

**ИСТОРИЯ ИДЕЙ
КАК МЕТОДОЛОГИЯ
ПОЗНАНИЯ**

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ФГБОУ ВПО «ВОЛОГОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

ИСТОРИЯ ИДЕЙ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Коллективная монография

**ВОЛОГДА
2012**

:

Рецензент: кандидат философских наук, доцент В.Н.Асташов (кафедра социально- гуманитарных наук Вологодского государственного технического университета)

А-43

История идей как методология познания: Коллективная монография / Под ред. проф. Г.Н. Оботуровой. – Вологда: ВГПУ, издательство, 2012. – 136 с.

ББК 87

В коллективной монографии опубликованы статьи преподавателей, аспирантов кафедры философии ВГПУ и других вузов, посвященные истории идей как методологии познания в контексте неклассической философии, рассматривающей интеллектуальную историю не как линейную последовательность отдельных систем, теорий, произведений и персоналий, а как различное сочетание, аранжировку небольшого количества основных, глобальных, метафизических идей, пронизывающих собой развитие религии, философии, науки и искусства.

Коллективное научное исследование рассчитано на преподавателей, аспирантов, магистрантов, учителей, студентов, всех интересующихся актуальными проблемами философии познания. Монография может быть использована аспирантами, соискателями, слушателями при подготовке к кандидатскому экзамену по «Истории и философии науки».

Авторский коллектив монографии

М.И. Микешин, доктор философских наук, профессор профессор СПбГИ (технический университет), исполнительный директор АНО Санкт-Петербургского Научного Центра Истории Идей (*История идей как методология гуманитарного знания*); **Г.Н. Оботурова**, доктор философских наук, профессор кафедры философии ВПГУ (*Методология истории идей в контексте неклассической теории познания*); **Б.В. Ковригин**, доктор философских наук, профессор кафедры философии ВПГУ (*Философские идеи Гегеля в контексте постнеклассической теории саморазвития*); **И.Н. Тяпин**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и права ВоГТУ (*Идеалы хозяйствования в современных течениях экономической мысли*), **А.П. Лешуков**, доктор педагогических наук, профессор кафедры физики ВГПУ (*Синергетический подход как методологическая основа формирования научного мировоззрения*) **Н.С. Оботурова**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории ВИПЭ (*Становление истории идей как методологии гуманитарного познания*); **Н.И. Маковеев**, кандидат философских наук, доцент (*Идея компромисса в истории философии и права*); **Н.А. Ястреб**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ВГПУ (*Идея искусственного как объект философии техники*), **Н.В.Дрянных**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ВПГУ (*Идея рациональности на постнеклассическом этапе развития науки*); **А.В. Оботуров**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ВГПУ (*Идея синергии как архетипическая единица междисциплинарного исследования*); **Е.В. Пахонина**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ВГПУ (*Метафизические архетипы лингвистического и литературоведческого познания*); **Е.А. Агафонов**, кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии и истории ВИПЭ (*Идея «игры» как познавательная модель философии языка*); **Е.Б. Якимова**, кандидат педагогических наук, доцент кафедры физики ВГПУ (*Картина мира как когнитивная идея*); **О.В. Агафонова**, кандидат

философских наук, доцент кафедры философии и истории ВПЭ (Философия и литература в контексте метафизики идей); **М.А. Оботурова**, ассистент кафедры английского языка ВГПУ (Метафизические темы и идеи творчества У.Фолкнера); **А.Б. Белозеров**, аспирант кафедры философии ВГПУ (Идея коммуникации как архетипическая единица философского и научного познания); **В.В.Семенова**, аспирантка кафедры философии ВГПУ (История идей как сравнительное литературоведение); **М.М. Соколов**, аспирант кафедры философии ВГПУ (Концептуальные идеи социальной трансформации общества в контексте глобализации).

Введение

В ноябре 2010 г. в Вологодском государственном педагогическом университете состоялся Межвузовский методологический семинар «История идей как методология гуманитарного знания». В работе семинара приняли участие преподаватели, аспиранты, студенты вологодских вузов.

Руководителем семинара являлся доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного горного института (технический университет), Исполнительный директор АНО Санкт-Петербургского научного Центра Истории Идей М.И. Микешин.



Участники семинара: первый ряд (слева направо) – профессор Г.Н. Оботурова, профессор М.И. Микешин, профессор Б.В. Ковригин; второй ряд – аспиранты кафедры философии, доцент Н.А. Ястреб, доцент Н.В. Дрянных.

Семинар был посвящен актуальной проблеме философии познания – истории идей как чрезвычайно плодотворной, нелинейной методологии, которая широко используется и применяется в мировых научных сообществах, однако еще недостаточно известна в отечественной методологии познания.

Началом развития и применения истории идей как нетрадиционной методологии познания явилось издание в 30-х гг. XX в. американским философом и историком идей А. Лавджоем работы «Великая цепь бытия: История идеи», в которой он пишет, что заглавие этой книги некоторым может показаться странным и предмет ее – весьма необычным, а, между тем, выражение, вынесенное им в заглавие «долгое время было одним из самых известных в западной философии, науке, интеллектуальной поэзии»¹. Более того, фактически около столетия назад эта методология была «одной из самых распространенных концепций всеохватывающей системы вещей, основ устройства Вселенной и в этом предопределяла ход рассуждений по множеству других предметов»². Такая история, по утверждению Лавджоя, еще не написана, а смысл и импликации все еще не проанализированы, однако множество разрозненных сведений должны быть сведены воедино, а «цепь бытия» использовалась как «выражение сути «мирового древа» во всей специфичности, богатстве и множестве нюансов его характеристик»³.

В коллективной монографии история религии, философии, науки, искусства представлена как взаимосвязь таких основных, исходных метафизических единиц, как бытие и небытие, жизнь и смерть, необходимое и случайное, любовь и страсть, синергия и энтропия, историческое и логическое, рациональное и иррациональное и др. Материалы, представленные в монографии в контексте истории идей как методологии познания, успешно апробированы в выступлениях преподавателей,

¹ Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 6.

² Там же. – С. 6.

³ Там же.

аспирантов, студентов на научных конференциях, научной работе с магистрантами и студентами, публикациях в реферируемых журналах, при защите докторской и кандидатских диссертаций.

Думается, что знакомство с методологией истории идей в контексте современной неклассической теории познания окажется полезным для научной работы преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов всех специальностей, при подготовке к кандидатскому экзамену «История и философия науки» («Общие проблемы философии науки», «Современные философские проблемы областей научного знания»).

Глава 1

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ИДЕЙ

§ 1. История идей как методология гуманитарного знания

История идей, несмотря на свою более чем полувековую историю (знаменитая книга Артура Лавджоя «Великая цепь бытия» вышла в свет еще в 1936 г., пришла к своему русскому читателю лишь в 2001 г., а «Журнал истории идей» стал издаваться с 1940 г.), не очень хорошо известна в России. Только некоторые ее компоненты затрагивались в соответствующих разделах философии, истории, литературы или теории искусств. Традиция изучения гуманитарных дисциплин, в которой центральные места занимали идеологические или идеологизированные доктрины, вытеснила интеллектуальную историю за свои пределы, делая ее как бы несущественной. Такой подход привел к трактовке прошлого как череды последовательных смен социально-экономических формаций (или, по крайней мере, политических систем), войн и борьбы классов.

Сам Лавджой рассматривал историю идей одновременно и как нечто «более специфическое» и как «менее узкое», чем история философии. Главное отличие, по его мнению, заключалось в самом характере идей, или тех мыслительных единиц (unit-ideas), к которым история идей обращается. Эти элементы философских построений сами могут быть объектом анализа и не отличаются метафизической стабильностью. «Большинство философских систем оригинальны и отличны от других, — пишет он, — не столько своими элементами, сколько их сочетаниями» (1, с. 17). Две достаточно сложные и непохожие друг на друга философские доктрины могут отличаться вовсе не разным набором идей, а различным способом их аранжировки. По настоящему оригинальных идей совсем немного и возникают они гораздо реже, чем претендующие на их порождение философские тексты.

Исходные элементы истории идей не всегда совпадают с понятиями, которые мы обычно рассматриваем как метафизические концепты, или основные вопросы. Так, идея Бога, несмотря на всю свою внушительность и онто-гносеологическую значимость, вовсе не является таковой. Лавджой справедливо указывает, что «между Богом Аристотеля и Богом Нагорной проповеди нет почти ничего общего — но один из самых удивительных и принципиальных парадоксов западной истории состоит в том, что философская теология христианства их отождествляет» (там же). В логике такая ошибка называется подменой тезиса. Однако то, что эта ошибка, как и многие другие, выявлены, описаны и классифицированы, не означает, что человечество, которое ошибалось в прошлом, ошибается и сейчас, не будет ошибаться и впредь, по всем правилам строгой логической науки.

Именно поэтому, там, где речь идет о традициях и тенденциях, необходимо хорошо знать историю, чтоб хотя бы в общем виде представлять ход человеческой мысли, пришедшей к тому или иному открытию, эволюцию понятий, смену типов мышления, интеллектуальных, политических, художественных и религиозных ориентиров и даже – принижение жанра, смысложизненных мотиваций. Следует непосредственно соприкасаться с текстами, представлять, в какое время они были написаны, что было им современно, кто был их писателем, и кто их читал. При этом интеллектуальные ресурсы истории не всегда содержат прямые ответы на прямо поставленный вопрос. Каждая эпоха разговаривает на своем языке и пытается внедрить в сознание своих современников (а пост-фактум и будущих исследователей) созданные ею мифологемы. Исследователи прошлого должны отличать то, что эпохи хотят сказать о себе, от того, чем они действительно являются.

Лавджой предлагает выделить следующие принципы, характерные для формулируемого им подхода: выявление бессознательных ментальных привычек, способа мышления или интеллектуальных предпочтений; междисциплинарный подход, использование материала всех сфер знания.

При этом он выделяет следующие рубрики: история философии; история науки; фольклор и определенная часть этнографических исследований; история лингвистики, в особенности семантика; история религии и теологических доктрин; история литературы; компаративные исследования; история искусства; история экономических учений; история образования; политическая и социальная история; история социологии.

Кроме того, основными принципами подхода к истории идей являются межнациональный уровень анализа, выход за рамки общепринятого деления по национальному или языковому признаку; общекультурный уровень анализа, предполагающий важность исследований явлений не только первого, но и второго ряда, составляющих интеллектуальный контекст эпохи.

Вероятно, особого пояснения требует лишь первый из указанных принципов. Анализируя способы мышления, характерные для эпох, которые скорее подразумевались, нежели обосновывались самими мыслителями, Лавджой выделяет склонность мыслить в определенных категориях или «типах образов» (например, «сведения к простым решениям», свойственного мыслителям эпохи Просвещения, «романтического смятения» и т.п.). Он отмечает, что эти «интеллектуальные привычки» часто выступают в неявной форме и оказывают влияние на любые объекты рефлексии, а не только профессиональное философствование.

При этом, чтение философских трудов является зачастую не чем иным, как формой эстетического опыта, указывающего повсеместную «чувствительность к различным видам метафизического пафоса» (там же, с. 16). К его разновидностям Лавджой относит «пафос предельной туманности», эзотеричности, вечности, монизма (пантеизма) или, наоборот, волюнтаризма и т.д.. Такой подход приводит к необходимости логического анализа понятий, философской семантике и изучению того, как незаметная трансформация смыслов приводит к важным историческим решениям.

Таким образом, история идей относится к числу мягких (soft) методологий, которая направлена не на разделение, а на объединение

гуманитариев, изучающих традиции и тенденции интеллектуальных процессов.

Как проявляет себя методология истории идей в философском познании и можно ли вообще говорить о развитии, а тем более, о прогрессе в истории философии? Историка философии, особенно если он занимается достаточно отдаленными по времени периодами, часто преследует мысль о том, что философия бесконечно повторяется, обсуждая одни и те же темы и сюжеты. С некоторым разочарованием мы «открываем», что декартовское *cogito* и спинозовское «субстанциональное» понимание Бога как *causa sui* содержится у Августина Блаженного, а учение о бессмертии души — сердцевина христианской антропологии — развивалось Платоном.

Эти совпадения могли бы навести на мысль о плагиате или несамостоятельности, если бы были исключениями, а не своеобразным правилом. Кроме того, совпадения касаются обычно существенных сторон формулируемой проблемы, ее сущности или метафизической основы, что позволяет усмотреть здесь некоторую закономерность.

Вероятно существуют некоторые общие, «вечные» темы, которые являются сердцевиной философского обсуждения, своеобразными «матрицами», служащими основами для самого философского текста. Можно назвать их «метафизическими архетипами», исходя из общего понимания метафизики как «первой части философии», в которой «содержатся начала познания» (Декарт), «глубочайшее постижение принципов вещей» (Лейбниц), «совокупность всеобщих определений мышления» (Гегель), «центральное учение всей философии» (Хайдеггер) и т.д.

Будучи наиболее абстрактной частью философии, метафизика формулирует свои проблемы в предельно отвлеченном виде, что позволяет как бы «освободить» их от прикованности к «сомнительным фактам исторического времени» (Бердяев). Конечно, каждый конкретный мыслитель, творец философской теории непременно детерминирован определенной социокультурной ситуацией. Он умозаключает, аргументирует, сравнивает,

противопоставляет и даже поучает согласно традициям своей эпохи и в рамках свойственного ей способа мышления, однако, при этом, некий изначальный «набор» поставленных для решения задач может быть достаточно стандартным. Созданием этого «набора», формированием проблем в общем, как бы «свернутом» виде, и является метафизика, выполняя функцию своеобразной «лаборатории архетипов». В этом смысле чрезвычайно справедлива расхожая мысль о том, что «древние уже все сказали».

Метафизические архетипы или «вечные вопросы», к числу которых относятся проблемы «первоначал» — количества субстанций и способа их соединения, смысла жизни, критерия истины, бытия Бога, бессмертия души и др., могут быть выявлены и даже исчислены старательным классификатором. Те или иные из них становятся «основными» при необходимости типологизации философских учений или других способах «наведения порядка» в философском хозяйстве, их иерархия или рядоположность носят исторический, а не сущностный характер. «Список» этот так же разработан и завершен, как перечень сказочных сюжетов, хотя пока и не «явлен». Та или иная философская теория есть ни что иное, как интерпретация одного из пунктов этого «списка», «погружение» его в конкретный социокультурный контекст.

Философствование, таким образом, можно представить не как выдумывание, а как вписывание одного из определенных метафизических сюжетов в новую систему координат, использование его для определенных познавательных или поучительных целей. Так, в конкретно-литературной форме сказок о Пинокио и Буратино содержится метафизическое ядро истории о деревянном человечке.

Метафизические архетипы имеют антиномический характер, как это хорошо показано Кантом. В акте философствования из каждой пары составляющих его антиномий выбирается одна, а затем из этих «половинок» составляется «система». Можно предположить, что таких систем может быть

несколько сотен, хотя в действительности философская мысль вовсе не стремится к разнообразию метафизических построений. Философствование — это не комбинаторное манипулирование «метафизическими единицами», хотя они и составляют «цветовую гамму» того или иного произведения.

Метафизические архетипы указывают круг собственно философских проблем в их принципиально вопрошающем виде. Статус законченности, решенности они приобретают лишь в конкретно-исторической форме, соответствуя определенному типу рациональности или иррациональности и системы культурных ценностей.

Для понимания метафизического смысла текста необходимо вычленение из него того или иного архитипического сюжета, хотя для выявления философского смысла этого явно недостаточно, как недостаточно перечисления цветов, используемых художников для понимания его эстетического замысла. Используемый архетип, как цвет для художника или высота тона для музыканта, есть лишь условие, материал для процесса его творчества, но не цель его. Именно поэтому на них не может распространяться «право собственности», равно как перечисление их не есть творчество.

«Сколько ни есть на свете идей, все они последствия некоторого числа передаваемых традиционно понятий, которые так же мало составляют достояние отдельного разумного существа, как природные силы — принадлежность особи физической» (2, с. 85), — писал П.Я. Чаадаев. Он полагал, что все многообразие идей есть результат некоторых предваряющих какие бы то ни было проявления души «зародышей разума», которые возникают «посредством взаимного соприкосновения душ и в силу таинственного начала, которое увековечивает в созданном сознании действие Сознания Верховного, поддерживают жизнь природы духовной...» (там же, с. 86). Разумеется, мнение Чаадаева сильно утрирует проблему, однако подчеркивает соотношение изменчивого и неизблемого в процессе философствования.

Таким образом, историческое развитие философии представляет собой вариации социального и культурно-исторического способа интерпретации сущностных моделей. В этом смысле философия исторична и историей своей демонстрирует извечное стремление человеческой мысли постигнуть основания своего бытия.

Литература

1. Лавджой А. Великая цепь бытия.: История идеи. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
2. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1989. – С. 15 – 138.

§ 2. Становление истории идей как методологии гуманитарного познания

Необходимость осмысления специфики гуманитарного познания делает актуальной разработку его методологии в рамках различных подходов, школ и течений. Одним из таких направлений в методологии социально-гуманитарных наук XX века стала история идей, которая возникла как теория, сосредоточенная на исследовании идей, оказавших наиболее существенное влияние на развитие культуры.

Сложность концептуализации истории идей как самостоятельной области философского знания была обусловлена не только характером ее объекта, но и необходимостью анализа специфики понимания истории разных наций, той лексической неопределенностью, которая существовала в этой области. Как утверждал Р. Шартье, ни в одной другой области исследований не используются термины «столь специфичные для каждой нации и столь трудно поддающиеся акклиматизации в другой стране» (6, с.1). Так, если в американской историографии использовались термины «интеллектуальная история» и «история идей», то в европейских странах

преобладающими оставались «история ментальностей», «социальная история идей» и «социокультурная история».

Специфический характер объекта исследования определил и методологические особенности самой истории идей, которая относится к числу мягких методологий, «направленных не на *разделение*, а на *объединение* гуманитариев, изучающих традиции и тенденции интеллектуальных процессов» (5, с.12).

Исходная концепция истории идей была сформулирована А. Лавджоем, который, определяя предмет, цели и методы своего исследования, подчеркивал, что под историей идей он понимает «нечто одновременно и более специфическое и менее узкое, чем история философии» (2, с.9). Изучая те же предметы, что и история философии, опираясь на ее результаты, история идей рассматривает их под своим особым углом зрения, проникая в незыблемые философские системы, «делит их на исходные элементы, на то, что может быть названо элементарными идеями, идеями-единицами (unit-ideas)» (там же).

Поиск идей-единиц в философских доктринах показывает их комплексный, гетерогенный характер, так как философские системы отличаются не своими элементами, а их сочетаниями. Новизна теорий достигается «за счет новых сфер их приложения и новой аранжировки составляющих их элементов» (там же). За внешними различиями доктрин история идей позволяет увидеть общие логические, псевдо-логические или аффективные «ингредиенты», не всегда совпадающие с понятиями, традиционно используемыми для характеристики великих концепций.

Конкретизируя предмет истории идей, Лавджой выявляет основные типы элементов, исследуемых ею. К первому относятся имплицитные, бессознательные ментальные предпочтения и привычки, которые скорее подразумеваются, нежели формулируются и обосновываются. Одним из таких имплицитных факторов является склонность к определенному типу мышления, в основе которой лежит различие между сознанием,

ориентированным на простое решение задач (дух упрощения), и сознанием, исходящим из представления о сложности устройства мира и необходимости учитывать множество взаимосвязанных соображений при решении любых проблем.

Эти имплицитные интеллектуальные предпочтения, будучи эксплицированы, сводятся к принципиальным логическим или метафизическим предпосылкам, подчас довольно спорным, влияют на любые объекты рефлексии, в значительной степени определяют мышление как индивида, так и целого поколения или эпохи. Так, например, эпоха Просвещения, несмотря на существование идей, утверждающих сложность Вселенной и человека, в целом была эпохой доминирования духа упрощения, уверенности в простоте истин, необходимых и доступных человеку, признания возможности «кратких и ясных методов» в отношении любых предметов, касающихся человека.

Второй тип действующих в истории идей факторов связан с чувствительностью к различным видам метафизического пафоса и представляет собой такое описание предмета, которое вызывает своими ассоциациями, своего рода эмпатией, «конгениальное расположение духа или строй чувств у философа или его читателей» (там же, с. 15). Однако, исходя из существования множества разновидностей метафизического пафоса и разной степени чувствительности к нему людей, необходимо отличать собственно метафизический пафос от его подобию.

Так, являющиеся наиболее распространенными пафос туманности, непостижимости, сопровождающийся появлением у читателя чувства благоговения и экзальтации, а также пафос эзотеричности, удовлетворяющий стремление людей быть посвященными в тайные мистерии, не являются собственно метафизическими, ибо выражают отношение не к атрибутам самого мира, а к философской доктрине.

Восприимчивость к разного рода пафосу играет большую роль в формировании философских систем, является причиной их популярности и

влияния среди разных людей и поколений, поэтому перед историей идей стоит задача изучения этих видов восприимчивости, а также демонстрации того, каким образом они «способствовали конструированию систем или приданию идеям правдоподобности и повсеместного хождения» (там же, с.18).

Важнейшим принципом методологии истории идей является ее междисциплинарность, предполагающая рассмотрение развития вычлененной элементарной идеи не только в философии, но и науке, литературе, искусстве, религии и политике. Между различными сферами интеллектуальной жизни существует гораздо большая взаимосвязь, чем принято полагать, ибо «одна и та же идея нередко проявляется, пусть и трудно узнаваемой, в самых разных областях интеллектуального мира» (там же, с.19).

Исходной позицией истории идей является также отрицание деления идей по национальному или языковому признаку, осознание необходимости изучения истории идей разных наций, стран, событий, тенденций. Сложившаяся в исторических науках «департаментализация» по языковому и национальному принципу подвергается в истории идей переоценке, считается не лучшим способом их исследования. Даже в тех дисциплинах, где существуют очевидные причины деления на малые единицы (например, при изучении истории политических институтов и движений), происходит объединение ветвей исторического исследования, связанное с осмыслением того, что «понять реальные причины событий, тенденций, политики одной страны невозможно без изучения множества событий, тенденций, политики других» (там же, с.22).

Другим методологическим принципом истории идей является требование общекультурного уровня анализа, предполагающее исследование разноуровневых, разнопорядковых явлений, составляющих интеллектуальный контекст эпохи. Это требование реализуется через изучение проявлений тех или иных идей-единиц в коллективной мысли

больших групп людей, а не только в учениях или мнениях небольшого количества глубоких мыслителей или знаменитых писателей.

Традиционно исторические дисциплины обращались преимущественно к анализу текстов произведений великих авторов, однако, историческое понимание их концепций невозможно без знания того, как «они связаны с интеллектуальной жизнью, общераспространенной моралью и эстетическими ценностями этой эпохи» (там же, с.24). Поэтому предметом истории идей становится анализ верований, вкусов, предрассудков, как средоточия идей, получивших широкое распространение, утвердившихся во множестве голов.

Трудности, возникающие в изучении истории идей, обусловлены необходимостью интерпретации и обобщения материала разных областей знания, поиска взаимосвязи между предметами, на первый взгляд имеющими мало общего. Кроме того, для истории любых этапов человеческой мысли характерно смешение идей, пробы и ошибки, но сами эти ошибки проясняют нам «специфическую природу, чаяния, дарования и пределы создания совершающего их, равно как и логику его рефлексии, в которой эти ошибки случались» (там же, с.26).

Дальнейшее развитие истории идей как методологии социально-гуманитарного познания было связано с анализом различных аспектов их существования в широком интеллектуальном и социокультурном контексте, образном и языковом их воплощении в других идеях.

Определенный вклад в развитие истории идей как методологии гуманитарного познания был внесен в XX в. французскими историками школы «Анналов», обратившими внимание на необходимость анализа идей в зависимости от условий их «производства», различных форм интеллектуальной и социальной жизни. Критикуя традиционные исследования интеллектуальной истории, они предложили новый подход к анализу отношений между произведением, автором, эпохой.

В этом контексте Л. Февром была предложена новая трактовка природы идей путем введения понятия «ментальное оснащение». Он

утверждал, что каждая цивилизация и эпоха имеют собственные интеллектуальные средства, «ментальный инструментарий», определяющий возникновение идей, который не является универсальным, а представляет «ценность исключительно для создавшей его цивилизации и использующей его исторической эпохи» (7, с.150).

Конкретизируя содержание понятия «ментального оснащения», Февр выделил в нем лингвистический, концептуальный и эмоциональный элементы. Лингвистический включает в себя лексическое и синтаксическое состояние языка; концептуальный определяется интеллектуальными средствами и научными языками, которые доступны в конкретную эпоху. Эмоциональный элемент представляет собой систему восприятий, определяющих аффективные структуры.

В каждый конкретный период специфическое соединение этих элементов и определяет «способы мышления», которые формируют то или иное содержание идеи. Поэтому для выявления специфики конкретных систем мышления историку идей необходимо соотносить их с нормами ментального оснащения той эпохи, а не классифицировать с помощью анахроничных категорий. Применяя для интерпретации взглядов классифицирующие термины, созданные «задним числом», мы фальсифицируем психологическую реальность той эпохи, так как изолируем идеи от условий, санкционирующих их производство и от различных форм социальной жизни. Установить оригинальность идей и систем мышления прошлого во всей их полноте и противоречивости можно лишь, поместив их в социокультурный контекст.

Подобный социокультурный подход к пониманию истории идей развивает Э. Панофски, для которого центральным стал анализ механизма интерпретации внутри группы социальных агентов фундаментальных категорий мышления, а также бессознательных схем, структурирующих отдельные мысли и действия (4). Такой механизм представляет собой «ментальный хабитус», который является набором бессознательных схем и

усвоенных принципов, придающих единство мышлению эпохи. Ментальный хабитус указывает не только на те условия, в которых он был привит, но и на силы, его формирующие (например, институт школы в его различных формах). Такой подход позволил выявить через единый источник производства знания сходство, существующее между разнообразной интеллектуальной продукцией данной среды.

