранить в виде чистой трансценденции, ее возможно лишь пережить, но не заточить в некий материальный продукт. Она оживает лишь в соприкосновении со зрителем, слушателем, читателем, «другим», который переживает увиденное, услышанное или прочитанное, а значит, творит его заново. Вспомним теперь уже хорошо известную характеристику литературного произведения, которую дает ярчайший русский философ XX века М.М. Бахтин в своей работе «Вопросы литературы и эстетики»: «...перед нами два события – событие, о котором рассказано в произведении, и событие самого рассказывания (в этом последнем мы и са-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Париж, 1985. С. 227.

<sup>2</sup> Там же. С. 229.

ми участвуем как слушатели-читатели); события эти происходят в разные времена (различные и по длительности) и на разных местах, и в то же время они неразрывно объединены в едином, но сложном событии, которое мы можем обозначить как произведение в его событийной полноте, включая сюда и его внешнюю материальную данность, и его текст, и изображенный в нем мир, и автора-творца, и слушателя-читателя. При этом мы воспринимаем эту полноту в ее целостности и нераздельности, но одновременно понимаем и всю разность составляющих ее моментов»<sup>1</sup>.

Итак, суть всего вышеописанного относительно понимания полноты в искусстве сводится к следующему: изменения, произошедшие в общей познавательной ситуации XX столетия, выявили необходимость в новом подходе к критериям научности. И как нам представляется, это новый подход может быть выработан на основе обращения к иррациональному, творческому опыту. В искусстве понятие полноты часто входит в противоречие с идеями цельности, завершенности, структурности, системности и ясности. Как уже отмечалось выше, полнота в искусстве не может быть определена с помощью четких критериев и всегда реализуется в рамках диалога между субъектом и объектом, в живой связи «Я – Ты». В рамках неклассической рациональности под аналогичным углом зрения может быть рассмотрен и научный опыт. Возможно, отказ от классического понимания критериев научности позволит взглянуть на парадоксы квантовой механики в новом свете и увидеть в противоречивости источник полноты и цельности. Не это ли имел в виду Н. Бор, когда писал: «...С одной стороны, описание нашей мыслительной деятельности требует противопоставления объективно заданного содержания и мыслящего субъекта, а с другой, как уже ясно, – ...нельзя строго разграничить объект и субъект, поскольку последнее понятие также принадлежит к содержанию... Мы должны вообще быть готовыми к тому, что всестороннее освещение одного и того же предмета может потребовать различных точек зрения, препятствующих однозначному описанию»<sup>2</sup>.

Боровская дополнительность позволяет под иным углом взглянуть на критерий полноты в научном познании. Целостность описания в

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 205.

<sup>2</sup> Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 60.

квантовой картине мире достигается за счет «дополнительных», взаимоисключающих понятий. Таким образом, полнота в физическом знании постепенно перестает ассоциироваться с логической непротиворечивостью и однозначностью. А благодаря австрийскому ученому К. Геделю, опубликовавшему в 1931 году свою теорему о неполноте, математически было доказано, что требования непротиворечивости и полноты не могут быть выполнены одновременно. Теорема К. Геделя о неполноте, сформулированная на языке математики и для математики, часто формулируется в довольно общем виде, поскольку ее содержательное ядро имеет универсальное значение для науки в целом. Из результатов К. Геделя следует, что непротиворечивая формальная система является неполной, так как в ней существуют выразимые на ее языке, но не доказуемые и не опровержимые ее средствами формулы. То есть если система аксиом, на которой базируется теория, непротиворечива, то теория неполна.

В первую очередь, теоретические выводы, следующие из открытий Н. Бора и К. Геделя, заставляют задуматься о том, насколько реалистична идея создания, так называемой, «Теории Всего» (Theory of Everything), которая бы объединила все виды взаимодействий, и позволила объяснить все физические явления с единой точки зрения. В последние десятилетия целесообразность создания такой теории все чаще ставится под вопрос. Более того, С. Хокинг, в прошлом уверенный в возможности создания ТОЕ, в своей работе «Кратчайшая история времени», написанной в соавторстве с Л. Млодиновым заявляет: «Здесь, похоже, мы сталкиваемся с такой же проблемой, что и в случае с географическими картами. Поверхность Земли трудно описать с помощью только одной карты. Каждая отображает лишь один ограниченный регион, но в определенных местах разные карты пересекаются. Такое их сопоставление дает целостное описание поверхности Земли. Вероятно, и в физике следует использовать разные формулы в разных ситуациях. Тогда вся палитра разных уравнений и будет представлять общую теорию поля, даже если ее и нельзя описать с помощью единственной системы постулатов»<sup>1</sup>.

Итак, подводя промежуточные итоги данного параграфа, хотелось бы отметить, что понимание полноты в науке XX века претерпело су-

---

<sup>1</sup> Хокинг С., Млодинов Л. Кратчайшая история времени. СПб., 2006. С. 27.

ществленные изменения по сравнению с предыдущими столетиями. Связано это, прежде всего, с интенсивным развитием естествознания и математики, пересмотром понятия объективности в научном познании, и тем фактом, что наука имеет дело с все более сложными объектами. «По мере усложнения исследуемых процессов возникает некоторый люфт между физикой как таковой и объективной реальностью. Погрешность физического познания, какой бы малой она ни была, приобретает важнейшее, а порой и трагическое значение по мере проникновения в атомный и субатомный уровень. Исследуемые закономерности уже не могут быть изучены во всей своей полноте, вследствие чего они носят вероятностный характер. Статистическая физика – это капитуляция науки перед многообразной сложностью мироздания»<sup>1</sup>.

Однако, как нам видится, существует и еще один ракурс в рассмотрении критерия полноты в научном познании. В конце 50-х годов XX века известный философ и химик М. Полани публикует свой труд «Личностное знание. На пути к посткритической философии», где пытается осмыслить и конструктивно преодолеть идею деперсонифицированной науки. Согласно ученому, отождествление объективного знания с безличным является серьезным заблуждением, мешающим развитию науки. Подлинное, «личностное» знание, по М. Полани, представляет собой сплав объективного и личного. При этом личностное знание – это не только явное знание, выраженное в понятиях, суждениях, теориях, но и неявное знание, которое невозможно полностью вербализовать, а тем более придать ему четкий формально-логический облик: «в самом сердце науки существуют области практического знания, которые через формулировки передать невозможно»<sup>2</sup>. Неявное личностное знание философ понимает, как органическую составляющую личности, способ ее существования, «личностный коэффициент». Такое знание существует в субъективной реальности в качестве «непосредственно данного», неотъемлемого от субъекта. М. Полани также называет данное знание «неизреченным интеллектом» и подчеркивает, что мы живем в этом знании как в одеянии из собственной кожи. Действительно, фактически невозможно представить себе, как формализовать ценностные ориентации

---

<sup>1</sup> Тварчелидзе А.Г. Мераб Мамардашвили и современная физика // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 18–19.

<sup>2</sup> Полани М. Личностное знание. М., 1985. С. 108.

ученого, представления о базовых категориальных структурах, логических формах и связях, которые передаются не с помощью учебников или текстов, а на уровне «социальных эстафет». Однако если это знание недоступно для формализации, значит ли это, что его нужно игнорировать? И можно ли считать знание, в котором не учитывается этот неартикулируемый компонент, – полным?

Если мы будем ориентироваться на классический идеал рациональности, то, безусловно, такого рода знание можно назвать иррациональным, и «вынести за скобки» науки. Вместе с тем, современная познавательная ситуация такова, что необходимо иметь в виду, когда мы говорим об иррациональных факторах в научном познании, мы не отрицаем возможность их рационального происхождения, а говорим лишь о нерационализируемом способе влияния (т. е. о механизме) на познавательные процессы. Исходя из этого, от «неявного» знания нельзя просто «отмахнуться», на основании невозможности его формализации. Ведь последнее вовсе не означает, что такое знание не может быть эвристичным.

