

*МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
И ПРОДОВОЛЬСТВИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ*

*УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«ГРОДНЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»*

Кафедра общественных наук

ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ

*УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ
для студентов всех факультетов и
специальностей
дневной формы обучения*

Гродно
ГГАУ
2015

УДК 1(072)

ББК 87

Ф 56

Рецензенты: кандидат философских наук, доцент О.А. Романов;
кандидат философских наук, доцент С.З. Семерник.

Павочка, С.Г.

Философия в исторической динамике культуры : учебно-методическое пособие. Для студентов всех факультетов и специальностей дневной формы обучения / С.Г. Павочка. – Гродно : ГГАУ, 2015. – 289 с.

Учебно-методическое пособие предназначено для проведения семинарских (практических) занятий и организации самостоятельной работы студентов по истории философии. Представлены планы занятий, тематика рефератов, списки основной и дополнительной литературы, задания для самостоятельной работы, вопросы для самоконтроля, тесты, хрестоматийные материалы, примерный перечень контрольных вопросов, требования, предъявляемые к подготовке и оформлению рефератов.

УДК 1(072)

ББК 87

Рекомендовано методической комиссией факультета бухгалтерского учета (08.12.2014 г., протокол № 4).

© УО «Гродненский государственный аграрный университет», 2015

© С.Г. Павочка, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

I.	Введение.....	4
II.	Примерный тематический план курса.....	6
III.	Литература по всем темам курса.....	7
IV.	Тематические планы занятий.....	
	1. <i>Философия как феномен культуры</i>	10
	2. <i>Философия древних цивилизаций</i>	13
	3. <i>Философская мысль эпохи Средневековья и Возрождения</i>	19
	4. <i>Философия Нового времени</i>	23
	5. <i>Становление и основные стратегии развития постклассической философии (занятие 1)</i>	29
	6. <i>Становление и основные стратегии развития постклассической философии (занятие 2)</i>	37
	7. <i>Философия и национальное самосознание (Философская мысль Беларуси)</i>	44
	8. <i>Философия и национальное самосознание (Русская философия и ее специфика)</i>	48
V.	Хрестоматийные материалы к семинару «Становление и основные стратегии развития постклассической философии».....	
	Т. Кун « <i>Структура научных революций</i> ».....	56
	К. Поппер « <i>Логика научного исследования</i> ».....	69
	П. Фейерабенд « <i>Против методологического принуждения</i> ».....	84
	Э. Жильсон « <i>Философ и теология</i> ».....	94
	Г. Маркузе « <i>Одномерный человек</i> ».....	102
	Э. Гуссерль « <i>Феноменология</i> ».....	111
	М. Хайдеггер « <i>Бытие и время</i> ».....	119
	А. Камю « <i>Миф о Сизифе. Эссе об абсурде</i> ».....	128
	Ж.-П. Сартр « <i>Экзистенциализм – это гуманизм</i> ».....	143
	Н. Аббаньяно « <i>Введение в экзистенциализм</i> ».....	156
	М. Фуко « <i>Слова и вещи</i> ».....	165
	Ж. Деррида « <i>Письмо и различие</i> ».....	172
	Х.-Г. Гадамер « <i>Истина и метод</i> ».....	188
	Ж.-Ф. Лиотар « <i>Ситуация постмодерна</i> ».....	200
VI.	Тесты по курсу.....	214
VII.	Требования, предъявляемые к подготовке и оформлению рефератов.....	282
VIII.	Примерный перечень контрольных вопросов.....	284
IX.	Ключи к тестам.....	286

ВВЕДЕНИЕ

Цикл социогуманитарных дисциплин занимает особое место в педагогической практике современного вуза. Одним из основных в его рамках является курс философии, призванный содействовать формированию мировоззрения студенческой аудитории, развитию самостоятельного творческого мышления, социально ориентированных личностных качеств, активной гражданской позиции и гуманистических ценностей. Освоение логического инструментария и проблемного поля философского знания в исторической динамике культуры предполагает наличие эффективных в методическом плане способов организации самостоятельной работы студентов. Непосредственной целью предлагаемой разработки является оказание методической помощи студентам при подготовке к семинарским (практическим) занятиям по истории философии.

Пособие включает в себя планы семинарских занятий, темы рефератов, списки основной и дополнительной литературы, задания для самостоятельной работы, вопросы для самоконтроля, тесты, хрестоматийные материалы, примерный перечень контрольных вопросов, требования, предъявляемые к подготовке и оформлению рефератов. Тематика семинарских занятий рассчитана на 13 часов и охватывает историко-философскую часть курса.

Подготовка к семинарским занятиям предполагает изучение первоисточников, основной и дополнительной литературы. Студент должен составить конспект ответа по каждому вопросу плана занятия с обозначением основных понятий и персоналий, ключевых проблем и способов их решения. Основные требования, предъявляемые к знаниям и умениям студентов по философии, состоят в следующем:

Студент должен знать:

- ✓ основные проблемы философии и сущность важнейших философских учений;
- ✓ ключевые идеи и категории философского анализа;
- ✓ основные принципы философской концепции бытия;
- ✓ фундаментальные компоненты философской теории человека;
- ✓ основные ценности современной культуры;
- ✓ социокультурные основания и основные закономерности человеческой деятельности (в том числе профессиональной);
- ✓ основные принципы, законы и механизмы познавательной деятельности, важнейшие философские методы и регулятивы научного исследования;
- ✓ основные закономерности функционирования и развития общества, их особенности в современном мире;

✓ смысл и содержание глобальных проблем современности, основные стратегии и перспективы их разрешения.

Студент должен уметь:

✓ формулировать и аргументировать основные идеи и ценности своего философского мировоззрения;

✓ применять философские идеи и категории в анализе социокультурных и профессиональных проблем и ситуаций;

✓ характеризовать ведущие идеи философской картины мира, транслировать и популяризировать их;

✓ уметь понять и объяснить различные версии ответов на фундаментальные вопросы о смысле человеческого бытия;

✓ осуществлять осмысленный ценностный выбор, формулировать и аргументировать аксиологические регулятивы своей жизни и профессиональной деятельности;

✓ определять смысл, цели, задачи и гуманистические параметры общественной и профессиональной деятельности;

✓ применять идеи гносеологии и основные методологические регулятивы научного поиска в анализе социальных и профессиональных проблем;

✓ формулировать и аргументировать свою идеологическую и социально-политическую позицию, определять роль своей общественной и профессиональной деятельности в функционировании и развитии основных сфер общества;

✓ оценивать перспективы развития важнейших социальных проблем и возможности инновационной деятельности в сфере избранной профессии по их оптимальному разрешению.

Предлагаемое учебно-методическое пособие составлено в соответствии с действующей учебной программой по философии для высших учебных заведений и является логическим продолжением подготовленной ранее на кафедре общественных наук УО «ГГАУ» разработки «Актуальные проблемы современной философии» (Гродно, 2014), содержащей методическое сопровождение теоретической части курса.

ПРИМЕРНЫЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА

№	Наименование тем	Лек-ции	Семи-нары	КСР		Всего
				Лек-ции	Семи-нары	
1.	Философия как феномен культуры	1	1			2
2.	Философия древних цивилизаций	1	1			2
3.	Философская мысль эпохи Средневековья и Возрождения	1	1			2
4.	Философия Нового времени	2	2			4
5.	Становление и основные стратегии развития постклассической философии (занятие 1)	1	1	1	2	5
6.	Становление и основные стратегии развития постклассической философии (занятие 2)	1	1	1	2	5
7.	Философия и национальное самосознание (Философская мысль Беларуси)	1	1			2
8.	Философия и национальное самосознание (Русская философия и ее специфика)	1	1			2
Всего		9	9	2	4	24

ЛИТЕРАТУРА ПО ВСЕМ ТЕМАМ КУРСА

Справочные издания

Блинников, Л.В. Великие философы. Словарь-справочник / Л.В. Блинников. – М., 1997.

Демидов, А.Б. История философии в тестах с ответами, пояснениями и хрестоматийными приложениями / А.Б. Демидов. – Минск, 2005.

Кириленко, Г.Г. Философия: справочник студента / Г.Г. Кириленко, В.В. Шевцов. – М., 1999.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2001-2002.

Новейший философский словарь. – Минск, 1999.

Русская философия. Словарь. – М., 1995.

Современная западная философия. Словарь. – М., 1998.

Современная философия. Словарь и хрестоматия. – Ростов-на-Дону, 1995.

Таранов, П.С. 120 философов. Жизнь. Судьба. Учение. Мысли: универсальный аналитический справочник по истории философии: в 2 т. / П.С. Таранов. – Симферополь, 2002.

Тесты по философии / под ред. *А.И. Зеленкова*. – Минск, 2001.

Философия. Словарь-справочник студента. – Минск, 2003.

Философская энциклопедия: в 5 т. – М., 1960-1970.

Философский энциклопедический словарь. – М., 1994.

Хюбшер, А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии XX века / А. Хюбшер. – М., 1994.

Яскевич, Я.С. Философия в вопросах и ответах / Я.С. Яскевич. – Минск, 2003.

Учебники и учебные пособия

Айзенштадт, А.Л. История философии / А.Л. Айзенштадт, А.П. Смолина. – Минск, 2006.

Алексеев, П.В. Философия / П.В. Алексеев, А.В. Панин. – М., 1996.

Бессонов, Б.Н. Философия. История и современные задачи / Б.Н. Бессонов. – М., 2004.

Введение в философию. – М., 2003.