Таким образом, понимание истории идей как интеллектуальной истории было дополнено анализом коллективных представлений, ментального оснащения, определяющих способы и формы мышления, имеющие всеобщее распространение в рамках данной эпохи. В качестве объекта исторического исследования при этом конституировалось нечто прямо противоположное тому, что являлось объектом для традиционной истории философии. Поскольку в истории ментальностей акцент делался на коллективные формы, это сближает ее с исторической психологией, этнологическими и социологическими исследованиями.

Другой методологический подход к пониманию истории идей был разработан Л. Гольдманом, чья позиция отличалась, с одной стороны, от традиционной биографической и позитивистской направленности истории идей, но не совпадала и с подходом историков ментальностей. Не отказываясь от изучения выработки сознания в рамках социальной сферы, он реализовал этот подход через введение понятия «видение мира», которое определял как «совокупность надежд, чаяний, чувств, идей, объединяющих членов группы (чаще всего представителей одного социального класса) и противопоставляющих их другим группам» (1, с.24).

С этих позиций Гольдман признает социальное значение литературных и философских текстов, выявлял сходство между произведениями, противоположными по характеру и форме, а также выделял в творчестве одного автора основополагающие тексты, с которыми должны быть соотнесены другие его произведения. С точки зрения такого подхода, «великие» писатели и философы в своих основополагающих произведениях

«наиболее последовательно выражают сознание социальных групп, частью которых они являются» (5, с.12). При этом выявить сложные и противоречивые значения коллективного мышления возможно через интерпретацию интеллектуального или художественного творчества великих авторов, так как общие идеи наиболее полно и явно выступают в уникальных текстах.

Таким образом, в рамках методологической концепции истории идей были сформулированы важнейшие принципы гуманитарного познания, ориентирующие исследование на выявление содержания идей с позиций анализа предпосылок и оснований их возникновения, а также основных тенденций развития в широком интеллектуальном и социокультурном контекстах. При этом была обоснована необходимость изучения не только явных, но и имплицитных, бессознательных ментальных явлений, выступающих в неявной форме и оказывающих влияние на все виды интеллектуальной деятельности. Кроме того, был поставлен вопрос, каким образом незаметные трансформации смыслов могут приводить к новым тенденциям развития идей. Обращение к междисциплинарному взаимодействию, рассмотрению диалога и взаимообогащения идей в различных интеллектуальных сферах как способа их развития позволяет выявить общекультурный уровень разнопорядковых явлений, составляющих интеллектуальный контекст эпохи.

Литература

1. Гольдман Л. Сокровенный Бог / Пер. с фр. – М.: Логос, 2001. – 480 с.
2. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идей. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
3. Ойзерман Т.И. Амбивалентность великих философских учений (К характеристике философских систем Канта и Гегеля)// Вопросы философии. – 2007. – №10. – С. 121 – 137.
4. Панофски Э. Idea. К истории понятий в теории искусств от античности до классики / Пер. с нем. – СПб.: Андрей Наследников, 2002. – 237 с.

5. Философский век. Альманах. Вып.17. История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр Истории Идей, 2001. – 369 с.

6. Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 2 (66). – С. 17 – 47.

7. *Febvre Lucien. The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais / Trans. by Beatrice Gottlieb. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1982.*

§ 3. Методология истории идей в контексте неклассической теории познания

История идей как методология гуманитарного познания насчитывает полувековую историю, она изначально была изложена А. Лавджоем в его работе «Великая цепь бытия: История идей», в 30-е годы XX в. (5). В отличие от истории философии и истории наук, история идей анализирует не разнообразные философские и научные системы, теории, взгляды в их исторической последовательности, а мыслительные единицы философских и научных построений, которые наподобие сложных химических веществ, отличающихся от элементов их составляющих, представляют собой различное сочетание элементов тех или иных доктрин, которые, «будучи представлены в различных логических комбинациях, не всегда легко узнаваемы» (там же, с. 9).

В контексте методологии истории идей различные философские системы и научные теории «оригинальны и отличны от других не столько своими элементами, сколько их сочетаниями» (там же), а кажущаяся новизна многих систем достигается «исключительно за счет новых сфер и приложения и новой аранжировки составляющих их элементов» (там же).

Основными принципами выделения основных идей, ментальных единиц философского и научного познания, с точки зрения Лавджоя, являются общекультурный уровень анализа (выход за рамки общепринятого деления по национальному или языковому принципу); межнациональный –

исследование явлений не только первого, но и второго ряда, составляющих интеллектуальный контекст эпохи; междисциплинарный подход (использование материала всех сфер познания); выявление бессознательных ментальных привычек, способа мышления или интеллектуальных предпочтений. Благодаря этому, история идей направлена не на разделение, а на объединение исследователей, изучающих традиции и тенденции интеллектуальных процессов.

История идей как методология философского познания, с точки зрения Р. Рорти, направлена на преодоление односторонности аналитических, исторических, доксографических подходов к пониманию интеллектуальной истории (12). Сущность аналитического подхода состоит в том, что его представители пытаются осуществить «рациональные реконструкции аргументов великих философов прошлого, надеясь сделать этих философов своими современниками, коллегами, с которыми они могли бы обмениваться взглядами» (там же, с.1).

Исторический метод позволяет осуществить историческую реконструкцию мотивации взглядов, языка различных философов в контексте исторической ситуации и культуры. При этом, без внимания остается проблема, «как отделить историю философии от истории мысли или культуры» (там же, с. 7). Результатом таких подходов становится доксографическое, последовательное, линейное описание различных взглядов, при которых большинство историков философии пытаются «рассказать историю философии от досократиков до наших дней, заранее зная, как будут называться главы из книг» (там же, с. 11). Однако история философии не должна представлять собой попытку написания книг, «начинающихся с Фалеса и кончающихся, скажем, Витгенштейном» (там же, с. 14).

Такой подход, с точки зрения Рорти, должен «сойти со сцены» и уступить место исследованию интеллектуальной истории, истории идей, что позволит преодолеть различие между великими и не столь великими

философами прошлого, между «четкими и пограничными случаями «философии», между философией, литературой, политикой, религией и социальной наукой...» (там же, с .18).

Таким образом, история идей как методология не только гуманитарного, но и научного познания в целом, представляет собой неклассический подход к пониманию истории философии и истории науки. Классическая, традиционная теория познания рассматривала историю философии и науки как линейный, последовательный, кумулятивный переход от одних теорий к другим, при котором различные школы и течения, разнообразные «измы» противопоставлялись друг другу, а философы «подтягивались» к тем или иным направлениям.

История идей как методология познания представляет собой неклассический, топологический подход к пониманию развития философского и научного знания. История идей в ней рассматривается как различное сочетание основных мыслительных единиц, элементов, метафизических архетипов, матриц, вечных тем.

Такой подход к пониманию истории философского и научного познания не сводится только к рациональной, исторической реконструкции аргументов мыслителей прошлого в контексте исторических ситуаций и культур, к исследованию истории духа, отделяющей историю мысли от истории философии. История идей как интеллектуальная история предполагает синтез таких подходов, «диалог, взаимодействие когнитивных практик» (7, с.8), в результате которого выявляются не философские системы и личности, а основные, глобальные, вечные темы и проблемы, которые специфическим образом представлены в различных формах познания – мифе, религии, философии, науке, искусстве, художественном творчестве.

История идей в таком понимании является не только философским обоснованием разнообразных форм познания (например, литературы), но и, наоборот, позволяет углублять, развивать и обогащать само философское знание. Особенно наглядно и плодотворно эту методологическую

взаимосвязь можно проследить на примерах мировоззренческого анализа произведений таких великих писателей, как Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого (4,8,13,15).

Так, в творчестве Л. Н. Толстого представлены «не только художественные и публицистические произведения, но и философская система» (8, с. 117). Ее фундаментальными основаниями являются такие категории, как «природа», «народ», «жизнь и смерть», «живое и мертвое», «любовь и страсть», на которых «воздвигается все здание русского мировоззрения и русского самосознания, какими их видит автор «Войны и мира» (там же).

В центре внимания Л. Н. Толстого находятся проблемы взаимосвязи природного и социального («Казачьи»), жизни и смерти, противопоставления естественной и искусственной жизни («Севастопольские рассказы»), жизнеутверждающей силы любви и деструктивной, смертоносной сущности страсти («Анна Каренина»), преступления, наказания и духовного искупления («Воскресение»).

Особую роль и значение имеют историософские воззрения Л. Н. Толстого, представленные в романе «Война и мир». Здесь имеет место не только анализ в художественной форме таких философских понятий, как историческое событие; историческая необходимость; движущие силы; роль народа и личности в истории; индивидуальная свобода, но и такие понятия, которые, не являясь, по существу, философскими, требуют своего признания, изучения и возведения в статус глобальных, метафизических понятий.

К таким категориям, понятиям-образам относятся – «разумное историческое целеполагание»; соединение личной и «роевой жизни» как неизбежное исполнение предписанных законов; «исторического дифференциала» как элементарных, одинаковых для всех устремлений, мотивационных составляющих. Наличие таких понятий в творчестве Толстого позволяет сделать вывод, что в данном случае «раздвоение писателя на «художника» и «философа» заслоняется Толстым-мыслителем,

для которого литературное творчество и философствование едины» (13, с.136). Больше того, в своих пояснениях к «Войне и миру» Толстой, говоря о специфике этого произведения, пишет, что «это не роман, еще менее поэма, еще менее историческая хроника» (15, с. 382), ибо, по его мнению, «начиная от «Мертвых душ» Гоголя и до «Мертвого дома» Достоевского, в новом периоде русской литературы «нет ни одного художественного прозаического произведения, немного выходящего из посредственности, которое бы вполне укладывалось в форму романа, поэмы или повести» (там же, с. 383).

Особый философский смысл и значение имеют прямые и непосредственные историософские размышления Толстого, в которых он пишет, что предмет истории есть жизнь народов и человечества, но «непосредственно уловить и обнять словом – описать жизнь не только человечества, но одного народа, представляется невозможным» (там же, с. 331). Этим определяется, по его мнению, отличие художника от историка в понимании и изображении происходящих событий. Историк обязан подводить все действия исторических лиц под одну идею, тогда как «художник, напротив, в самой одиночности этой идеи видит несообразность с своей задачей и старается только понять и показать не известного деятеля, а человека» (там же, с. 385).

История идей как методология философского и научного познания интересна и нетрадиционна тем, что она признает и анализирует амбивалентность идей не только различных философских, научных систем и теорий, но и их позитивную роль и значение. При этом, признается не только наличие, но и необходимость антиномичности взглядов одного и того философа, которая выводит за «пределы его философской системы и если не прямо, то косвенно ставит вопрос не должны ли философы покончить с системосозиданием, не является ли всякая замкнутая на самое себя система оковами для философии?» (9, с. 137).

В этом плане большой интерес представляют работы Т. И. Ойзермана, посвященные анализу амбивалентности философских систем И. Канта и

Г.В.Ф. Гегеля (9, 10, 11). В своих работах автор, с одной стороны, показывает кричащую амбивалентность кантовского учения о вещи в себе, познаваемости мира, метафизики нравственности, свободы воли и других проблем. С другой – утверждает, что «чем более содержательным, новаторским является то или иное философское учение, тем более оно противоречиво, амбивалентно, апористично, несмотря на стремление его создателя и его последователей согласовать все положения этого учения, исключить какую бы то ни было рассогласованность» (9, с. 128).

Свидетельством глубочайшей содержательности таких противоречий является и философия Гегеля, амбивалентность его взглядов на сущность пантеизма; соотношения философии и религии; философии истории и философии права; историко-философского учения, а также исходного понятия его философии – абсолютной идеи, которую он определяет как «единство бесконечного и конечного, непосредственного и опосредованного, всеобщего и единичного, подчеркивая коррелятивный характер этих отношений» (там же, с. 135).

Такая амбивалентность, многозначность, многоаспектность великих философских систем делает их избыточными, т.е. закладывающими многообразие подходов к трактовке основных философских идей и проблем. Этим объясняется тот факт, что разные философские направления берут за основу тот или иной аспект анализируемой проблемы, очень часто противопоставляя и абсолютизируя их. Однако со временем оказывается, что разнообразные подходы того или иного философа к анализу одной и той же проблемы являлись не заблуждением, не отступлением от исходной точки зрения, а ее дополнением, обогащением, углублением.

Яркими примерами такой избыточности является учение Платона об идеях, которые в его философии имели несколько значений – идея вещи как смысл, целостность всех ее отдельных частей и проявлений; закон для возникновения и получения единичных проявлений вещи, ее понятийная невещественность; и, наконец, идея как идеальная субстанция, прообраз

вещи. В результате такой «избыточности», всесторонности учения Платона об идее как о принципе осмысления вещей, их общей целостности, являющейся законом их отдельных проявлений, по утверждению А. Ф. Лосева, «осталось в науке навсегда, и от этого всемирно-исторического платонизма никакая философия не может и не должна отказаться» (6, с. 92).

Такой избыточностью идей, роль и значение которых осознавалась гораздо позднее их появления, а значимость некоторых из них начинает осознаваться лишь сегодня, обладали научные теории и философские системы Ньютона, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля. Так, по утверждению, К. Р. Вестфалю, «к сожалению, философские результаты кантовской «Критики», по-видимому, даже к нашему времени еще не внедрены в философское сознание» (3, с. 161), так как для того, чтобы понять, оценить и определить роль кантовской «Критики», необходимо изменить образ мыслей, который является еще «глубоко картезианским» (там же, с. 162).

Неожиданным образом избыточность великих философских систем находит свое подтверждение в современных неклассических теориях и учениях. Так, идея Платона о «знании как припоминании», теория врожденности, априорности идей Декарта, Лейбница, Канта находят свое подтверждение в современной эволюционной эпистемологии. А категориальная сетка описания развивающихся систем Гегеля долгое время, по утверждению В. С. Степина, «оставалась избыточной и лишь в наше время, с развитием синергетики и теории развивающихся систем, обнаруживается изоморфизм содержания ключевых гегелевских категорий и понятийного каркаса описания процессов самоорганизации» (14, с. 73).

Избыточной сегодня признается и такая, казалось бы, сугубо классическая теория, как механика Ньютона. Однако, по утверждению В. И. Арнольда, «топологические рассуждения Ньютона обогнали уровень науки во времени на пару сотен лет» (1, с. 63). Поражающей избыточностью обладали взгляды и деятельность М. В. Ломоносова, изучение научного наследия и философствования которого далеки от завершенности.

Энциклопедическое наследие Ломоносова, по утверждению Т. В. Артемьевой, «может стать объектом исследования ученых разных специальностей, как и вектор изучения его деятельности может быть направлен на множество интересных тем в истории философии и истории идей...» (2, с.125).

Таким образом, история идей как неклассическая методология философского и научного познания является весьма плодотворной, не сводящей историю философии и науки к простому прогрессивному накоплению знания. Она рассматривает интеллектуальную историю духовного развития человечества как различную взаимосвязь таких основных ментальных, архетипических единиц, как бытие и небытие; материальное и идеальное; конечное и бесконечное; прерывное и непрерывное; абсолютное и относительное; необходимое и случайное; порядок и хаос и др. При этом, позитивная амбивалентность и избыточность идей философских и научных систем и теорий имела место на самых ранних этапах их развития, различным образом аранжируясь и сочетаясь на последующих этапах их развития.

Великие амбивалентные, избыточные философские и научные системы, теории и идеи Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Ньютона, Канта, Г. Гегеля, Эйнштейна и других великих мыслителей, как бы, забрасывали когнитивную «сеть» в будущее, а роль и значение высказанных им идей начинала и начинает осознаваться спустя столетия и даже тысячелетия. В таком подходе к пониманию истории духовного развития человечества видится роль и значение истории идей как неклассической методологии познания, которая анализирует историю человеческой мысли не по линейно-временному, региональному, национальному признаку или принадлежности к тому или иному «изму», а рассматривает ее топологически, многовекторно, темпорально.

Литература

1. Арнольд В. И. Гюйгенс и Барроу, Ньютон и Гук: Первые книги математического анализа и теории катастроф, от эвольвент до квазикристаллов. – М.: Наука, 1989.
2. Артемьева Т. В. Нехлебная наука философия. К 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова (1711 – 1765) // Вопросы философии. – 2011. – № 11. – С. 117 – 126.
3. Вестфаль К. Р. «Критика чистого разума» Канта и аналитическая философия // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 148 – 165.
4. Достоевский в философском контексте. Материалы конференции // Вопросы философии. – 2011. – № 4. – С. 96 – 142.
5. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи // Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
6. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – М.: Молодая гвардия, 1993. – 383 с.
7. Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2010. – 575 с.
8. Никольский С. П. Смыслы и ценности русского мировоззрения в творчестве Л. Н. Толстого // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 117 – 134.
9. Ойзерман Т. И. Амбивалентность великих философских учений (К характеристике философских систем Канта и Гегеля) // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 121 – 137.
10. Ойзерман Т. И. Кант и Гегеля как исторические личности // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 140 – 154.
11. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель. Опыт сравнительного исследования. – М.: Канон +, 2008. – 518 с.
12. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // [http: // www. philosophy.ru](http://www.philosophy.ru)
13. Сиземская И.Н. Л. Н. Толстой об исторической необходимости как «равнодействующей множества волей» // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 135 – 142.
14. Степин В. С. Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 58 – 75.
15. Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20 т. Т. 7. – М.: Госуд. изд-во художест. литературы, 1963. – 494 с.

Глава 2

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ИДЕЙ

§ 1. Картина мира как когнитивная идея

Известный американский философ и историк Артур Лавджой предложил свой метод исследования истории человеческой мысли, основанный на принципах эволюционизма и междисциплинарности. Суть его методологии заключается в выявлении «идей-единиц» в когнитивном процессе и историческом прослеживании их проявлений и трансформаций в различных областях знания – философии, психологии, искусстве, науке.

Среди основополагающих концепций, трактующих об отношении мира и человека, идея воспринимать и понимать мир как картину может быть отнесена к числу «действительно оригинальных» (7, с. 9), так как она определяет, согласно А. Лавджою, «склонность мыслить в определенных категориях или в конкретных типах образов» (там же, с. 11). Картина мира как когнитивная идея играет роль своеобразной системы координат, она включает в себя не только отраженные объекты, но и отношение человека к этим объектам, которое выступает как такая же реальность в человеческом понимании, как и сами объекты. История развития человечества показала, что отражение и познание мира человеком из пассивного созерцания превращается в деятельностное.

Концепт «картина мира» имеет два аспекта – образный (образ мира) и интеллектуально-логический (концептуальный). Восприятие мира как картины, некоего образа коренится в психофизиологических особенностях человека. Многочисленные исследования психологов, физиологов указывают на то, что картина мира возникает в результате работы всех органов чувств совместно с процессом мышления. Большую часть информации о мире мы

получаем через зрительный канал, но человеку естественно визуализировать и то, что поступает по другим каналам.

Метафора «картина мира» весьма многогранна, многозначна и многоаспектна. Этим понятием пользуются философы, культурологи, филологи и представители других наук. В самом общем виде различие в понимании картины мира состоит, по меткому выражению А.Н. Леонтьева, в расстановке акцентов «*образ мира*» и «*образ мира*» (8, с. 125).

Так, представители естественных наук делают акцент на втором слове, для них предметом исследования является внешний мир, выяснение, изучение его явлений и закономерностей, «нам хочется понять то, что мы видим вокруг, и спросить: каково происхождение Вселенной? Какое место в ней занимаем мы и откуда мы и она – все это взялось? Почему все происходит именно так, и не иначе? Для ответа на эти вопросы мы принимаем некую картину мира» (13, с. 233). Эти слова принадлежат выдающемуся физику-теоретику С. Хокингу, которые тем более показательны, что в силу недуга связь ученого с внешним миром была существенно ограничена.

В когнитивных науках, объединяющих исследователей процесса познания, главным фокусом внимания является проблематика закономерностей приобретения, преобразования, представления (репрезентирования), хранения и воспроизведения информации» (1, с.81), поэтому акцент делается на слово «образ», понимаемый как репрезентация.

Динамично отражая сформировавшиеся в обществе и у отдельно взятого человека базовые представления о действительности, картина мира выполняет функцию когнитивной ориентации и адаптации человека к среде его обитания, являясь фундаментальным условием человеческого существования. Поэтому в самом общем понимании термин «картина мира» используется как представление о том, как устроен и существует мир, природа, общество и человек.

Выделив идею картины мира как базовую в познавательном процессе, согласно предложенному методу А. Лавджоя, проследим ее трансформацию в историческом развитии.

Какие именно представления человека о мире складываются в картину мира, когда впервые это происходит, подробно было рассмотрено М. Хайдеггером в работе «Время картины мира», в которой он показал, что не всякое представление о мире является картиной, критерием «картинности» выступает отношение человека к сущему, бытию, поэтому «составить себе картину чего-то, значит, поставить перед собой само сущее» (12, с.101). Мир становится картиной только там, где к сущему в целом приступают как к тому, «на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле поставить перед собой» (там же, с.102).

Следуя этой логике, становится возможным определить представления о мире людей античной эпохи как картину мира, так как «античное восприятие природы основано на изначальном, ничем не нарушаемом единстве сущего, где люди, вещи, боги – все едино, гармонично и естественно» (14, с. 12). Мир в античности как единый и неделимый космос, не противостоит человеку, и, следовательно, не может быть представлен как некое произведение, полотно, картина. Античные философы понимали «природу не как род бытия, но бытие как природу» (там же). Поэтому природа античного человека нашла свое выражение в образе совершенного, гармоничного тела, скульптурных изображениях прекрасных людей, идеальных геометрических фигурах.

В средневековом мировоззрении отношение к природе меняется, так как «весь внешний мир есть знак или символ внутреннего мира» (там же, с.13). В центре мировосприятия оказался Бог-создатель всего сущего, а природа заняла нижнюю ступень. Обладание истиной становится возможным только опираясь на веру, почитание истинности «Писания» и церковного учения. Познание становится не исследованием, а правильным пониманием

«законодательного слова и возвещающих его авторитетов, доказательством от слова божьего» (12, с.96). Образом природы становится древнейшее божественное «Писание», текст, а познание представляет собой расшифровку этого текста.

В Новое время метафизика превращается в науку, сущность которой заключена в исследовании, научном методе, а «познание учреждает само себя в определенной области сущего, природы или истории как предприятие» (там же, с.93). Исследование превращает мир в предмет изучения, опредмечивает мир, сущее, тем самым фиксируется в качестве предмета. Превращение мира в картину становится тем же самым процессом, что и «превращение человека внутри сущего в субъект» (там же, с.103). Итак, с переходом к Новому времени не «картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной» (там же, с. 49). Идеологической основой такой картины является наука, и впервые представление о мире называется «научной картиной мира». Измерение, как основной метод научной рациональности, формирует чисто количественное «калькуляторское» видение сущего, так как то, чего нельзя измерить, взвесить, – не существует. Поэтому книга природы «пишется» языком математики, а сама природа подобна свидетелю, допрашиваемому на судебном заседании именем «априорных принципов» (14, с. 18).

Таким образом, в Новое время сформировалась достаточно целостная, связная картина мира, основанная на идеологии научного познания, где, прежде всего, лидировали математика и физика. Эту картину мира называют классической, так как фундаментом ее была механика Ньютона. Считалось, что можно и нужно сводить к законам механики все явления и процессы, включая биологические и социальные. Эту позицию ясно сформулировал выдающийся физик XIX века У.Томсон (Кельвин), который писал, что вопрос о том, понимаем ли мы природный процесс, сводится к другому вопросу – «способны ли мы построить механическую модель, которая воспроизводила бы процесс во всех его частях?» (там же, с.17). Поэтому,

образ мира в европейской культуре формируется в качестве механистической модели, при этом образ природы как часового механизма сменяется образом паровой машины, а позднее - кибернетической машины.

Какой же образ наиболее адекватно отражает современное состояние науки? По утверждению Г. Малинецкого, научная картина мира – это некий замок, из одной части которого можно перейти в другую. Замок до сих пор не построен, даже фундамент строится как отдельные клетушки, а по словам С. Грофа, «в настоящее время мы имеем дело с мозаикой удивительных и важных данных и теорий из различных областей, еще не интегрированных в исчерпывающую концептуальную систему» (3, с. 93).

Другой образ современной картины мира предложил Ф. Капра – образ сети объемной, динамической. Он рассматривает мир не как собрание изолированных объектов, но как сеть феноменов, которые «фундаментально взаимосвязаны и взаимозависимы» (4, с.23). Капра пишет, что «в природе существуют лишь сети, вложенные в другие сети, причем каждый узел, будучи визуально увеличенным, сам окажется сетью» (там же, с.50). В результате, познание мира из процесса отражения, как снятия «отпечатков» реальности, превращается в процесс интерпретации, реконструирования и репрезентации мира» (1, с. 266).

Почему же эта «мозаика отдельных дисциплин» не превратилась в единую картину мира? С одной стороны, на данный момент нет удовлетворительной объединяющей теории, претендующей на статус когнитивной идеологии. Если в античности человек изначально не отделял себя от природы, в средние века – от Божественного Слова, в Новое время основанием всеединства было наличие объединяющей и объясняющей все науки – механики, то сейчас такой признанной «теории всего» нет, неясно, не является ли создание такой теории еще одной «когнитивной иллюзией» (2, с.92). Отсюда характерное для современного этапа познания стремление к интеграции наук, развитию междисциплинарных, конвергентных исследований, что «открывает путь к переходу в качественно новую

цивилизацию» (5, с.4). Большие надежды ученые возлагают на универсальный эволюционизм как принцип построения современной общенаучной картины мира.