Возвращаясь к началу статьи, к дискуссии Н. Бора и А. Эйнштейна, хотелось бы сослаться на работу К. Хюбнера «Критика научного разума». В ней философ показывает, что интеллектуальная полемика двух физиков является, ничем иным, как стремлением обоих найти в научных исследованиях подтверждение определенной онтологической структуры бытия, опираясь на собственные априорные установки. Мысль К. Хюбнера во многом созвучна с идеями, высказанными М. Полани. Немецкий ученый полагает, что в науке природа явлений вскрывается посредством наложения на эмпирический материал некоего абстрактного знания, представленного в виде формальных логических правил и категорий мыслительной деятельности. Причем по отношению к этому материалу оно является внешним, потусторонним знанием, проистекающим как бы исключительно из мыслительной способности человеческого сознания, что и дает повод считать его априорным. Низкая оценка такого знания, по мнению К. Хюбнера, является методологическим просчетом.

Таким образом, мы не можем игнорировать те компоненты научного познания, которые являются его неотъемлемой частью, но которым невозможно придать четкий формально-логический облик. В противном случае любое научное знание (теория, гипотеза и т.д.), претен-

дующее на полноту, в сущности, будет лишь формально полным. Такая полнота, выражаясь художественным языком, будет «мертвой», «безжизненной», лишенной динамики, «недиалогичной». Однако, вводя в рассмотрение неявное знание и соответствующие неявные традиции, мы попадаем в сложный и мало исследованный мир, в условия неклассической рациональности, образ которой по сей день остается проблемным и размытым.

В конечном итоге, мы можем резюмировать, что критерий полноты в современной познавательной ситуации приобретает дополнительные смыслы, и его содержательный объем порождает все новые и новые вопросы. На основании краткого проведенного анализа можно сделать следующее заключение. Идея полноты была предметом рассмотрения сразу в нескольких отраслях знания и культуры: философии, науке, и даже искусстве. Судьба окончательных выводов относительно необходимости реализации идеи полноты в том или ином описании реальности была разной. Но наиболее серьезные споры по поводу принципиальной неполноты описания велись в физике. Современное же состояние этой проблемы имеет тенденцию к формированию некоего единого взгляда, суть которого с нашей точки зрения, сводится к пониманию того, что: «Семантическая и синтаксическая полнота всего лишь желаемый идеал всестороннего описания действительности, а не реальность бурно изменяющегося и постоянно развивающегося мира... Исследования, многократно предпринимаемые учеными и методологами на современном этапе развития рационализма, приводят к утверждению о невозможности исчерпывающего реестра критериев научности. Это справедливо в связи с постоянным прогрессирующим развитием науки, ее трансформацией и вступлением в новую, постнеклассическую стадию»<sup>1</sup>. Высказанная Т.Г. Лешкевич мысль еще раз подчеркивает тот факт, что сегодня мы становимся свидетелями сближения гуманитарных и естественнонаучных форм знания, которые взаимообогащают друг друга в методологическом и содержательном отношении. В основе этого сближения лежит неклассический тип рациональности, перспективы изучения которого, в настоящее время, с нашей точки зрения, далеко не исчерпаны.

Подводя итог двух предыдущих параграфов, хотелось бы сделать

---

<sup>1</sup> Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации. М., 2001. С. 127.

несколько важных замечаний. Мы воспринимаем и, что еще важнее, понимаем и осмысливаем окружающий мир сквозь призму былого опыта, накопленных знаний и традиций, никакой *tabula rasa* не существует. Поэтому разумно предположить, что квантовая механика – это результат не только деятельности великих физиков XX столетия, но и того культурного горизонта, который возник благодаря философским поискам А. Шопенгауэра, Фр. Ницше, В. Дильтея, С. Кьеркегора и других мыслителей. Именно они частично сформировали тот культурный контекст, в котором стало возможным существенная коррекция и обновление классических научных принципов и критериев. Идейное пространство оказалось готовым к смелому пересмотру физических идей, так как взгляд на самого человека, его разум, волю и местоположение в жизни претерпел существенные изменения. Новое понимание субъекта и объекта в иррациональной философии расширило горизонты поиска не только в гуманитарном, но и естественнонаучном знании. И такие примеры свидетельствуют о необходимости усиления транс- и междисциплинарных тенденций в наши дни. Проблема соотношения гуманитарной и естественно научной методологии сегодня одна из центральных проблем философии, и ее разрешение невозможно без обращения к богатой истории науки и философии, которые вне всякого сомнения помогают друг другу даже тогда, когда входят в очевидные противоречия. Именно поэтому в завершающем параграфе нашего исследования нам представляется необходимым проанализировать некоторые тенденции в области наук о мозге и сознании в их философском преломлении.

#### **4.3. Поиск нового горизонта понимания рациональности в аспекте когнитивного поворота в науке**

Для того чтобы выстроить новый горизонт понимания рациональности необходимо остановиться на понятии так называемого «когнитивного поворота» в науке. Нами уже рассматривались различные постмодернистские сюжеты, которые указывают на трансформацию привычных образов науки, выстраиваемые в соответствии с тенденциями

информационного общества, которое порождает виртуальную среду, «дигитального» субъекта, децентрализованную коммуникацию и многое другое. Собственно, когда идет речь о «когнитивном повороте» имеется в виду процесс, который в середине и второй половине XX столетия затронул самые разные науки: психологию, лингвистику, социальную философию, теорию информации, кибернетику и т.д. Основной характеристикой данного процесса является внимание к специфике и механизмам познавательной деятельности. Сегодня «когнитивизация» происходит достаточно активными темпами, благодаря усилению междисциплинарным тенденций в науке. Г.И. Петрова в статье «Когнитивный поворот современной фундаментальной науки и формирование когнитивной компетентности в университетской образовательной практике» отмечает: «Когнитивный поворот науки и внимание современной эпистемологии к когнитивным процессам являются ответом на информационную форму знания, которое оказалось отчужденным как от субъекта научного познания, так и от образовательной субъективности. В информационной эпистемологии живое субъектное знание переводится в бессубъектные знаки сигналы, располагается в искусственной и отчужденной – виртуальной – реальности... Поэтому научная, философская, психологическая, педагогическая и т. д. общественность по-новому «приглядываются» и в свете новых фактов осмысливают, даже переосмысливают работу мысли. Переосмысление касается тех интенций к познанию – «расколдовыванию» мира и поискам «вещи – в – себе», которые в прошлом имели «*cogito*» Декарта и «чистый Разум» Канта. И «*cogito*», и «чистому Разуму» теперь предлагается уделить внимание, прежде всего, себе, заглянуть внутрь себя, увидеть собственную работу. Происходит переакцентация в мышлении его основных структурных составляющих – результата и процесса. Конечно, с результативности работы мысли акцент не снимается, однако, когда стало понятно, что научный результат не всегда являет себя в гуманистической форме, то столь же серьезно встал вопрос и об акценте на характере работы *cogito*»<sup>1</sup>.

С нашей точки зрения «когнитивный поворот» представляет со-

---

<sup>1</sup> *Петрова Г.И.* Когнитивный поворот современной фундаментальной науки и формирование когнитивной компетентности в университетской образовательной практике // Вестник науки Сибири, 2011. № 1(1). С. 530–531.

бой попытку предложить новую онтологию научного познания, которое за время господства классических форм научной рациональности было фактически деонтологизировано. Поясним, что мы имеем в виду. В античной Греции онтологизм являлся сущностной чертой философской (научной) мысли. Этот онтологизм древних был необходимым условием их мышления. И, несмотря на поверхностные различия, скажем, в концепциях Гераклита и Парменида, обе они рождаются из единого нерва: философской укорененности в бытийственную сферу. М.К. Мамардашвили размышлял об этом так: «...есть традиция отличения бытия от становления: бытие – это Парменид, а Гераклит ввел идею становления. Хотя на самом деле они говорили об одном и том же: то, что есть бытие, есть становящееся, всегда отдельное от любого существующего (дом как «становящееся» отличен от существующих домов)... Для греков бытие не есть разновидность существующих предметов, бытие есть бытие существующего... Но поскольку бытие – не вещь, не субстанция, то для человека нет никаких гарантий: открывая бытие, человек не прислоняется к чему-то прочному, неподвижному, высокому и не усаживается на него, как на прочную основу своего существования. Иными словами, в греческой мысли максимально подвижна вертикальная, героическая мысль, и поскольку у нее нет гарантий, то это – трагическая мысль»<sup>1</sup>.