Волчек, Е.З. Философия / Е.З. Волчек. – Минск, 2005.

Гриненко, Г.В. История философии / Г.В. Гриненко. – М., 2004.

Губин, В.Д. Философия: актуальные проблемы / В.Д. Губин. – М., 2006.

Данильян, О.Г. Философия / О.Г. Данильян, В.М. Тараненко. – М., 2006.

История западноевропейской философии. – М., 1998.

История русской философии. – М., 2001.

- История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997.
- История философии / под ред. *В.П. Кохановского*. – Ростов-на-Дону, 2006.
- История философии / под ред. *Ч.С. Кирвеля*. – Минск, 2001.
- История философии: Запад – Россия – Восток. – М., 1998.
- Калмыков, В.Н.* Философия / В.Н. Калмыков. – Минск, 2006.
- Канке, В.А.* История философии / В.А. Канке. – М., 2003.
- Канке, В.А.* Философия: исторический и систематический курс / В.А. Канке. – М., 1997.
- Каратини, Р.* Введение в философию / Р. Каратини. – М., 2003.
- Краткая история философии. – М., 1996.
- Кузнецов, В.Г.* Философия / В.Г. Кузнецов, И.Д. Кузнецова, В.В. Миронов, К.Х. Момджян. – М., 1999.
- Курбатов, В.И.* История философии. Конспект / В.И. Курбатов. – Ростов-на-Дону, 1997.
- Любутин, К.Н.* История западноевропейской философии / К.Н. Любутин, Ю.К. Саранчин. – М., 2002.
- Моисеева, Н.А.* Философия: краткий курс / Н.А. Моисеева, В.И. Сороковникова. – СПб., 2004.
- Немировская, Л.З.* Философия: курс лекций / Л.З. Немировская. – М., 1998.
- Радугин, А.А.* Философия: курс лекций / А.А. Радугин. – М., 2001.
- Рассел, Б.* История западной философии: в 2 т. / Б. Рассел. – Новосибирск, 1994.
- Реале, Дж.* Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – М., 1994-1996.
- Скирбекк, Г.* История философии / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М., 2003.
- Современная западная философия / под ред. *Т.Г. Румянцевой*. – Минск, 2000.
- Сpirкин, А.Г.* Философия / А.Г. Spirкин. – М., 2002.
- Тарнас, Р.* История западного мышления / Р. Тарнас. – М., 1995.
- Философия / под общ. ред. *Я.С. Яскевич*. – Минск, 2006.
- Философия / под ред. *В.В. Миронова*. – М., 2005.
- Философия / под ред. *В.Д. Губина*. – М., 2001.
- Философия / под ред. *В.К. Лукашевича*. – Минск, 2002.
- Философия / под ред. *В.Н. Лавриненко*. – М., 2001.
- Философия / под ред. *В.П. Кохановского*. – Ростов-на-Дону, 1998.
- Философия / под ред. *Н.И. Жукова*. – Минск, 1999.
- Философия / под ред. *Ю.А. Харина*. – Минск, 1999.
- Фирсов, А.В.* История философии для студентов вузов / А.В. Фирсов. – Ростов-на-Дону, 2004.

Чуешов, В.И. Введение в современную философию / В.И. Чуешов. – Минск, 1998.

Шаповалов, В.Ф. Основы философии. От классики к современности / В.Ф. Шаповалов. – М., 1998.

Тексты первоисточников и хрестоматии

Антология мировой философии: в 4 т. – М., 1969-1972.

Западная философия: итоги и перспективы тысячелетия. – М., 1997.

Мир философии. Книга для чтения: в 2 ч. – М., 1991.

Путь в философию: антология. – М., 2001.

Хрестоматия по западной философии XVII-XVIII веков. – М., 2003.

Хрестоматия по истории философии: в 2 ч. – М., 1994.

Хрестоматия по истории философии: в 3 ч. – М., 1997.

Хрестоматия по философии / под ред. *А.А. Радугина*. – М., 2001.

ТЕМАТИЧЕСКИЕ ПЛАНЫ ЗАНЯТИЙ

ТЕМА 1. ФИЛОСОФИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

План

1. Понятие мировоззрения. Структура, функции и исторические типы мировоззрения.
2. Предмет и структура философского знания. Специфика философских проблем.
3. Универсалии культуры и философские категории.
4. Функции философского знания, его место и роль в культуре.

Рекомендуемая литература

- Бабушкин, В.У.* О природе философского знания / В.У. Бабушкин. – М., 1978.
- Бердяев, Н.А.* Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М., 1994.
- Берлин, И.* Назначение философии / И. Берлин // Вопросы философии. – 1995. – № 5.
- Бибихин, А.* Язык философии / А. Бибихин. – М., 1990.
- Библер, В.С.* Что есть философия / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1995. – № 1.
- Виндельбанд, В.* Избранное. Дух и история / В. Виндельбанд. – М., 1995.
- Глядко, В.А.* Философское сознание / В.А. Глядко. – М., 1996.
- Гончаренко, Н.В.* Философия и искусство / Н.В. Гончаренко, Н.С. Куликова. – М., 1985.
- Делез, Ж.* Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М., 1998.
- Дильтей, В.* Сущность философии / В. Дильтей. – М., 2001.
- Ильенков, Э.Ю.* Философия и культура / Э.Ю. Ильенков. – М., 1991.
- Каган, М.С.* Философия как мировоззрение / М.С. Каган // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
- Касавин, И.Т.* Проблема и контекст. О природе философской рефлексии / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2004. – № 11.
- Кессиди, Ф.* От мифа к логосу / Ф. Кессиди. – М., 1972.
- Кирвель, Ч.С.* Человеческое измерение философии / Ч.С. Кирвель, А.А. Бородич // Беларуская думка. – 1999. – № 11-12.
- Кувакин, В.А.* Что такое философия? / В.А. Кувакин. – М., 1981.
- Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М., 1991.

- Майнбергер, Г.К.* Единый разум и многообразие рациональностей / Г.К. Майнбергер // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
- Мамардашвили, М.К.* Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1990.
- Мамардашвили, М.К.* Необходимость себя. Введение в философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1996.
- Орлов, В.В.* Человек. Мир. Мироззрение / В.В. Орлов. – М., 1985.
- Ортега-и-Гассет, Х.* Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
- Садовничий, В.А.* Знание и мудрость в глобальном мире / В.А. Садовничий // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2006. – № 4.
- Соколов, В.В.* Философия в исторической перспективе / В.В. Соколов // Вопросы философии. – 1995. – № 2.
- Столович, Л.Н.* Мудрость и знание / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2003. – № 11.
- Торосян, В.Г.* Ценность философии / В.Г. Торосян // Вопросы философии. – 1993. – № 9.
- Философия в современном мире: новые перспективы // Вопросы философии. – 2004. – № 2.
- Философия и ее место в культуре. – Новосибирск, 1990.
- Хайдеггер, М.* Что такое философия? / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1993. – № 9.
- Чанышев, А.Н.* Начало философии / А.Н. Чанышев. – М., 1982.
- Шрейдер, Ю.А.* Загадочная притягательность философии / Ю.А. Шрейдер // Вопросы философии. – 1996. – № 7.

Темы рефератов

- Философия как самопознание человека.
- Образы философии и проблема статуса философского знания в истории культуры.
- Дофилософские типы мировоззрения.
- Философское мировоззрение и его специфика.
- Проблема метода в философии.
- Философский плюрализм: возможности и границы.
- Философия и наука: проблема взаимосвязи и отличия.
- Философия и мораль.
- Философия и искусство.
- Проблема предназначения философии в исторической динамике культуры.
- Ценностные приоритеты современного философского знания.

Задание для самостоятельной работы

- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* мировоззрение, миф, мифология, религия, философия, логика, этика, эстетика, знание, ценность, убеждение, гносеология, онтология, аксиология, праксиология, социальная философия, философская антропология, диалектика, материализм, идеализм, агностицизм.

Вопросы для самоконтроля

Что такое мировоззрение? Какова структура мировоззрения? Какова роль ценностей, знаний и убеждений в жизни человека и общества?

Какие стороны мировоззрения выделяют в современной философии? В чем проявляются принципиальные отличия между натуралистическим и гуманитарным компонентами мировоззрения?

Выделите и охарактеризуйте отличия между предметными и субъектными ценностями как компонентами аксиологической стороны мировоззрения.

Чем определяется особая роль нравственных ценностей?

Каковы основные функции праксиологической подсистемы мировоззрения? В чем проявляется ее духовно-практический характер?

Какие уровни мировоззрения выделяют в современном философском знании? Каковы критерии их дифференциации?

Укажите и охарактеризуйте исторические типы мировоззрения. В чем состоят особенности мифологии как исторического типа мировоззрения? Каковы предпосылки формирования и основные функции мифологического мировоззрения?

Каковы отличительные черты и компоненты религиозного типа мировоззрения?

Охарактеризуйте предпосылки и факторы зарождения философского мировоззрения. Какие концепции происхождения философского знания Вам известны?

Каковы характерные черты философского мировоззрения? Совпадает ли философия с мировоззрением? Ответ обоснуйте.

Определите круг проблем философии. Объясните, почему они носят «вечный» характер.

Какова структура философского знания? Выделите основные разделы философского знания и охарактеризуйте их.

Каковы проблемное поле и задачи гносеологии?

В чем выражается специфика онтологии как раздела философского знания?

Каков предмет изучения аксиологии?

В чем состоят особенности праксиологии как раздела философии?

Что общего между социальной философией и философской антропологией? В чем между ними обнаруживаются отличия?