Стремлению человека к целостному, адекватному восприятию мира препятствуют и некоторые особенности познавательной практики нашего времени. Картина мира по своей природе представляет собой образование, несомненно, виртуальное и, как таковое, обладает свойственными виртуальной реальности характеристиками – порожденностью, актуальностью, интерактивностью, автономностью. Кроме того, все чаще в качестве порождающей реальности выступает не физический мир, бытие, а виртуальность, создаваемая средствами массовой информации. В таких условиях возникает сомнение по поводу адекватности создаваемой картины мира самому этому миру. Укоренившееся в классической картине мира противопоставление человека и Природы, потребительское, завоевательное к ней отношение должно смениться отказом от антропоцентричности, пониманием зависимости человека от природного окружения. Современный человек сознает себя субъектом, но это не повод для противопоставления себя природе, миру.

Таким образом, в процессе познания мира человек сформировал свое представление о нем как некую картину мира, понятие которой эволюционировало в процессе познавательной деятельности человека. В античности мир олицетворялся прекрасными идеальными образами, в средние века – в доктринальных текстах, в Новое время – в механизме, процесс познания из интеллектуального созерцания природы превратился в ее исследование. В настоящее время наиболее адекватным представлением о мире выступает образ сложной сетевой структуры, а познание мира – как процесс интерпретации опыта, экспериментальных фактов и на этой основе неких целостных представлений, конструирование реальности.

Литература

1. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки: от познания к действию. – М.: КомКнига, 2005. – 184 с.
2. Владиленова И.В. Воплощение когнитивной иллюзии: теория суперобъединения в физике // Философские науки. – №3. – 2010. – С. 92–99.
3. Гроф С. За пределами мозга. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 504 с.
4. Капра Ф. Паутина жизни – К.: София; М.: ИД «Гелиос», – 2003. – 310 с.
5. Ковальчук М. Направление прорыва: конвергентные НБИК–технологии // Технополис. – №3. – 2009. – С. 4 – 7.
6. Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Загадка человека: человеческая особенность коэволюционного процесса // Синергетическая парадигма. – М.: Прогресс–Традиция, 2004. – С. 379 – 399.
7. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идей / Пер. с англ. – М.6 Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
8. Леонтьев А.Н. Лекции по общей психологии. – М.: Смысл, 2000. – 509 с.
9. Малинецкий Г.Г., Курдюмов С.П. Синергетика. – <http://www.gordon.ru/>
10. Носов Н.А. Манифест виртуалистики. – М.: Путь, 2001. – 17 с.
11. Степин В.С. Новая картина мира – единая для всех наук // Первое сентября. – №70. – <http://ps1september.ru/>
12. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 93 – 119.
13. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до чёрных дыр. – СПб.: Амфора, 2001. – 268 с.
14. Черникова И.В. Эволюция образа мира в западноевропейской культуре // Экология и жизнь. – №2. – 1999. – С. 12 – 17.

§ 2. Идея рациональности на постнеклассическом этапе развития науки

Динамичное развитие общества на рубеже веков с необходимостью приводит к смене типа мышления, становлению новой парадигмы, постнеклассической рациональности, представляющей метафизическую, ментальную единицу современного научного познания.

Среди основных признаков, характеризующих феномен рациональности, можно выделить такие, как логичность, целесообразность, разумность, системность и упорядоченность. С этой точки зрения, рациональность начинается там, где мы имеем дело с рассудком или

разумом. Поэтому разумность представляет собой то, что отличает человека от других существ, выделяя его из объективного мира, а рациональность выступает как качественная характеристика этого процесса, которая аккумулирует культурно-исторические особенности человеческого бытия.

Вместе с тем, необходимо отметить, что понятия разумности и логичности не тождественны, поэтому уже в 60-е гг. XX в. в философии возникла дискуссия об историчности форм разума, которая привела к необходимости пересмотра понимания идеи рациональности. Это нашло своё выражение в появлении расширенной её трактовки, охватывающей не только строгость, логичность, но и признание многообразия проявлений в человеческой деятельности, осуществляющейся в соответствии с различными идеями, ценностями и идеалами.

О необходимости многогранного подхода к осознанию сущности рациональности говорит Г. Башляр, выделяя «активный» рационализм, стремящийся выйти за свои пределы, разорвать имеющиеся границы. Наука, – пишет он – рождает мир не посредством логических законов, которые присущи реальности, а «посредством импульсов рациональных, имманентных духу» (1, с. 37). Выступая, «формообразующим принципом жизненного мира и деятельности человека, определяющим отношение человека к природе и себе подобным» (3, с. 3), рациональность становится предельно общим основанием типологизации культурно-исторического процесса.

Начиная с античности, существенные сдвиги, происходившие в основаниях европейской культуры, обусловили последовательное возникновение классического, неклассического и постнеклассического типов рациональности. При этом, появление последующих этапов не исключало существования предшествующих, которые трансформируются сообразно новым условиям, в результате чего меняется их место, роль и значение в культурно-историческом процессе. В таком нелинейном, некумулятивном характере становления и развития основных исторических типов

рациональности проявляются её общие, ментальные идеи, единицы, сочетание которых и отражает общность и особенность каждого из них.

Так, на классическом этапе развития науки историческое познание рассматривалось как линейное, однонаправленное, для его характеристики использовались традиционные понятия прогресса и регресса, исторического времени и пространства. При таком подходе, центральной темой становилось обоснование подлинных начал знания, которые должны были быть «абсолютно достоверными и надежными, защищёнными от сомнений не только здравого смысла, но и самой изощрённой философской рефлексией» (4, с. 23).

На неклассическом этапе развития рациональности происходит отказ от построения целостной, единой картины мира, признаётся необходимость многообразия и методов постижения реальности. Задачей науки становится необходимость «соединения умов» в единстве принципов для того, чтобы создать «твёрдую основу для социальной реорганизации и действительно нормального порядка вещей» (5, с. 63). Соответственно, и рациональность выступает как определённая позиция, которую необходимо защищать, признавая, при этом, относительную правоту иных точек зрения, как усовершенствование своих взглядов «под влиянием критики извне» (6, с. 40).

Для постнеклассического этапа развития рациональности характерно не простое сочетание различных идей, но их взаимодействие на основе диалога. Исходя из этого, синтез многообразных форм и идей в научном познании должен быть связан не с борьбой за выживание или господство, не со стремлением утвердить себя за счёт других, а с взаимным сосуществованием и уважением.

Таким образом, познание сложного, противоречивого, развивающегося мира возможно на основе равноправного, диалогического существования и взаимодействия различных, казалось бы, не взаимосвязанных между собой парадигм, идей и теорий.

Более того, идея рациональности обуславливается разнообразными социокультурными факторами, включённостью в современное решение проблем глобального характера на основе ценностного представления о действительности. Так, с точки зрения Д. Белла, именно от ценностей, господствующих в обществе, зависит «оценка исторического процесса как прогресса, застоя или упадка, членение истории на эпохи, отбор изучаемых фактов» (2, с. 15). Поэтому, на современном этапе развития научного познания наметился переход от монистической интерпретации истории к междисциплинарным подходам в понимании исторического процесса.

Время перехода от одной парадигмы к другой, их границы установить однозначно сложно, так как разнообразные типы рациональности были представлены в истории философии работами Платона, Р. Декарта, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Э. Гуссерля, У. Джеймса, Л. Витгенштейна. Движение от монистического к многообразному типу рациональной интерпретации исторического процесса создает особую ситуацию, в рамках которой, с одной стороны, идет поиск новых методологических ориентиров, объектов исследования, с другой – осуществляется мобилизация всего предшествующего исследовательского опыта, познавательного потенциала различных исторических концепций.

Таким образом, в ходе смены исторических этапов развития науки изменяется и представление о типах рациональности. Статическая, тяготеющая к универсализму, претендующая на абсолютную истину концепция рациональности, в которой человеку отводится роль средства в осуществлении внеположенных, предзаданных ему целей, уступает место множественности идей, единиц рациональности, учитывающих динамизм, плюрализм, сложность и противоречивость исторического процесса, не укладывающегося в единую универсальную форму.

В таком контексте, идея рациональности предстает как сложная динамическая система, развивающаяся не по фиксированным правилам, следование которым приводит к заранее намеченной цели, а как развитие

самого процесса познания, включенного в диалог различных культурных, познавательных традиций, который не может быть запрограммирован и жёстко определён.

Литература

1. Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – 374 с.
2. Белл Д. Возобновление истории в новом столетии // Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 13–25.
3. Гайденко П. П. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
4. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
5. Хвостова К. В. Количественные методы в истории // Вопросы философии. – 2002. – № 6. – С. 60–68.
6. Швырёв В. С. От классического к современному типу рациональности // Философские исследования. – 2004. – № 1. – С. 38–51.

§ 3. Философские идеи Гегеля в контексте постнеклассической теории саморазвития

Современные отечественные философы все большее внимание уделяют избыточности некоторых идей философов прошлого, их второй жизни в современной науке, в понимании развития в целом. Так, с точки зрения В.С.Степина, «важную роль в формировании категориальной матрицы саморазвития обретают сегодня философские идеи Г. Гегеля» (6, с. 74). Особо отмечается методологический потенциал гегелевской идеи «погружения в основание».

«Наука логики», одно из главных произведений Гегеля, была опубликована в период с 1812 по 1816 г. Незадолго до смерти философ переработал первую часть своего труда («Учение о бытии»), тогда как две другие части («Учение о сущности» и «Учение о понятии») остались в

первоначальном виде. Такими они вошли в последующие издания и в отечественные переводы.

Для каждой из частей «Большой логики» (как обычно называют этот труд Гегеля) существует свой способ связи понятий. Так, для «Бытия» характерен своеобразный «переход определений», исходным здесь является чистое, неопределенное бытие, оно выступает как равное ничто. Результатом взаимоперехода бытия и ничто является становление, итогом которого выступает ставшее, или наличное бытие. Ставшее, в свою очередь, распадается на качество, как внутреннюю определенность бытия, и количество, как внешнюю его определенность, а взаимосвязь качества и количества представляет мера.

Уже на данном этапе развития гегелевской системы можно сопоставить в ней понятия становления и саморазвития. Гегель отмечает, что бытие и ничто не только тождественны, но и различны, все предметы находятся в состоянии постоянного, непрерывного изменения, перехода в другое состояние, то есть в развитии. Поэтому «становление есть устойчивое наличие бытия в той же мере, что и существование небытия, иначе говоря, их устойчивое наличие есть лишь их бытие в *одном*; именно это их устойчивое наличие (Bestehen) и есть то, что также и снимает их различие» (1, с. 78). При этом необходимо отметить, что гегелевское понятие ничто сопоставимо с понятием хаоса в современной синергетической парадигме.

Так, И. Пригожин и И. Стенгерс в своих работах отмечают конструктивную роль хаоса, рассматривают понятия «хаос» и «материя» как тесно взаимосвязанные, считая, что понятие динамического хаоса лежит в основе всех наук, занимающихся изучением саморазвивающихся систем. По их мнению, хаос и материя вступают во взаимосвязь на космическом уровне, так как «самый процесс обретения материей физического бытия, согласно современным представлениям, связан с хаосом и неустойчивостью» (5, с. 220). Такое понимание хаоса сопоставимо с местом, которое занимает понятие чистого бытия (чистой неопределенности) у Гегеля.

Раздел «Науки логики», посвященный сущности, характеризуется иным способом понимания связи категорий, которые «отражаются» друг в друге, взаимно рефлектируя. Сущность рассматривается Гегелем в трех ее формах – как отражение в себе самой, явление и действительность. В отличие от Канта, Гегель подчеркивает объективный характер видимости и сущности, тогда как Кант, по его мнению, признавая видимость, считал сущность непознаваемой. Подвергнув критике формально-логический закон тождества, Гегель утверждал, что конкретное тождество обязательно содержит в себе несущественное различие, которое перерастает в существенное, а затем в противоположность и противоречие, погруженное в основание.

Обычно идею Гегеля о противоречии рассматривают как изложение сути закона единства и борьбы противоположностей, так как, перечислив стадии развития противоречия, он делает вывод о том, что *«все вещи сами по себе противоречивы...»*, противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно» (1, с.398). Противоречие, с точки зрения Гегеля, не следует считать какой-то ненормальностью, встречающейся лишь кое-где, оно есть «принцип всякого самодвижения» (там же). При этом, противоположности, будучи снятыми, низводятся к «идеальным моментам», или, говоря проще, «оба гибнут», переходя в основание.

В контексте современного понимания гегелевской философии, можно утверждать, что Гегель своей диалектической логикой «разрабатывал категориальный аппарат, который выражал целый ряд важных структурных особенностей саморазвивающихся систем» (6, с.74). Так, процесс становления новых уровней в развитии системы своим важнейшим моментом имеет «изменение предшествующих состояний под воздействием новых уровней организации системы» (там же). Осмысление понимания

развития с этих новых позиций, с точки зрения В.С.Степина, достаточно перспективно.

Гегель обосновывал схему саморазвития главным образом на материале анализа общества, его описание развивающихся систем долгое время оставалось избыточным, и лишь в наше время обнаруживается сходство гегелевских категорий и «понятийного каркаса описания процессов самоорганизации» (там же). В.С.Степин иллюстрирует это на примерах из социальной антропологии (обратное воздействие культуры на проявления генетических программ человеческого поведения) и биологии (отдельные генетические программы, содержащиеся в геноме клетки, избирательно блокируются в зависимости от клеточного окружения).

Завершающий раздел «Большой логики» Гегеля был посвящен понятию, в котором имел место иной способ связи категорий, чем в разделах «Бытие» и «Сущность». Гегель подчеркивал, что понятие по отношению к бытию и сущности выступает как их истина, а поступательное движение понятия «представляет собою *развитие*, посредством которого возникает лишь то, что уже имеется в себе» (1, с.134-135). В процессе развития не возникает ничего нового по содержанию, происходит лишь изменение формы. При этом, «становление» рассматривается Гегелем как предельно абстрактная конкретность абсолютной идеи, первая конкретная мысль.

Развитие синергетики доказало наличие самоорганизации в системах неорганической природы, тем самым выявило несостоятельность резкого противопоставления неорганической и органической природы. Сам процесс самоорганизации является естественнонаучным выражением принципа самодвижения материи, внутренним источником которого выступает «борьба» таких внутренних противоположностей, как неустойчивость и устойчивость, беспорядок и порядок, дезорганизация и организация, случайность и необходимость.

Синергетический подход к пониманию самоорганизации состоит в том, что предметом науки является выявление не только общего,

повторяющегося, но и случайного, неповторимого, иначе говоря, не только законы, но и события. Поэтому, по утверждению Пригожина и Стенгерс, необходимо введение в науку понятия «событие», так как «некоторые события должны обладать способностью изменять ход эволюции» (5, с. 48) и становиться исходным пунктом нового глобального взаимообусловленного порядка.

Сопоставление взглядов Гегеля и основоположников синергетики на проблему становления показывает, что Гегель настаивал на необходимости углубленного анализа понятия становления, считая, что «такое углубление становления в себя представляет собой, например, *жизнь*» (2, с. 226). Еще более высокой формой становления Гегель считал дух. Аналогично этому, Пригожин и Стенгерс утверждают, что «становление есть и неотъемлемый элемент реальности, и условие человеческого познания» (5, с.215).

Интересными для современной науки являются и рассуждения Гегеля о направленности развития природы, общества, философского и научного познания. У Гегеля развитие понимается как самопознание абсолютной идеей самой себя, вершиной которого является философия. Подобная идея о необратимой «стреле времени» имеет место и в синергетике. В классической физике в понимании времени не содержалось различия между прошлым и будущим, «между предсказанием будущего и восстановлением прошлого нет никакого различия» (там же, с.5). В работах по синергетике утверждается, что физика стремится «выстроить смысл того, в чем она не может дать отчета, а именно того необратимого времени, которое составляет основное условие и ее объектов и ее проблем» (3, с. 19).

Не только в физике, но и в химии, биологии, геологии, гуманитарных науках будущее и прошлое играют различные роли, «существование стрелы времени здесь очевидно» (5, с. 4). Это, по утверждению Пригожина, представляет собой «приглашение к новым экспериментальным и теоретическим исследованиям, принимающим в расчет специфический характер этого мира» (там же, с. 51).

Таким образом, новое прочтение работ Гегеля, в особенности его «Науки логики», помогает лучше понять проблемы, поставленные теорией самоорганизации – конструктивную роль хаоса, саморазвития, места противоречия и времени в становлении и развитии систем различного уровня.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Первая часть. Объективная логика. Вторая часть. Субъективная логика. – Санкт-Петербург: Наука, 2002. – 800 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1975. – 454 с.
3. Пригожин И.Р. Переоткрытие времени // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 8 – 19.
4. Пригожин И.Р. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 45 – 52.
5. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени / Под ред. В. И. Аршинова. Изд. третье, перераб. и испр. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 239 с.
6. Степин В.С. Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 58 – 75.

§ 4. Идея синергии как архетипическая единица междисциплинарного исследования

Проблема диалога когнитивных практик, различных подходов к пониманию глобальных, мировоззренческих вопросов является одной из актуальных в современной неклассической теории познания. При осуществлении диалога, синтеза когнитивных практик может быть реализовано понимание «необходимости определить границы привычного бинарного мышления в оппозициях, снять упрощенную редукцию к противоположным, взаимоисключающим моментам по принципу дизъюнкции (или/или)» (5, с.14).

Особую значимость на современном этапе развития теории познания приобретает проблема не противопоставления (как это имело место в классической эпистемологии), а взаимосвязи, казалось бы, таких противоположных типов мировоззрений, как религия, философия и наука. Поэтому, как утверждает А.А. Гусейнов, при рассмотрении предметности философии «исключительно трудной и важной задачей является проведение демаркационной линии между нею и наукой, а также между нею и религией и теологией» (2, с. 4). При этом, функции науки и религии в культуре внешне выступают как противоположные, но «при более внимательном анализе они предстают как дополнительные» (7, с. 6).

Такой междисциплинарный подход к пониманию соотношения религии, философии, науки и искусства имел место в истории философии, а также в русской философии (в отличие от советского этапа отечественной философии). Известно, что Г.В.Ф. Гегель в вопросе о соотношении религии и философии считал первую теодицеей, т.е. оправданием, второй. Основными формами соединения объективного и субъективного, абсолютного и мирского в духе, с его точки зрения, являются религия, искусство и философия. В религии «существующий, мирской дух сознает абсолютный дух, и в этом сознании сущего в себе и для себя существа воля человека отказывается от его частного интереса; он откладывает его в сторону в благоговейном чувстве, предаваясь которому он уже не может иметь в виду частный интерес» (1, с. 47). В религии народ выражает свое определение того, что «он считает истинным» (там же, с. 48).

Второй формой соединения объективного и субъективного в духе, по утверждению Гегеля, является искусство, которое «в большей степени, чем религия обнаруживается в действительности и в чувственных проявлениях...» (там же, с. 47). Божественное становится наглядным благодаря искусству, «оно изображает его для фантазии и созерцания» (там же).

Философия, в отличие от религии и искусства, соединяет объективное и субъективное, абсолютное и мирское в мыслящем духе, являясь, при этом, «высшею, свободнейшею и мудрейшею формой» (там же, с. 48). При этом, философия и наука, с точки зрения Гегеля, являются лишь различными сторонами и формами осознания того, что является средоточием религии – понимание нравственности как вечного и божественного, как единства «субъективной и всеобщей воли» (там же).

Подобный подход к пониманию роли и значения религии имел место и в русской культуре XIX в, представленной не столько философами (Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев), сколько писателями – Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой. В их понимании религия представляет собой «воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом» (6, с. 41), связь конечного и смертного человека с бесконечным и вечным Творцом, ибо религия представляет собой «установление отношения человека к тому целому, которого он чувствует себя частью и из которого он выводит руководство в своих поступках...» (8, с 2).

Особая роль в утверждении религиозной философии в России и экзистенциализма на Западе принадлежит Ф.М. Достоевскому, творчество которого было связано с одним и тем же вопросом – взаимоотношения, «связи Бога и мира» (3, с. 401). Идеиное влияние Достоевского в истории русской мысли заключалось в том, что «он с изумительной силой и глубиной раскрыл проблематику религиозного подхода к теме культуры» (там же, с.403).

Таким образом, религия, философия, наука и искусство являются различными формами и уровнями мировоззрения, отличающимися друг от друга объектом исследования и методами, способами познания единого и многообразного мира. Объектом исследования науки является естественный, объективно данный, материальный мир, выявление на основе разума его законов и закономерностей. Предметом религии, философии и искусства являются такие вечные, глобальные проблемы, как происхождение мира,

человека, сознания, нравственности, жизни, смерти, бессмертия, смысла жизни и др.

Религия в постановке глобальных проблем объектом исследования на основе веры делает сверхъестественное, не данное в непосредственном восприятии. Философия, в постановке глобальных проблем, ориентируется на рациональные и иррациональные методы и способы познания. Однако, несмотря на специфику объекта и способов познания, религия, философия и наука ставят, в полном соответствии с историей идей как методологией познания, одни и те же проблемы, а их кажущаяся новизна «достигается исключительно за счёт новых сфер их приложения и новой аранжировки составляющих их элементов» (4, с. 9). При этом, философия и наука имплицитно содержат в себе и развивают идеи и проблемы, поставленные изначально в религиозной, богословской форме. К такой универсальной идее, парадигме богословского, антропологического и научного познания относится понятие синергии, анализу которого в отечественной философии посвящены работы С.С. Хоружего (9, 10, 11, 12).

Понятие синергии, по утверждению Хоружего, является универсальной парадигмой в «современном религиозном, философском, научном дискурсе» (12, с.19), специфически проявляясь в области богословия, антропологии и синергетики. В современном научном познании, в синергетической картине мира понятие синергии проявляет себя имплицитно, неявно, по существу, оно было заимствовано из Восточно-христианской духовности и мировоззрения.

Понятие синергии, отличное от аристотелевского понимания энергии, зародилось в греческой патристике и раннехристианской аскетике и соединяло в себе «богословское и практическое, то есть опытное и антропологическое измерения» (там же, с. 21). В поздневизантийской культуре оно становится основой углубленного богословского и философского учения, а после крушения Византии подвергается забвению и постепенно возрождается в XVIII – XIX вв. С середины XX века «оно

тщательно реконструировалось на современной богословско-философской основе, а затем получило дальнейшее развитие» (там же). В современной научной картине мира оно используется для обозначения новой, синергетической парадигмы как теории открытых, саморазвивающихся, самоорганизующихся систем.

В изначальном, богословском понимании понятие синергии означало соработничество, помощь, содействие, согласованное отношение человека и Бога. Этим отличалось православное понимание активного отношения человека к Богу и его энергии (как соработничества свободной воли человека с Божьей благодатью) от католического и протестантского, отрицающего принцип синергии как таковой.

Православное, исихастское понимание синергии явилось основой для синергийной антропологии – учения о человеке, и синергетики – теории самоорганизующихся систем. В синергийной антропологии синергия понимается как онтологическое размыкание, конструирование человеческого существа навстречу личному бытию. Основными ступенями такой «лестничной» трансформации является телесное воздержание, духовная решимость, которые лежат в основе антропологического механизма восхождения к новому топосу – «онтологическому движителю», что, в свою очередь, приводит к фундаментальным изменениям свойств человеческого существования.

В синергетике, как научной парадигме XX в., понятие синергии присутствует имплицитно. Оно было использовано одним из основоположников синергетики Г. Хакеном для характеристики процессов и систем, далеких от состояния равновесия, в которых происходят не только диссипативные процессы увеличения энтропии и деструкции системы, но и порождения новых структур, «согласованное, когерентное действие двух разных видов или потоков энергии, принадлежащих разным источникам» (там же, с 29). В результате этого, в системах, за рамками равновесия, поток энергии может вызвать динамику самоорганизации, переустройства систем.

Примерами анализа таких систем являются теории неравновесной термодинамики, диссипативных структур, самоорганизации, детерминированного хаоса, фракталов, сложности, лазерная парадигма и др.

Таким образом, по справедливому утверждению Хоружего, синергетическая научная парадигма синергии уже, чем богословская и антропологическая, из которых она экстраполирована и представляет лишь частный случай ее проявления. Вместе с тем, наличие понятия синергии в богословском, антропологическом и научном познании позволяет сделать вывод, что она является междисциплинарной универсальной идеей, парадигмой постнеклассической теории познания, преодолевающей демаркационные границы между различными способами и формами познания человеком мира.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 т. Т.8. – М.– Л.: СОЦЭКГИЗ, 1935. – 470 с.
2. Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 4–10.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
4. Лавджой А. Великая цель бытия: История идеи / Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
5. Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с.
6. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; статьи; стихотворения и поэма; из «Трех разговоров»; «Краткая повесть об Антихристе». – СПб.: Худож. лит., 1994. – 528с.
7. Степин В.Ф. Философия религии в социокультурном контексте (памяти Л.Н. Митрохина) // Вопросы философии. – 2008. – №7. – С. 4 – 14.
8. Толстой Л.Н. «Что такое религия и в чем сущность ее?» // http://ar.lib.ru/t/tolstoy_lew_nikolaevwch/text_0760-l.shtml.
9. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 80 – 94.
10. Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. – 2007. – №1. – С. 75 – 85.

11. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. – №5. – С. 75 – 88.

12. Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергийная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 19 – 36.

§ 5. Синергетический подход как методологическая основа формирования современного научного мировоззрения

Для современного естественнонаучного образования характерны фрагментарность видения реальности, ее деформация, что не способствует адекватному пониманию мира, обостряющихся глобальных проблем, приводит к девальвации нравственных норм и духовных ценностей, калейдоскопичности смены технологий, нестабильности экономической ситуации и т. д.

Новое видение мира, понимание ответственности за его судьбы становится условием выживания человечества в целом и каждого индивидуума в отдельности. Поэтому реформа высшей школы связана с кардинальным расширением понятия фундаментальности образования, дающего целостное представление о взаимосвязи природы, человека и общества.

В развитии теории динамических систем, изучающих движение, можно выделить несколько этапов. Первый связан с аристотелевским взглядом на движение как на «осуществление сущного в возможности как такового» (1, т. 1, с. 289). В эпоху Возрождения под движением понимается локальное перемещение, характеризующееся непрерывностью и постепенностью. На этом этапе разрабатываются идея о случайности и учение о «свободных причинах». Картина мира приобретает новую, нехарактерную для Средневековья, детерминистскую окраску. В Новое время утверждается ньютоновско-галилеевская концепция движения с идеей «устойчивости» движения. Научные революции начала и середины XX в. реабилитировали «событийное» видение мира.