Однако дальнейшее развитие философской мысли связано со смещением акцентов в сторону гносеологии и фактическим отказом от полноты античных онтологических смыслов. Ведь развитие рационального научного знания неминуемо влечет за собой познавательный скептицизм. Именно из сомнения рождается, декартово «*cogito*», в котором растворяется внешний, подлинный мир, бытие, и на его месте возникает объективация субъекта. Классическое современное представление о познании предполагает такое существование субъекта, которое сосредоточено в одной, фиксированной точке, откуда он обозревает весь объективный мир, как на «ладони». Что это за фиксированная точка? Это знаменитое декартовское «*cogito*». Сознание, как нечто абсолютно достоверное и самореферентное, положенное в основу понимания всего остального. Когда мы в каждом нашем сознательном акте помимо его содержательного смысла ухватываем и то, что мы

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., 1999. С. 33.

осознаем его, то есть и предмет и тот акт, посредством которого он нашему сознанию дается. И это собственно и есть то самое изначальное условие объективации. Что значит объективировать? Значит: выделять в нашем сознании некое содержание, которое соответствует действительности и не зависит от субъективных факторов. В рамках классической рациональности такая объективация воспринимается как способ получения достоверного знания о мире, достаточно лишь воспользоваться какими-то ясными и четкими правилами, инструкциями, допущениями. Но начиная с XIX века, все более и более явственно проявляется понимание проблемного характера субъект-объектных отношений. Внимание философов переключается на то, что объективировать нельзя, нельзя отделить от нас самих. Г.Г. Гадамер пишет об этом в своей работе «Философские основания XX века так: «...не всякая рефлексия выполняет объективирующую функцию или, иначе говоря, не всякая рефлексия превращает в предмет то, на что она направлена. Возможны рефлексивные акты иного порядка, которые в момент осуществления «интенции» обращены на сам процесс своего осуществления»<sup>1</sup>. И вот из этого нерва, по большей части, рождается тот пестрый интеллектуальный ковер, который мы видим в XX столетии. С одной стороны, есть такие течения как феноменология, экзистенциализм, постмодернизм, психоанализ, структурализм, которые через это необъективируемое содержание пытаются докопаться до каких-то глубинных, скрытых оснований. Исследование бессознательного, пограничных ситуаций, интерпретации текста – это попытка обнаружить смыслы в том, что не «предметно», рационально не схватываемо. С другой стороны, есть вектор позитивистский, который в силу своей «антиметафизической» направленности не теряет объективистский дух. Однако в данном случае происходит отказ от понимания объективности как некоего соответствия реальности. В позитивизме происходит утрата феноменологической почвы, знание приближает нас не к вещам, а только к их эмпирическим референтам. Все это элементы одного «пазла», собрать который возможно лишь путем выделения каких-то общих для XX столетия тенденций, принципов в науке, культуре, искусстве, философии.

---

<sup>1</sup> Гадамер Г.Г. Философские основания 20 века // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 20.

Возвращаясь к исторической перспективе вопроса, следует отметить, что Новое время действительно тесно связано с деонтологизацией познания. А.П. Огурцов связывает это с процессом институциализации науки: «Институциализация науки включила ее в политическую структуру общества, давала ей протекцию и поддержку, а ученым – престиж. Успехи науки связаны с этим процессом и вместе с тем с отказом от вмешательства в другие области социальной и культурной жизни, с четкой демаркацией области собственно научных исследований, которая определяется прежде всего единым методом и деонтологизацией науки, связанной с переходом от метафизически-субстанциалистского истолкования сил к функционалистско-математическому описанию явлений. Запрет на любые онтологические утверждения и обсуждения вопросов, выходящих за пределы компетенции науки, понятой эмпирически-опытным образом, сохраняется на всем протяжении XVII и XVIII веков»<sup>1</sup>. Однако, с нашей точки зрения, деонтологизация познания была вызвана к жизни внутренними, интеллектуальными процессами. Декартово *cogito*, задавшее четкий образ субъект-объектных отношений стало отправной точкой для последующей рационалистической традиции. Поскольку мы имеем дело уже не просто с реальностью, а с объективируемой реальностью, возникает вопрос, в нашем знании отражается непосредственная реальность, или условия объективации этой реальности? И уже И. Кант делает очевидный реверанс в сторону последних, заявляя о непознаваемости «вещей в себе», и априорных формах чувственности и рассудка. Кантовский трансцендентализм лишен классического представления о субъект-объектном отношении. Субъект не просто получает знание об объекте, посредством опыта; субъект сам производит свой объект. «Кант направил философию, – по мнению Р. Рорти, – по «безопасному пути науки», поместив внешнее пространство внутрь внутреннего пространства (пространство деятельности трансцендентального эго) и провозгласив затем картезианскую достоверность относительно внутреннего для законов того, что ранее мыслилось внешним... Коперниканская революция была основана на представлении, что мы можем знать объекты только

---

<sup>1</sup> Огурцов А.П. От нормативного разума к коммуникативной рациональности. М., 2008. С. 51.

в том случае, если мы «учреждаем»... их»<sup>1</sup>. Если философы Нового времени видели в субъективном помеху для достижения истинного знания, то И. Кант в субъективном видит источник такого знания. Он настаивал, что «истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят...»<sup>2</sup>. Чувственные и рассудочные знания, согласно мыслителю, опираются на априорные формы. Эти априорные формы лежат за пределами опыта и существуют до познания. Они выступают в качестве условий опытного познания. По сути, эти априорные формы связаны с реальным миром только посредством человеческой деятельности, опытной активности субъекта. Эти априорности являются идеальными сущностями, допуская которые, однако, по И. Канту, «мы не расширяем нашего знания за пределы объектов возможного опыта, а только расширяем его эмпирическое единство посредством систематического единства, для которого идея дает нам схему, имеющую, стало быть, силу не конститутивного, а только регулятивного принципа»<sup>3</sup>. Учение об априорных формах лишает объект познания субстанционального статуса. Но это не означает, что онтологический вопрос исчезает из поля зрения И. Канта. Онтологию мыслитель не заменяет гносеологией. Скорее речь идет о тонкой взаимосвязи обоих. Онтология «мертвой вещи», заменяется онтологией объекта, о котором вопрошают. И. Кант создал первую онтологию, способную предвидеть (прогнозировать) мир сознания, опережающую онтологию. В ней впервые не что-то внешнее, а сам человек предстает как творец своей онтологии, той детерминирующей схемы сознания, которая как «архетип» (или бессознательный процесс) будет определять последующую жизнь. Из этого следует вывод, что философия И. Канта, как таковая, не лишена онтологического измерения, а вот последующая рецепция взглядов немецкого философа в неокантианстве, очевидно, связана с исключительно функциональным вариантом априоризма.

Итак, благодаря кантианской традиции представление, согласно которому познающему субъекту противостоит мир неких самостоятельных вещей, которыми можно овладеть с помощью разума, навсе-

---

<sup>1</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 101.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1964. С. 336–337.

<sup>3</sup> Там же. С. 573.

гда утрачивает свою актуальность. Идея априорности предполагает, что субъект конструирует объект, сообразно определенным формам, исходящим из единства нашего самосознания. Согласно И. Канту, мы можем познавать лишь вещи, которые даны субъекту посредством его априорных форм чувственности и рассудка. В неокантианстве эти идеи получили свое развитие в особенном аспекте: «вещь в себе» отбрасывается вместе с идеей трансцендентального единства апперцепции. Такой взгляд на познание определяет его дальнейший разрыв с онтологией и формирует «конструктивистский» или «антиреалистский» дискурс, который особенно ярко будет выражен в аналитической философии и логическом позитивизме. Более того в XX веке появление квантовой механики, как нами уже было рассмотрено ранее, также делает актуальным вопрос о том, с чем имеет дело наука: реальностью или некими моделями и конструкциями?