Что представляют собой мировоззренческие универсалии культуры? Как соотносятся философские категории и универсалии культуры?

Каковы взаимосвязи, существующие между философией и наукой? Какова историческая динамика данной формы взаимосвязи?

Каково соотношение философии и искусства?

Укажите и охарактеризуйте основные функции философии.

ТЕМА 2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

План

1. Проблема происхождения философского знания. Социально-исторические и культурные предпосылки возникновения философии.
2. Философия Древнего Востока и ее характерные черты.
3. Космоцентризм ранней греческой философии. Досократические философские школы.
4. Античная классика: софисты, Сократ, Платон, Аристотель.
5. Философская мысль эпохи эллинизма: эпикуреизм, стоицизм, скептицизм.

Рекомендуемая литература

- Адо, П.* Что такое античная философия? / П. Адо. – М., 1999.
- Антология даосской философии.* – М., 1994.
- Аристотель.* Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М., 1976-1984.
- Асмус, В.Ф.* История античной философии / В.Ф. Асмус. – М., 1978.
- Асмус, В.Ф.* Платон / В.Ф. Асмус. – М., 1975.
- Богомолов, А.С.* Античная философия / А.С. Богомолов. – М., 1985.
- В преддверии философии.* Духовные искания древнего человека. – М., 1984.
- Васильева, Т.В.* Афинская школа философии / Т.В. Васильева. – М., 1985.
- Восточная философия.* – Минск, 2006.
- Вернан, Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан. – М., 1988.
- Виндельбанд, В.* История древней философии / В. Виндельбанд. – Киев, 1995.
- Гайденко, П.* История античной философии в ее связи с наукой / П. Гайденко. – М., 2000.

- Диоген, Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях великих философов / Диоген Лаэртский. – М., 1979.
- Донских, О.А.* Античная философия / О.А. Донских, А.Н. Кочергин. – М., 1993.
- Древнекитайская философия: в 2 т. – М., 1994.
- Жмудь, Л.Я.* Пифагор и его школа / Л.Я. Жмудь. – Л., 1990.
- История античной диалектики. – М., 1972.
- История китайской философии. – М., 1988.
- Кессиди, Ф.Х.* Философия древних греков как проявление их менталитета / Ф.Х. Кессиди // Философия и общество. – 2002. – № 4.
- Кочетов, А.Н.* Буддизм / А.Н. Кочетов. – М., 1983.
- Лосев, А.Ф.* История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. – М., 1989.
- Лосев, А.Ф.* Платон. Аристотель / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи. – М., 1993.
- Лукреций, Кар.* О природе вещей / Лукреций Кар. – М., 1983.
- Лукьянов, А.Е.* Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия / А.Е. Лукьянов. – М., 1992.
- Мамардашвили, М.* Лекции по античной философии / М. Мамардашвили. – М., 1997.
- Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура. – М., 1983.
- Нерсисянц, В.С.* Сократ / В.С. Нерсисянц. – М., 1981.
- Платон.* Сочинения: в 4 т. / Платон. – М., 1990-1994.
- Радхакришнан, С.* Индийская философия: в 2 т. / С. Радхакришнан. – СПб., 1994.
- Рожанский, И.Д.* Анаксагор / И.Д. Рожанский. – М., 1983.
- Секст, Эмпирик.* Сочинения: в 2 т. / Секст Эмпирик. – М., 1976.
- Семенов, И.И.* Афоризмы Конфуция / И.И. Семенов. – М., 1983.
- Сенека.* Нравственные письма к Луцилию / Сенека. – М., 1977.
- Степанянц, М.Т.* Индийская философия. Тексты / М.Т. Степанянц. – М., 1997.
- Хамидов, А.А.* Философия Востока и Запада: к определению мировоззренческой валидности / А.А. Хамидов // Вопросы философии. – 2002. – № 3.
- Чанышев, А.Н.* Аристотель / А.Н. Чанышев. – М., 1987.
- Чанышев, А.Н.* Курс лекций по древней философии / А.Н. Чанышев. – М., 1981.
- Чаттерджи, С.* Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М., 1994.
- Шохин, В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды / В.К. Шохин. – М., 1994.

Темы рефератов

Проблема генезиса философского знания: анализ основных подходов.

Ортодоксальные и неортодоксальные школы древнеиндийской философии.

Особенности и основные черты философских школ Древнего Китая.

Натурфилософия ранней греческой мысли.

Пифагор и его школа.

Философские учения Эмпедокла и Анаксагора.

Проблемы бытия и развития в философии элеатов.

Античный атомизм: характерные черты и этапы развития.

«Антропологический поворот» в философии античной классики.

Сократические школы философии.

Философия Платона.

Аристотель как систематизатор древнегреческой философии.

Этические учения стоиков и Эпикура.

Позднеантичный неоплатонизм.

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* Анаксагор, Анаксимандр, Анаксимен, Аристотель, Будда, Гераклит, Демокрит, Диоген, Зенон Элейский, Конфуций, Лао-цзы, Левкипп, Лецзы, Марк Аврелий, Парменид, Пифагор, Платон, Плотин, Протагор, Секст Эмпирик, Сенека, Сократ, Фалес, Эпикур, Эмпедокл.
- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* античная философия, апейрон, апория, атараксия, атман, атомистика, Брахман, буддизм, Веды, гедонизм, дао, даосизм, джайнизм, дхарма, индийская философия, индуизм, йога, карма, китайская философия, конфуцианство, майевтика, нирвана, пифагореизм, реинкарнация, сансара, скептицизм, сократические школы, софистика, стоицизм, Упанишады, эвдемонизм, эйдос, эманация, энтелехия.
- *Составьте таблицу «Школы древнекитайской философии», опираясь на материал учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 34-41.*

Школы	Представители	Основные идеи
Инь-ян		
Даосизм		
Конфуцианство		

Легизм		
Моизм		
Школа имен		

- Заполните таблицу «Ортодоксальные и неортодоксальные учения древнеиндийской философии», используя материал указанного ниже учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 43-50.*

Учения	Представители	Основные идеи и принципы
Джайнизм		
Буддизм		
Ньяя		
Вайшешика		
Санкхья		
Йога		
Веданта		
Миманса		

- Составьте таблицу «Досократические философские школы», опираясь на материал учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 51-57.*

Школы	Представители	Основные идеи
Милетская школа		
Пифагорейская школа		
Школа элеатов		
Школа античного атомизма		

- Заполните таблицу «Сравнительный анализ философских учений эпохи эллинизма», используя материал учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 69-75.*

	Эпикуреизм	Стоицизм	Скептицизм	Неоплатонизм

Представители				
Ведущие проблемы				
Способы решения ведущих проблем				

Вопросы для самоконтроля

В чем состоят отличительные черты философии Древнего Востока?

Выделите и охарактеризуйте основные философские школы Древнего Китая.

Каковы онтологические воззрения представителей древнекитайской школы Инь-ян?

Каковы ведущие темы философии даосизма?

Как представителями конфуцианства решалась проблема взаимоотношения личности и общества?

Какими качествами, по мнению Конфуция, должен обладать «благородный муж»?

Укажите представителей легизма. В чем состоят отличия философии легизма от конфуцианства?

Каковы, согласно моизму, пути обретения всеобщего блага?

Как представители школы имен решали проблему взаимосвязи «имен» и «реалий»?

В чем состоят основные особенности древнеиндийской философии?

Каковы структура и содержание Вед?

Чем определяется в древнеиндийской традиции особый статус Упанишад?

В чем отличия ортодоксальных и неортодоксальных классических философских систем Древней Индии?

В чем суть четырех «благородных истин» буддизма? Каковы, согласно буддизму, пути обретения нирваны?

Выделите этапы развития античной философии. Каковы предпосылки и факторы зарождения древнегреческой философской мысли?

Укажите и охарактеризуйте основополагающие идеи натурфилософии милетской школы.

Объясните смысл утверждения Гераклита *«все течет, все изменяется ...»*.

Как представители школы элеатов решали проблемы бытия и развития? Как Вы понимаете тезис элеатов о том, что *«бытие есть, а небытия нет»*?

В чем смысл логических затруднений (апорий), сформулированных в философской школе элеатов? Объясните, почему быстроногий Ахиллес никогда не догонит медлительную черепаху.

С какой целью в философской школе элеатов доказывалась невозможность непротиворечивого мышления движения?

В чем проявился «примирительный» характер философии Эмпедокла и Анаксагора? Что пытались примирить указанные мыслители?

Выделите и охарактеризуйте этапы развития античного атомизма. Какие идеи доминировали в атомизме на раннем этапе его развития?

Кто такие софисты? В чем причины неоднозначных оценок разработанных софистами проблем и способов их решения?

Объясните суть знаменитого тезиса Протагора *«человек есть мера всех вещей ...»*.

Как Вы понимаете смысл утверждения Сократа *«я знаю, что я ничего не знаю»*? В чем обнаруживаются принципиальные отличия учения Сократа от предложенных софистами способов получения истины?

Какое значение в поиске истине Сократ придает иронии? Какое содержание вкладывает философ в понятия «майевтика» и «диалектика»?

Объясните, почему этические воззрения Сократа обозначаются как позиция «этического рационализма». Какова, согласно философу, взаимосвязь между истиной, справедливостью и счастьем?

Чем известны «сократические школы» философии? В чем состоят отличия между школами киников и киренаиков?

С какой целью Платон вводит в философию учение об идеях (эйдосах)? В чем причина разделения действительности философом на «мир идей» и «мир вещей»?