Картина мира, которую утверждала классическая механика, была основана на признании линейного характера причинно-следственных связей. Поэтому классический, традиционный подход к управлению сложными системами основывался на представлении, согласно которому результат внешнего управляющего воздействия есть однозначное, линейное, предсказуемое следствие приложенных усилий.

Объективные условия созидательной деятельности людей заключают в себе различные возможности, т. е. такие допустимые их состояния, которые не находятся в противоречии с объективными закономерностями. Окружающая среда, детерминируя деятельность людей в целом, не определяет ее строго однозначно. Одни и те же жизненные обстоятельства допускают возможность известного разнообразия форм созидательной деятельности. Выбор объективно детерминированного ее варианта зависит от человека, его сознания и воли, т. е. от того, к чему он стремится и чем при этом руководствуется.

Будучи отражением окружающей среды, активность человека становится предпосылкой ее преобразования. Возникнув на основе такого преобразования, активность человека становится необходимым условием дальнейшего совершенствования и развития его деятельности по регулированию процессов, происходящих в обществе и природе.

В настоящее время программа гуманизации образования в России имеет целью выработку единого подхода к различным областям знаний на основе общих законов и концепций. Одной из них является концепция синергетики, удачно объединяющая такие разные дисциплины, как физика, химия, биология, социология и др. С этой точки зрения, использование на занятиях по физике синергетической концепции представляется весьма актуальным.

Термин «синергетика» впервые введен в науку профессором Штутгартского университета Германом Хакеном в 1971 г. (4). Этот термин происходит от латинского слова *synergia*, которое в переводе на русский

означает «совместное действие». Целью синергетики является объяснение и предсказание самоорганизующихся процессов и явлений, поэтому систему ее принципов можно рассматривать в качестве ядра методологии постнеклассической науки, которая «уже достаточно эффективна, для того, чтобы успешно моделировать процессы самоорганизации и саморазвития человекообразных систем» (2, с. 70).

Синергетический подход применительно к анализу деятельности человека предполагает учет природосообразной самоорганизации субъекта, исследование всех компонентов человеческой «самости» в любой сфере жизнедеятельности. При этом для сложных систем, каковыми являются явления природы и человек, как правило, существует несколько альтернативных путей развития. Настоящее состояние системы определяется не только ее прошлым, историей, но и строится, формируется из будущего в соответствии с грядущим порядком. Поэтому синергетика выявляет и анализирует принцип суперпозиции, т. е. сборки сложного эволюционного целого из частей, построения сложных развивающихся структур из простых. При этом целое может быть не равно сумме частей, т. е. выявляется и новый принцип согласования частей в целое, общего темпа их развития.

Другой особенностью синергетического метода является признание роли хаоса, который может выступать в качестве созидającego начала, конструктивного механизма эволюции, возникновения новой организации. Хаос становится связующим звеном разных уровней организации и порядка. В развитии диссипативных, неустойчивых систем хаос играет роль не фактора разрушения, а силы, выводящей на аттракторы, тенденцию самоструктурирования нелинейной среды. В связи с этим, порядок и хаос представляют собой состояния «гомеостаза (порядок) и фазовых переходов от одного типа гомеостазиса к другому через динамический хаос» (3, с.4).

Однако синергетическая нелинейность развития создает возможность (на определенных стадиях) сверхбыстрого развития процессов. В основе такого развития лежит положительная нелинейная обратная связь.

Известно, что отрицательная обратная связь дает стабилизирующий эффект, заставляет систему вернуться в состояние равновесия. Положительная обратная связь, на первый взгляд, приводит лишь к разрушению, раскачке, к переходу системы от положения равновесия к неустойчивости. Однако без неустойчивости не может быть развития. Этим определяется роль объемной положительной нелинейной обратной связи в самоорганизующихся системах. Применительно к личности этот процесс проявляется в быстром развитии мышления на определенных этапах, в переоценке ценностей, изменении мировоззрения.

Объемная положительная нелинейная обратная связь означает ускорение, самоподстегивающий рост по всему пространству среды, поэтому она может служить стимулом быстрого развития. Положительная нелинейная обратная связь содержит в себе внутренние механизмы переключения режима, самоорганизации, образования новых структур. При этом движущей силой развития выступает борьба противоположностей, отклонение от равновесия как универсального элемента взаимодействия, присущего любым системам. Без отклонения от равновесия не может быть притока новой информации и управления ею, а значит, не может быть развития, поэтому его можно определить как «золотое правило» саморегуляции, ибо само отклонение от нормы служит стимулом возвращения к норме.

Таким образом, система вне среды не может быть активной, ибо только взаимодействие с ней и возникающие при этом отклонения, противоречия создают необходимое условие ее активности, самодвижения в направлении самосохранения. Поэтому упорядоченности любого типа возникают в результате воздействия окружающей среды на систему, которая, приспосабливаясь к изменяющимся условиям, накапливает полезную для себя информацию, повышая, тем самым, уровень своей организации. Это, в свою очередь, приводит к необходимости анализа другой, не менее важной проблемы синергетики — анализа взаимодействия, механизма самоорганизации и саморазвития открытых систем.

Синергетика занимается изучением открытых динамических систем, состоящих из множества подсистем различной природы, которые возникают в результате самоорганизации при переходе из одного состояния в другое на основе взаимоперехода порядка и хаоса. В настоящее время синергетический подход находится в стадии развития и становления, однако его основные идеи проникают во многие области научно-практических знаний, в том числе и в обучение физике.

К основным принципам, определяющим сущность синергетики как методологии описания сложных открытых саморазвивающихся динамических систем, можно отнести следующие положения.

Сложноорганизованным системам нельзя извне, искусственно навязывать пути их развития. Поэтому при анализе их поведения необходимо понять, каким образом способствовать их собственным тенденциям саморазвития. Для этого необходимо исследование законов сосуществования природы и человека, их коэволюции. Только в этом случае проблема управляемого развития принимает форму саморазвития. Отсюда вытекает необходимость познания, понимания законов развития как в природе, так и в обществе, применения их к анализу деятельности человека.

Понятие открытости как простого количественного «вкладывания» одной структуры в другую, имеющее место в классической науке, исключает открытость на исходном уровне. Поэтому неравновесная термодинамика, лазерная физика, молекулярная биология и другие области постнеклассического этапа в развитии науки вводят понятие открытости на начальном уровне – микромире – и лишь затем распространяют его на другие (макро- и мега-) области мироздания, преодолевая, тем самым, исходность понятия закрытости. Это, в свою очередь, приводит к необходимости введения таких новых понятий, как «активность», «сингулярность», «существование стрелы времени» и т. д.

С позиций современного миропонимания понятие открытости является исходным, исключаящим всякую ограниченность, замкнутость,

предельность и означаящим безначальность, бесконечность мира и его проявлений. В соответствии с достигнутым уровнем познавательной способности человека мир представляется имеющим вещественно-энергетическую основу. Исходная дискретность вещества и энергии предполагает структурирование природных и общественных процессов на уровне системной организации.

Классическая физика в анализе макроуровня искала первооснову мироздания в виде элементарных частиц. На мегауровне она пыталась определить мир как глобальную систему в виде галактик, Вселенной, включающей другие галактики, ансамблей Вселенной. Завершалась эта конструкция теорией «Большого Взрыва», которая фиксировала начало, а значит, и конец мира.

Подобная мировоззренческая позиция исходила из начального представления о закрытости систем и конечности мира. Поэтому противоречащие классическим взглядам данные постнеклассической науки рассматривались как попытка преодоления исходной закрытости, но не как признание всеобщей открытости. В результате открытость рассматривается как обмен в каждой точке веществом и энергией между системами или средой. Однако в этом случае разрушается само понятие системы, ибо она теряет свои основные признаки: закрытость, замкнутость и упорядоченность. Поэтому понятие открытости связывается, в конечном счете, с переходом на более высокий уровень, самоорганизацией.

Самоорганизация представляет собой организацию, или внутреннюю упорядоченность системы более высокого уровня. Но в этом случае за пределы исходной системности, организации, замкнутости выйти невозможно. Поэтому понятие самоорганизации корректирует представление об исходной системности, замкнутости, упорядоченности, которое с современных позиций представляется устаревшим.

Постнеклассической науке соответствует синергично-информационная концепция миропонимания. Согласно этой концепции, безначальность и

бесконечность мира предполагают исходное единство хаоса и порядка, а не хаос, порождающий порядок, который в этом случае, вопреки логике, объявляется детерминированным.

Материалистическое представление об ограниченности мира вещественно-энергетическим содержанием (первичность материального) предполагает силовое взаимодействие (гравитационное, электромагнитное) на всех уровнях природных связей. Объединить эти силовые взаимодействия в «теорию единого поля» не удастся и по причине того, что гравитация была принята Ньютоном как произвольное допущение, и потому, что основы мироздания материальным или вещественно-энергетическим содержанием не ограничиваются. Начиная с исходного уровня, материальное начало неотделимо от энергийного, информационного, существует с ним в неразрывном единстве.

Синергийно-информационный подход исходит из понимания открытости мира как его безначальности и бесконечности, что исключает представление о первичности материальности мира и производности идеального, информационного. Поэтому из принципа открытости (бесконечности) мира следует признание равноположенности материального и информационного в качестве сущностных основ мира, или начал природы, поскольку преодоление дискретности материи на исходном уровне невозможно без информационного, отрицающего любую дискретность, ограниченность и предполагающего беспредельность и разнонаправленность изменений. Информация в таком понимании выражает и транслирует природные различия и размерности, подтверждая тем самым всеобщность материальной субстанции как основы содержания мира.

Таким образом, постнеклассическая наука утверждает синергийно-информационный подход как современное миропонимание, неразрывно связанное с миропроявлением, а посему идущее как от объективного – природы, так и от субъективного – человека, личности, что особенно актуально и для понимания современных подходов к процессу обучения,

обновления его функций и задач. Синергетика позволяет по-новому подойти к проблеме интеллекта и творчества учащихся, что является целью любого образовательного процесса. Она позволяет обосновать значимость нелинейного мышления и предлагает механизмы его развития. Кроме того, синергетика, изучая закономерности становления и развития мира, формируя современный уровень мировоззрения, раскрывает творческий потенциал, так как выявляет способы управления процессами развития. Роль синергетики в системе образования состоит также в том, что она утверждает междисциплинарный подход в изучении мира, что способствует современным тенденциям профессионально-педагогической подготовки будущего учителя.

Литература

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – М.: Мысль, 1969 – 1972.
2. Буданов В.Г. О методологии синергетики. // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 79 – 94.
3. Степин В.С. / Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 4 – 7.
4. Хакен Г. Синергетика: Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Пер. с англ. – М.: Мир, 1985.

§ 6. Идея искусственного как объект философии техники

Методология истории идей, разработанная А. Лавджоем, является уникальной для философского и научного исследования. Рассматривая идеи как базовые концептуальные единицы знания в их эволюции, диалектике, историческом и теоретическом развитии, исследователь может открывать уникальные аспекты привычных понятий и концептов. В ходе прояснения, анализа первоначальных значений и трансформации смыслов идей в истории философии и науки, можно проследивать развитие мировоззренческих, культурных, методологических, когнитивных установок. Амбивалентность,

избыточность, трансдисциплинарность идей обеспечивают их универсальность и применимость в самых разнообразных концепциях.

Так, история идей может выступать эффективной методологической основой в разработке проблем технического познания через исследование идеи искусственного в контексте различных подходов к пониманию техники.

Философия техники возникает как самостоятельное направление в середине XIX в., однако постановка проблем понимания техники и искусственного осуществлялась еще в античности. Термин «техне» в узком смысле применялся для обозначения искусства или мастерства плотника или строителя, а в общем плане выступал как «искусство во всякого рода производстве» (9, с.97). С другой стороны, понятие «техне» отражало также некоторую способность, связанную с обладанием специальным знанием и «в этом отношении приближалось к теоретическому знанию, эпистеме» (там же, с. 98).

Понимание техники в контексте соотношения естественного и искусственного было предложено Аристотелем, с точки зрения которого различие между этими явлениями состоит в причинах их возникновения. Под естественным он понимал то, что возникает из природы, а «остальные виды возникновения именуются актами создания» (1, т.1 с. 198). Искусственно возникают те вещи, «форма которых находится в душе» (там же), а их источниками могут являться искусство, способность, рассуждение и случай.

Исходя из этого, процесс возникновения искусственного, с точки зрения Аристотеля, имеет начало в целеполагании, либо, если что-то возникло случайно, в деятельности человека, которую можно разделить на несколько этапов. В начале производства определяющее значение для его осуществления имеет мышление, конструирование формы, поэтому техническая деятельность выступает одновременно как познавательная. Заключительный этап представляет собой собственно создание, начинающееся «от последнего (звена), к которому приходит мысль» (там же, с. 199). Между ними может быть ряд промежуточных звеньев,

характеризующихся различным соотношением мышления и создания.

Процесс сотворения искусственного, по мнению Аристотеля, является более сложным, чем порождение природных объектов, поскольку человек должен создать форму и реализовать ее в материи, но сам процесс производства осуществляется способом, аналогичным естественному возникновению. Это лежит в основе принципа понимания искусственного как того, что «имитирует природу» (1, т. 3 с. 86), при этом создаваемое может превосходить природные объекты, прежде всего, с точки зрения их полезности для человека.

Таким образом, в античности был сделан вывод об идентичности процессов, происходящих в природных и искусственных объектах. На основании этого, деятельность по производству техники может рассматриваться как способ познания, поскольку в создаваемых объектах действуют законы, аналогичные тем, что происходят в природе.

Некоторые аспекты идеи искусственного рассматривались с теологической позиции в средневековой философии. Так, Гуго Сен-Викторский выделял три вида творений, такие как «творение Бога, творение природы и творение мастера, подражающее природе» (3, с. 306). Творения, создаваемые человеком, отличаются тем, что «не составляют часть природы, и, будучи механическими, они имитируют ее и потому называются подражательными» (там же). Такой подход поднимал техническую деятельность на уровень искусства, а любые продукты, созданные мастером воспринимались как художественные произведения.

Именно в период средневековья техника начинает рассматриваться как некоторый вид теоретического знания и оформляется в отдельную дисциплину, которая выступает как «практическое воплощение схоластических (логико-теоретических) уставов и рецептов» (5, с. 158). В рамках такого подхода выделяется практическая, или механическая составляющая, которая «называется также подражательной, ибо связана с человеческими трудами» (3, с. 310). Основу ее составляет механика,

рассматривавшаяся как практическая философия, которая «не просто подразумевалась, но заняла строго определенное место внутри философии» (5, с. 159). Подобное оформление технических знаний в отдельное направление имело большое значение для дальнейшего становления технических наук и их философского осмысления.

В эпоху Возрождения, и, особенно, Нового времени происходит обращение познания к опыту, практике. Искусственное начинает приобретать статус основы познавательной деятельности, поскольку обеспечивает возможность решения инженерных задач, проведения экспериментов, реализации знания на практике. Усиливается механистический подход к пониманию искусственного и технического. При этом, хотя идея искусственного освобождается от мифа и магического действия, оно «еще опирается не на научное, а лишь на обыденное сознание» (7, с. 277).

Коренным образом подход к пониманию техники и искусственного начинает меняться в XIX в. в связи с возникновением философии техники и выделением технических наук в отдельную область познания. Основания философии техники были разработаны немецким ученым Э. Каппом, который, выясняя место искусственного, различает внутренний мир человека, его телесность, в которой «находится ключ к особенностям человеческой деятельности во всех ее сферах» (4, с. 23), и внешний мир.

Окружающая человека среда представляет собой не только первозданную природу, или натуру, но и культуру, то есть искусственно созданную самим человеком реальность. Причину возникновения последней Капп видит в том, что человек является единственным живым существом, которое для своего выживания вынуждено не довольствоваться природными условиями, а творить их. Такое понимание природы человека и должно лежать в основе исследований искусственного, так как «исходящий от человека внешний мир механической работы может быть понят лишь как реальное продолжение организма, как перенесение вовне внутреннего мира

представлений» (там же, с. 24).

Внутренний мир человека, по утверждению Каппа, во многом определяется его телесностью, значит, и внешний мир, по крайней мере, та его часть, которая создана под воздействием человека, представляет собой продолжение человеческого тела и механическое подражание его различным органам. Эту идею Капп сформулировал в виде принципа органопроекции, согласно которому, «все средства культуры, будут ли они грубо материальной или самой тонкой конструкции, являются ни чем иным, как проекциями органов» (там же, с. 24 – 25). Так, рука выступает как прообраз всех механических орудий, а началом движения любого устройства служит деталь, имитирующая форму руки; глаз выступает как образец всех оптических приборов; ухо рассматривается как основа акустической техники и т.д.

Идеи Каппа были восприняты и развиты Л. Нуаре, который подробно исследовал проявления принципа органопроекции в техническом творчестве и его языковых аспектах. Особое значение имели его исследования, посвященные роли орудий труда для развития человеческого знания, в основе которых лежал принцип «постоянного, непрерывного взаимодействия мышления и творчества» (6, с. 33). Человек, получая подтверждение своих идей в действии созданных им устройств, не только облегчает свою жизнь, но и осознает степень адекватности своего мировосприятия. Поэтому, ни один момент не имел такой важности для развития человеческой мысли, как то обстоятельство, что «бездушная материя приняла определенный образ и, оформленная, преобразованная рукою человека, служила его целям» (там же).

Рассматривая творение техники как познание, Нуаре категорически возражает против утверждения о том, что все, что человек делает, он заимствует у природы, всего лишь «подражая ей». Отрицая тезис Аристотеля о том, что человек есть подражающее существо, Нуаре отмечает, что элемент воспроизведения свойств животных и растений в его деятельности

безусловно присутствует. Вместе с тем, человек переносит на искусственное себя, подражая, осознавая и познавая самого себя.

В XX веке кардинальным образом изменяются и сама техника, и подходы к ее осмыслению. Становится очевидной ограниченность «орудийной» концепции техники, которая уже не обеспечивала понимания принципов работы сложных автоматизированных устройств. Кроме того, быстрое формирование искусственной среды, окружающей человека, поставило в центр внимания вопросы, связанные с пониманием сути взаимодействия человека, техники и природы, ответственности за изменения, вносимые в окружающий мир, а также этические и нравственные проблемы, нашедшие свое проявление в философских концепциях техники середины XX в.

Так, М. Хайдеггер, исследуя онтологические, антропологические и эпистемологические основания искусственного, утверждал, что в понимании техники необходимо отвлечься от ее самой, так как сущность ее «вовсе не есть что-то техническое» (8, с. 221). Для обозначения процесса создания искусственного он использует термин «произведение». Возникновение чего бы то ни было в природе является производением, но источник его лежит в самой природе. Произведения ремесел, искусств и любые созданные человеком предметы отличаются от них в принципе, так как «берут начало своей произведенности не в самих себе, а в другом (*ἐν ἄλλῳ*), в мастере и художнике» (там же, с. 224).

Событие создания искусственного происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. В этом переходе и лежит ключ к пониманию онтологического статуса техники, которая выступает у Хайдеггера как способ открытия потаенности. Поэтому деятельность человека по производству искусственного он называет *по-ставом*, представляющим собой «захватывающий» вызов, который сосредотачивает человека на «поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве стоящего-в-наличии» (там же, с. 229).

Техника, как способ открытия потаенности, не только являет предметы, не бывшие ранее, но и служит познанию, которое тоже может быть рассмотрено в данном ключе. Эта идея преодолевает сведение техники к производству орудий, показывает, что в искусственном, в силу его онтологии, скрыта глубокая эпистемологическая предпосылка, основа познания, как «расколдовывания мира».

Результатом технического развития в XX в. становится постепенное замещение природных объектов, окружающих человека, искусственными. Техническое рассматривается как новый вид реальности, постепенно заменяющий природу. Искусственное становится тотальным, внедряясь во все сферы существования человека, что определяет необходимость поиска новых форм его осмысления, поэтому уже не только философия и наука, но и искусство включает в предмет своего познания технику. В искусстве осуществляется не только рациональная рефлексия искусственного, но и происходит выявление неявных аспектов существования человека в созданном им мире, схватывание страхов общества перед результатами своей деятельности. Благодаря этому становятся востребованными гуманитарно-антропологический и социально-этический подходы к пониманию техники.

В настоящее время искусственное уже не ограничивается средой, окружающей человека, оно начинает встраиваться в самого человека. Сознание все больше погружается в виртуальную реальность, а искусственные объекты, моделируя естественные, несут в себе отпечаток человека, его физического строения и интеллекта, что приводит к размыванию границ естественного и искусственного, делая необходимым переосмысление их сущности.

Литература

1. Аристотель. Сочинения в 4-х т.: Мысль, 1976 – 1984.
2. Горохов В.Г. Нанотехнология – новая парадигма научно-технической мысли / В.Г. Горохов // Высшее образование сегодня. – 2008. – N 5 – С. 36 – 41.

3. Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалион. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2-х т. Т. 1. / Под ред. С.С. Неретиной. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 298 – 351.

4. Капп Э. Антропологический критерий. Органическая проекция // Роль орудия в развитии человека. – Л., 1925. – С. 21 – 41.

5. Неретина С.С. Умение ума (Некоторые предположения по средневековой философии техники) // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 145 – 162.

6. Нуаре Л. Значение орудия для развития человеческого знания // Роль орудия в развитии человека. – Л., 1925. – С. 60 – 64.

7. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук / Под общ. ред. В.В. Миронова. – М.: Гардарики, 2006. – 639 с.

8. Хайдеггер М. Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. – М.: Республика, 1993. – С. 221 – 238.

9. Шадевальд В. Понятия «природа» и «техника» у греков // Философия техники в ФРГ: Сб. ст. / Сост. и предисл. Ц.Г. Арзаняна, В.Г. Горохова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 90 – 103.

Глава 3

ИСТОРИЯ ИДЕЙ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

§ 1. Метафизические архетипы лингвистического и литературоведческого познания

Актуальность обращения к истории идей как междисциплинарной методологии гуманитарных наук обусловлена интересом современной эпистемологии к их познавательным приемам. Если с развитием аналитической философии можно было говорить о лингвистическом повороте философии XX века, то с распространением истории идей интерес возрос к литературоведческим приемам и методам, что вполне объяснимо в рамках постнеклассического этапа развития науки.

История идей предполагает наличие мыслительных единиц, бессознательных интеллектуальных привычек, методологических предпочтений, которые оказывают воздействие на интеллектуальные тенденции той или иной эпохи, ориентируется на культурно-исторический контекст и интерпретацию, что непосредственно связывает ее с филологическим познанием. Как междисциплинарное течение история идей выступает методологией гуманитарных наук, на основе использования материала которых она и возникла, в частности, истории литературы как части литературоведения.

Литература как искусство слова возникает на почве устной народной словесности в период формирования государства и первоначально не выделялась из письменности. Так, в «Библии», «Махабхарате», «Повести временных лет» элементы словесного искусства не отделяются от элементов мифологии, религии, зачатков естественных и исторических наук, моральных и практических указаний. Искусствоведческие и литературоведческие знания

зарождаются в рамках мифологических представлений, а суждения об искусстве встречаются уже в индийских ведах, в китайской «Книге преданий», в древнегреческой «Илиаде» и «Одиссее».

В Европе первые концепции искусства и литературы были разработаны Платоном и Аристотелем, в сочинениях которого происходит формирование собственно литературоведческих дисциплин – теории литературы, стилистики, поэтики. Одновременно в античности развивалась риторика, в рамках которой формировались теория прозы и стилистика, закладывались истоки литературной критики, начиная с комментариев Гомера. В эпоху эллинизма, в период существования александрийской филологической школы, литературоведение отделяется от философии, в результате чего формируются отдельные дисциплины. В дальнейшем развитие философии, эстетики и герменевтики явилось методологической базой формирования литературоведения.

Филология рассматривает текст как первоэлемент культуры, сохраняющий определенные знания, традиции, ценности и предполагает разработку принципов его комментирования и интерпретации. Текст как объект лингвистического исследования именно в составе культуры приобретает свою полную окончательную определенность, в результате чего можно постигнуть его наиболее глубокие смысловые пласты

История идей предполагает существование неких метафизических архетипов или «вечных вопросов», которые ставятся и решаются в каждую историческую эпоху, например, в истории философии – это проблемы первоначала, смысла жизни, критерия истины и др. В филологии такими метафизическими архетипами, идеями-единицами можно считать «вечные образы», «прецедентные тексты» (известные всем носителям языка и входящие в фонд «национальной памяти»), концепты.

Так, «вечные образы» имеют внеисторическую значимость. Возникнув в конкретных исторических условиях, они впоследствии воспринимаются как символы, «сверхтипы», возникают в творчестве писателей последующих

эпох. В условиях меняющейся действительности они способствуют новым обобщениям, критериям оценки поступков людей. К таким вечным образам можно отнести образы Прометея, Дон Кихота, Фауста, Гамлета, Тартюфа и др.

Идея поиска субстанции, первоосновы предстает в филологии как анализ морфем, семем, лексем и т.д. Так, эпистемологические исследования в лингвистике дополняют представление об истории идей как междисциплинарной методологии. А. Вежбицкая, изучая особенности национального характера, отражающегося в языке, выявила концептуальные универсалии, семантические примитивы, которые являются общими для всех языков, взаимопереводимы и используются для определения значений других слов. Вежбицкой разработаны основы универсального семантического метаязыка, который может быть использован для сравнения культур без этноцентрической предвзятости, для построения универсально значимой психологии культуры, что, в свою очередь, позволит говорить о «духовном единстве человечества».