Философские предпосылки такого научного подхода, который, в сущности, отрицает онтологию реальных вещей, нами были рассмотрены выше в связи с рецепцией взглядов И. Канта в неокантианстве. Эти же тенденции особенно ярко затем проявились в XX столетии в различных вариантах позитивизма, где предметом рассмотрения были не реальные вещи, а их эмпирические или логические референты. Содержательное ядро логического позитивизма отрицает онтологию как таковую, мы имеем дело с опытом, который дает нам логические истины, ничего не утверждающие о мире и реальном существовании.

Однако данному вектору в развитии философского знания можно противопоставить философскую мысль Э. Гуссерля, призвавшему вернуться к настоящей онтологии, «обратно к вещам». В проекте феноменологии, который был предложен Э. Гуссерлем, изначально знание рассматривалось исходя из рационалистического дискурса. К нему были предъявлены требования предельной точности и строгости, и вместе с тем это должно быть знание о самих вещах, а не об их языковых, логических или эмпирических референтах. Более того его понимание этих самых вещей было бытийственным в самом античном смысле этого слова. Возвращаясь к тому, что в самом начале статьи было зафиксировано М.К. Мамардашвили в качестве специфики понимания бытия у древних греков, мы можем смело сравнить это с гуссерлевской нозмой. В.А. Кутырев, например, так понимает феноменологический взгляд на вещи: «Речь идет не о материальных (простран-

ственных, «протяженных») вещах, а о «вещах сознания», «фактах мысли». Призывая возвратиться «к самим вещам», он отказывается от «естественной установки», имея в виду (вот западня для любой чувственной реальности) мысленные вещи – нозмы. К вещам непротяженным и бессубстратным, неподвластным пространству и времени. Стул, дом, могут сломаться, рухнуть или сгореть, человек умереть, но не их смысл, нозма, сущность, структура, форма. Они останутся»<sup>1</sup>. Нозма – это, с одной стороны, содержание сознания, но такое, которое указывает на бытие. Ведь сознание, это всегда сознание о чем-то, говоря на языке феноменологии, сознание интенционально. Интенциональность Э. Гуссерля – это попытка реанимировать бытие для научного познания, включить его в мышление и сознание как неотъемлемую, составную часть. На более позднем этапе своего творческого пути Э. Гуссерль обращается к идее «жизненного мира» и фактически отказывается от задачи построения строгого, практически математизированного знания. Однако это не делает фигуру Э. Гуссерля менее цельной, его фактически античный героизм по отношению к вопросу о бытии создает твердую феноменологическую почву для рационального знания, в противовес всем «антиреалистским» и «конструктивистским» тенденциям. «Перед Гуссерлем встала задача: учесть, отразить, выразить в познании бытие вещей, не оставляя их «в-себе», тем более не отбрасывая, но и не нарушая чистоты познания. Соединить лед холодного рационального сознания с энергией живого бытия так, чтобы он(о) у(вы)держало его высокую температуру. Как магнитное поле плазму. Кант гносеолог(ист), Гуссерль – онтологический Кант. Как ему так удалось? Для этого надо было по-новому посмотреть на сознание и увидеть, что по самой своей сути оно обладает свойством включать в себя бытие. Что оно интенционально направлено на мир, вбирает его в себя. Оно всегда о чем-то, ибо мы не можем не осознавать какое-то нечто»<sup>2</sup>.

Э. Гуссерль задает образ совершенно новой онтологии, которая в отличие от декартовой строится не на разделении, а на единстве суб-

---

<sup>1</sup> *Кутырев В.А.* Величи(на)е и коварство феноменологической идеи Гуссерля (философско-исторические предпосылки информационного когнитивизма) // *Философия и культура.* 2011. № 5 (41). С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

станции «протяженной» и субстанции «мыслящей». Современные концепции, связанные с проблемой квантового сознания, в сущности, подразумевают аналогичную возможность рассматривать субстанции «мыслящую» и «протяженную» как неразложимое единство. Однако это пока что это относится к научным фантазиям и догадкам. Что действительно реально, так это принцип квантовой суперпозиции, не вдаваясь в его научный смысл, хотелось бы отметить, что он дает возможность формирования новой научной онтологии. В. Гейзенберг, отталкиваясь от принципа суперпозиции, приходит к выводу о необходимости использования в квантовой онтологии аристотелевского понятия «бытие в возможности», или «дионамис». «Если переход от классической физики к квантовой теории рассматривать как окончательный, если, следовательно, принимать, что точные науки в будущем будут содержать в своих основах понятие вероятности или возможности, «*potentia*», то, таким образом, многие проблемы древней философии предстанут в новом свете, и наоборот, понимание квантовой теории может быть углублено через изучение постановок проблем в философии древних»<sup>1</sup>.

Квантовая теория не единственный пример в научном познании, позволяющий производить поиск новых онтологических смыслов. Начиная со второй половины XX века, популярность стремительно набирают когнитивные науки, представляющие собой масштабное междисциплинарное направление, усилия которого сосредоточены на исследовании процессов познания и мышления. Когнитивистика включает в себя психологию, нейробиологию, лингвистику, исследования в области искусственного интеллекта и т.д. С точки зрения Г.И. Петровой, благодаря когнитивистике: «*Cogito*, действительно, может быть увидено в двух проекциях – результативной и процессуальной. Классическая трансцендентальная позиция по этому вопросу состояла в том, что философское внимание обращалось на всеобщее начало работы мысли – априорно-трансцендентальную сетку кантовских категорий, порождающих научный результат в его всеобщей необходимости, общезначимости, логической строгости и абсолютности. Сегодня же случайность, многолинейная контекстуальность, обуславливающие возможность познавательного результата в его гетерогенности, отно-

---

<sup>1</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. С. 207.

сительности и контекстуальности, являют себя предметом познающей мысли – предметом интереса эпистемологии. Это значит, что мысль имеет дело с «различениями», а не со всеобщими характеристиками объекта, и не поддается алгоритмическим измерениям, обеспечивая познавательный процесс всегда новыми ходами»<sup>1</sup>.

Такая точка зрения имеет под собой серьезные основания, так как для многих когнитивных исследований, в частности исследований мозга и сознания, характерен новый взгляд на проблему «ментальное/физическое», их противопоставление в субстанциональном аспекте объявляется фиктивным и контрпродуктивным. Ни интеракционизм, ни тем более декартовский дуализм не представляется сторонникам данной точки зрения удовлетворительными. Это объединяет их взгляды с физикалистскими установками. Тем не менее, Н.С. Юлина отмечает следующие родовые черты и общие установки разных физикалистских концепции и теорий: «отказ от декартовского раскола мира на *res extensa* и *res cogitas* и применение принципа простоты («бритвы Оккама») – не умножать без надобности сущности Вселенной; стремление доказать встроенность сознания в монистическую (материальную и каузальную) картину мира, то есть установка на закрытость Вселенной; вера в возможность обоснования единства знания»<sup>2</sup>. Отклоняясь от когнитивных наук, хотелось бы напомнить, что в начале XX столетия философ и физик Э. Мах, заявивший о том, что «Я» такой же комплекс элементов, как и все остальное прочее в физическом мире, только чуть более устойчивый, не нашел единомышленников. По большей части его концепция казалась экстравагантной попыткой физика сказать «свое слово» в философии, отвергая, казалось бы, ее незыблемые концептуальные основания. Достаточно вспомнить, критику В. Лениным Э. Маха, которая была связана не столько с тем, что в философии австрийского физика можно было обнаружить идеалистические тенденции, а с тем, что Э. Мах отказался от противопоставления идеальной и материальной субстанции, как такового, полагал такое

---

<sup>1</sup> *Петрова Г.И.* Когнитивный поворот современной фундаментальной науки и формирование когнитивной компетентности в университетской образовательной практике // Вестник науки Сибири. 2011. № 1(1). С. 531.