Что означает сформулированная Платоном концепция познания как «припоминания»?

Выделите и охарактеризуйте политические идеи Платона. Какие взаимосвязи были установлены мыслителем между свойствами человеческой души, нравственным поведением и способами обустройства социальной жизни? Какое государство Платон считал идеальным?

В чем Вы усматриваете отличия учения Платона от философии Аристотеля? В силу каких причин, согласно Аристотелю, существуют вещи?

Каковы принципы и законы разработанной Аристотелем формальной логики?

Какие добродетели Аристотель относил к дианоэтическим? В чем философ усматривал основания нравственного поведения человека? Что означает предложенное Аристотелем понимание человека как существа политического?

Назовите и охарактеризуйте ведущие философские учения эллинистической эпохи.

Как взаимосвязаны натурфилософия, логика и этика Эпикура? Что нового было привнесено философом в атомистическую трактовку бытия?

Объясните, почему созданная Эпикуром этическая концепция обозначается как позиция умеренного гедонизма.

Чем этика стоиков отличается от этических воззрений Эпикура? Чем можно объяснить причины широкого распространения стоицизма среди различных социальных слоев эллино-римского мира?

Почему, согласно античному скептицизму, ни чувственное, ни рациональное познание не могут обеспечить достоверного знания? Воспроизведите логику аргументации скептицизма.

Каковы отличительные черты философии неоплатонизма?

ТЕМА 3. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

План

1. Проблемное поле и основные этапы развития средневековой философии.
2. Патристика и ее характерные черты.
3. Особенности средневековой схоластики. Систематизация поздней средневековой философии в учении Ф. Аквинского.
4. Антропоцентризм и гуманизм философии эпохи Возрождения. «Обратная сторона» ренессансного титанизма.

Рекомендуемая литература

- Абеляр, П.* Теологические трактаты / П. Абеляр. – М., 1995.
- Августин, А.* Исповедь / А. Августин. – М., 1992.
- Баткин, Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л.М. Баткин. – М., 1989.
- Баткин, Л.М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления / Л.М. Баткин. – М., 1990.
- Библия. – М., 1992.
- Богословие в культуре Средневековья. – М., 1992.
- Боргош, Ю.* Фома Аквинский / Ю. Боргош. – М., 1975.
- Бруно, Дж.* Диалоги / Дж. Бруно. – М., 1949.
- Буркхардт, Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения / Я. Буркхардт. – М., 1996.

- Горфункель, А.Х.* Философия эпохи Возрождения / А.Х. Горфункель. – М., 1980.
- Гуревич, А.Я.* Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М., 1987.
- Кампанелла, Т.* Город Солнца / Т. Кампанелла. – М., 1954.
- Кентерберийский, А.* Сочинения / А. Кентерберийский. – М., 1996.
- Коперник, Н.* О вращении небесных сфер / Н. Коперник. – М., 1964.
- Коплстон, Ф.Ч.* История средневековой философии / Ф.Ч. Коплстон. – М., 1997.
- Кузанский, Н.* Книги простеца. Об ученом незнании / Н. Кузанский // Сочинения: в 2 т. / Н. Кузанский. – М., 1979. – Т. 1.
- Кузнецов, Б.Г.* Идеи и образы Возрождения / Б.Г. Кузнецов. – М., 1979.
- Ле Гофф, Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М., 1992.
- Лейн, Т.* Христианские мыслители / Т. Лейн. – СПб., 1997.
- Лобковиц, Н.* Христианство и культура / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1993. – № 3.
- Лосев, А.Ф.* Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М., 1982.
- Майоров, Г.Т.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г.Т. Майоров. – М., 1979.
- Макиавелли, Н.* Избранные сочинения / Н. Макиавелли. – М., 1982.
- Монтень, М.* Опыты / М. Монтень. – СПб., 1992.
- Мор, Т.* Утопия / Т. Мор. – М., 1978.
- Неретина, С.* Парадоксы Тертуллиана / С. Неретина // Человек. – 1996. – № 1.
- Неретина, С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии / С.С. Неретина. – Архангельск, 1995.
- Паршин, А.Н.* Средневековая космология и проблема времени / А.Н. Паршин // Вопросы философии. – 2004. – № 12.
- Роттердамский, Э.* Диатриба, или рассуждения о свободе воли / Э. Роттердамский // Философские произведения / Э. Роттердамский. – М., 1987.
- Соколов, В.В.* Средневековая философия / В.В. Соколов. – М., 1979.
- Туровский, М.Б.* Средневековая философия / М.Б. Туровский // Философские науки. – 1997. – № 3.
- Утопический роман XVI-XVII вв. – М., 1971.
- Фролова, Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии / Е.А. Фролова. – М., 1995.

- Хейзинга, И.* Осень средневековья / И. Хейзинга. – М., 1988.
- Чанышев, А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии / А.Н. Чанышев. – М., 1991.
- Штекль, А.* История средневековой философии / А. Штекль. – СПб., 1996.

Темы рефератов

- «Исповедь» А. Августина.
 Проблема соотношения веры и разума в средневековой философии (Тертуллиан, А. Августин, П. Абеляр).
 Греческая патристика и ее характерные черты.
 Проблема универсалий в философии Средних веков (реализм, номинализм, концептуализм).
 Философская система Ф. Аквинского.
 Арабоязычная философия Средневековья.
 Проблема гуманизма и человеческой индивидуальности в философской мысли Возрождения.
 Натурфилософия эпохи Возрождения.
 Коперниканская революция и ее роль в становлении естествознания.
 Социально-политическая мысль эпохи Возрождения (Н. Макиавелли, Т. Мор, Т. Кампанелла).

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* П. Абеляр, А. Блаженный, Аверроэс, Авиценна, А. Кентерберийский, Я. Беме, Б. Клервосский, Дж. Бруно, А. Данте, Иоанн Скот Эриугена, Ж. Кальвин, Т. Кампанелла, Н. Коперник, М. Лютер, Н. Макиавелли, М. Монтень, Т. Мор, Н. Кузанский, Парацельс, П. делла Мирандола, Тертуллиан, У. Оккам, Ф. Аквинский, И. Экхарт, Э. Роттердамский.
- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* авероизм, антропоцентризм, аскетизм, Библия, вера, гуманизм, двойственной истины теория, концептуализм, номинализм, пантеизм, патристика, провиденциализм, протестантизм, реализм, средневековая философия, схоластика, теодицея, теология, теоцентризм, томизм, трансценденталии, универсалии, утопия, христианство, экзегетика, эсхатология.

Вопросы для самоконтроля

- Каковы предпосылки и факторы формирования средневекового мышления?
 Выделите и охарактеризуйте этапы развития средневековой философии.

Как в философии Средних веков решалась проблема первоначал сущего?

Какие способы решения проблемы соотношения веры и знания были предложены средневековыми мыслителями?

Что нового в понимание проблемы человека привнесла средневековая философская мысль?

Как в Средневековье решался вопрос о направленности и смысле истории?

В чем состоят отличия между восточной и западной разновидностями патристики?

Как на этапе патристики рассматривалась взаимосвязь теологии и науки, религии и философии?

Объясните суть известного тезиса Тертуллиана *«верую, потому что абсурдно»*.

Назовите виднейших представителей средневековой схоластики. Какие проблемы стали доминирующими в философии на данном этапе?

Какое значение для становления схоластической традиции имело философское наследие Аристотеля?

Какие рациональные доказательства существования Бога были предложены мыслителями-схоластами? Что нового привнесли они в классическую трактовку соотношения веры и разума? В чем суть теории двойственной истины?

В чем состоит суть дискуссий о природе универсалий? В чем различия между номинализмом, реализмом и концептуализмом как вариантами решения проблемы универсалий?

Охарактеризуйте отличительные черты средневековой арабской философии.

Какова специфика еврейской философии в эпоху Средневековья?

Какие принципы мышления стали доминирующими в философии Возрождения?

Какие новые тенденции понимания человека и общества сформировались в эпоху Возрождения?

Охарактеризуйте образ природы, созданный философами и учеными Возрождения. Каковы место и роль натурфилософии Возрождения в становлении новоевропейской картины мира?

Чем обусловлено появление идейного и общественного движения Реформации? Охарактеризуйте данный феномен.

ТЕМА 4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

План

1. Основные черты и особенности новоевропейской философии. Проблема метода познания в философии Нового времени. Дилемма эмпиризма и рационализма.
2. Философская мысль эпохи Просвещения.
3. Немецкая классическая философия и ее роль в развитии европейской философии. Критическая философия И. Канта.
4. Философская система и метод Г. Гегеля.
5. Антропологический материализм Л. Фейербаха.

Рекомендуемая литература

- Асмус, В.Ф.* Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М., 1973.
- Беленький, М.С.* Спиноза о религии, Боге и Библии / М.С. Беленький. – М., 1977.
- Беркли, Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом / Дж. Беркли // Сочинения / Дж. Беркли. – М., 1978.
- Бэкон, Ф.* Новый Органон / Ф. Бэкон // Сочинения: в 2 т. / Ф. Бэкон. – М., 1978. – Т. 2.
- Вахтомин, И.К.* Теория научного знания И. Канта. Опыт современного прочтения «Критики чистого разума» / И.К. Вахтомин. – М., 1986.
- Виндельбанд, В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. – М., 1993.
- Вольтер.* Несведущий философ. Философский словарь / Вольтер // Философские сочинения / Вольтер. – М., 1989.
- Встреча с Декартом. – М., 1996.
- Гайденко, П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. Гайденко. – М., 2000.
- Гайденко, П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте / П.П. Гайденко. – М., 1990.
- Гайденко, П.П.* Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени / П.П. Гайденко. – М., 1987.
- Галилей, Г.* Диалог о двух системах мира / Г. Галилей. – М., 1948.
- Гегель, Г.В.Ф.* Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 1992.
- Гегель, Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1975-1977.
- Гельвеций, К.А.* Сочинения: в 2 т. / К.А. Гельвеций. – М., 1973-1974.
- Гоббс, Т.* Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс. – М., 1989.