Анализируя специфику эмоциональных концептов и концептов-цветообозначения, Вежбицкая приходит к выводу, что существуют семантические или понятийные примитивы («кирпичики»), которые никакими толкованиями далее не объясняются и представляют собой «алфавит человеческой мысли». Такие «семантические примитивы имеют свой собственный синтаксис и в совокупности с последним образуют естественный «мини-язык»» (2, с.371). Исследование семантических примитивов позволяет строго и эксплицитно описать пространство значений в различных языках.

Вежбицкая отмечает, что предложенные ею дефиниции во многом отличаются от классических толкований, в частности, от аристотелевской модели. Эмоциональные концепты, с ее точки зрения, больше похожи на прототипические модели поведения или сценарии, которые задают последовательность мыслей, желаний, чувств, поэтому их можно

рассматривать как формулы, предусматривающие строгое разграничение необходимых и достаточных условий, не допускающих размыкания границ между понятиями. Человеческая концептуализация эмоций «являет собой систему неосознаваемых противопоставлений невероятной чувствительности, тонкости и точности» (там же).

Таким образом, выявление лексических универсалий, с точки зрения Вежбицкой, является серьезной задачей современной сравнительной семантики культур, позволяет сформировать естественный семантический метаязык, который сделал бы возможным эффективное описание и сравнение значений вообще и эмоциональных концептов в частности.

Существенный вклад в выявление ментальных, архетипичных идей в филологии, в частности, идеи произведения, вносит литературная критика. В зависимости от компетентности интерпретатора, его идеологических и ценностных установок, любое художественное произведение можно по-разному истолковать, включить в него противоположные смыслы, знания. Истинный авторский замысел может быть выявлен в процессе обращения к таким жанрам, как автобиография, «исповедь», комментарии и т.д.

Текст в «зеркале интерпретации» представляет собой реализацию концепции автора, созданную его творческим воображением, индивидуальную картину мира, воплощенную в ткани художественного текста при помощи целенаправленно отобранных средств, адресованную «читателю, который интерпретирует его в соответствии с собственной социально-культурной компетенцией» (1, с.64).

Литературная критика позволяет выявить неисчерпаемость художественного смысла произведения, историчность его восприятия, помогает снизить несоответствия в прочтении, субъективизм, ложное представление о художественности, новизне, отделить случайное от замысла. В целом литературная критика позволяет выработать методологию анализа текста, посредством которой выявляется объективное научное знание об исторической действительности, целостной жизни.

Благодаря идеям, заложенным в произведении, познающий субъект способен формировать категории, понятия, универсалии, что можно продемонстрировать на анализе литературоведческого категориального аппарата, поэтому наука о литературе выступает продолжением самой литературы, поэзии, поэтического слова. Язык литературоведения и других гуманитарных дисциплин, по утверждению А.В. Михайлова, «соткан из образов и метафор, которые не предоставлены в произвольное употребление исследователю, но твердо регулируются историей, в которую погружен и поэт, и литературовед» (3, с.41).

В результате исследования истории литературы в филологическом познании можно выделить собственные методологические предпочтения создания таких абстракций, как метафоры, повторы, аллегии, использование синонимов, символов, «плетение словес», «абстрактный психологизм», восхождение к универсалиям, подведение конкретного явления под общее понятие, аналогии и другие.

Так, термины движения в литературоведении отличаются семантической гибкостью, капризностью и увертливостью, поскольку их возникновение связано со случайными обстоятельствами, которые совмещаются в нем с известной «субстанциальностью», так как слово выступает «носителем сжатой до предела литературной истории» (там же, с.56), сгустком исторического смысла, отражающего ценностные ориентации эпохи. Термины движения требуют к себе бережного отношения, поскольку в них зафиксировано живое историческое сознание, определенные жизненно-культурные единства. Такие термины диалектичны, так как в одно и то же время они существенны, субстанциальны и поверхностны, формальны, между собой такие понятия соопределены, изменение одного элемента вынуждает заново определять остальные.

Литературоведческие понятия, с точки зрения Михайлова, отличаются более сложным строением, чем формально-логическим, они указывают на пласты литературного развития, определяемые самосознанием и

самоосмыслением национальной литературы в ее истории, могут принадлежать научному языку, не входя при этом в число интернациональных понятий науки о литературе. Термины движения в литературоведении служат «системой таких приспособлений, с помощью которых может осуществляться исследование движущегося, текущего материала литературной истории» (там же, с.43). Они неизбежны и вспомогательны, не претендуют на окончательность, ими нельзя пользоваться как чем-то абсолютным, поскольку в них непосредственно соединяется наука с живым литературным сознанием, история народа.

Особенностью терминов движения в литературоведении является то, что они получают свой конкретный смысл в рамках национальной литературы, изучение которой невозможно без обращения к логике национального самоосмысления, культурным традициям. Некоторые из таких терминов обладают способностью к расширению и обобщению до уподобления формально-логическому, а другие, «каждый со своим особым, как бы «случайным» происхождением, обнаруживают значительную неподатливость, сопротивляются попыткам понимать их сколько-нибудь расширительно» (там же, с.36). Даже такие общераспространенные понятия, как «романтизм», «классицизм» осмысливаются по-разному в каждой из национальных литератур.

Так, немецкую «классику» в русском переводе передают как классицизм, смешивая ее с направлением. При этом немецкое понимание классики следует отличать от французского классицизма, опирающегося на иную художественную традицию. Немецкие ранние романтики, рассуждая о «романтическом», себя романтиками не называли. В Англии не использовался термин «романтизм», однако Вальтера Скотта и Байрона исследователи часто характеризуют как представителей данного явления. Поэтому при анализе литературоведческих понятий необходимо учитывать, что история национальной литературы, опирающаяся на собственное развитие, «может разрабатывать такие понятийные характеристики пластов

литературного развития, которые не имеют соответствия в других, даже весьма близких, литературах» (там же, с.38 – 39).

Наука о литературе занята изучением феноменов, у которых иногда вовсе нет и не может быть точных и твердых границ, поскольку нельзя априорно свести эпохи и направления к конкретной качественной определенности с исчерпывающими признаками. Поэтому теоретические понятия литературоведения, с точки зрения А.В. Михайлова, не бывают «чистой» теорией, «чистым» словом, ими нельзя пользоваться как чем-то абсолютным, поскольку они многозначны. Специфика их сложности и достоинство заключается в том, что они в самой науке продолжают существовать как слова нетерминологического языка, одновременно выступают научными терминами и являются объектами, историческими источниками, отражающими традиции и веру их создателей. Каждое из них «существует в научном употреблении далеко не в проанализированном до конца виде, выступает хранителем некоторой, не до конца осознаваемой в каждом отдельном случае употребления полноты смысла» (там же, с.23).

В соответствии с данной специфичностью категориального аппарата, для того чтобы точно охарактеризовать многосложность изучаемого явления, в теории литературы понятия сближаются с поэтическим словом, образом. Нейтрализация литературоведческих терминов движения вследствие внимания к слову, а не к их истории, является причиной того, что эта внутренняя устроенность слов может не замечаться и привести к псевдонаучному их пониманию. Первоначально такие термины были кратчайшими, редкими и вычурными, например, «барокко», «рококо», «готика», как правило, негативными реакциями на различные стороны духовной жизни, приобретая в науке нейтральный вид, но, не порывая со своими истоками. Поэтому образ наряду с символом, метафорой выступает в филологическом познании как сконцентрированный тип знания, обладающий специфической точностью, объективностью, целостностью и емкостью в отражении действительности.

Возникновению историко-литературного понятия предшествует формирование его концепта, которое характеризует настроение эпохи, социокультурную ситуацию, а также нахождение и использование «случайного», образного слова, отражающего нюансы художественного процесса, например, возникновение понятия «бидермайер». Отмечая вклад А.В. Михайлова в исследование языков культуры, следует отметить, что обнаружение и выявление им различных типов концептов необходимо в филологическом научном типе познания, поскольку они содержат в себе историческое знание, а их анализ способствует получению нового знания.

Таким образом, на примере анализа специфики литературоведения и лингвистики, их методов, анализов текста можно сделать вывод о том, что история идей является плодотворной методологией гуманитарного познания. Филология предоставляет конкретный материал для развития методологии социально-гуманитарных наук в процессе выявления общих закономерностей построения теоретического знания, вносит свой вклад в современную методологию и философию науки в целом.

Литература

1. Бабенко Л.Г. и др. Лингвистический анализ художественного текста. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. – 534с.
2. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Пер.с англ. / Отв.ред. М.А. Кронгауз, вступ. ст. Е.П. Падучевой. – М.: Русские словари, 1997. – 416с.
3. Михайлов А.В. Языки культуры. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 912с.

§ 2. Философия и литература в контексте метафизики идей

Одной из актуальных проблем философии науки является вопрос о конвергентной взаимосвязи философии и художественного творчества, суть которой состоит в том, что не только философия является основой в постановке глобальных мировоззренческих проблем, но и художественное творчество стимулирует развитие философского знания.

Если философия представляет собой «осмысление предельных вопросов человеческого бытия в мире» (7, с.56), то литература в понимании жизненных смыслов обладает перед философией тем преимуществом, что «является уникальным способом приобщения к чужому опыту на основе воображения и вчувствования, эмпатии» (там же, с. 57).

Философия основана на критическом и аргументированном осмыслении бытия, искусство, напротив, изначально апеллирует к воображению, сочувствию, поэтому художественно выраженные смыслы легко «становятся как бы частью личного опыта» (там же). При этом, наряду с философией, искусство раскрывает сущность бытия мира и человека.

Так, философские категории творчества Л. Н. Толстого воссоздают своеобразную авторскую картину национального самосознания. Стремясь познать окружающую действительность, писатель переосмысливает многие вечные мировоззренческие проблемы. Уже в ранних произведениях природа, объективный и независимый от человека мир предстают как «проявление божественного, абсолютное нравственное мерило» (5, с. 117–118). История духовных исканий большинства героев Толстого (Безухов, Болконский, Левин, Оленин и др.) показывает, что только отказавшись от привычных культурных стереотипов, можно воссоединиться с мирозданием, природой, народным естеством. В трилогии «Детство. Отрочество. Юность» впервые появляется идея мировой гармонии, естественности жизни и смерти.

Творчество Толстого становится попыткой реконструкции ценностных приоритетов, поэтому война рассматривается им как некая граница между жизнью и смертью, преддверием небытия. Смерть, неживое присутствуют в жизни в виде бездуховного и аморального, нравственность же выступает в качестве созидającego начала бытия, способного преодолеть даже страх смерти. При этом, каждый из героев произведений Толстого находит свой путь поиска согласия с миром.

Бородинская битва трактуется Толстым как «вселенское событие», слияние природных и народных сил, самопознание противоборствующих

наций. Для Пьера величайшие смыслы бытия рожают слова, обозначающие простейшие действия, поэтому в финале романа брак между Наташей и Пьером становится символом семейного единения.

Тема переосмысления господствующих социальных ценностей и поиска естества жизни является ведущей и в романе «Анна Каренина». Главная героиня становится жертвой парадокса, при котором ложь и измена одобряются социумом, а правда (стремление честно и открыто жить с любимым человеком) резко отвергается, как не вписывающаяся в господствующие стереотипы.

Переплетение различных сюжетных линий романа дает возможность сопоставить такие важнейшие категории человеческого бытия, как страсть и любовь. Отношения Анны и Вронского, по существу, физические, плотские, их отношения по различным социальным и личностным причинам не развивается далее, а неспособность к дальнейшему развитию – представляет собой одну из форм смерти, потому что «все, кого настигает страсть, становятся персонажами трагедии, а их физическая смерть – лишь материализацией состоявшейся ранее смерти сознания и чувств – ума и сердца» (там же, с. 130). Напротив, метафизика любви Кити и Левина раскрывается как становление взаимоуважения, самопожертвования, семейных ценностей, духовного единения.

Чтобы максимально приблизиться к раскрытию полноты и многообразия реальной жизни, художественное творчество задает актуальные темы, ставит полемические вопросы, зачастую не предлагая однозначных ответов. Истинное художественное произведение, по утверждению У. Эко, представляет собой «генератор интерпретаций». Лучшей наградой автору становится реконструкция смысла текста читателем, «исчезновение», смерть автора после завершения книги, ибо «автор не должен интерпретировать своё произведение» (8, с.1). Больше того, именно читатель и делает произведение, так как, читая, создаёт его.

Читатель и есть «истинный творец, сознание и жизнь написанной вещи; у автора нет иной цели, кроме как писать для читателя и слиться с ним» (3, с. 21). Поэтому почти всегда творческий замысел автора отличается от конечного результата. В процессе создания новой вымышленной реальности автор сам многократно пересматривает исходную идею, иногда меняя ее коренным образом. Так происходило и с каждым из романов Толстого, простота замысла практически всегда развенчивалась многоплановостью сюжетных линий, образов героев, детализацией «диалектики души».

Специфика художественного образа, основанная на соединении чувственного, единичного и рационального, общего, позволяет через внешнее, событийное воспроизвести мир метафизических смыслов, что позволяет сделать вывод, что «художественное творчество внутренне, интимно, связано с философией» (6, с. 136). Сочетание логического и чувственного является сущностной чертой процесса познания, поэтому мысль и образ становятся важнейшими вариантами бытия культуры, соединения философского и художественного.

Этим определяется не только различный статус философского произведения в отличие от художественного, но и их взаимосвязь. Основными «единицами» философии, помимо идей, концепций и систем, являются определённые системы образов, изобразительно-выразительные свойства языка. Философ, так же как и художник, «широко использует «обычные» образные средства, те самые, на которые традиционно обращают внимание литературоведы и теоретики литературы» (1, с. 41). Поэтому каждый из философов, чьи произведения вошли в золотой фонд мировой культуры, «оставил потомкам понятие-образ философии, запечатлевший авторское видение этой сферы духовной жизни, её миссии в мире, её сильных и слабых сторон» (там же, с. 43).

Взаимосвязь философского и художественного способа выражения метафизических проблем является общепринятой закономерностью развития познания и осмысления человеком мира и самого себя. Особенно ярко эта

закономерность нашла своё проявление в отечественной культуре XIX века, духовной основой которой являлось православное представление о целостности бытия, рациональных и чувственных способах его постижения.

Отсюда вытекает не менее значимая проблема в анализе истории идей как методологии интеллектуальной истории – взаимосвязь религии, искусства и науки (в том числе литературоведения) в осмыслении и постижении смысла человеческого бытия. По своему определению, они представляют собой специфические способы понимания мира, выработанные человечеством. Однако, коммуникативный вектор у них один – «связать личные точки видения мира неким единым интегралом» (2, с. 131).

Религия охватывает и поглощает индивидуальность «сияющим ликом единого для всех идеала, наука делает «своими» и общими для всех явления и вещи окружающего мира, искусство связывает индивидуальные точки видения мира, охватывая их общим для них условным пространством, вызывая эффект реальности общего для всех окружения для носителей самых разных кругозоров» (там же).

Особая роль в этом «связывании» личных точек зрения восприятия мира «единым интегралом» принадлежит религии. Этим объясняется факт «религиозных исканий», особенно характерных для творчества Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого, ибо «сама потребность глубокого погружения в смысл своего отношения к миру есть продукт религиозного чувства ...» (там же, с. 129). Этим определяется поиск «своей веры» как основы творческого развития, которая для Достоевского заключалась в «его глубокой уверенности в исторической и онтологической прочности идеала Христа» (там же, с.130).

Таким образом, исследование взаимосвязи религии, философии и литературы в контексте глобальных метафизических проблем подтверждает плодотворность и значимость истории идей как методологии познания, полагающей, что «одна и та же идея нередко проявляется, пусть и трудно узнаваемой, в самых разных областях интеллектуального мира» (4, с. 9). Этим

самым история идей как методология познания не разъединяет, а объединяет разнообразные способы и формы познания мира, способствуя их взаимному обогащению и углублению.

Литература

1. Алексеев А.П. Образная ткань философского произведения (к вопросу о сопоставлении философии и литературы) // Вопросы философии. – 2011. – №11. – С. 37 – 46.
2. Баршт К.А. Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф.М.Достоевского // Вопросы философии. – 2011. – № 4. – С. 128 – 135.
3. Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М., Зомбарт В., Канетти Э. Тень парфюмера. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 12–71.
4. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
5. Никольский С.А. Смыслы и ценности русского мировоззрения в творчестве Л.Н. Толстого // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 117–134.
6. Сиземская И.Н. Л.Н. Толстой об исторической необходимости как равнодействующей множества волей // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 135–142.
7. Философия и литература: проблема взаимных отношений (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. – 2009. – №9. – С. 56–96.
8. Эко У. Заметки на полях «Имени Розы». – СПб.: Симпозиум, 2007. – 92 с.

§ 3. История идей как сравнительное литературоведение

Проблема философского осмысления филологических наук является одной из актуальных в методологии истории идей. Соприкасаясь со многими научными областями, историк идей своей главной задачей считает поиск первоначальных элементов различных мировоззренческих концепций. Применяемый им метод исследования философских систем подчеркивает не столько оригинальность состава исходных идей-единиц, сколько их различное сочетание. Поэтому попытки выявления фундаментальных начал

философских доктрин приводят к анализу мотивов и причин, благодаря которым произошло их утверждение.

Согласно А. Лавджою, чтобы объяснить, почему в разные эпохи одни и те же идеи философских систем трактовались по-разному, историку идей необходимо обращаться к искусству, и прежде всего, к литературе. Данной точки зрения придерживался и А. Н. Уайтхед, который отмечал, что конкретное мировоззрение человека именно в литературе получает свое выражение, и если мы «рассчитываем проникнуть во внутренний мир мышления некоторого поколения, нам следует обратиться к литературе, в особенности к ее конкретным формам» (7, с. 133).

В истории идей как методологии филологического познания анализируется постановка основных мировоззренческих идей не только у небольшого количества знаменитых писателей, но и идеи-единицы коллективной мысли больших групп мыслителей. Поэтому значительный интерес в изучении истории литературы представляет фиксация движения основных ментальных идей, получивших широкое распространение, влиявших на мышление, настроение и поведение людей разных эпох. В достижении этой цели огромную роль играет анализ произведений не только шедевров литературы, но и сочинений «малых классиков», так как, с точки зрения Дж. Г. Палмера, именно писатели «меньшего ранга» отображают настроение, тенденции и идеи того времени, современниками которого они являлись, в то время как работы гениев распространяются на все времена, повествуя «о прошлом и будущем не в меньшей степени, чем о своей эпохе» (9, р. 12). Кроме того, необходимо отметить, что понимание произведений

х великих писателей невозможно без знания их связи с интеллектуальной жизнью, общераспространенной моралью и эстетическими ценностями эпохи.

Как сравнительное литературоведение, история идей отрицательно подходит к делению литературы и других исторических дисциплин по национальному и языковому признаку. Проблема «департаментализации»

истории литературы объясняется А. Лавджоем некоторой исторической случайностью, «когда профессора иностранной литературы приходили на эту должность с должности преподавателя иностранного языка» (1, с. 21). Поскольку изучение истории литературы подразумевает тщательное исследование какого-либо процесса, например, миграции сюжетов, то оно неизбежно будет пренебрегать делением по национальному или языковому признаку, так как обычно процессы данного рода не ограничены такими пределами.

Так, Т. Бенфей, создатель теории заимствования, исследовал индийское происхождение сюжетного фонда прозаического фольклора, истоки которого видел в античности, особенно в произведениях Эзопа. С его точки зрения, сходство фольклорных сюжетов объясняется их миграцией из одного общего источника – «Панчантантра» (8). Данный подход стал использоваться при доказательстве наличия общеиндоевропейских истоков европейского фольклора, благодаря чему литературные памятники впервые рассматривались во взаимной связи и зависимости.

Таким образом, исторический анализ природы и взаимосвязей преваляровавших в ту или иную эпоху идей, взаимоотношение национальных, языковых и некоторых других признаков их деления, а также вычленение общих элементарных первоначал мировоззренческих концепций является философским основанием для методологии филологического познания в контексте истории идей.

Кроме того, необходимо отметить, что основные философские идеи присутствуют в художественной литературе имплицитно. Поэтому задачей истории идей как методологии филологического познания является их вычленение и обобщение. Так, художественные произведения Л.Н. Толстого представляют собой кладезь философских идей в понимании мира. Соотношение таких категорий, как народ и природа, жизнь и смерть, любовь и страсть обнаруживается, начиная с его ранних произведений «Детство», «Севастопольские рассказы», «Метель» и др.

Видение природного начала в русском народе, в частности в крестьянстве при его «роевой» жизни, передается Толстым в повести «Казачья», где образ дяди Ерошки раскрывает неотъемлемое единение, глубинную связь человека с природой, для которого «все бог сделал на радость человеку» (6, с. 209), ибо «все одно» (там же). Кроме того, слияние с природой возможно, по Толстому, лишь тогда, когда человек преодолевает психологическую предрасположенность к самооглядке, которая разрушает его природную целостность, поэтому рефлексирующему Оленину не нашлось места среди казаков, живущих природной жизнью.

Дальнейшее развитие философских идей Толстого прослеживается в его известной трилогии. Так, главной темой романа «Война и мир» является проблема соотношения жизни и смерти, которая рассматривается в контексте анализа военного и мирного времени. Для Толстого война – это не просто ведение вооруженных сражений на поле боя, а искусственность общественных отношений, преддверие смерти, а показателями ее присутствия в жизни являются бездуховность и аморальность человека. Поэтому напыщенные разговоры, изощренные манеры, мишура и ослепительный блеск светского общества представляет собой искусственное инобытие смерти.

В силу этого, процесс обращения живого в искусственное является одной из главных тем романа и особенно ярко раскрывается читателю на примере оболыщения Наташи Ростовой Анатодем. Поначалу негативное отношение Наташи к происходящим в светском обществе событиям, ее удивление и их восприятие с насмешкой демонстрирует обычную реакцию человека на неестественность и театрализованность. Но вскоре Наташу заинтересовывает игра, и она поддается влиянию общества, начиная во всем подражать Элен – в улыбке, движениях, манере разговора, в убеждении своей любви к Анатоде, в попытке побега из дома. Однако Наташа, лишь соприкасаясь с внешней силой неживого, в конечном итоге находит свое спасение в благородности Пьера как олицетворения нравственного начала,

морального чувства, которые и являются «атрибутами жизни, обеспечивающими успешное противостояние человека смертельному началу» (2, с. 125).

Иная философская идея – гибельность страсти и жизнеутверждение любви, является центральной темой в романе «Анна Каренина». Толстой показывает, что человек, одолеваемый страстью, попадает в круг переживания «того опыта и полноты сознания, которые оказались в нем в момент начала страсти» (там же, с. 130), что ведет его к гибельному самоуничтожению. В развязке романа Анна, одержимая страстью, пытаясь вернуть любовь Вронского, наказать и одержать победу над ним, решается на отчаянный шаг, воспринимая смерть как обыденность жизни. И хотя ее инстинктивная попытка сохранения и возврата к жизни является «светом свечи», осветившей «ей все то, что прежде было во мраке» (3, с. 734), финал романа демонстрирует неумолимую победу смерти над страстью.

Еще одна вечная проблема поднимается Толстым в романе «Воскресение», где анализируется рефлексия человека, озабоченного собственным преображением. Поначалу главный герой, молодой князь Дмитрий Иванович Нехлюдов, вел праздный образ жизни и делал все в угоду своего здорового, бодрого, животного «я». Он «находился в хроническом состоянии сумасшедшего эгоизма» (5, с. 60), наивысшей точкой которого явилось соблазнение воспитанницы Катюши у своих тетюшек. Однако, будучи присяжным заседателем, он сталкивается с реальностью жизни, и тяжесть совершенных поступков внезапно им осознается при встрече с подсудимой, в которой он узнает Катеньку Маслову, и воскрешение души видится ему в соблюдении Божьих наставлений, жизни в пользу «духовного я», в утверждении того, что человек является образом и подобием Божьим.

Таким образом, в художественно-образной форме Толстой в своих произведениях анализирует такие фундаментальные категории, философские идеи, как народ, природа, соотношение жизни и смерти, любви и страсти,

живого и мертвого, выделение которых способствует формированию методологии филологического познания в контексте истории идей.

Литература

1. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антониони. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 376 с.
2. Никольский С. А. Смыслы и ценности русского мировоззрения в творчестве Л. Н. Толстого // Вопросы философии. — 2010. — № 9. — С. 117 — 134.
3. Толстой Л. Н. Анна Каренина: Роман в восьми частях. — М.: Художественная литература, 1981. — 799 с.
4. Толстой Л. Н. Война и мир: Роман в 4-х томах. — М.: Художественная литература, 1983. — 702 с.
5. Толстой Л. Н. Воскресенье. Роман. — М.: Художественная литература, 1978. — 397 с.
6. Толстой Л. Н. Казаки / Повести и рассказы. — М.: Художественная литература, 1986. — 652 с.
7. Уайтхед А.Н. Наука и современный мир. Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990. — 720 с.
8. Benfey Th. Panchatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, I–II. Leipzig, 1859.
9. George Herbert Palmer. The English Works of George Herbert. Boston, 1905.

§ 4. Идея «игры» как познавательная модель философии языка

Актуальность применения идеи «игры» для философского и конкретно-научного познания, философии языка состоит в том, что «периферийное некогда для философии понятие игры становится важнейшим её современным инструментом, средством понимания фундаментальных отношений между людьми, между человеком и естественными и искусственными системами» (5, с. 245).

Преимущество методологического применения любой метафорической идеи, по справедливому утверждению Х.-Г. Гадамера, состоит в том, что первоначальное её значение оказывается снятым, и язык «предлагает нам

абстракцию, которая сама по себе подлежит понятийному анализу» (2, с. 149). В методологическом аспекте он определяет игру «как путеводную нить онтологической экспликации» (там же, с. 147) и избирает понятие игры в качестве первого исходного пункта, сыгравшего большую роль в эстетике.