<sup>2</sup> *Юлина Н.С.* Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука // Философия науки. Феномен сознания. М., 2006. № 12 . С. 10.

противопоставление не соответствующим единой природе реальности. Надо сказать, что современные исследования по проблеме сознания трудно себе представить, основанными полностью на позиции дуализма. Так как, если мы полагаем разделение на материальную и идеальную субстанцию правомерным, то для того, чтобы оставаться в научной логике мы непременно должны считать ментальное вторичным по отношению к телесному, чтобы не впасть в идеалистические крайности. А это, в конечном счете, приводит к таким крайностям, как вульгарный материализм, полностью приравнивающий все ментальные процессы к физиологическим. Но точка зрения, согласно которой мозг выделяет мысль, как печень желчь, сегодня безнадежно устарела. Интересными представляются идеи квантового интеракционизма, которые выводят декартовский дуализм на новый уровень, однако это тема заслуживает отдельного разговора, а точнее статьи. В любом случае психофизика Э. Маха, гораздо лучше коррелирует с современными исследованиями сознания, в частности с современным функционализмом, основная посылка которого состоит в следующем: «виды ментальных состояний следует считать не какими-либо свойствами – материальными или идеальными, – а нейтральными функциональными состояниями. Они индивидуализированы не веществом носителя, а выполняемыми ими (каузальными) ролями»<sup>1</sup>. Разве это не совпадает с идеей Э. Маха относительно того, что устойчивы только связи и отношения, а не некие элементы, субстанции? Субстанций ровно счетом и не существует, а существует только связи элементов-ощущений, заявляет Э. Мах, и это сближает его со сторонниками функционализма.

Однако нам бы не хотелось, чтобы те параллели, которые мы проводим здесь между теорией Э. Маха и современными исследованиями в области сознания воспринимались читателями только как доказательство достаточно тривиальной мысли о том, что махистская философия заслуживает куда больше внимания, нежели ей сегодня уделяется. В данном случае нами преследуется куда более неоднозначная и сложная цель, увидеть в Э. Махе не только философа науки, но и философа культуры, чьи взгляды отражают и предвосхищают тенденции, выходящие за рамки компетенций науки. Идея о том, что «Я» пред-

---

<sup>1</sup> Юлина Н.С. Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука // Философия науки. Феномен сознания. М., 2006. № 12. С. 19.

ставляет собой лишь комплекс ощущений, который возможно является чуть более устойчивым, чем другие комплексы, имеет «двойное дно». Она не только утверждает единое основание науки, преодолевая картезианский дуализм. Философия Э. Маха отражает пульсацию творческой мысли и энергии всего XX и даже XXI столетий. Исследование А.И. Жеребина, посвященное связи теории психофизического монизма и австрийской литературы живо иллюстрирует данную мысль. Невозможность четко разделить мир субъекта и мир объекта, мир психического и мир физического, явленная в современном искусстве и искусстве XX века, на самом деле иллюстрирует кризис культуры в двух аспектах: кризис критериев классической рациональности и кризис экзистенциальный. Несмотря на то, что сфера наших научных интересов лежит в области рациональности, и дальнейшие наши исследования будут связаны именно с данной темой, хотелось бы пояснить мысль относительно кризиса экзистенциального. И связан он, прежде всего, с тем, что человек, отказываясь от жесткой дихотомии субстанции телесной и духовной (мыслящей), отказывается от идеи своего господства. Если все представляет собой единый процесс, единый поток, то каким же образом мы можем подавлять то, что органически нам присуще, а не является чем-то иным, чужим? Мы не можем завладеть объектом, потому что его нет в устойчивом виде, он есть только в качестве комплекса изменчивых ощущений. Постулирование единства психического и физического, таким образом, это не просто отказ от философского дуализма, снятие вопроса о первичности духа и материи, это тонкий, экзистенциальный выбор, выбор не быть «классическим субъектом», не быть «господином». Если я отказываю своему «Я» в некой абсолютной устойчивости, если я не могу больше провести четкую границу между собственным «Я» и миром вокруг, если «Я» – всего лишь комплекс ощущений, значит никаких «репрессий» по отношению к миру я проводить не могу. А.И. Жеребин пишет: «В центре внимания Маха – проблема человеческого Я, деструкция классического субъекта как автономного и самотождественного, как той точки в мироздании, от которой отсчитывались все мировые смыслы»<sup>1</sup>. Философский монизм, таким образом, – это не только методологическое

---

<sup>1</sup> Жеребин А.И. Эрнст Мах и проблема разрушения личности // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 140.

основание для научных исследований, но и готовность отказаться от сверхпризваний «Я», это провозглашение идеи личной скромности.

Спротивление некоторых ученых философскому монизму выглядит особенно контрастно на фоне развития искусства XX–XXI вв., которое своим существованием объявляет фиктивным противоположность ментального и физического. Постмодернистский философский дискурс с идеей смерти автора, перформансы современных художников, содержание которых формирует не сам художник, а контекст, абстрактная живопись, литература потока сознания и т.д. – все это звенья одной цепи. М.К. Мамардашвили характеризует искусство 20 века, как искусство «потока» и поясняет это следующим образом: «... мы понимаем, что есть то, что я назвал отпущенным существованием; это есть не только в нашем существовании, это стало и характерной чертой искусства, то есть художественного сознания, художественного творчества, где спазм скованности идеей произвести шедевр, какую-то единицу, содержащую в себе все совершенное, содержащую вообще все, исчез. Люди больше стараются организовывать потоки, в котором что-то случается, и, более того, даже сама идея мироустроения, мироустроющего абсолютного идеала, или носителя духа, интеллигента, исчезла»<sup>1</sup>.

Сам Э. Мах нередко проявлял тонкий литературный талант, и когда он описывает утреннюю дорогу профессора в университет, читатель чувствует, как рождается образ субъекта, лишённого определенности, фиксированности, предзаданности. Это – то вспыхивающий, то угасающий, то рождающийся, то умирающий поток впечатлений и ощущений, которые лишь на секунду или минуту воспроизводят субъекта во всей полноте, а затем расщепляют его на мелкие фрагменты реальности. «Пределы нашего Я, отмечает он, могут быть передвинуты по произволу... могут быть настолько расширены, что, в конце концов, включают в себя весь мир»<sup>2</sup> – поэтически провозглашает Э. Мах, тем самым, давая нам полное основание говорить о нем не только как о философе науки, но и как о философе культуры, прочувствовавшим ее

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. СПб., 2014. С. 596–597.

<sup>2</sup> Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908. С. 10.

актуальные пульсации. Вопрос субъекта и объекта познания был для него, в первую очередь, вопросом не методологическим, не гносеологическим, а онтологическим. Субстанциональные основания всей европейской науки и метафизики стали для него предметом глубокой рефлексии, иногда скрывающейся под безразличной маской позитивизма, а иногда прорывающейся ярким, метафоричным и живым потоком Слова.