Гольбах, П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного / П. Гольбах // Избранные произведения: в 2 т. / П. Гольбах. – М., 1965. – Т. 1.

Гулыга, А.В. Гегель / А.В. Гулыга. – М., 1970.

Гулыга, А.В. Немецкая классическая философия / А.В. Гулыга. – М., 1986.

Декарт, Р. Рассуждения о методе / Р. Декарт // Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. – М., 1989. – Т. 1.

Дидро, Д. Разговор д'Аламбера с Дидро / Д. Дидро // Сочинения: в 2 т. / Д. Дидро. – М., 1986. – Т. 1.

История диалектики XIV – XVIII вв. – М., 1974.

История диалектики. Немецкая классическая философия. – М., 1978.

Кант и кантианцы. – М., 1978.

Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М., 1994.

Кант, И. Прологомены ко всякой будущей философии / И. Кант // Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 1.

Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант. – М., 1980.

Кассирер, Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. – М., 1997.

Козырев, В.В. Становление философского сознания Нового времени / В.В. Козырев. – М., 1990.

Косарева, Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени / Л.М. Косарева. – М., 1980.

Кричевский, А.В. Учение Гегеля об Абсолютном духе как спекулятивная теология / А.В. Кричевский // Вопросы философии. – 1993. – № 5.

Кузнецов, В.Н. Западноевропейская философия XVIII в. / В.Н. Кузнецов, Б.В. Мееровский, А.Ф. Грязнов. – М., 1986.

Кузнецов, В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX вв. / В.Н. Кузнецов. – М., 2003.

Кузнецов, В.Н. Французский материализм XVIII в. / В.Н. Кузнецов. – М., 1981.

Ламетри, Ж.О. Сочинения / Ж.О. Ламетри. – М., 1976.

Лейбниц, Г.В. Монадология / Г.В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. / Г.В. Лейбниц. – М., 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.В. Рассуждения о метафизике / Г.В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. / Г.В. Лейбниц. – М., 1982. – Т. 1.

Локк, Дж. Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк. – М., 1985-1989.

Матвиевская, Г.П. Рене Декарт / Г.П. Матвиевская. – М., 1976.

Момджян, Х.Н. Французское Просвещение / Х.Н. Момджян. – М., 1983.

Мотрошилова, Н.В. Рождение и развитие философских идей. Историко-философские очерки и портреты / Н.В. Мотрошилова. – М., 1991.

Мотрошилова, Н.В. Социально-исторические корни немецкой классической философии / Н.В. Мотрошилова. – М., 1990.

Нарский, И.С. Готфрид Лейбниц / И.С. Нарский. – М., 1972.

Нарский, И.С. Кант / И.С. Нарский. – М., 1976.

Овсянников, М.Ф. Гегель / М.Ф. Овсянников. – М., 1971.

Огурцов, А.П. Философия науки эпохи Просвещения / А.П. Огурцов. – М., 1993.

Ойзерман, Т.И. Проблема долженствования в философии Гегеля / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1995. – № 5.

Ойзерман, Т.И. Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее новое обоснование / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1992. – № 11.

Разум философии Нового времени в парадоксах самообоснования. – М., 1990.

Руссо, Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М., 1969.

Самарская, Е.А. Маркс, Гегель и коммунизм / Е.А. Самарская // Вопросы философии. – 2004. – № 8.

Скрипник, А.П. Категорический императив Иммануила Канта / А.П. Скрипник. – М., 1978.

Соколов, В.В. Европейская философия XV – XVII вв. / В.В. Соколов. – М., 1984.

Соколов, В.В. Спиноза / В.В. Соколов. – М., 1977.

Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза // Избранные произведения: в 2 т. / Б. Спиноза. – М., 1957. – Т. 1.

Субботин, А.Л. Френсис Бэкон / А.Л. Субботин. – М., 1974.

Суслова, Л.А. Философия И. Канта / Л.А. Суслова. – М., 1987.

Фейербах, Л. Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах. – М., 1955.

Философия Гегеля: проблемы диалектики. – М., 1987.

Философия Канта и современный идеализм. – М., 1987.

Фихте, И.Г. Сочинения / И.Г. Фихте. – М., 1995.

Французское Просвещение и революция. – М., 1989.

Шашкевич, П.Д. Рационализм и эмпиризм в философии Нового времени / П.Д. Шашкевич. – М., 1976.

Шеллинг, Ф.В. Сочинения: в 2 т. / Ф.В. Шеллинг. – М., 1987-1988.

Шуман, А.Н. Трансцендентальная философия / А.Н. Шуман. – Минск, 2002.

Юм, Д. Исследование о человеческом разумении / Д. Юм. – М., 1995.

Темы рефератов

Новоевропейская философия и ее роль в становлении классической науки.

Эмпирическая гносеология Ф. Бэкона.

Сенсуализм Дж. Локка.

Рационалистическая методология Р. Декарта.

Философское учение Б. Спинозы.

Метафизика и гносеология Г. Лейбница.

Субъективный идеализм и агностицизм Дж. Беркли.

Скептицизм Д. Юма.

Социально-политические учения Т. Гоббса и Дж. Локка.

Французский материализм XVIII в.

Социально-политические идеалы эпохи Просвещения.

Ж.-Ж. Руссо о противоречивости социального прогресса.

Теория познания И. Канта.

Категорический императив и нравственная философия И. Канта.

Философия природы Ф. Шеллинга.

Философия как наука («наукоучение» И. Фихте).

«Феноменология духа» Г. Гегеля.

Материалистическое понимание природы и сенсуалистическая теория познания Л. Фейербаха.

Проблема отчуждения в немецкой философии (Г. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс).

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Паскаль, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Дж. Беркли, Д. Юм, Вольтер, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, К. Гельвеций, П. Гольбах, Ж. Ламетри, К. Лессинг, И. Гердер, И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах.
- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* Абсолют, Абсолютная идея, агностицизм, антиномии, антропологический материализм, априорный (a priori), апостериорный (a posteriori), атеизм, врожденные идеи, дедукция, деизм, детерминизм, диалектика, имманентное, индукция, категорический императив, метафизика, механицизм, монада, ноумен, опыт, отчуждение, Просвещение, разум, рассудок, рациональность, рационализм, рефлексия, ригоризм, сенсуализм, скептицизм, солипсизм, субстанция, теодицея, трансцендентальный, трансцендентное, феномен, эмпиризм.
- *Составьте таблицу «Эмпиризм и рационализм как методологические программы Нового времени», используя материал учебного по-*

собия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 97-109.*

	Эмпиризм	Рационализм
Представители		
Источники познания		
Методы познания		

Вопросы для самоконтроля

С чем связана актуализация проблемы метода познания в философии Нового времени? Выделите и охарактеризуйте ведущие методологические программы новоевропейской философии.

В чем сущность спора между эмпиризмом и рационализмом?

Как Вы понимаете смысл следующего утверждения Ф. Бэкона: *«Мы можем ровно столько, сколько знаем»*? Что, согласно философу, является источником заблуждений в познании? Какие способы их устранения были предложены Ф. Бэконом?

В чем отличия между эмпиризмом Ф. Бэкона и сенсуализмом Дж. Локка? Какая роль в познании была отведена Дж. Локком сложным идеям?

Объясните смысл положения Р. Декарта: *«Я мыслю, следовательно, существую»*. Какую роль в познании, согласно мыслителю, выполняют «врожденные идеи»? В чем наиболее полно проявился дуализм философии Р. Декарта?

Каковы место и роль новоевропейской философии в становлении классической науки? Укажите наиболее характерные черты классической модели научного познания.

Выделите и охарактеризуйте основные идеи французского материализма XVIII в. В чем проявился его метафизический (механистический) характер?

В чем суть концепции «разумного эгоизма», разработанной К. Гельвецием? Каковы, согласно философу, механизмы взаимосвязи и взаимодействия человека и общества?

В чем Ж.-Ж. Руссо усматривал коренные противоречия социального прогресса? Объясните, почему цивилизованная жизнь связана у мыслителя с нарушением естественного равенства людей и социальной несправедливостью. Какие способы противостояния негативным последствиям социального прогресса были предложены Ж.-Ж. Руссо?

В чем состоят отличительные особенности немецкой классической философии?

В чем сущность «коперниканского поворота», совершенного И. Кантом в теории познания? Охарактеризуйте предложенную мыслителем трактовку познания как деятельности, протекающей по своим собственным законам. Какое место в данном процессе было отведено И. Кантом субъекту познавательной деятельности?

Почему И. Кант называет созданную им философию трансцендентальной, а свой метод критическим?

Объясните смысл следующего утверждения философа: *«ощущения без понятий слепы, а понятия без ощущений пусты»*.

Какова, по И. Канту, природа априорных синтетических суждений? Чем, согласно ему, определяется всеобщий и необходимый характер знаний?

Проведите анализ рассматриваемых И. Кантом априорных форм чувственности. Что означает предложенная мыслителем трактовка пространства и времени как априорных форм чувственности познающего субъекта?