Действительно, первыми, кто обратили внимание на сходство игры с творчеством, явились И. Кант и Ф. Шиллер. Так, Кант использовал понятие игры для анализа сущности искусства, в частности, поэзии, которая так же как и игра иллюзорна, неутилитарна, освобождает душу, «усмиряет чувства, надсмехаясь над их необузданными ожиданиями» (4, с. 56). Именно эта «игровая» особенность поэзии, по его мнению, «выводит на сцену сухую и бесцветную истину, наполняя её красками чувств» (там же, с. 55). Таким образом, Кант одним из первых использовал образ игры для понимания сущности эстетической деятельности, искусства.

Продолжая начатое Кантом сопоставление искусства с игрой, Гадамер видел их сходство в том, что они не являются просто предметом, или объектом, противостоящим человеку. Искусство, так же как и игра, это «событие» человека и вещи, «совместная» игра воображения. Сущность искусства заключается не «внутри» его материальных форм воплощения, а проявляется в процессе «погружения» сознания в произведение искусства, становясь его частью. Поэтому, с точки зрения Гадамера, субъектом игры является «не игрок, а сама игра» (2, с. 152).

В дальнейшем метафору игры и игровой модели использовали в культурологии Й. Хёйзинга, в философии языка – Л. Витгенштейн, в теории социальных ролей – Дж. Морено и др. Современная эпистемология и философия науки широко применяют образ игры, ибо то, что «мы узнали об играх, в какой-то мере свойственно и другим видам деятельности» (3, с. 18). Это обусловлено тем, что любое выявленное сходство «помогает осмыслить какое-то малопонятное явление путём сравнения его с чем-то уже более знакомым и наглядным» (3, с. 18). Поэтому понятие игры можно

использовать как «познавательную модель, как наглядный образ для малонаглядного явления» (там же, с. 18).

В античности особый интерес для понимания многозначности языка как игры вызывают рассуждения Платона, который в диалоге «Евтидем», ставя проблему понимания слова «учиться», говорит об «игре познания», о «забавах» обучающих, о «познавательной игре», в которую вовлекают собеседников софисты и сбивают их с толку своими нелогичными рассуждениями, «играют» словами, употребляя их то в одном, то в другом смысле (6).

В этих рассуждениях Платона выявлен «несерьёзный» характер «словесной игры», в ходе которой человек может принимать на себя ту или иную роль, свободно менять свои функции. Эта игровая особенность языка представляет собой важнейшее условие естественного становления человеческой личности, поэтому с развитием и возмужанием человека усложняются как правила игры, так и речи.

В философии Нового времени образ игры, как модели познания, использовался Кантом и Шиллером для понимания языка искусства как определенного, эмоционального, эстетического напряжения и вдохновения. Так, Шиллер отмечал, что игра свободна от внешней потребности, она неутилитарна, не ориентирована на достижение определённой пользы, даёт ощущение свободы проявления своих сил и возможностей, приводит ощущения и аффекты к «согласию с идеями разума» (11, с. 298). В таком понимании язык, подобно игре, несмотря на свои непосредственные мыслеобразующие, семантические и коммуникативные функции, представляет собой форму проявления человека «возможного», преодолевающего свою одномерность, однозначность окружающих предметов и явлений, «линейность» взаимодействий с ними.

В XX в. игра, как сложный многогранный феномен, её методологическая роль в различных областях познания, в том числе и в философии языка, становится объектом всестороннего исследования.

Возникают философские, логико-аналитические, лингвистические, социологические, педагогические и другие подходы и направления к её пониманию. Так, центральным понятием философии языка Л. Витгенштейна становится понятие «языковой игры».

Язык, подобно игре, также является всеобщим феноменом человеческого бытия, так как лежит в основе формирования сознания, деятельности, личностных и общественных отношений, человеческой культуры в целом. Поэтому многие выявленные свойства, присущие игре, характерны и для языка, который, также выражая сущность человека, носит двуплановый характер – с одной стороны, представляет собой реальную деятельность, с другой – носит условный характер, отвлекаясь от неё. В игре, как и в языке, человек «удваивает», «творит», моделирует мир, создаёт искусственную реальность «внутри подлинной путём привнесения в неё субъективных смыслов» (8, с. 245).

Язык и игра соединяют в человеке мир реальный и воображаемый, иллюзорный. В них оживают события, которых нет непосредственно, и это «оживление» происходит не как простое воспоминание о прошлом, а переживается, разыгрывается «здесь» и «сейчас». В процессе этого «одушевления», по утверждению Э. Финка, в предметы вселяется некий дух, они становятся «не тем, что они есть сами по себе» (10, с. 368).

Игра, подобно языку, самодостаточна, связана с реализацией не только внешних, прагматических целей, но и имманентных, внутренних. Она представляет собой способ свободного, бескорыстного, универсального самовыявления индивида, «язык трансценденции», возможность, «открывающая себя свободе человеческого поступка» (9, с. 195). В игре и языке человек преодолевает свою скованность и ограниченность, выявляет полноту экзистенции, выходит из «эмпирического равенства самому себе, ощущает духовную амплитуду своего существования» (там же, с. 196).

Одинаковость игры и языка состоит в том, что они представляет собой единство повторимости, чередования, рефрена и вариативности. При этом,

повторимость, возможность возрождения делает язык и игру культурной ценностью, традицией, а вариативность лежит в основе творчества, вдохновения, возможности проявления свободы духа.

Являясь, с одной стороны, проявлением свободы, самодостаточности, потенциальной возможности, «избыточности» человеческих способностей, игра и язык, вместе с тем, развиваются по определённым правилам, превращаясь в нормативно-регламентирующую систему. Однако, регулируясь заранее определёнными правилами, они задают ситуацию, в которой не меньшую роль играет случайность. Это обусловлено как внешними, так и внутренними факторами, ибо язык, так же как и игра, включает в себя не только рациональные, но и иррациональные моменты, которые выводят человека за пределы чистого рассудка, показывая, тем самым, что он представляет собой нечто большее, чем абстрактно-логический разум.

Для языка, как и игры, характерна темпоральность, т. е. временной характер их бытия. Поэтому в полной мере они существуют лишь в процессе становления, «разыгрывания». Язык и игра не представляют собой нечто готовое, они постоянно находятся в стадии становления и прекращаются вне его. В то же время, язык и игра не могут быть окончательно завершёнными, так как включают в себя прошлое, «наслаждение» настоящим и нацеленность на будущее.

Такое неклассическое понимание игры не только развивает её классическую трактовку как самодостаточной реальности, но и закладывает основы её постнеклассического понимания, в котором она рассматривается как метафорическая модель анализа функционирования когнитивных, общественных, эстетических, этических и других форм деятельности. Постнеклассическая философия науки выступила против абсолютизации, догматизации нормативных характеристик игры и языка, подвергая преодолению бинарные оппозиции в их понимании. В противовес классической, она нацелена на познание процессуальности, изменчивости,

воспроизводимости, поэтому игра становится образом этих подвижных взаимодействий, одним из основных, ключевых понятий, которое приобретает универсальный статус, экстраполируется на анализ любых явлений, в том числе и языка.

Наука XX в., преодолевая ограниченность классической рациональности, выдвинула различные модели в понимании природы, утверждая новое идеологическое измерение. Синергетический подход к анализу открытых, саморазвивающихся, самоорганизующихся систем акцентирует внимание на проблеме детерминированности хаоса, нелинейности, флуктуационности, вероятности, невозможности однозначного прогноза их эволюционных перспектив. Понятие игры, при таком подходе, соотносится с идеей случайности как фундаментальным механизмом реализации процессуальности как таковой. В связи с этим, И. Пригожин и И. Стенгерс, говоря о несводимых вероятностных законах, утверждают, что они «приводят к картине «открытого» мира, в котором в каждый момент времени в игру вступают всё новые возможности» (7, с. 10).

Итак, в методологическом аспекте идея игры представляет собой метафорический образ, инструмент, средство, модель познания других всеобщих феноменов бытия. Экспликация таких содержательных моментов игры, как многозначности, неутилитарности, свободы действия, открытости, реализации возможного, взаимосвязи напряжения, вдохновения и воображения позволяют применить их к анализу явлений и процессов, в которых человек, проявляя полноту экзистенции, выходит из эмпирического равновесия, удваивает, моделирует, оживотворяет, одушевляет предметный мир. В силу этого, именно образ игры находится в центре внимания постпозитивистского этапа философии науки, направленного на преодоление инструментализма, логицизма, абсолютизации роли однозначности, однолинейности в понимании языка.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 568 с.
2. Гадамер Х.- Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Демидов Д. Б. Феномены человеческого бытия. – Мн.: ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. – 180 с.
4. Кант И. Тартуская рукопись // Эстетика Иммануила Канта и современность. – М.: Знание, 1991. – С. 55 – 62.
5. Кемеров В. Е. Игра // Современный философский словарь / Под общей ред. д. ф. н., профессора В. Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 244 – 245.
6. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
7. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени / Пер. с англ. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 239 с.
8. Ретюнских Л. Т. Философия игры. – М.: Вузовская книга, 2002. – 256 с.
9. Сигов К. Б. Игра // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – С. 195 – 196.
10. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357 – 403.
11. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч. В 7 т. Т. 6. – М.: Худ. лит-ра, 1957. – С. 251 – 358.

§ 5. Метафизические темы и идеи творчества У.Фолкнера

Среди американских писателей У.Фолкнер занимает особое положение. Его произведения характеризуются не только своеобразным стилем, манерой письма, но и тем, что среди неудержимого напора и безоглядности они отстаивают такие метафизические идеи, как честь, смысл и мораль, «на мировом форуме мысли он представляет свой народ, это заставляет к нему прислушаться» (2, с. 5).

Однако, Фолкнер добился такого признания не сразу. Его юность прошла в Оксфорде, маленьком городке штата Миссисипи, где он долго вел жизнь человека без определенных занятий, усваивая далеко не лучшие черты литературной богемы.

Первая поэма, «Мраморный фавн», представляет собой откровенное подражание французским символистам, а первый роман, «Солдатская награда» был встречен читателями равнодушно, так как автор писал не о том, что хорошо знал. Его следующий роман «Москиты» постигла та же участь. Именно тогда произошел перелом, изменивший сущность творчества Фолкнера. Замкнутый и самолюбивый, он решил навсегда порвать с читателем, который равнодушно встретил его произведения. Писатель решил творить, не считаясь ни с кем и ни с чем, разобраться с тяжелыми воспоминаниями, которые остались в душе от впечатлений детства, переживаний и наблюдений.

В этом состоянии и был написан роман, с которого, по общему признанию, начался Фолкнер как писатель – «Шум и ярость». Немаловажно, что Фолкнер стал писать о том, что хорошо знал. Семейство Компсонов, описанное в романе, стало собирательным образом падения американского Юга. Эта тема не нуждалась в вымысле, его близкие обдумывали и переживали ее на протяжении поколений. Писателю было достаточно коснуться любого воспоминания, чтобы почувствовать боль, которую надо было изжить, постичь ее смысл.

Впоследствии Фолкнером было написано множество книг, некоторые из которых он уничтожил, другие соединил или разъединил в повести и рассказы, но художественный образ, способ видения мира, принятый в «Шуме и ярости», остался в его творчестве навсегда. По его словам, начиная с романа «Сарторис», писатель понял, что его собственная крошечная почтовая марка родной земли стоит того, чтобы писать о ней, что всей его жизни не хватит, чтобы исчерпать эту тему, а это означало то, что Фолкнер одним из первых западных писателей XX в. обратился к теме «малой родины». До него о родных местах писали как о захолустье, «нуждающемся в равнении на гигантский мир» (там же, с. 8). Фолкнер изменил этот взгляд, стал смотреть не на свой угол из метрополии, а на огромный мир из своего угла. Он обнаружил, что в родных местах есть все необходимое для роста

человеческой души. В глухой провинции он обнаружил универсальную правду.

Новизна идей Фолкнера удивительна. Литература, окружавшая писателя, искала вдохновения в новых средствах выражения, интересных научных идеях, психоаналитических комплексах, социальных теориях. Поэтому, его голос не был услышан и принят не сразу, поскольку считалось, что подобные идеи – это пройденный литературный этап. Но постепенно его идея «маленькой почтовой марки родной земли» завоевала свое признание.

Еще более интересным и неожиданным было обнаруженное им чувство истории, совершенно не характерное для такой молодой страны, как Америка. Фолкнер начинает восстанавливать связь времен с анализа личности. Он утверждает, что прошлое является частью каждого человека всегда, в каждую минуту, а его предки, происхождение постоянно присутствуют в нем. Это была идея тотального присутствия истории в современности, ради осуществления которой Фолкнер создал свой воображаемый округ Йокнапатофа, вобравший в себя всю историю американского Юга. Эта небольшая область была очень похожа на графство Лафайет, где он провел свою юность и большую часть зрелой жизни. Все ее обитатели были хорошо знакомы писателю, за каждой строкой его творчества стояли реальности их быта, он жил той же жизнью. Однако задача писателя была не в том, чтобы повторить разворачивающуюся перед ним жизнь, а в постижении ее метафизического смысла, в поиске пути спасения нравственных ценностей.

Писатель настолько успешно справился с поставленной задачей, что судьбы его героев стали понятными, по ним стало возможно судить о типе общества, человека, направлении развития истории. В свою «малую Америку» Фолкнер поместил все, что можно было найти в большой. Сюда вошли представители всех слоев общества: фермеры, аристократы, банкиры,

дельцы, проповедники, выходцы из разных групп негритянского населения, потомки индейцев, бродяги.

Округ Йокнапатофа воспроизвел узел проблем, которыми жила вся страна, особенно ту, которую Фолкнер ощущал особенно тяжело – власть денег, их воздействие на людей. Другой темой, прошедшей через все его сочинения и отражавшей реальность изменяющейся Америки, явилась проблема расового конфликта, которая обычно скрывалась и о которой Фолкнер заговорил с большой смелостью. Он не побоялся изображения подробностей, так как позиция гуманизма ставила все на свое место и освещала события в правильной перспективе. Так, в романе «Свет в августе» Фолкнер изобразил изломанные расизмом судьбы, показав его сугубо социальную сущность.

Следует отметить, что художественное воплощение идей и замыслов Фолкнером не всегда совпадало с тем, что от него ждали читатели. Сильные и живые образы писателя постоянно вступали в противоречие со средствами выражения, распространенными в модернистской эстетике того времени. Его стиль сложился из слияния общепринятых норм и «собственного неукротимого желания пробиться к правде» (там же, с. 15). Собственную запутанность, бесформенность стиля, бесконечность предложений Фолкнер объясняет стремлением сказать все в одном предложении, на одной странице, на одном дыхании. Это вызывало определенные сложности при переводе и восприятии его произведений, так как слово у него «скользит», обладает не только собственным значением, но и зависимым, определяемым движением мысли. Однако эта трудность восприятия формы преодолима, так как сам писатель не признавал ни начала, ни конца, писал что, где и когда захочет, поэтому и читатель может пропустить растянутый, по его впечатлению фрагмент, начать с любого места, с любой страницы, читая которую можно понять, чем «живет» и «дышит» Фолкнер.

К концу своей жизни Фолкнер обратился к критике и публицистике, в которых ему удалось сохранить достоинства искусства, живость мысли,

движущийся, объединяющий образ. Однако ему потребовалось трансформировать избыточный и бесконтрольный стиль, уместный в романах, но неприемлемый в критических отзывах. Он был вынужден говорить прямо, кратко, принимая во внимание интересы собеседника. В результате, этого его творчество поднялось на новый уровень, идеи стали ясными, убедительными, они нашли новую форму согласования – все что писатель хотел сказать в течение своей жизни, отразилось в нескольких предложениях.

Фолкнер понимал, что литература нуждается в живом лице, индивидуальности, в жизнь которой читатель должен поверить так же, как в жизнь своего соседа или родственника. Если такой герой не существует в произведении, то усилия писателя бесплодны и любая тонкость стиля покажется скучной. В этом состоит одна из причин того, почему Фолкнер не хотел слишком углубляться в тонкости и проблемы языка. По его убеждению, подлинным языком писателя был живой характер, личность, человеческое сердце. Он обвинял современную ему литературу в том, что ее персонажи не просто отгорожены от людей, а живут в полной изоляции, не ощущая мучения и надежды миллионов людей. Фолкнер призывал восстановить гуманистическую традицию американской мысли, которая началась с М. Твена.

Роман У. Фолкнера «Шум и ярость» является одним из самых сложных и трагических произведений европейского модернизма. Именно этот роман выдвинул Фолкнера в число классиков мировой литературы XX в., несмотря на то, что сам автор сомневался в том, будет ли он издан. Французский перевод «Шума и ярости» произвел сенсацию, на него прежде всего откликнулся молодой, но авторитетный критик Ж.-П. Сартр, за статьей которого последовало большое количество интерпретаций. К настоящему времени существует такое огромное количество «разборов», комментариев, построчных примечаний к роману, что впереди остается только «Улисс» (если говорить о литературе XX в.).

В сознании автора персонажи «Шума и ярости» – живые люди, вместе с ними он страдает, смеется (хотя и очень редко), влюбляется, предается философским размышлениям, сходит с ума. Он все время ощущает их «некнижное присутствие в собственной жизни» (1, с. 128). Те несколько месяцев, в течение которых был написан роман, стали лишь завершением проекта, возникшего довольно давно. Еще осенью 1925 г. Фолкнер написал набросок, в котором рассказывалось о девочке и ее братьях. Три года спустя он вернулся к этим, пока безымянным, наброскам и попытался, по собственным словам, сочинить рассказ без сюжета – просто рассказ о детях, которых послали во двор, чтобы они не видели похорон бабушки.

«Шум и ярость» является сложным для восприятия произведением, так как на читателя сразу же обрушивается «грохочущий словесный поток» (там же, с.131). Фразы обрываются посередине, чтобы продолжиться через несколько страниц, предметы расплываются, не успев обрести хоть какую-то четкость, постоянно происходят скачки во времени и пространстве. На слова критиков о том, что роман невозможно читать из-за запутанности сюжета, Фолкнер отвечал предложением многократно перечитать роман. Американский исследователь Э.Уолпи даже составил хронологию основных событий романа, однако, по справедливому замечанию Ж.-П. Сартра, когда читатель поддается искушению восстановить для себя последовательность событий, он немедленно замечает, что рассказывает совершенно другую историю.

Постепенно читатель понимает, что форма романа представляет собой код, не рассчитанный на дешифровку. Беспорядок слов красноречиво выражает внутреннее напряжение, отчаяние главных героев. Это история пересечения внутренних миров трех братьев и их сестры Кэдди, история любви к ней двух братьев и ненависти третьего.

Несмотря на трагизм и сложнейшую технику повествования, роман Фолкнера пронизан типичным для писателя эмоциональным теплом, которое, прежде всего, исходит от героев-негров, особенно от старой служанки Дилси,

а также от любви Бенджи и Квентина к сестре. В мире, описанном в романе, много несчастий, «он беспокоен, полон шума и ярости» (там же, с. 156), но все-таки он сохраняется и идет вперед, пусть и спотыкаясь на каждом шагу.

Общий смысл романа – распад южного семейства, атмосфера сгущения зла и гнетущей обреченности, вместе с тем, это не мешает уловить фундаментальную идею всепрощения и умиротворенности, апофеозом которой является проповедь священника в негритянской церкви. В этой идее всепрощения и умиротворения, показанной на фоне трагической, безысходной жизни героев, и состоит уникальность романа Фолкнера, постановки и анализа им в художественной форме основных метафизических, философских идей.

Литература

1. Анастасьев Н.А. Владелец Йокнапатофы. Уильям Фолкнер (Писатели о писателях). – М.: Книга, 1991. – 416 с.
2. Палиевский П. Уильям Фолкнер (вступительная статья) // Фолкнер У. Собр. соч. в 6 т. – М.: «Художественная литература», 1985. – С. 5 – 20.

Глава 4

ИСТОРИЯ ИДЕЙ КАК МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ НАУК

§ 1. Концептуальные идеи социальной трансформации общества в контексте глобализации

Постановка проблемы социальной трансформации общества в контексте глобализации предполагает изучение вопросов гражданской инновационной модернизации с позиции их архитепичности, причинности и фундаментальности. Системообразующей задачей методологии истории идей является попытка применить её собственный аналитический метод для понимания того, как рождаются и распространяются новые векторы и тенденции в международной социально-экономической сфере. Исходя из концепции истории идей, понимание аспектов современного этапа модернизации общества «невозможно без изучения множества событий, тенденций» (1, с. 23) и трансформационных процессов, вовлекающих на разных этапах глобализации многочисленные экономические и социальные структуры.

Осмысление анализируемой проблемы в контексте истории идей позволяет выявить общее и специфическое в различных социально-экономических системах и процессах, так как новаторские аспекты трансформации систем достигаются за счет новых сфер их приложения и новой аранжировки составляющих элементов рыночной экономики, которая на каждом глобализационном этапе развития общества оказывала различную степень влияния на международные и внутривнутриполитические отношения.

В условиях глобализации общественного развития, трансформация гражданского общества происходила под воздействием факторов рыночной

экономики, оказывающей влияние не только на социальные структуры в конкретном государстве, но и на все направления экономической и внешнеполитической его активности. Глобальное вовлечение общества в рыночную экономику происходит под влиянием трёх основных трансформаций, осмысление которых представлено концептуальными схемами, вмещающими в себя «аналитический аппарат исследования каждого этапа» (2, с. 8) .

Первая трансформация европейского общества сопровождалась глобальными экономическими и политическими процессами становления капитализма, охватывающего период последней четверти XIX в. – первой четверти XX в. На этом этапе происходила всеобщая модернизация рынков, чему способствовала система становления и развития суверенных национальных государств, а так же процессы индустриализации, изменяющие ценностно-экономические ориентиры.

Исследуемая экономическая и политическая трансформация общества, способствовала формированию иного типа общественной рациональности, характерной для модернизирующегося социума. При этом капиталистическое общество оказалось эффективным в реализации целей и приоритетов индивидуальных задач над традиционными ценностями. Такая трансформация сформировала установку на утилизацию знания, вследствие чего «свободные рынки труда и капитала были вовлечены в процессы обмена и производства и представляли только ресурсами промышленно-производственных трансформаций» (там же, с. 9).

В рамках исследуемого этапа гражданской трансформации общества кардинально изменилось понятие экономической деятельности, которая рассматривалась как система целерационального действия, ориентированная «на достижение целей при разумном и законном выборе средств» (там же, с. 10). Подобные глобализационные изменения привели к тому, что экономическая деятельность была построена на симбиозе рационального извлечения природных ресурсов и повсеместного применения научных и

инновационных достижений.

Вторая трансформация европейского общественного развития характеризовалась возвышением роли техники, обеспечивавшей доминирование техноструктур и организационного принципа осуществления рыночных отношений. Это привело к внедрению в общество новых принципов рациональности, среди которых центральное место занимает проблема соотношения государства и рыночной экономики. Целесообразность применения сдерживающих рыночных механизмов была обусловлена как юридическими факторами, защищающими права и свободы рядовых граждан, так и экономическими, посредством которых создавались условия для равномерного оборота капиталов, а также для предотвращения наступления кризисных или депрессивных ситуаций.

В период второй экономической и политической трансформации европейского общества XX в. формируется потребительское общество, «устраняющее как модульного, так и экономического человека и заменяющее их человеком потребляющим» (там же, с. 11), заинтересованным в предоставлении наиболее качественных товаров и услуг. При этом, экономический уровень конкретного государства стал зависеть не только от ресурсных факторов, но и от финансовой активности населения. В результате этого, произошли изменения в сознании производителей, которые были нацелены с этого времени на изготовление наиболее качественной продукции, а также на изменение в законодательной сфере, утверждение норм, контролирующей соблюдение рыночных стандартов. Применение кейнсианских методов регулирования рынка способствовало увеличению среднего класса, а также снижению уровня социального неравенства, что «увеличило потребительский спрос, обеспечив экономике устойчивый рост на протяжении десятилетий при устойчиво же невысокой инфляции» (4, с. 26).

Анализируя социально-экономическую природу второй трансформации, необходимо отметить степень её влияния на общественные

движения, а также на различные формы власти, вектор политической активности которых постоянно изменялся под влиянием всемирных глобализационных процессов. Капиталистические стандарты, формируемые второй трансформацией, иначе были истолкованы в рамках социалистического движения. Необходимо подчеркнуть, что социализм выступал следствием *«сознательного проекта нового общества, преодолевшего противоречия капитализма»* (3, с. 6), а также стремления создать идеальный социальный проект, юридически декларирующий основные постулаты гармоничного взаимодействия общества и государства.

Социализм, как экономическая и политическая идеология, *«строился сверху, начиная с форм власти и распространяясь на экономику, общество, культуру, человека»* (там же), что обосновывалось стремлением преодолеть негативные аспекты капиталистической глобализации, улучшить уровень жизни трудящихся.

Особенности практического применения идеологических концепций социалистической модели можно проследить на примере России 20-х г.г. XX в. Избранный политический курс на внедрение социалистических концепций на начальном этапе становления нового государственного строя дал определённые положительные результаты. Прогрессивная социально-экономическая модернизация оказала цивилизационное воздействие на население, но культурный подъём масс достигался ценой упрощения морально-этических норм, а также пропаганды атеистических воззрений. Недостаточно зрелые политические и экономические условия для осуществления экономической и социальной трансформации, вместе с низким уровнем гражданского просвещения, *«наложили свой культурный отпечаток на русскую версию коммунизма»*(там же, с. 7), распространившего своё влияние на многие мировые государственные системы.

Отсутствие свободы критики, многочисленные политические репрессии, низкая ценность индивидуальной жизни, примитивная политическая риторика *«составляли не только негативную стилистическую*

атмосферу, но и содержательно препятствовали рациональной экономической и творческой свободе» (там же).

Модернизации, осуществляемые в государствах, избравших стезю капитализации и свободных рыночных отношений, не обременённых ограничениями авторитарных и тоталитарных режимов, привели к появлению на западе социально-демократического типа государства, созданного в индустриальную эпоху для «поддержания классового мира, социальной солидарности и взаимной ответственности государства, бизнеса, профсоюзов и гражданского общества» (там же). На этапе развития и всеобщего признания социал-демократических основ капиталистического развития Запада происходит изменение механизмов взаимодействия государства, гражданского общества и рыночной экономики.