Таким образом, идеи Э. Маха, отказавшегося от многовековой традиции разделения субстанции «протяженной» и субстанции «мыслящей», удивительным образом совпадают с представлениями части современных ученых, занимающихся исследованием проблемы сознания. Будучи «заложниками» декартовского дуализма, ученые весь XX век вели непрерывные дискуссии о соотношении мозга и разума. Одни настаивали на том, что все многообразие результатов нашей психической деятельности можно свести, редуцировать к набору физических свойств мозга. Другие, придерживаясь эмерджентного взгляда на сферу «ментального», указывая на его полную несводимость к физическому, что зачастую порождало некие мистификации в отношении интерпретации нашего психического опыта. Несовершенство механистического понимания природы ментального сегодня очевидно. Также как налицо несостоятельность эмерджентного подхода к сознанию, так как он скорее порождает большое количество вопросов, на которые мы никогда не сможем дать ответов. Выстраивание такой железобетонной «ноуменальной» стены скорее тормозит развитие науки, нежели способствует ее дальнейшему развитию. Известный ученый, нейробиолог, популяризатор науки, исследователь процессов памяти К.В. Анохин в своих многочисленных докладах и выступлениях делает акцент на необходимости объединительной теории мозга и сознания, которая бы не допускала их прямого противопоставления и субстанционального разделения. К.В. Анохин полагает, что картезианская традиция разделения мира на две фундаментальные части, материальную и духовную, является контрпродуктивной, инерционное следование которой необходимо преодолеть. «И то, что происходит сегодня в науках о мозге, почему это важный момент – стирает эту грань и показывает, что работа мозга – это и работа разума, что мозг работает как огромная популяция из миллионов, десятков миллионов, может быть, иногда сотен миллионов синхронно активирующихся, включающихся вместе с ка-

кую-то деятельность нервных клеток. Эти группы клеток, функциональные системы хранятся как структура нашего индивидуального опыта. А наш разум – есть манипуляция этими группами. Таким образом, что одна группа способна вызывать к действию другую группу, и свойствами этих огромных групп являются не просто физиологические свойства, а те субъективные состояния – мысли, эмоции, переживания, которые мы и испытываем. В этом отношении наш мозг и разум едины»<sup>1</sup>. К.В. Анохин делает попытку обрисовать возможные отправные точки к созданию единой когнитивной теории. Для своей теории К.В. Анохин ввел специальный термин, «когнитом», который представляет собой гиперсетевую модель мозга. В отличие от весьма популярной теории коннектома, в основе которой лежит задача полного описания связей в нервной системе человека или любого другого организма, в теории «когнитома» учитывается связь физического и ментального, субъективный опыт не элиминируется из нее. Напротив, понимание материальной стороны психических процессов, с точки зрения К.В. Анохина, является недостаточным для решения вопроса о том, как на основе единой материальной структуры возникает индивидуальный субъективный опыт. И для того, чтобы мы могли редуцировать ключевые свойства мозга и разума к некоторому ограниченному количеству базовых понятий и принципов нам необходимо рассматривать мозг, как гиперсетевую структуру, обладающую когнитивной гиперсетевой функцией – разумом. Теория «когнитома» еще не имеет полностью проработанного методологического и содержательного варианта. Однако ее общие идеи намечают возможные контуры понимания нашего разума, его устройства и функционирования. Тот факт, что в основе данной теории лежит философская предпосылка единства психического и физического, духовного и материального, позволяет назвать ее концепцией «будущего». Более обстоятельное изучение вопросов, связанных с новым образом рациональности в свете развития нейронаук станет важнейшим исследовательским приоритетом в наших дальнейших научных публикациях.

Подводя итоги, хотелось бы отметить, что мы намеренно попытались охватить разнообразные стороны и аспекты развития науки в

---

<sup>1</sup> *Анохин К.В.* Мозг и разум. 1-я лекция. URL: <https://poligraf36.ru/obshchaya-psixologiya/mozg-i-razum-1-ya-i-2-ya-lekciya-konstantin-anoxin>.

XX и XIX столетия, которые наиболее радикально, с нашей точки зрения, выражают сложность и неоднозначность содержания неклассического типа рациональности, его характеристик: от постановки вопроса о релевантности классического понимания субъект-объектных отношений в свете квантовой теории до проблематизации целесообразности дуалистской интерпретации субстанциональных оснований мира в рамках «когнитивного поворота». Как отмечает Л.А. Микешина: «Двадцатый век дал много новых когнитивных практик с различными сценариями, ситуационными моделями и фреймами. Соответственно потребовалось введение новых – неклассических – гносеологических понятий, тем более при обращении к специализированному научному социальному и гуманитарному познанию. Изучение знания в социокультурном контексте, в истории и диалоге когнитивных форм позволяет понять, что восприятие действительности и представление знания есть «факт культуры»; что человек сам «создает» воспринимаемый им мир через сменяемые эталоны репрезентаций; что природная и социальная реальность конструируются в научных концепциях и постоянно критически переосмысливаются». Поэтому для того чтобы образ рациональности был более полным и исчерпывающим необходим дополнительный анализ научных тенденций современности на основе междисциплинарного подхода, который будет осуществлен нами в последующих научных работах.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Как правило, желание «объяснить» и одновременно «понять» тот или иной феномен приводит к тому, что не удается достичь значимых результатов ни в том, ни в другом. В ходе работы над данной монографией по рациональности мы неоднократно задавали себе этот вопрос: что же приоритетно для нас? И стало ясно, что в условиях пересечения и сближения различных культурных форм и внутринаучной тенденции к междисциплинарности, мы, объясняя, понимаем, а понимая, стараемся объяснить. Наше объяснение-понимание происходит из осознания «синхронистичности» развития самых разных проявлений культуры: от науки до искусства. Вслед за К.Г. Юнгом мы полагаем, что установить причинно-следственные связи, еще не означает выявить смысл, который порой эксплицируется самым неожиданным образом. Именно поэтому, рассматривая феномен рациональности, нам было важно установить смысловые корреляты между научным и вненаучным дискурсом, которые не связаны друг с другом в пространстве и времени, причинно не обуславливают друг друга. Квантовая физика сегодня доказала, что в основе феномена «квантовой запутанности» лежит истинная случайность, то есть никакой локальной причины для «магической» связи двух частиц в природе не существует. Почему же мы отказываем столь сложному и неоднозначному феномену как рациональность в возможности его «непричинного» понимания? В диахронной связи между субъектом и объектом объяснение рациональности может и должно носить строго детерминистический характер. Но что делать, если наблюдатель и окружающий его мир инкорпорированы друг в друга, не отстоят друг от друга на почтенной дистанции? Здесь смысл возникает в точке совпадения объективного знания и субъективного опыта. И чтобы этот смысл не затерялся в сухом анализе и причинно-следственных объяснениях, необходимо принять с «геделианской» стойкостью тот факт, что узнать рациональность возможно только выйдя за пределы рационального дискурса, то есть сойдя с «гладкого льда», на пресловутую «грубую почву».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Achinstein P.* Theoretical models / P. Achinstein // *The British Journal for the Philosophy of Science* 1965. Vol. XVI. № 62. P. 102–120.
2. *Bell J.S.* On the Einstein–Podolsky–Rosen Paradox // *Physics*, 1964. Vol. I. № 3. P. 195–200.
3. *Bernstein R.J.* Beyond objectivism and relativism. Oxford, 1983.
4. *Bohm D.* On Bohr’s Views Concerning the Quantum Theory // *Quantum Theory and Beyond*. Cambridge, 1971. P. 33–40.
5. *Bohm D.* On the Role of Hidden Variables in the Fundamental Structure of Physics // *Quantum Theory and Beyond*. Cambridge, 1971. P. 95–116.
6. *Bohr N.* Quantum physics and philosophy – causality and complementarity. *Essays 1957–1962 on Atomic Physics and Human Knowledge* // *The Philosophical Writings of Niels Bohr*. Vol. III. N.Y., 1963. P. 1–7.
7. *Brannigan A.* *The Social Basis of Scientific Discoveries*. Cambridge: Univ. Press, 1981.
8. *Bub J.* On the completeness of quantum mechanics // *Contemporary research in the foundations and philosophy of quantum theory*. Canada: University of Western Ontario, 1973. P. 1–65.
9. *Bub J.* *The Interpretation of Quantum Mechanics* // Dordrecht–Boston. URL: <http://www.researchgate.net/publication/50335114>.
10. *Campbell D.T.* *Evolutionary Epistemology. The Philosophy of Karl Popper*. Illinois, 1974. P. 412–463.
11. *Clauser J.F., Shimony A.* Bell’s Theorem: Experimental Tests and Implications // *Progress in Physics*. 1978. Vol. 41. P. 1881–1927.
12. *Davidson D.* *Problem of rationality*. Oxford: Clarendon press, 2004. P. 273–280.
13. *Domondon A.T.* Bringing physics to bear on the phenomenon of life: the divergent positions of Bohr, Delbruck, and Schrodinger // *Studies in History and Philosophy of Science*. Part C. 2006. Vol. 37. P. 433–458.
14. *Esfeld M., Glisin N.* The GRW Flash Theory: A relativistic quantum ontology of matter in space-time? // *Philosophy of Science*. 2014. Vol. 81. № 2. P. 248–264.
15. *Everett H.* Relative State Formulation of Quantum Mechanics // *Review of Modern Physics*. 1957. Vol. 29 № 3. P. 454–462.
16. *Feynman R.* *The Character of Physical Law*. Cambridge, 1965.
17. *Folse H.* Bohr’s Framework of Complementarity and the Realism Debate, in J. Faye and H. Folse. 1994. P. 119–139.
18. *Fraassen B.C. van.* *Quantum Mechanics: An Empiricist View*. Oxford: Glarendon Press, 1995.