Какую роль в познавательном процессе отводит философ рассудочной деятельности? Как Вы понимаете следующее суждение И. Канта: *«мы можем познать только то, что сами создали»*?

Где и почему, согласно И. Канту, следует искать предельные основания осуществляемого рассудком объединения многообразия чувственных ощущений?

Какое различие проводит мыслитель между рассудком и разумом? Какие функции выполняют идеи разума в познавательном процессе?

Объясните, почему наука, по мнению И. Канта, не может и не должна давать абсолютное знание? Каким образом философ определяет место и роль противоречий (антиномий), возникающих в процессе познания? Приведите примеры анализируемых И. Кантом антиномий.

В чем состоит смысл различения И. Кантом мира необходимости и мира свободы, «вещей для нас» и «вещей в себе», практического и теоретического разума?

Охарактеризуйте суть сформулированного И. Кантом категорического императива. В силу каких обстоятельств, согласно философу, *«человек есть цель сама по себе»*?

Какие задачи были поставлены перед философией И. Фихте? В чем проявился субъективно-идеалистический характер его философской системы?

Охарактеризуйте особенности понимания И. Фихте процесса развития. В чем состоит суть разработанного философом антитетического метода?

Укажите специфические черты натурфилософии Ф. Шеллинга. Выделите и охарактеризуйте основные этапы философской эволюции мыслителя. В чем состоит сущность принципа тождества бытия и мышления?

Какие стадии в развитии Абсолюта были выделены Г. Гегелем? Охарактеризуйте их взаимосвязь и отличия.

Что означает предложенная Г. Гегелем трактовка природы как «инобытия» Абсолютной идеи? Какой смысл был вложен Г. Гегелем в понятие «отчуждение»?

Дайте анализ следующего тезиса Г. Гегеля: *«все действительное – разумно, все разумное – действительно»*.

В чем проявляется противоречие между философской системой и методом Г. Гегеля?

Почему собственную философию Л. Фейербах называет «новой философией», или «философией будущего»?

В силу каких причин философское учение Л. Фейербаха квалифицируется как «антропологический материализм»?

Как Л. Фейербах трактовал взаимосвязь чувств и разума в познании?

Каковы, по мнению Л. Фейербаха, предпосылки существования религиозного сознания? Объясните причины неприятия философом идеалистической философии и религии.

В чем, согласно Л. Фейербаху, состоит смысл любви?

В чем суть новой религии Л. Фейербаха? Как Вы понимаете утверждение философа: *«человек человеку Бог»*.

ТЕМА 5. СТАНОВЛЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Занятие 1

План

1. Классика и неклассика: две эпохи в развитии европейской философии. Многообразие современной философской мысли и основные стратегии ее развития.
2. Критика философской классики и иррационализация философии в творчестве А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше.
3. Трансформация традиций классического философского наследия в марксизме (К. Маркс, Ф. Энгельс). Основные черты марксистской философии.
4. Исторические формы философии позитивизма (классический позитивизм, нео- и постпозитивизм) и их характеристика.
5. Религиозная философия в контексте современной европейской культуры. Философская доктрина неотомизма. Неопротестантизм.

Рекомендуемая литература

- Библер, В.С.* О Марксе – всерьез (размышления в конце XX века) / В.С. Библер // Политические исследования. – 1996. – № 1.
- Бергсон, А.* Творческая эволюция / А. Бергсон. – М., 1998.
- Бубер, М.* Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995.
- Быховский, Б.Э.* Кьеркегор / Б.Э. Быховский. – М., 1972.
- Быховский, Б.Э.* Шопенгауэр / Б.Э. Быховский. – М., 1975.
- Вильчек, В.М.* Прощание с Марксом / В.М. Вильчек. – М., 1993.
- Витгенштейн, Л.* Избранные философские работы / Л. Витгенштейн. – М., 1994.
- Геворкян, А.Р.* Ницше и метафизический пессимизм / А.Р. Геворкян // Вопросы философии. – 2001. – № 8.
- Гранин, Ю.Д.* Марксизм: утопия или научный проект? / Ю.Д. Гранин // Философские науки. – 1991. – № 3.
- Грязнов, А.Ф.* Язык и деятельность. Критический анализ витгенштейнианства / А.Ф. Грязнов. – М., 1991.
- Губман, Б.Л.* Современная католическая философия / Б.Л. Губман. – М., 1988.
- Гуревич, П.С.* Философия жизни. XX век / П.С. Гуревич // Философские науки. – 1998. – № 2.
- Данто, А.* Ницше как философ / А. Данто. – М., 2000.
- Делез, Ж.* Ницше / Ж. Делез. – СПб., 1997.
- Дильтей, В.* Введение в науки о духе / В. Дильтей. – М., 2000.
- Дильтей, В.* Описательная психология / В. Дильтей. – СПб., 1995.
- Долгов, К.М.* От Кьеркегора до Камю / К.М. Долгов. – М., 1990.
- Евлампиев, И.И.* Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2002. – № 2.
- Жильсон, Э.* Философ и теология / Э. Жильсон. – М., 1995.
- Зотов, А.Ф.* Буржуазная философия середины XIX – начала XX вв. / А.Ф. Зотов, Ю.К. Мельвиль. – М., 1988.
- Зотов, А.Ф.* Современная западная философия / А.Ф. Зотов. – М., 2001.
- Кантор, В.К.* Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе / В.К. Кантор // Вопросы философии. – 2002. – № 2.
- Карл Маркс и современная философия.* – М., 1999.
- Кимелев, Ю.А.* Философия религии / Ю.А. Кимелев. – М., 1998.
- Козлова, М.С.* Витгенштейн: особый подход к философии / М.С. Козлова // Вопросы философии. – 1998. – № 3.
- Кун, Т.* Структура научных революций / Т. Кун. – М., 1977.
- Кьеркегор, С.* Или-или / С. Кьеркегор. – М., 1993.
- Кьеркегор, С.* Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 1993.
- Лакатос, И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос. – М., 1995.

- Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М., 1993.
- Маритен, Ж.* Философ в мире / Ж. Маритен. – М., 1995.
- Маркович, М.* Маркс об отчуждении / М. Маркович // Вопросы философии. – 1989. – № 9.
- Маркс, К.* Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1979.
- Маркс, К.* К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 13.
- Маркс, К.* Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 3.
- Маркс, К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 42.
- Никонов, К.И.* Современная христианская антропология / К.И. Никонов. – М., 1983.
- Ницше, Ф.* Воля к власти / Ф. Ницше. – М., 1995.
- Ницше, Ф.* Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. – М., 1990.
- Ойзерман, Т.И.* Марксизм и утопизм / Т.И. Ойзерман. – М., 2003.
- Ойзерман, Т.И.* Материалистическое понимание истории: плюсы и минусы / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 2001. – № 2.
- Поппер, К.* Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М., 1983.
- Стрельцова, Р.Я.* Парадокс философии С. Кьеркегора / Р.Я. Стрельцова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 4.
- Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М., 1987.
- Тиллих, П.* Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М., 1995.
- Умер ли марксизм? (Материалы дискуссии) // Вопросы философии. – 1990. – № 10.
- Фейерабенд, П.* Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М., 1986.
- Фридрих Ницше и русская религиозная философия. – Минск, 1996.
- Хазанов, Б.* Черное солнце философии: Шопенгауэр / Б. Хазанов // Вопросы философии. – 2002. – № 3.
- Хоружий, С.С.* Ницше и Соловьев о кризисе европейского человечества / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2002. – № 2.
- Шестов, Л.* Кьеркегард и экзистенциальная философия / Л. Шестов. – М., 1992.
- Шигнева, Е.А.* Философия как проповедь (Кьеркегор) / Е.А. Шигнева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 5.
- Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – Минск, 1998.
- Шпенглер, О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – Минск, 1998.

Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 21.

Юнгер, Ф.Г. Ницше / Ф.Г. Юнгер. – М., 2002.

Яковлев, В.А. Философия жизни на пороге XXI века: новые смыслы / В.А. Яковлев, Л.В. Суркова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2000. – № 6.

Темы рефератов

Классический и неклассический типы философии: сравнительный анализ.

«Мир как воля и представление» А. Шопенгауэра.

Парадоксы «человеческой субъективности» С. Кьеркегора.

«Воля к власти» Ф. Ницше.

Академическая «философия жизни» В. Дильтея.

«Закат Европы» О. Шпенглера.

Интуитивизм А. Бергсона.

История как естественноисторический процесс (марксистская концепция социального развития).

Марксизм о практике и истине.

«Первый позитивизм» О. Конта.

Методологические ориентации эмпириокритицизма.

Неопозитивистская модель научного знания и ее характерные черты.

«Венский кружок», его проблемное поле, место и роль в развитии философии позитивизма.

«Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна.

Критический рационализм К. Поппера.

Концепция научно-исследовательских программ И. Лакатоса.

Метафизика и наука в философии позитивизма: проблема взаимосвязи и отличия.

«Структура научных революций» Т. Куна.

Анархистская эпистемология П. Фейерабенда.

Философия неотоцизма и феномен религиозного модернизма.

«Интегральный гуманизм» Ж. Маритена.

Основные идеи философии неопротестантизма (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих, Д. Бонхоффер).

Христианский эволюционизм П. Тейяра де Шардена.

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, В. Дильтей, О. Шпенглер, А. Бергсон, К. Маркс, Ф. Энгельс, О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль, Э. Мах, Р.

Авенариус, М. Шлик, Р. Карнап, Л. Витгенштейн, Б. Рассел, К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Ж. Маритен, Э. Жильсон, П. Тейяр де Шарден, К. Барт, Р. Бультман, Д. Бонхоффер, П. Тиллих.

- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* вечное возвращение, волюнтаризм, воля к власти, жизнь, индетерминизм, иррационализм, интуитивизм, неклассическая философия, нигилизм, пессимизм, сверхчеловек, философия жизни, экзистенция, базис, диалектический материализм, историзм, марксизм, марксистская философия, материалистическое понимание истории, надстройка, общественное бытие, общественное сознание, общественно-экономическая формация, отчуждение, практика, производственные отношения, производительные силы, способ производства, Венский кружок, верификация, конвенционализм, критический рационализм, методологический анархизм, научно-исследовательская программа, неопозитивизм, неопротестантизм, неотомизм, парадигма, постпозитивизм, фальсификация, эвристика, эмприокритицизм, языковые игры.
- *Составьте таблицу «Сравнительный анализ классического и неклассического типов философии», опираясь на материал учебного пособия: История философии / под ред. Ч.С. Кирвеля. – Минск, 2001. – С. 374-379, 435-439.*

Проблемы	Способы решения	
	Классическая философия	Неклассическая философия
1.		
2.		
3.		
4...		

- *Заполните таблицу «Исторические этапы философии позитивизма», используя материал указанного учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 166-180.*

Этапы	Представители	Основные идеи и принципы
Классический позитивизм		

Эмпириокритицизм		
Неопозитивизм		
Постпозитивизм		

- Составьте таблицу «Основные направления современной религиозной философии», опираясь на материал следующего учебного пособия: Чуешов, В.И. Введение в современную философию / В.И. Чуешов. – Минск, 1998. – С. 43-59.

Направления	Представители	Ключевые понятия и идеи
Неотомизм		
Неопротестантизм		
Современная православная философия		

Вопросы для самоконтроля

Охарактеризуйте отличительные особенности неклассической философии; раскройте условия и причины ее возникновения. Выделите специфические черты философии иррационализма.

Объясните, почему философское учение А. Шопенгауэра квалифицируется как волюнтаризм?

В чем, по мнению А. Шопенгауэра, состоят принципиальные отличия между миром явлений и миром сущностей, миром представлений и миром воли? Объясните смысл положения А. Шопенгауэра: «*весь мир – мое представление*».

Какие формы познания были выделены и описаны А. Шопенгауэром? Какой из них доступна сущность мира?

Почему А. Шопенгауэра называют «теоретиком вселенского пессимизма»? В чем, согласно ему, состоит смысл человеческой жизни?

В чем проявился иррационализм философских воззрений С. Кьеркегора? Что означает утверждение С. Кьеркегора: «*то, что мыслится, не существует реально*»? Охарактеризуйте основные идеи экзистенциальной диалектики философа.

В чем состоит суть проведенного С. Кьеркегором противопоставления «системы» и «экзистенции»? Как понимает философ экзистенцию?

Раскройте смысл следующего тезиса С. Кьеркегора: «*индивидуальное превышает всеобщего*». Какое содержание вкладывает философ в понятия свободы и выбора? Почему экзистенциальную реальность С.

Кьеркегор трактует как возможность, противопоставляя ее необходимости?

Дайте характеристику рассматриваемых С. Кьеркегором стадий жизненного пути личности. Укажите предложенные мыслителем пути обретения человеком подлинной индивидуальности. Какой из них соответствует Вашей жизненной позиции?

Что такое «абсурд»? Объясните, почему, согласно С. Кьеркегору, абсурд – это единственное, во что можно верить?

Охарактеризуйте основные черты «философии жизни» Ф. Ницше. Какой смысл вкладывает Ф. Ницше в понятие «жизнь»?

Каково отношение Ф. Ницше к разуму и его познавательным возможностям?

Чем определяется сущность «воли к власти» в концепции Ф. Ницше?

Объясните, почему правильный образ творческого человека связан у Ф. Ницше с «нигилизмом» и необходимостью «переоценки ценностей»?

В чем причины неприятия Ф. Ницше христианской религии? Как Вы понимаете тезис философа: «Бог умер»?

Объясните, почему «сверхчеловек» рассматривается Ф. Ницше как образ «человека будущего»? Как следует понимать утверждение философа о том, что «сверхчеловек» находится *«по ту сторону добра и зла»*?

Каковы предпосылки и исторические условия возникновения философии марксизма? Что относят к теоретическим источникам марксистской философии? Какие научные открытия в области естествознания оказали значительное влияние на формирование марксизма?

Что нового в понимании диалектики как учения о развитии было привнесено марксизмом?

Докажите, что философская концепция К. Маркса представляет собой «последовательный материализм». В чем К. Маркс усматривал главный недостаток предшествующего материализма?

Объясните суть следующего тезиса К. Маркса: *«не сознание людей определяет их бытия, а, наоборот, общественное бытие определяет их сознание»*.

Как Вы понимаете смысл следующего утверждения К. Маркса: *«сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»*?

Какое место в жизни человека и общества было отведено К. Марксом практике?

Что такое «общественно-экономическая формация»? Раскройте содержательные характеристики разработанного в марксизме материа-

листического понимания истории. В чем проявляется диалектика базиса и надстройки, производительных сил и производственных отношений?

Какое содержание вкладывается в марксизме в понятие «отчуждение»? Выделите и охарактеризуйте способы преодоления отчуждения, предложенные К. Марксом.

В чем суть идеи классовой борьбы? В чем, согласно марксизму, состоит всемирно-историческая революционная роль пролетариата?

Охарактеризуйте содержание идеи коммунизма и коммунистического общества. Оцените перспективы реализации социального идеала коммунизма в современных условиях.

Как Вы понимаете сформировавшийся в контексте марксизма тезис: *«философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»*? В чем наиболее полно выражается деятельностный характер философии марксизма?

Охарактеризуйте проблемное поле и задачи классического позитивизма.

Как следует понимать выдвинутый философами-позитивистами лозунг: *«зрелая наука сама себе философия»*?

Каким образом позитивизм оценивал познавательные возможности философского знания? В чем позитивисты усматривали принципиальные отличия философии и науки?

Какие методологические процедуры рассматривались в позитивизме в качестве надежных инструментов получения истинного знания?

Какие стадии в развитии человечества были выделены и описаны О. Контом? Что выступает у мыслителя критерием исторического развития?

Какие главные принципы были положены эмпириокритицизмом в основание научного исследования?

В чем, по мнению неопозитивистов, состоит основная задача философии? Охарактеризуйте суть логического позитивизма и лингвистической философии.

Объясните причины обращения неопозитивистов к анализу естественных и искусственных языков. Какие методы анализа языка и прояснения значений были разработаны в неопозитивизме? Выделите и охарактеризуйте сильные и слабые стороны методологической ориентации неопозитивизма.

В чем состоит суть критерия «демаркации»? Фальсифицируемы ли с точки зрения критического рационализма философские истины? Какое знание, согласно К. Попперу, является подлинно научным?

Какие методологические ориентации стали господствующими в постпозитивизме?

С какой целью постпозитивизм обращается к анализу истории науки? Что постпозитивисты относят к внутренним, а что к внешним детерминантам научного познания?

Раскройте содержание следующих понятий «исторической школы» философии науки: «нормальная наука», «научное сообщество», «научная парадигма», «научная революция». Каковы факторы и механизмы протекания научных революций?

В чем состоят причины религиозного модернизма? Охарактеризуйте специфические черты философской доктрины неотомизма.

Какой вклад в процесс адаптации томистской доктрины к установкам современной культуры внесли Э. Жильсон и Ж. Маритен?

Какие стадии в эволюции мира были выделены П. Тейяром де Шарденом? Какое место в эволюционном процессе было отведено философом человеку?

Каковы ведущие тенденции развития философии неопротестантизма?

ТЕМА 5. СТАНОВЛЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Занятие 2

План

1. Социально-критическая стратегия в развитии философской мысли XX в. Философия неомарксизма и критическая теория общества (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе).
2. Экзистенциально-феноменологическая стратегия в западной философии XX в. Аналитика человеческого существования в философии экзистенциализма (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю).
3. Аналитическая стратегия в западной философии XX в. Основные этапы развития аналитической философии и их характеристика.
4. Философская герменевтика, ее проблемное поле и роль в культуре.
5. Философия языка и культуры в структурализме. Нео- и постструктурализм.
6. Социокультурная ситуация на рубеже веков и феномен постмодернизма в философии.

Рекомендуемая литература

Аббаньяно, Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. – СПб., 1998.

Автономова, Н.В. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках / Н.В. Автономова. – М., 1977.

Альтюссер, Л. Просто ли быть марксистом в философии / Л. Альтюссер // Философские науки. – 1990. – № 7.