Однако, в условиях глобализации главным элементом современной социал-демократической концепции развития общества на Западе является постепенный отход от «кейнсианских трактовок роли государства в экономике» (там же, с. 8) и, как следствие, признание доминирующей роли свободных рыночных отношений. В этом контексте изменяется юридический статус гражданского общества, социальных структур, которые стали рассматриваться с позиции самоорганизованности и институциональности, а также способности «сдерживать не только государство, но и рынок, не давать всему обществу быть подверженным логике рыночной прибыли» (там же). Сохраняя основы капитализма, а также осваивая опыт социалистических тенденций, современная социал-демократическая идеология выработала концепцию, согласно которой на государство возлагаются *«арбитражные и цивилизующие функции, а на гражданское общество – контроль за бизнесом и государством»* (там же).

В основе новой социально-экономической модернизации общества лежит идея перехода к обществу с всемирно-открытым и электронным рынком, что предполагает глобальное вовлечение социальных структур в экономические отношения посредством повсеместного применения

информационных технологий, что приводит к невозможности осуществления полного контроля за перемещениями мирового капитала. Поэтому, по причине невозможности отказа от электронных рынков, концептуально разрабатываются модели, предлагающие совокупность принципов и политических мер, которые могут скорректировать и гуманизировать процесс беспорядочного движения капитала.

Определяющим фактором третьей трансформации общества является применение государством как кейнсианских, так и монетарных методов регулирования рыночной экономики. Кейнсианское регулирование экономических процессов ставит во главу угла бюджетно-налоговую политику, а монетарный контроль осуществляет кредитно-денежную политику, «в рамках которой становится приоритетной борьба с инфляцией» (4, с. 27), а также отказ от прогрессивной налоговой системы и сокращение государственных инвестиций в экономику. Правительственная поддержка сбалансированных кейнсианско-монетарных методов регулирования рынка направлена на поддержание зарплаты работников на оптимально высоком для текущего состояния экономики уровне, в рамках которого доходы граждан не должны быть выше или ниже рыночно установленных лимитов.

Особенностью третьего этапа трансформации общества является то, что в условиях глобализации возникают социально-экономические концепции «незападных автохтонных капитализмов» (2, с. 13), примерами которых являются Китай, Индия, Япония и Южная Корея, предлагающие мировому сообществу прогрессивные модели достижения внутригосударственной и внешнеполитической стабильности на основе сохранения культурной идентичности. При этом необходимо отметить, что названные государства обладают мощным финансово-кредитным сектором, позволяющим оказывать активное влияние на глобальные потоки капитала.

Таким образом, социально-экономическая трансформация общества, пройдя два этапа глобальных инноваций, совершила переход от рыночных традиционных социальных отношений к межгосударственному

экономическому сотрудничеству, основу которого составляли кейнсианские методы регулирования рыночных процессов. Третий этап глобальной трансформации характеризуется вовлечением государства и общества в рыночные отношения, кейнсианско-монетарными методами регулирования экономических процессов, что обуславливает нелинейный, интересубъективный, институциональный характер их развития.

Литература

1. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. - М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
2. Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 3 – 15.
3. Федотова В.Г. Социальные инновации как основа процесса модернизации общества // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 3 – 16.
4. Хайтун С.Д. Постиндустриальная нравственная революция и её экономическая (кейнсианская) первооснова // Вопросы философии. – 2011. – № 3. – С. 24 – 35.

§ 2. Идеалы хозяйствования в современных течениях экономической мысли

Философия экономики имеет широкое проблемное поле, в рамках которого вопросы экономической онтологии и гносеологии, структуры экономической сферы, классификации типов хозяйства, сущности экономических учений, специфика экономического знания органично связаны с антропологическим подходом. В ее фокусе находятся категории, выходящие за пределы чисто экономического значения. При этом, философия экономики представляет собой не монолитную теорию, а множество соперничающих парадигм, каждая из которых может

доминировать, пока не исчерпает возможности адекватно объяснять происходящие процессы и прогнозировать будущее.

Экономическое поведение обусловлено как заботой о собственной выгоде, так и мотивами справедливости, альтруизма, престижного потребления, коллективного выживания, оно определяется принадлежностью человека к различным социальным общностям и действием политических структур. Философия экономики призвана дать ответ на вопрос, какие ценностные ориентации предпочтительны в хозяйственной деятельности.

Особенности ценностных ориентаций обуславливают не только образ жизни отдельного человека, но сказываются на итогах экономического развития общества в целом. В.А. Канке, утверждая, что «предметом философии экономики является критика, проблематизация и тематизация экономической науки» (5, с.59), определяет саму экономическую науку как систему экономических ценностей, придающую смысл поступкам людей. Поэтому обращение к проблеме ценностно-смысловых установок в современной философско-экономической мысли представляет несомненную исследовательскую значимость.

Во второй половине XVIII – начале XIX в. были сформулированы главные подходы, которые послужили основоположением основных экономических теорий современности. Утверждение капиталистических форм хозяйствования привело к углублению социального расслоения, ставшего причиной деления классической политэкономии на отдельные течения вне жесткой связи с какой-либо отдельной страной.

Если одни мыслители (Ж.-Б. Сей, Т. Мальтус, Д. С. Милль) развивали идеи экономического либерализма, то другие – исходили из необходимости ограничения крупного производства в пользу мелкотоварного через социальные реформы (С. Сисмонди, П.Ж. Прудон), а третьи (К. Сен-Симон, Ш. Фурье, Р. Оуэн) и считали капиталистический строй в принципе

несправедливым, предлагая экономическое планирование, формирование у работников чувства общности и трудовое распределение прибыли.

«Национальный подход» к проблемам макроэкономики можно обнаружить в учении исторической школы. В первой половине XIX в. А. Мюллер, В. Рошер, Ф. Лист считали, что не существует общих экономических законов, и экономика каждой страны имеет специфику, обусловленную культурным наследием, менталитетом и географическим положением, а в определении национального богатства необходимо принимать во внимание духовные ценности народа. Для оценки современных экономических явлений необходимо изучать историю нации и исследовать экономическое развитие древних народов.

Так, по мнению Листа, нация проходит в своем развитии ряд стадий (для каждой нужна своя экономическая политика). Англия уже достигла высшей – «торгово-мануфактурно-земледельческой» стадии (З, с. 76) и потому проповедует выгодный ей лозунг свободной торговли. Страны, находящиеся на более низких стадиях, должны использовать протекционизм, чтобы не усугублять отсталость. Для увеличения производительных сил страны, отдельные люди и целые поколения должны жертвовать своими интересами. Позднее Г. фон Шмоллер, В. Зомбарт, М. Вебер видели политэкономия наукой, описывающей духовные факторы развития национального хозяйства. Экономическую систему объединяют не деньги и товары, а общность языка, обычаев, ценностей. Идеалом должно стать хозяйство, основанное на нравственных нормах и благотворительности.

В отличие от подобного «национального идеализма» К. Маркс провозгласил материалистический подход к пониманию общественных отношений, выработав категорию «общественно-экономической формации». Центральной категорией для этической критики капиталистических отношений в марксизме выступило понятие «отчуждения». От работника отчуждается созданный им продукт труда, а также сама трудовая деятельность, поскольку его энергия, воплощенная в продукте, принадлежит

владельцу средств производства. Утверждая, что современное ему общество низводит работника до роли машины, Маркс считал исторической необходимостью замену частной собственности на средства производства общественной.

Последующая смена парадигмы в экономической мысли связана не только с развитием научного знания и методологии, но и с трансформацией классического капитализма в общество со сложной экономической структурой. Определенную роль несомненно сыграл распространявшийся в философии антропоцентризм.

Маржинализм обратил внимание не на производство, а на потребление. Человек с его индивидуальными потребностями становится самодовлеющей ценностью. Главная идея маржиналистов Европы и США (К. Менгера, Е. фон Бём-Баверка, А. Маршалла, Л. Вальраса) состояла в том, что для оценки экономических явлений важно исследовать не общие, а предельные величины издержек, прибыли и полезности. Помимо привычных категорий стоимости и цены стало использоваться понятие «ценность», под которым понималось индивидуальное отношение к благу. Объективной стоимости не существует, цена и ценность товара зависят только от субъективной потребности. Источник экономических отношений – различная субъективная ценность какого-либо блага. Без государственного вмешательства доходы распределяются справедливо, так что каждый фактор производства получает ту долю богатства, которую создал: рабочий – зарплату, владелец капитала – процент, предприниматель – прибыль.

Рождение в первой четверти XX в. экономического институционализма связано с идеей о предельной важности в экономике моральных переменных. Т. Веблен, У.К. Митчелл, Д.Р. Коммонс, в противовес прежнему принципу рационального экономического поведения, выдвинули теорию о господствующей роли инстинктов (оговариваясь, что человеческие инстинкты труда, мастерства, праздного любопытства, подражания отличны от животных). Экономическое поведение в основном определяется стадным

чувством, откуда и проистекает демонстративное потребление. По мнению Веблена, финансовые институты, управляемые «праздным классом», руководствуются «инстинктами стяжательства» (1, с. 216) и тормозят развитие. Ускорение научного прогресса приведет к возрастанию роли инженерно-технической интеллигенции, и тогда экономика станет служить всему обществу.

Отталкиваясь от этих идей, в 1950 – 60-е гг. Д.К. Гэлбрейт выделил две качественно различные системы: «планирующую», состоящую из тысячи корпораций, производящих около половины всех товаров и услуг и «рыночную», включающую миллионы мелких фирм. Корпорация принадлежит не одному лицу, а «техноструктуре», охватывающей специалистов производства и управления. Капитализм должен трансформироваться в систему, где государство «венчает здание планирования». Необходимо отказаться от культа потребления, перевести в госсектор здравоохранение, транспорт, строительство, ввести регулирование цен и прогрессивное налогообложение.

На основе теории Гэлбрейта возникла целая группа концепций: «постиндустриального общества» (Д. Белл), «супериндустриального общества» (О. Тоффлер), «технотронного общества» (З. Бжезинский), «посткапиталистического общества» (Р. Дарендорф) и др. Их базовый постулат – утверждение о том, что научно-техническая революция объективно ведет к решению всех социальных проблем. Становление нового общества характеризуется переходом от товаропроизводящей к обслуживающей экономике, сменой классового деления профессиональным. Основным ресурсом становится информация, университеты превращаются в главный социальный институт.

Так, О. Тоффлер провозгласил, что решающим фактором перехода к новому обществу является усиление темпа обновления повседневной жизни. Постиндустриализм «сделает жизнь необычайно красочной и представит удивительные возможности для расцвета индивидуальностей» (5, р. 187).

Гармонизированный рост означает изменение психологии предпринимателя, стремящегося теперь к удовлетворению не только корыстных мотивов, но и благородных побуждений. Государство усилит арбитражную функцию, общество будет заинтересовано в формировании типа хозяйства, где учитываются интересы всех. Однако в данных концепциях игнорировались тенденции примитивизации культуры, роста гедонистических ориентаций, что противоречит гуманистическим идеалам и культу знаний.

Идейно близкое к институционализму кейнсианство (Д. Кейнс, Д. Хикс) ведущую роль отводило параметру совокупного спроса. Накапливая денежные знаки, экономические агенты сокращают совокупный объем платежеспособного спроса, что ведет к общему перепроизводству. В период экономического роста доходы населения увеличиваются и, следовательно, растет доля сбережений, что приводит к снижению потребительских расходов, падению спроса, а в конечном итоге – сокращению производства и обеднению людей. Поэтому зарплата основной массы работников не должна быть ни слишком высокой, чтобы не возбуждалась склонность к сбережениям, ни слишком низкой, чтобы не вызвать социального напряжения и отсутствия спроса. Социализация инвестиций — это активное финансирование, кредитование частных предпринимателей из государственного бюджета, а также государственные закупки. «Я рассчитываю на то, – писал Кейнс, – что государство, которое в состоянии взвесить предельную эффективность капитальных благ с точки зрения длительных перспектив и на основе общих социальных выгод, будет брать на себя все большую социальную ответственность за организацию инвестиций» (6, с.85).

Застойные явления в «плановой капиталистической экономике» вызвали масштабное наступление «старых» теорий, основанных на идее свободы предпринимательства, отрицающих ответственность государства за социальные гарантии, исходящих из веры в то, что современная экономика есть совокупность индивидуумов, свободно ориентирующихся в рыночных

процессах, свобода конкуренции в ней обеспечена полностью, а рыночная информация прозрачна.

Рядом школ были представлены теории неолиберализма (Ф. фон Хайек, В. Ойкен), сформировавшиеся вокруг идеи о том, что государственное регулирование должно быть пассивным, которые утверждали невозможность выработки полной экономической картины. Экономический порядок создают устоявшиеся институциональные формы, а далее он поддерживается через целенаправленные действия, является результатом спонтанной координации. Государственная политика должна быть направлена на регулирование деятельности монополий, установление правовых норм хозяйствования. Л. Эрхард, А. Мюллер-Армак сформулировали концепцию рыночного хозяйства, признающую его недостатки и обосновывающую активную политику государства на принципе «социальной компенсации» (4, с. 273) – прогрессивного налогообложения, перераспределения полученных средств в пользу малоимущих в форме бюджетных дотаций, развития социального страхования. Монетаризм (М. Фридман) единственную значительную функцию государства в экономике видит в стабилизации кредитно-денежной сферы. Небольшие темпы прироста денежной массы ограждают жизненный уровень граждан и накопления фирм, чем достигается социально-экономическая стабильность.

Сторонники новой классической теории, или теории рациональных ожиданий (Р. Лукас, Т. Саргент, Н. Уоллес), считают, что экономические субъекты ведут себя рационально, т.е. используют прошлый опыт и перерабатывают имеющуюся информацию о перспективах развития хозяйственной конъюнктуры. Каждое частное предвидение не является совершенным, ибо опирается на неполную информацию, но в этом и коренятся причины общего подъема. Производитель, не зная точно, чем вызвано небольшое оживление, в любом случае развивает производство, то же делают и другие. Всякое государственное вмешательство в экономику бессмысленно, поскольку хозяйствующие агенты быстро улавливают

намерения государства и реагируют противоположным образом. Ассигнования на социальные нужды должны быть ограничены, поскольку долгосрочный рост налоговых ставок приводит к падению поступлений в бюджет в связи со снижением инвестиций, сокрытием доходов.

Если «старый» институционализм шел в познании экономики от права и политики к экономике, то неоинституционалисты (Р. Коуз, О. Уильямсон, Д. Бьюкенен) исследуют проблемы общественных наук, используя инструментарий классической теории. По их мнению, в экономической жизни господствует стремление нарушать принятые обязательства при всяком удобном случае, для подавления чего необходимы социальные институты, особенно институт собственности, так как важнейшим условием работы рынка является спецификация прав собственности, а для каждого типа организации на рынке существует ниша, в которой он проявляет себя эффективнее остальных.

Таким образом, применение методологических принципов, синтезированных А. Лавджоем, к рассмотрению истории экономической мысли позволяет прийти к выводу о том, что в рамках экономической аксиологии происходила борьба установок солидарности и индивидуализма, космополитизма и национализма, автономии экономических субъектов и централизации управления. Однако, современные процессы глобализации, успехи социально ориентированной рыночной экономики, с одной стороны, сложности и противоречия в ее развитии – с другой, вызвали не появление оригинальных экономических концепций, а трансформацию старых учений и новый всплеск конкуренции между ними. Однако здесь следует говорить не о распаде экономической мысли на несвязанные исследовательские программы, а о поиске нового варианта их интеграции как основы разрешения комплекса глобальных проблем.

Литература

1. Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с.

2. Канке В.А. Философия экономической науки: учебное пособие. – М.: Инфра-М, 2009. – 384 с.
3. Лист Ф. Национальная система политической экономии. – СПб.: А.Э. Мертенс, 1891. – 336 с.
4. Мюллер-Армак А. Принципы социального рыночного хозяйства // Социальное рыночное хозяйство. Теория и этика экономического порядка в России и Германии. – СПб.: Экономическая школа, 1999. – С. 262-283.
5. Toffler A. Futur Shock. – New York: Bantam Books, 1971. – 506 p.

§ 3. Идея коммуникации как архетипическая единица философского и научного познания

История идей как методология гуманитарного познания получила мировое признание в связи с работой А. Лавджоя «Великая цепь бытия: История идеи», в которой интеллектуальная история рассматривается как явление и «более специфическое и менее узкое, чем история философии» (2, с.10). Различные сочетания основных идей философских систем придают им оригинальность и неповторимость, а, казалось бы, абсолютно самостоятельные концепции отличаются друг от друга лишь конфигурацией идентичных идей, кажущаяся новизна которых возникает в результате применения их в новой сфере познания и «новой аранжировки составляющих их элементов» (там же). Методология, предложенная Лавджоем, указывает на существование ограниченного количества оригинальных идей, своим сочетанием определяющих специфику философских и научных исследований.

Одним из таких метафизических архетипов, или вечно существующих проблем научного знания, является идея коммуникации как одна из основных форм процесса познания. Коммуникация в самом общем виде представляет собой межчеловеческое «общение, обмен мыслями, сведениями, идеями» (6, с. 269).

В классической теории познания коммуникация рассматривалась в контексте теории общественного договора и который представляла собой

контракт, сделку, покоящуюся на «фактической разобщенности людей» (5, с.256).

Дальнейшее развитие понимания коммуникации происходило в контексте преодоления абсолютизации жестких, классических, закрытых установок и привело к появлению её неклассического типа, расширенному пониманию в качестве специальной области человеческой деятельности, возникшей и развиваемой обществом «в целях взаимного обмена мыслями, взаимопонимания и согласованного действия в различных областях практической жизни и науки» (4, с. 256).

В неклассической теории познания коммуникация рассматривается как «сознательно устанавливаемая взаимосвязь, противоположная договору» (5, с. 256), а место контракта занимает контакт. Средством установления такой коммуникации становится дискуссия, в ходе которой выясняется не только общая, но и индивидуальная, неповторимая диалогичность общения. В связи с этим, в философии и науке существует значительное количество концепций философского понимания коммуникации.

Так, персонализм, как философская традиция, рассматривает коммуникацию в качестве основания, необходимого для реализации истинного призвания человека, нацеленного на достижение понимания в ходе человеческого общения. Поэтому, центральным положением концепции персонализма, с точки зрения Э. Мунье, является признание свободного и творческого индивидуума, принципа непредсказуемости, ограждающего «от жесткой систематизации» (3, с. 461).

Совершаемые людьми одинаковые поступки в схожих условиях не являются идентичными по своей сути, так как каждый человек включает в себя и образует вокруг себя свою неповторимую вселенную. В связи с этим, трансценденция личности проявляется в процессе попытки разума осмыслить реальность, возникающую из другой реальности и превосходящую её. Раскрытие коммуникативной сущности человека происходит в ходе приобретения им индивидуального опыта и при его всесторонней активности

во взаимодействии с природой и окружающим миром. Внутренний опыт личности устремляет человека к миру, к другим людям, который сливается «с ними в едином порыве к универсальному» (там же, с. 479).

Неисчерпаемость коммуникативного потенциала человека и непредсказуемость его возможностей формируют неповторимую личность, деятельность которой направлена на совершенствование мира, преобразование жизни и воплощение нравственных ценностей.

Особенный интерес для анализа коммуникации как архетипической единицы философского и научного познания представляет экзистенциальная философия К. Ясперса, в центре внимания которой находится экзистенция как определённый уровень человеческого бытия и связанная с ней экзистенциальная форма коммуникации.

Одним из центральных проблемных вопросов концепции экзистенциальной коммуникации Ясперса является анализ необходимых условий, при которых она становится возможной, достигая взаимного понимания между субъектами. Для их выявления он вводит понятия конечности, историчности, пограничной ситуации, философской веры, задающих единые интерсубъективные рамки коммуникации, в которой люди объединяются на пути к истине.

Экзистенция, как одно из основных понятий экзистенциализма, означает способ бытия конкретной неповторимой личности, представляющий собой неопределённую, необъективируемую практическим и теоретическим знанием, потенциально открытую возможность существования. Бытие само по себе (которое охватывает человека), определяется Ясперсом как мир и трансценденция, а бытие, которое составляем мы, именуется «существованием, сознанием вообще, духом или же называется экзистенцией» (7, с. 425).

Фактором, способствующим проявлению экзистенции является философская вера, которая в процессе познания непознаваемого, трансцендентного. Философская вера подобна религиозной вере, она ведёт к

постижению истины, является единой для всего человечества, представляет собой внутреннюю уверенность глубоко и свободно мыслящего индивидуума, которая постоянно становится «яснее, осознаннее, продвигается далее посредством сознания» (там же, с.423).

Рассматривая философскую веру с учётом неопределенности «границы пространства объемлющего», Ясперс приходит к необходимости дать характеристику отношений, возникающих между разумом и коммуникацией. Процесс философствования занимает «промежуточное положение между истоками и целью» (там же, с.440), поэтому именно разум незримо побуждает нас идти к объекту познания, направляет к цели, выводит за пределы субъективности. Разум является необходимым моментом философской веры, он неотделим от рассудка, значительно превосходит его, чувство истины возникает только тогда, когда оно «очищено в движении разума» (там же, с. 440).

Разум, по утверждению Ясперса, способен анализировать значимость всех уровней истины, предотвращать её замыкание на себя. Величие разума заключается в открытости, в стремлении проникнуть в тайны бытия, получить осведомленность о нём. Это является основанием любви ко всему существующему в бытии, которая проявляется в широте и тонкости понимания, стремлении к новизне, гибкости и готовности к коммуникации. Однако все это проявляется тонко, неявно, скрыто в сокровенном «воспоминании обо всем, что когда-либо было для него действительным» (там же, с. 441).

Разум является способом связи всех модусов объемлющего и контролирует целостность всего сущего посредством своей открытости, действенности, соучастия, заинтересованности в познании. В стремлении к единству, исключая заблуждения, разум требует «беспределной коммуникации, он сам – тотальная воля к коммуникации» (там же, с.442). Человек не может объективно обладать единой и вечной истиной в конкретном времени, поэтому наличное бытие возможно только в

сообществе с таким же другим бытием, в которых экзистенция возможна совместно с другой экзистенцией, а «коммуникация являет собой образ открытия истины во времени» (там же).

Стремление к мнимому удовлетворению от постижения абсолютной истины, к одиночеству, во имя веры в Бога, приводит к замкнутости человека в себе, отсутствию любви, недоверию к диалогу. Такому стремлению «противостоит философская вера, которую можно назвать также верой в коммуникацию» (там же). В ней имеют силу два основания, которые гласят, что истиной является то, что нас соединяет, а «в коммуникации заключены истоки истины» (там же).

В связи с этим, возможность общечеловеческой коммуникации как сокровенного, личностного общения, при котором человек постигает свою подлинную сущность и ориентирован на достижение истины, определяется и отождествляется с разумом, который посредством проявления своей воли способствует общению между людьми. С точки зрения Ясперса, соединение разума и экзистенции представляет собой высшую форму коммуникации, которая является центром миропонимания, основным критерием философской истины, понятием аксиологии, гносеологии и этики. По мнению Ясперса, область познания человека является самой увлекательной и волнующей темой исследования, в которой проблематично «подвести окончательный итог и полностью понять как человека вообще, так и отдельного человека» (там же, с. 448).

Ясперс показывает и обосновывает соединяющую роль коммуникации, утверждая, что экзистенциальная коммуникация представляет собой высший тип общения. Человек является необъективируемым в эмпирическом смысле существом, поэтому к нему нельзя применять внешние рассудочные положения и опыт, с ним необходимо взаимодействовать как с экзистенцией, которая именно в общении раскрывается полностью. В результате этого, особое внимание Ясперс уделяет проблематике коммуникации, которая «проходит красной нитью через все его философское творчество» (1, с. 10).

Коммуникация, с точки зрения Ясперса, является изначальным феноменом и необходимым условием человеческого существования. Она возникает и осуществляется как общность взаимного сознательного понимания лишь в относительно свободном пространстве. В контексте такой коммуникации возникает процесс взаимного открытия индивидуального мира человека через сопереживание и ценностное восприятие другого. При этом ведущими мотивами становятся трансцендентное, неуловимое, существующее неявно, незримо. В такой ситуации сверхчувственные, необъективируемые экзистенции расцениваются субъективным разумом в качестве реальности, индивидуально воспринимаемой человеком. В подобном коммуникативном взаимодействии разум постигает экзистенцию другого человека, в результате чего появляется экзистенциальная коммуникация, устанавливающая диалогическую связь между людьми с помощью философской веры, позволяет согласовать экзистенцию и разум через общение.

Таким образом, рассмотрение идеи коммуникации как архетипической единицы философского и научного познания позволяет раскрыть её сущность, выявить характерные особенности и показать, что современное понимание коммуникации обогащается духовно-нравственной, аксиологической направленностью. На современном, неклассическом этапе развития философии науки коммуникация рассматривается достаточно широко и неоднозначно – как процесс общения людей, взаимодействия между субъектами познания, способ сообщения, обмена и распространения информационных единиц.

Дальнейшее исследование идеи коммуникации возможно и необходимо в контексте современных концепций кибернетики, информатики, сетевого общества как перспективными направлениями неклассической эпистемологии и постнеклассической науки.