19. *Fraassen B.C. van*. Empiricism in the Philosophy of Science // Images of Science. Oxford: Oxford University Press, 1985. P. 245–308.
20. *Fraassen B.C. van*. The Scientific Image. Oxford: Glarendon Press, 1980.
21. *Gadamer H.G.* Historical transformations of reason // Rationality today. Ottawa, 1979. P. 3–14.
22. *Gardenfors P.* The dynamic of Belief as a Basis for Logic // The British Journal for the Philosophy of Science. 1984. Vol. 35. № 1. P. 1–10.
23. *Gomatam R.* Niels Bohr's Interpretation and the Copenhagen Interpretation – Are the two incompatible? // Philosophy of Science. 2007. Vol. 74. № 5. P. 736–748.
24. *Hartle J.B.* Quantum mechanics of individual systems // American Journal of Physics. 1968. Vol. 36. № 8. P. 704–712.
25. *Heisenberg W.* The Development of the Interpretation of the Quantum Theory // Niels Bohr and the Development of Physics. London: Pergamon, 1955. P. 12–29.
26. *Howard D.* Who Invented the 'Copenhagen Interpretation? A Study in Mythology // Philosophy of Science. 2004. Vol. 71. P. 669–682.
27. *Korner S.* Observation and Interpretation // A Symposium of Philosophers and Physicists. London: Butterworths, 1957. P. 65-70.
28. Observation and interpretation: A symposium of philosophers and physicists // S. Körner, 1957.
29. *Peters D.* What elements of successful theories are the correct targets for «selective» scientific realism // Philosophy of science. 2014. Vol. 81 № 3. P. 337–397.
30. *Petersen A.* The Philosophy of Niels Bohr // Cambridge: University Press, 1985.
31. *Popper K.* The Open Universe. An argument for the indeterminism. N.Y., 1982.
32. *Putnam H.* A philosopher looks at quantum mechanics // Philosophy Science. 2005. №56. P. 615–634.
33. *Schlosshauer M., Camilleri K.* What classicality? Decoherence and Bohr's classical concepts, in Advances in Quantum Theory // American Institute of Physics. 2011. P. 26–35.
34. *Vaidman L.* Probability in the Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics // Philosophy Science. 2011. Phil Sci Archive Home Page. URL: <http://philsci-archive.pitt.edu/8558>.
35. *Wheeler J.A.* Genesis and Observership / J.A. Wheeler // Foundational Problems in the Special Sciences. – Dordrecht: Reidel, 1977. – P. 3–33.
36. *Whitehead A.N.* Essay in Science and Philosophy. N.Y.: New York Press, 1949.
37. *Wilson A.* Objective Probability in Everettian Quantum Mechanics // Philosophy of Science. 2013. № 64. P. 709–737.

38. *Zinkernagel H.* Some Trends in the Philosophy of Physics // *Theoria*. 2011. Vol. 26. № 2. P. 215–241.
39. *Автономова Н.С.* В поисках новой рациональности // *Вопросы философии*. 1981. № 3. С. 145–156.
40. *Андреева И.С., Гулыга А.В.* Шопенгауэр. М.: Мол. гвардия, 2003.
41. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975.
42. *Бахтин М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
43. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. –
44. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики // *Творчество и объективация* / сост. А.Г. Шиманский, Ю.О. Шиманская. Мн.: Экономпресс, 2000. С. 241–295.
45. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М.: АСТ, 2006.
46. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
47. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: АСТ, 2005.
48. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995.
49. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
50. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
51. *Бор Н.* Избранные научные труды: в 2 т. М.: Наука, 1966. Т. 2.
52. *Бор Н.* Дискуссии с Эйнштейном о теоретико-познавательных проблемах в атомной физике // *Философские вопросы современной физики*. М.: АН СССР, 1959.
53. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
54. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М.: Канон-пресс, 1998.
55. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: Neoclassic, АСТ, Астрель, 2011.
56. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.
57. Вопросы причинности в квантовой механике // *Сборник переводов под редакцией Я.П. Терлецкого и А.А. Гусева*. М., 1955.
58. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
59. *Гайденко П.П.* Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // *Вопросы философии*. 2003. № 9.
60. *Гейзенберг В.* Философия и физика: Часть и целое. М.: Наука, 1989.
61. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987.
62. *Гиренок Ф.И.* Ускользящее бытие. М.: ИФРАН, 1994.

63. *Грязнов А.Ю.* Методология физики и априоризм Канта // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 99–116.
64. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
65. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
66. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Русская мысль, 1910.
67. *Дорожкин А.М., Шнырева О.Е.* Критерий полноты научного знания в свете неклассической рациональности // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 6. С. 26–31.
68. *Дорожкин А.М., Шнырева О.Е.* Теория познания Э.Маха в свете идей когнитивистики // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. 2016. № 2 (34). С. 87–94.
69. *Жеребин А.И.* Эрнст Мах и проблема разрушения личности // Вопросы философии. 2013. № 1. С. 135–145.
70. *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.
71. *Кант И.* Метафизические начала естествознания. М.: Мысль, 1999.
72. *Кармин А.С.* Интуиция. Философские концепции и научное исследование. СПб.: Наука, 2011.
73. *Коген Г.* Теория опыта Канта. М.: Академический проект, 2012.
74. *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004.
75. *Кутырев В.А.* Величи(на)е и коварство феноменологической идеи Гуссерля (философско-исторические предпосылки информационного когнитивизма) // Философия и культура. 2011. № 5 (41). С. 18–24.
76. *Лаврова А.А.* О пользе и вреде «веры в грамматику» (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник. 1995. М.: Мартис, 1996. С. 59–64.
77. *Лекторский В.А.* Проблема субъекта и объекта в познании // Вопросы философии. 1964. № 5. С. 35–48.
78. *Лешкевич Т.Г.* Философия науки: традиции и новации: учебное пособие для вузов. М.: ПРИОР, 2001.
79. *Липский Б.И.* Рациональность, истина, коммуникация // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.): в 7 т. Т. 3. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1997. С. 85–87.
80. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.
81. *Лосев А.Ф.* Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
82. *Лосев А.Ф.* Этика как наука // Человек. 1995. № 2. С. 96.

83. *Маковельский А.О.* История логики. М.: Кучково поле, 1967.
84. *Мамардашвили М.* Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука-аттикус, 2014.
85. *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002.
86. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс-Культура, 1993.
87. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994.
88. *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999.
89. *Мамардашвили М.К.* Мысль в культуре // Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.
90. *Мамчур Е.А.* Проблемы социокультурной детерминации научного знания: К дискуссиям в современной постпозитивистской философии науки. М.: Наука, 1987.
91. *Маркс К.* Из ранних произведений // К. Маркс, Ф. Энгельс. М.: Госполитиздат, 1956.
92. *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Скирмунта, 1908.
93. *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемиические главы / ред. Ю.Н. Медведев. М.: Прогресс-Традиция, 2002..
94. *Мудрагей Н.С.* Научные революции как предмет эпистемологического исследования // Знание как предмет эпистемологии. М.: ИФРАН, 2011. С. 212–222.
95. *Мудрагей Н.С.* Рациональное иррациональное: взаимодействие и противостояние // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. М.: РОССПЭН, 1999. С. 85–104.
96. *Мудрагей Н.С.* Теория всего и теория познания (онто-гносеол. заметки) // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 82–92.
97. *Мэй Р.* Открытие бытия. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004.
98. *Нарский И.С.* Антология мировой философии: в 4 т.: Т. 3. М.: Мысль, 1971.
99. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб.: Азбука, 2010.
100. *Огурцов А.П.* От нормативного разума к коммуникативной рациональности // Этнос науки. М.: Academia, 2008. С. 48–86.
101. *Петрова Г.И.* Когнитивный поворот современной фундаментальной науки и формирование когнитивной компетентности в университетской образовательной практике // Вестник науки Сибири. 2011. № 1(1). С. 529–532.