Литература

1. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С.5 – 26.
2. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
3. Мунье Э. Манифест персонализма. Серия: Мыслители XX века. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
4. Рузавин Г.И. Коммуникация // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – с.256.
5. Соловьев Э.Ю. Коммуникация // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – с.256.
6. Старостин Б.А. Коммуникация // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С.269.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

§ 4. Идея компромисса в истории философии и права

Первая попытка философского анализа связи между проблематикой коллективной жизни людей и формами общественного согласия («дружбы») была предпринята Аристотелем. Его «Никомахова этика» в самом общем виде содержит идею компромисса. Выделяя и исследуя «три вида дружбы» («по добродетели», из «удовольствия», на основе «пользы»), Аристотель констатирует, что «всякая дружба существует при наличии взаимоотношения» (1, с.237), т.е. взаимодействия сторон. Он отделяет первый вид дружбы («по добродетели»), где основу составляет желание человека делать добро другому без какой-либо видимой мотивации («желать благ вообще ради него самого»), от двух других, которые «основаны на уравниности», то есть, говоря современным языком, балансе интересов сторон, когда «стороны или получают и желают друг для друга одного и того же, или обмениваются разным» (там же, с. 229). Второй и третий виды дружбы, по мнению Аристотеля, «менее постоянны», чем первый и «легко

расторгаются» (он признает условность применения термина «дружба» к этим видам взаимоотношений людей).

Внутри приведенной триады Аристотель особо выделяет третий вид – дружбу «ради пользы», которую, в свою очередь, разделяет на два вида: дружба на нравственной и на законной основе. Отношения на основе закона – это отношения на оговоренных условиях, причем или чисто торгашеские – «из рук в руки», или более свободные, с точки зрения сроков, но при соглашении – кому что причитается. При этом, Аристотель остроумно замечает, что хотя все желают «прекрасного» (идеального), выбор свой останавливают все-таки на «выгодном», и «мерой при дружбе ради пользы является выгода того, кто ее получает» (там же, с. 240-241).

Таким образом, вид дружбы «ради пользы» и «на законной основе» есть аристотелевская версия идеи компромисса. Аристотель сформулировал основные составляющие этой идеи: компромисс есть противоречивое «взаимоотношение» (взаимодействие) людей; компромисс – это отношение, основанное на уступках и приобретениях («на оговоренных условиях... кому что причитается»); компромисс – это отношение типа «даю – беру» («из рук в руки»); мера компромисса определяется степенью выгоды, которую стороны получают посредством данного взаимоотношения.

Аристотель отмечает, что отношения между членами определенных сообществ явно основаны на каком-то соглашении (*homologia*). Он вводит понятие «единомыслие» (*homonoia*), которое делит на два вида: «сходство мнений» (*homodoxia*); единомушие «в том, что касается поступков» (*ta prakta*), когда граждане «согласны между собою относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение одним и тем же вещам и делают то, что приняли сообща» (там же, с. 253). Данную систему соглашений (компромиссов) граждан по важнейшим проблемам античного полиса Аристотель называет «государственной дружбой».

Учение Аристотеля о «дружбе» и «власти закона» оказало значительное влияние на политическую философию и юридическую мысль Древнего Рима и средневековой Европы.

Понятие «компромисс» обязано своим происхождением римскому праву. В Древнем Риме компромисс (*compromissum*) понимался как третейский суд – стипуляционное соглашение спорящих сторон о подчинении решению посредника, не подлежащее обжалованию. Следовательно, первоначальное значение понятия «компромисс» равнозначно современному понятию «арбитраж» (в международном праве), для которого характерны следующие основные черты: разбирательство конфликта (спора) возможно только в случае согласия на это участвующих в нем сторон; стороны сами назначают арбитров; конфликт разрешается на основе уважения к праву; решение арбитража обязательно для сторон.

В римском праве проведено чёткое разделение между понятиями «компромисс» и «контракт». Последний в древнеримском праве обозначал лишь четыре типа договоров, основание для различения которых состояло в самом «обязывающем моменте»: вербальные (*verbis*), где обязательство возникало при произнесении соответствующих формул; письменные или литеральные (*litteris*), где обязательство устанавливалось записью; реальные (*res*), юридическая сила которых возникала из передачи вещи одного контрагента другому; консенсуальные (*consensus*), юридическая сила которых вытекала из самого соглашения сторон о важнейших пунктах договора, вне зависимости от его внешней формы. Договор, отмечает В. М. Хвостов, есть всегда двусторонняя сделка, ибо «возникает из взаимодействия, по меньшей мере, двух волей, но обязательственный договор порождает одностороннее обязательство, если только одной стороне дает право, а другую только обязывает, или же двустороннее обязательство, если управомочивает и обязывает одновременно обоих контрагентов» (5, с. 119).

Современное понимание контракта незначительно удалено от первоначального (древнеримского) его понимания: контракт есть договор,

определяющий взаимные права и обязанности (не уступки) договаривающихся сторон (контрагентов), имеющий юридическую силу и предполагающий совместную деятельность сторон в имущественно-правовой или экономической сферах общественной жизни по достижению ими какой-либо общей цели. Компромисс достигается его участниками не обязательно только ради какой-то общей цели, он заключается на базе общих интересов, однако каждая из его сторон может преследовать свои специфические интересы и, наряду с общей целью, достигать посредством данного соглашения свою особую (иногда даже противоположную другой стороне) цель. Понятие «контракт» лишено этого существенного момента. Его участники наделены правами и юридически «сцеплены» обязательствами именно ради общей цели (как правило, экономической выгоды) и не преследуют каких-либо иных противоречащих друг другу целей.

Компромисс базируется на единстве борьбы и сотрудничества сторон данного противоречивого отношения, проявленном одновременно в их уступках и приобретениях, не всегда равноценных, но всегда взаимных, которые в той или иной мере, уравнивая (понятие «баланс») интересы сторон, снимают, трансформируют или консервируют имеющиеся между ними противоречия. Все это в понятии «контракт» отсутствует, который представляет собой отношения сотрудничества для решения общей задачи на кооперативных основах, но не борьбы.

Это различие не всегда берется во внимание учеными, использующими понятия «соглашение», «договор», «контракт» в своих концепциях. Так, Б.П.Вышеславцев, анализируя этические и правовые воззрения И.Г. Фихте, отмечал, что договор есть мирное разрешение спора, своеобразный синтез спорящих сторон, который предполагает диалог, «диалектическую трудность», разрешенную обоюдными усилиями разумных существ, а также «разумное слово», обращенное к каждому, и норму, как найденное решение. «Договор, – утверждал Б.П. Вышеславцев, – есть прежде всего соединение

(contractus), синтез... Право существует только там, где имеет место спор. Контракт есть связь и единство противоположностей» (2, с. 399 – 400).

В приведенных тезисах содержится ряд ключевых положений для верного понимания именно компромисса, а не контракта. Компромисс есть взаимодействие («обоюдные усилия») между социальными субъектами («разумными существами»), т.е. он реализуется только в социальной среде. Компромисс – это противоречивое взаимодействие («диалектическая трудность»), ибо носит мирный характер, но существует только в рамках противоборства («спора»). Один из основных компонентов компромисса – переговоры («диалог»), в которых чрезвычайно важна мудрость и терпимость («разумное слово») их участников. Любая норма, как найденное решение есть компромисс, право есть ни что иное, как система таких норм – компромиссов. Таким образом, компромисс – это прежде всего единство и борьба оппонентов в общественной жизни, их синтез.

Сложнее отделить понятие «компромисс» от понятия «консенсус». Первоначальный смысл последнего (также восходящий к эпохе Древнего Рима) – согласие, единодушие, общее мнение (представление), достигнутое путем обсуждения и согласования – сохранился до наших дней почти в неизменном виде. Для компромисса всегда характерен объективный элемент (causa), т.е. наличие целей, которые преследуют его субъекты, исходя из их интересов, детерминирующихся соответствующими потребностями, и субъективный элемент (conventio, consensus), взаимное и согласное проявление воли сторон относительно либо одной и той же цели, либо различных целей, которые преследуют стороны в данном взаимодействии. Следовательно, консенсус есть субъективная сторона (элемент) компромисса, без которой реализация последнего невозможна.

Рассмотрение консенсуса как «среднего решения» по спорным вопросам (а такой подход чаще всего обнаруживает себя в рамках политической философии) предполагает, что мы имеем дело с тем же самым понятием, что и компромисс, а именно – с формой компромисса как

многостороннего соглашения, опирающегося на метод согласования. При этом, согласие (более или менее полное) достигается всеми сторонами консенсуса по всем вопросам, принимаемым, как правило, в комплексе («в пакете»).

Эти обе трактовки консенсуса – консенсус как союз, основанный на «солидарности» сторон, и консенсус, основанный на взаимных уступках и приобретениях сторон, т.е. компромисс – имели место в истории философии и права.

Обстоятельная попытка философского анализа идеи компромисса была предпринята Г.В.Ф. Гегелем. Речь идет о гегелевской постановке проблемы механизма обеспечения взаимного «признания» людьми друг друга, который и является наиболее общим условием возможности существования общества. Такой взгляд на общество включает (и даже предполагает) возможность «навязанного» компромисса. Договор является, по мнению Гегеля, формой «подчиненного отношения», основанного «на взаимных услугах...» (3, с. 264).

Гегель указывал на два уровня компромисса: социальный («договор о передаче полномочий») и политический («обычный договор»). Договор не есть «лишь одно единство различных волей», т.е. не консенсус (как согласие, единодушие), а компромисс, как согласование различных интересов суверенных субъектов («лиц») в процессе их взаимодействия, противоречивого в своей основе, ибо «исходит из произвола лица».

Природа государства, согласно Гегелю, не имеет договорной основы, а заключена в самом естестве человека, в требовании разума. Он проводит четкую грань между государством и гражданским обществом. Последнее – это «внешнее государство», «государство нужды и рассудка» (4, с. 228), а подлинное («политическое») государство – разумно, ибо «его основанием служит власть разума, осуществляющая себя как волю» (там же, с. 284). Следовательно, гражданское общество и государство соотносятся как рассудок и разум, где первое есть момент второго.

Гражданское общество есть сфера реализации частных интересов «непосредственно самостоятельных лиц», некая общность особого рода, в которой каждое лицо для себя – «цель». Однако, без «соотношения» с другими, конкретное лицо не может достичь своих целей во всем их объеме, поэтому эти другие есть «средства для цели особенного». Особенная цель, посредством соотношения с другими, придает себе форму всеобщего, а так как эта цель «опосредована всеобщим, которое тем самым представляется им средством, то она может быть ими достигнута только постольку, поскольку они сами определяют свои желания, воления и действия всеобщим образом и делают себя звеном в этой связующей цепи» (там же, с. 231).

Решительно возражая против рассмотрения государства как единства «непосредственно самостоятельных лиц», достигнутого посредством общественного договора («всех со всеми» или народа с правительством), Гегель рассматривает гражданское общество как такое «единство различных лиц», где каждое конкретное лицо (которое есть для себя «особенная цель») соотносится, «опосредуется» другими особыми целями и приобретает, таким образом, «форму всеобщности». Это «опосредование» не может не иметь компромиссной основы, так как отношение особенных равноправных волей покоится только на одной оптимальной формуле – свобода конкретного лица заканчивается там, где начинается свобода другого. В этой системе компромисс, понимаемый как процесс и результат согласования противоречивых интересов «самостоятельных лиц», призван вычерчивать границы свободы «особенных волей».

Итак, в концепции Гегеля компромисс («договор, как процесс, в котором воплощается и опосредуется противоречие») есть механизм, при помощи которого конкретное лицо («звено») выдерживает «напряжение противоречия» в «связующей цепи» социального консенсуса, являющегося неременным условием устойчивости и жизнеспособности гражданского общества.

Гегелевская оценка роли компромисса в механизме обеспечения

взаимного признания людьми друг друга, предполагающего вероятность формального («навязанного») договора, решительно расходилась со взглядами французских просветителей и «солидаристов», которые социальный консенсус представляли как естественное свойство жизни общества, как «единство воли», как осознанную «солидарность».

В контексте анализируемой темы, необходимо отметить, что в российской истории последнего десятилетия обсуждаются идеи примирения противостоящих сил, поиска гражданского согласия посредством системы компромиссов. На фоне имеющихся противостояний проблема компромисса в российской политической жизни представляет собой теорию и практику гуманистического, цивилизованного соотношения государства и гражданского общества. Внедрение идеи компромисса в общественное сознание жизненно необходимо для снятия и разрешения социальных противоречий конструктивно-инновационных процессов, имеющих созидательный характер.

Литература

1. Аристотель. Соч. В 4-х т. Т.4. – М.:Мысль, 1984. – 830 с.
2. Вышеславцев Б.Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – М.: Печатня А.И.Снегирёвой, 1914. – 437 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
5. Хвостов В.М. История римского права. – М.: Моск. науч. изд-во, 1917. – 478 с.

Заключение

В монографии дана общая характеристика истории идей как неклассической методологии познания, рассматривающей интеллектуальную историю как различное сочетание, аранжировку основных метафизических, ментальных идей, единиц, проявляющих себя различным образом в философии, науке, искусстве, религии.

В основных разделах монографии показано применение методологии истории идей к исследованию таких проблем современной науки, как картина мира; типология рациональности; теории саморазвития; синергетика; синергия; соотношение естественного и искусственного.

Особый интерес представляет применение методологии идей к анализу метафизических проблем филологического знания – лингвистики; литературоведения; соотношения философии и литературы; философии языка, а также социально-экономического знания – идей социальной трансформации общества в условиях глобализации; идеалов хозяйствования в современных течениях экономической мысли; идей коммуникации и компромисса в течениях правовой и экономической мысли.

В перспективе методология истории идей может быть применена к исследованию таких актуальных, современных проблем, как соотношение веры и знания; идей конструктивизма в философии познания, языка, психологии, педагогики, литературоведения; общества знания; сетевого общества; нанотехнологии; человекообразных систем; культурно-исторической психологии; конструктивно-прогностической, амбивалентной, избыточной природы и роли метафизических идей, специфически проявляющих себя в разнообразных уровнях и формах познания мира, места человека в нем.

Библиография

1. Алексеев А.П. Образная ткань философского произведения (к вопросу о сопоставлении философии и литературы) // Вопросы философии. – 2011. – №11. – С. 37 – 46.
2. Анастасьев Н.А. Владелец Йокнапатофы. Уильям Фолкнер (Писатели о писателях). – М.: Книга, 1991. – 416 с.
3. Антология мировой философии: В 4-х т. – М.: Мысль, 1969 – 1972.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 3. – М.: Мысль, 1976 – 1984.
5. Арнольд В. И. Гюйгенс и Барроу, Ньютон и Гук: Первые книги математического анализа и теории катастроф, от эволюент до квазикристаллов. – М.: Наука, 1989.
6. Артемьева Т. В. Нехлебная наука философия. К 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова (1711 – 1765) // Вопросы философии. – 2011. – № 11. – С. 117 – 126.
7. Бабенко Л.Г. и др. Лингвистический анализ художественного текста. – Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 2000. – 534с.
8. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки: от познания к действию. – М.: КомКнига, 2005. – 184 с.
9. Баршт К.А. Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф.М.Достоевского // Вопросы философии. – 2011. – № 4. – С. 128 – 135.
10. Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – 374 с.
11. Белл Д. Возобновление истории в новом столетии // Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 13— 25.
12. Бельчиков Ю.А. Культуроведческий аспект филологических дисциплин // Филологические науки. – 1998. – №4. – С.48 – 56 .
13. Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М., Зомбарт В., Канетти Э. Тень парфюмера. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 12–71.
14. Буданов В.Г. О методологии синергетики. // Вопросы философии.

– 2006. – № 5. – С. 79 – 94.

15. Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с.
16. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. / пер.с англ. / отв.ред. М.А. Кронгауз, вступ. ст. Е.П. Падучевой. – М.: Русские словари, 1997. – 416с.
17. Вестфаль К. Р. «Критика чистого разума» Канта и аналитическая философия // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 148 – 165.
18. Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 568 с.
19. Владиленова И.В. Воплощение когнитивной иллюзии: теория суперобъединения в физике // Философские науки. – 2010. – №3.– С. 92–99.
20. Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – М.: Печатня А.И.Снегирёвой, 1914. – 437 с.
21. Гадамер Х.- Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
22. Гайденко П. П. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
23. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С.5 – 26.
24. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Первая часть. Объективная логика. Вторая часть. Субъективная логика. – Санкт-Петербург: Наука, 2002. – 800 с.
25. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – 438 с.
26. Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 т. Т.8. – М.– Л.: СОЦЭКГИЗ, 1935. – 470 с.
27. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
28. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 1. Наука логики. – М.: «Мысль», 1975. – 454 с.

29. Гольдман Л. Сокровенный Бог / Пер. с фр. – М.: Логос, 2001. – 480 с.
30. Горохов В.Г. Нанотехнология – новая парадигма научно-технической мысли / В.Г. Горохов // Высшее образование сегодня. – 2008. – №5 – С. 36 – 41.
31. Гроф С. За пределами мозга. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001.– 504 с.
32. Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалион. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2-х т. Т. 1. / Под ред. С.С. Неретиной. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 298 – 351.
33. Гусейнов А.А.Философия между наукой и религией // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 4 –10.
34. Демидов Д. Б. Феномены человеческого бытия. – Мн.: ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. – 180 с.
35. Достоевский в философском контексте. Материалы конференции // Вопросы философии. – 2011. – № 4. – С. 96 – 142.
36. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
37. Канке В.А. Философия экономической науки: учебное пособие. – М.: Инфра-М, 2009. – 384 с.
38. Кант И. Тартуская рукопись // Эстетика Иммануила Канта и современность. – М.: Знание, 1991. – С. 55 – 62.
39. Капп Э. Антропологический критерий. Органическая проекция // Роль орудия в развитии человека. – Л., 1925. – С. 21 – 41.
40. Капра Ф. Паутина жизни – К.: София; М.: ИД «Гелиос», – 2003.– 310 с.
41. Кемеров В. Е. Игра // Современный философский словарь / Под общей ред. д. ф. н. профессора В. Е. Кеменова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 244 – 245.

42. Ковальчук М. Направление прорыва: конвергентные НБИК–технологии // Технополис. – 2009. – №3. – С. 4 – 7.
43. Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Загадка человека: человеческая особенность коэволюционного процесса // Синергетическая парадигма. – М.: Прогресс–Традиция, 2004.– С. 379 – 399.
44. Лавджой А. Великая цель бытия: История идеи / Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
45. Леонтьев А.Н. Лекции по общей психологии.– М.: Смысл, 2000. – 509 с.
46. Лист Ф. Национальная система политической экономии. – СПб.: А.Э. Мертенс, 1891. – 336 с.
47. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения. Т.1. – М.,1997. – 405с.
48. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – М.: Молодая гвардия, 1993. – 383 с.
49. Малинецкий Г.Г., Курдюмов С.П. Синергетика.– [http//www.gordon.ru](http://www.gordon.ru)
50. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
51. Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2010. – 575 с.
52. Михайлов А.В. Языки культуры. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 912с.
53. Мунье Э. Манифест персонализма. Серия: Мыслители XX века. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
54. Мюллер-Армак А. Принципы социального рыночного хозяйства // Социальное рыночное хозяйство. Теория и этика экономического порядка в России и Германии. – СПб.: Экономическая школа, 1999. – С. 262-283.

55. Неретина С.С. Умение ума (Некоторые предположения по средневековой философии техники) // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 145 – 162.
56. Никольский С. А. Смыслы и ценности русского мировоззрения в творчестве Л. Н. Толстого // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 117 – 134.
57. Носов Н.А. Манифест виртуалистики.– М.: Путь, 2001. –17 с.
58. Нуаре Л. Значение орудия для развития человеческого знания // Роль орудия в развитии человека. – Л., 1925. – С. 60 – 64.
59. Ойзерман Т. И. Амбивалентность великих философских учений (К характеристике философских систем Канта и Гегеля) // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 121 – 137.
60. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель как исторические личности // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 140 – 154.
61. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель. Опыт сравнительного исследования. – М.: Канон +, 2008. – 518 с.
62. Палиевский П. Уильям Фолкнер (вступительная статья) // Фолкнер У. Собр. соч. в 6 т. – М.: «Художественная литература», 1985. – С. 5 – 20.
63. Панофски Э. Idea. К истории понятий в теории искусств от античности до классики / Пер. с нем. – СПб.: Андрей Наследников, 2002. – 237 с.
64. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
65. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени / Под ред. В. И. Аршинова. Изд. третье, перераб. и испр. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 239 с.
66. Пригожин И.Р. Переоткрытие времени // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 8 – 19.
67. Пригожин И.Р. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 45 – 52.

68. Ретюнских Л. Т. Философия игры. – М.: Вузовская книга, 2002. – 256 с.
69. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // [http:// www.philosophy.ru/](http://www.philosophy.ru/) / (с)
70. Рузавин Г.И. Коммуникация // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – с.256.
71. Сигов К. Б. Игра // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – С. 195 – 196.
72. Сиземская И.Н. Л. Н. Толстой об исторической необходимости как «равнодействующей множества волей» // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 135 – 142.
73. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук / Под общ. ред. В.В. Миронова. – М.: Гардарики, 2006. – 639 с.
74. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; статьи; стихотворения и поэма; из «Трех разговоров»; «Краткая повесть об Антихристе». – СПб.: Худож. лит., 1994. – 528с.
75. Соловьев Э.Ю. Коммуникация // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – с.256.
76. Старостин Б.А. Коммуникация // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С.269.
77. Степин В. С. Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 58 – 75.
78. Степин В.С. / Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 4 – 7.
79. Степин В.С. Новая картина мира – единая для всех наук // Первое сентября.– №70. – [http:// ps1september.ru](http://ps1september.ru)

80. Степин В.Ф. Философия религии в социокультурном контексте (памяти Л.Н. Митрохина) // Вопросы философии. – 2008. – №7. – С. 4 – 14.
81. Толстой Л. Н. Анна Каренина: Роман в восьми частях. – М.: Художественная литература, 1981. – 799 с.
82. Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20 т. Т. 7. – М.: Госуд. изд-во художест. литературы, 1963. – 494 с.
83. Толстой Л. Н. Война и мир: Роман в 4-х томах. – М.: Художественная литература, 1983. – 702 с.
84. Толстой Л. Н. Воскресенье. Роман. – М.: Художественная литература, 1978. – 397 с.
85. Толстой Л.Н. «Что такое религия и в чем сущность ее?» // http://ar.lib.ru/t/tolstoy_lew_nikolaevvich/text_0760-l.shtml.
86. Федотова В.Г. Социальные инновации как основа процесса модернизации общества // Вопросы философии. – 2010.– № 10.– С. 3 – 16.
87. Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества // Вопросы философии. – 2008.– № 8.– С. 3 – 15.
88. Философия и литература: проблема взаимных отношений (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. – 2009.– №9.– С. 56–96.
89. Философский век. Альманах. Вып.17. История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр Истории Идей, 2001. – 369 с.
90. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357 – 403.
91. Хайдеггер М. Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. – М.: Республика, 1993. – С. 221 – 238.

92. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 93 – 119.
93. Хайтун С.Д. Постиндустриальная нравственная революция и её экономическая (кейнсианская) первооснова // Вопросы философии. – 2011. – № 3. – С. 24 – 35.
94. Хакен Г. Синергетика: Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Пер. с англ. – М.: Мир, 1985.
95. Хвостов В.М. История римского права. – М.: Моск. науч. изд-во, 1917. – 478 с.
96. Хвостова К. В. Количественные методы в истории // Вопросы философии. – 2002. – № 6. – С. 60 – 68.
97. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до чёрных дыр. – СПб.: Амфора, 2001. – 268 с.
98. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 80 – 94.
99. Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. – 2007. – №1. – С. 75 – 85.
100. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. – №5. – С. 75 – 88.
101. Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергийная универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 19 – 36.
102. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1989. – С. 15 – 138.
103. Черникова И.В. Эволюция образа мира в западноевропейской культуре // Экология и жизнь. – №2. – 1999. – С. 12 – 17.
104. Шадевальд В. Понятия «природа» и «техника» у греков // Философия техники в ФРГ: Сб. ст. / Сост. и предисл. Ц.Г. Арзаняна, В.Г. Горохова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 90 – 103.

105. Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 2 (66). – С. 17 – 47.
106. Швырёв В. С. От классического к современному типу рациональности // Философские исследования. – 2004. – № 1. – С. 38 – 51.
107. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч. В 7 т. Т. 6. – М.: Худ. лит-ра, 1957. – С. 251 – 358.
108. Эко У. Заметки на полях «Имени Розы». – СПб.: Симпозиум, 2007. – 92 с.
109. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
110. Febvre Lucien. The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais / Trans. by Beatrice Gottleib. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1982.
111. Toffler A. Futur Shock. – New York: Bantam Books, 1971. – 506 p.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ИДЕЙ	8
§ 1. История идей как методология гуманитарного знания	8
§ 2. Становление истории идей как методологии гуманитарного познания	14
§ 3. Методология истории идей в контексте неклассической теории познания	22
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ИДЕЙ	31
§ 1. Картина мира как когнитивная идея	31
§ 2. Идея рациональности на постнеклассическом этапе развития науки	37
§ 3. Философские идеи Гегеля в контексте постнеклассической теории саморазвития	41
§ 4. Идея синергии как архетипическая единица религиозного, философского и научного познания	46
§ 5. Синергетический подход как методологическая основа формирования научного мировоззрения	52
§ 6. Идея искусственного как объект философии техники	59
ГЛАВА 3. ИСТОРИЯ ИДЕЙ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ	67
§ 1. Метафизические архетипы лингвистического и литературоведческого познания	67
§ 2. Философия и литература в контексте метафизики идей	74

§ 3. История идей как сравнительное литературоведение	79
§ 4. Идея «игры» как познавательная модель философии языка	84
§ 5. Метафизические темы и идеи творчества У.Фолкнера	90
 ГЛАВА 4 . ИСТОРИЯ ИДЕЙ КАК МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО- ЭКОНОМИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ НАУК.....	97
§ 1. Концептуальные идеи социальной трансформации общества в контексте глобализации	97
§ 2. Идеалы хозяйствования в современных течениях экономической мысли	103
§ 3. Идея коммуникации как архетипическая единица философского и научного познания	111
§ 4. Идея компромисса в истории философии и права	117
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ	125
 БИБЛИОГРАФИЯ	126

Научное издание

**ИСТОРИЯ ИДЕЙ КАК МЕТОДОЛОГИЯ
НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ**

Коллективная монография

Под редакцией проф. Г.Н. Оботуровой

Тираж 100 экз.