102. *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
103. *Полани М.* Личностное знание. М.: Прогресс, 1985.
104. *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. М.: Ун-т российской академии образования, 2002.
105. *Постовалова А.И.* Сокровенный диалог в духовном опыте священно-безмолвия // Моно-, диа-, полилог в разных языках и культурах. М.: Индрик, 2010. С. 305–331.
106. *Рассел Б.* История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001.
107. *Рикер П.* История и истина. СПб.: Алетейя, 2002.
108. *Рикер П.* Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998.
109. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1997.
110. *Рыбаков Н.С.* Логика и метафизика cogito // Декарт в канун XXI столетия : материалы междунар. конф. Тверь, 16–17 апр. 1996 г. / под общ. ред. В.И. Метлова. М., 1998. С. 27–57.
111. *Селларс У.* Научный реализм или «миролюбивый» инструментализм? (Комментарий к статье Дж. Дж. Смарта) // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М.: Прогресс, 1978. С. 396–418.
112. *Сидорова Л.П.* Гносеологический аспект взаимоотношений религиозной веры и рациональности // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 6. С. 224–230.
113. *Сидорова Л.П.* Взгляды Н.А. Бердяева на научную рациональность // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2011. № 4. С. 141–146.
114. *Сидорова Л.П.* Коммуникативная рациональность в мире симулякров // Коммуникативистика XXI века: человек в современном мире коммуникаций: материалы VII Всероссийской научно-практической конференции 20 апреля 2011 г. Н. Новгород: Издательство НИСОЦ, 2011. С. 20–27.
115. *Сидорова Л.П., Шнырёва О.Е.* Лингвистический аспект становления неклассической рациональности // Симбирский научный вестник. 2014. № 2 (16). С. 150–156.
116. *Сидорова Л.П., Шнырёва О.Е.* Нуждается ли современная наука в онтологии: историческая перспектива вопроса и его актуальность // Историческая и социально-образовательная мысль. 2014. Т. 6. № 2. С. 164–170.
117. *Слотердайк П.* Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. / сост., общ. ред., коммент. и вс. ст. А.А. Россиуса. М.: Ad Marginem, 2001. С. 547–724.

118. *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1.
119. *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
120. *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. С. 249–295.
121. *Тарасов А.Г.* «Ego cogito» как принцип философии Р. Декарта // CREDO NEW. Теоретический журнал. 2008. № 2 (54). С. 24–36.
122. *Тахо-Годи А.А.* Три письма А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 152–159.
123. *Тварчелидзе А.Г.* Мераб Мамардашвили и современная физика // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 16–29.
124. *Фарман И.П.* Рациональность как проблема культуры и познания // Исторические типы рациональности. М.:ИФРАН, 1995. С. 238–261.
125. *Фарман Т.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса // Рос. акад. наук. Ин-т философии. М.: ИФРАН, 1999.
126. *Фейнман Р.* Квантовая электродинамика: странная теория света и материи. М., 1988.
127. *Фейнман Р.* Характер физических законов. М.: АСТ, 2014.
128. *Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Квантовая механика // Фейнмановские лекции по физике: в 10 т. Т. 8. М.: Мир, 1965.
129. *Фишер К.* История новой философии: введение в историю новой философии. М.: Издательство АСТ, 2003.
130. *Фок В.А.* Замечания к статье Бора о его дискуссиях с Эйнштейном // Успехи физических наук. Т. 66. Вып. 4. 1958. С. 599–602.
131. *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание (О проблемах, которые решены эволюционной теорией познания) // Вестник Моск. ун-та. Философия. 1994. № 6. С. 32–56.
132. *Фолькельт И.* Артур Шопенгауэр, его личность и учение. СПб.: Типо-литография Лейферта А., 1902.
133. *Франк С.Л.* Реальность и человек : Метафизика человеческого бытия Paris: YMCA-Press, 1956.
134. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
135. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
136. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 143–176.
137. *Хокинг С.* Черные дыры и молодые вселенные. СПб.: Амфора, 2001.
138. *Хокинг С.* Теория всего. Происхождение и судьба Вселенной. СПб.: Амфора, 2009.
139. *Хокинг С., Млодинов Л.* Кратчайшая история времени. СПб. Амфора, 2005.

140. *Холево А.С.* Вероятностные и статистические аспекты квантовой теории. М.: Наука, 1985.
141. *Хорган Дж.* Рубежи современной науки // В мире науки. 1993. № 2. С. 6–11.
142. *Хоружий С.С.* Род или недород? // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 53–68.
143. *Хофман Д.* Эрвин Шредингер. М.: Мир, 1987.
144. *Хюбнер К.* Критика научного разума. М.: ИФРАН, 1994.
145. *Цвейг С.* Казанова. Ницше. Фрейд. М.: Азбука-классика, 2013.
146. *Чичнева Е.А.* Философия как проповедь (С. Кьеркегор) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2000. №5. С. 62–73.
147. *Чудинов Э.М.* Природа научной истины. М.: Политиздат, 1977.
148. *Шеллинг Ф.* Философия откровения: в 2 т. М.: Наука, 2000. Т. 1.
149. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М.: Инфра-М, 1992.
150. *Шредингер Э.* Избранные труды по квантовой механике. М.: Наука, 1976.
151. *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. М.: Наука, 1967. Т. 4.
152. *Шредингер Э.* Что такое жизнь с точки зрения физика? М.: РИМИС, 2009.
153. *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. М.: Наука, 1967. Т. 4.
154. Эйнштейн и философские проблемы физики XX века / под ред. Э.М. Чудинова. М.: Наука, 1979.
155. *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М.: Наука, 1965.
156. *Юлина Н.С.* Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 116–130.
157. *Юлина Н.С.* Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 153–166.
158. *Юлина Н.С.* Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука // Философия науки. Феномен сознания. М.: ИФ РАН, 2006. № 12. С. 9–42.
159. *Юлина Н.С.* Эмерджентизм: сознание, редукция, каузальность // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 127–143.
160. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Минск: Попурри, 1998.

Научное издание

**Людмила Павловна Сидорова,**

*кандидат философских наук,  
доцент Департамента социальных наук  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»*

**Шнырёва Ольга Евгеньевна,**

*кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии  
Национального исследовательского университета  
«Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского»*

**КРОССКУЛЬТУРНЫЙ ГОРИЗОНТ ПОНИМАНИЯ  
НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ:  
НАУЧНЫЙ И ВНЕНАУЧНЫЙ ДИСКУРСЫ**

Монография

Технический редактор  
Комп. верстка

*С.Е. Речнова  
Е.Я. Владимирова*

Издательская лицензия № 04568 от 20 апреля 2001 г.  
Полиграфическая лицензия № 18-0140 от 8 октября 2001 г.

---

Сдано в набор 29.11.2016 г. Подписано в печать 26.12.2016 г.  
Формат 60×84/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Уч.-изд. л. 8,75. Усл. печ. л. 8,25. Тираж 300 экз. Зак. 814

---

Нижегородский институт управления – филиал Российской академии  
народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ  
603950, Нижний Новгород-292, пр. Гагарина, 46  
тел.: (831) 412-33-01