- Аналитическая философия: становление и развитие. – М., 1998.
- Андерсон, П.* Размышления о западном марксизме / П. Андерсон. – М., 1991.
- Арон, Р.* Этапы развития социологической мысли / Р. Арон. – М., 1993.
- Барт, Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М., 1994.
- Бодрийяр, Ж.* Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М., 1995.
- Больнов, О.Ф.* Философия экзистенциализма / О.Ф. Больнов. – СПб., 1999.
- Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.
- Гафаров, Х.С.* Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера / Х.С. Гафаров. – Минск, 2003.
- Герменевтика и деконструкция. – СПб., 1999.
- Герменевтика: история и современность. – М., 1985.
- Грязнов, А.Ф.* Феномен аналитической философии в западной культуре XX века / А.Ф. Грязнов // Вопросы философии. – 1996. – № 4.
- Гурко, Е.Н.* Деконструкция: тексты и интерпретация / Е.Н. Гурко. – Минск, 2001.
- Гуссерль, Э.* Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Культурология. XX в.: антология. – М., 1995.
- Гуссерль, Э.* Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994.
- Декомб, В.* Современная французская философия / В. Декомб. – М., 2000.
- Делез, Ж.* Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб., 1998.
- Деррида, Ж.* Диссеминация / Ж. Деррида. – Екатеринбург, 2007.
- Деррида, Ж.* Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб., 2000.
- Долгов, К.М.* От Кьеркегора до Камю / К.М. Долгов. – М., 1990.
- Зотов, А.Ф.* Современная западная философия / А.Ф. Зотов. – М., 2001.
- Идеалистическая диалектика в XX столетии. – М., 1987.
- Ильин, И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин. – М., 1996.
- Камю, А.* Избранное / А. Камю. – М., 1989.
- Камю, А.* Миф о Сизифе. Бунтарь / А. Камю. – Минск, 1998.
- Козловски, П.* Культура постмодерна / П. Козловски. – М., 1997.
- Коплстон, Ф.* История философии. XX век / Ф. Коплстон. – М., 2002.
- Кротков, Е.А.* Парадигма деконструктивизма: философско-методологический анализ / Е.А. Кротков, Д.К. Манахин // Общественные науки и современность. – 2006. – № 2.

- Кузнецов, В.Г.* Герменевтика и гуманитарное знание / В.Г. Кузнецов. – М., 1991.
- Леви-Стросс, К.* Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М., 1983.
- Лешкевич, Т.Г.* Философия науки: традиции и новации / Т.Г. Лешкевич. – М., 2001.
- Лиотар, Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб., 1998.
- Маркузе, Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М., 2002.
- Марсель, Г.* Трагическая мудрость философии / Г. Марсель. – М., 1996.
- Мерло-Понти, М.* В защиту философии / М. Мерло-Понти. – М., 1996.
- Мигولاتьев, А.А.* Ведущие течения современной западной философии / А.А. Мигولاتьев // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 1.
- Михайлов, А.А.* Современная философская герменевтика / А.А. Михайлов. – Минск, 1984.
- Можейко, М.А.* Становление теории нелинейных динамик в культуре. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм / М.А. Можейко. – Минск, 1999.
- Мунье, Э.* Персонализм / Э. Мунье. – М., 1992.
- Ортега-и-Гассет, Х.* Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
- Очерки феноменологической философии. – СПб., 1997.
- Познание и язык. Критический анализ герменевтических концепций. – М., 1984.
- Постмодернизм и культура. – М., 1991.
- Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
- Проблемы философской герменевтики. – М., 1990.
- Прохоров, Ю.Е.* Действительность. Текст. Дискурс / Ю.Е. Прохоров. – М., 2004.
- Рикер, П.* Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикер. – М., 1995.
- Рикер, П.* Конфликт интерпретаций / П. Рикер. – М., 1995.
- Рорти, Р.* Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск, 1996.
- Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
- Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. – М., 2000.
- Сартр, Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М., 1989.

Сирота, А.М. Неомарксизм: попытка реформации / А.М. Сирота // Вопросы философии. – 1998. – № 8.

Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М., 1996.

Соссюр, Ф. де. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр. – М., 1977.

Степанов, Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка / Ю.С. Степанов. – М., 1998.

Сумерки богов / *Ф. Ницше, З. Фрейд, А. Камю, Ж.-П. Сартр.* – М., 1989.

Тавризян, Г.М. Проблема человека во французском экзистенциализме. Критический анализ / Г.М. Тавризян. – М., 1977.

Типсина, А.Н. Немецкий экзистенциализм и религия / А.Н. Типсина. – М., 1990.

Тузова, Т.М. Ответственность личности за свое бытие в мире. Критика концепций французского экзистенциализма / Т.М. Тузова. – Минск, 1987.

Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996.

Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Минск, 1999.

Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М., 1992.

Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М., 1997.

Фурс, В.Н. Рецепция идей Маркса в современной критической теории / В.Н. Фурс // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5.

Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков, 2003.

Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М., 1998.

Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – М., 1994.

Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994.

Темы рефератов

Проблема языка и «лингвистический поворот» в философии XX в.

«Антропологический поворот» и философская антропология XX в. (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен).

Персонализм и его основные идеи (Г. Марсель, Э. Мунье).

Философский мистицизм XX в.

Социальный идеал марксизма и современность.

Критическая теория общества и реальность истории.

«Анатомия человеческой деструктивности» Э. Фромма.

Основные идеи феноменологической философии (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти).

Человек и свобода в философии Ж.-П. Сартра.

«Бунтующий человек» А. Камю.

История и экзистенция: философско-историческая концепция К. Ясперса.

Рациовитализм Х. Ортега-и-Гассета.

Экзистенция как свобода (Н. Аббаньяно).

«Герменевтика бытия» М. Хайдеггера.

Философская герменевтика в контексте современной культуры.

Проблема языка и значения в структурализме.

Проблемное поле и задачи аналитической философии.

«Ситуация постмодерна» Ж.-Ф. Лиотара.

Постмодернизм как философский феномен (Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида), его место и роль в современной культуре.

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* В.И. Ленин, Г.В. Плеханов, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм, Д. Лукач, Л. Альтюссер, Ю. Хабермас, Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, А. Камю, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, Н. Аббаньяно, М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, Г. Марсель, Э. Мунье, Г. Фреге, Л. Витгенштейн, А. Тарский, Дж. Остин, Дж. Мур, Б. Рассел, Дж. Серл, П. Стросон, Г.Н. Гудмен, У. Куайн, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Г.-Г. Гадамер, П. Рикер, Э. Бетти, Ф. де Соссюр, К. Леви-Стросс, Р. Барт, Ж. Лакан, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ф. Гваттари, Ю. Кристева, Р. Рорти.
- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* абсурд, аналитическая философия, археология знания, антисциентизм, бессознательное, герменевтика, герменевтический круг, диалог, дискурс, деконструкция, жизненный мир, знак, знание, значение, интенциональность, интерпретация, интересубъективность, интертекст, интуиция, коммуникация, лингвистический поворот, лингвистическая философия, логоцентризм, метанаррация, нарратив, неомарксизм, номадология, ноэзис и ноэма, объяснение, персонализм, понимание, постмодернизм, постструктурализм, смысл, различие и повторение, рассеивание, ризома, свобода, симулякр, симуляция, «смерть субъекта», структура, структурализм, сциентизм, текст, философия науки, феноменология, фонологизм, хаосмос, экзистенциализм, эпистема.
- *Составьте таблицу «История герменевтики: представители, основные идеи и принципы», используя материал следующего учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 216-227.*

Представители	Проблемное поле, основные идеи

➤ Составьте таблицу «Национальные школы философии экзистенциализма».

Школы	Представители	Ключевые понятия и принципы
Русская		
Испанская		
Немецкая		
Итальянская		
Французская		

Вопросы для самоконтроля

Какой смысл философы Франкфуртской школы вкладывали в понятие «тотальность»? В чем мыслители усматривали причины отчуждения человека в современном обществе?

Объясните, почему представители «критической теории общества» объявили разум источником противоречий и главной проблемой для человека. Какое место отводилось философами Франкфуртской школы «рациональности» и «рационализации» общественной жизни?

Какова, согласно Г. Маркузе, подлинная природа конфликта между природой человека и социальными формами его существования? Какие способы преодоления данного конфликта были предложены философом?

В чем суть проекта «негативной диалектики» Т. Адорно?

Укажите и охарактеризуйте основные идеи гуманистического психоанализа Э. Фромма. В чем мыслитель усматривал коренные противоречия человеческого существования? С какой целью Э. Фромм разграничивает понятия негативной и позитивной свободы? Что такое «свобода от» и «свобода для»?

Каковы, по мнению Ю. Хабермаса, принципиальные противоречия «критической теории общества» основателей Франкфуртской школы?

Выделите и охарактеризуйте основные положения теории «коммуникативного действия» Ю. Хабермаса. Объясните, в чем состоит смысл разграничения философом «системы» и «жизненного мира».

Каковы, согласно Ю. Хабермасу, отличия между «стратегическим» и «коммуникативным» типами социального действия? С чем мыслитель связывал возможности преодоления «ложной интеракции» и негативных последствий рационализации общественной жизни?

Что предполагает изменение установки сознания, именуемое «феноменологической редукцией»?

Каковы предпосылки и условия возникновения философии экзистенциализма?

Как понимает экзистенциализм свободу и ответственность человека? Что означает тезис Ж.-П. Сартра: *«человек – это свобода»*? Почему человек в экзистенциализме обречен быть свободным?

Дайте философский анализ следующего положения А. Камю: *«Я бунтую, значит, мы существуем»*.

Как в философии экзистенциализма решалась проблема смысла человеческой жизни? Каковы, согласно экзистенциализму, предпосылки подлинного существования человека в мире?

Что составляет предмет исследования персонализма?

Каковы предмет и задачи аналитической философии? Укажите и охарактеризуйте основные этапы развития аналитической стратегии философствования.

Каковы этапы исторической эволюции герменевтики?

Объясните различия между «науками о природе» и «науками о культуре», между объяснением и пониманием. Что такое «герменевтический круг»? В чем суть герменевтического принципа «конгенности»?

В чем состоят принципиальные отличия современной герменевтики от классических герменевтических процедур интерпретации и понимания?

Какие каноны герменевтики были сформулированы Э. Бетти?

Какое значение для становления философской герменевтики имела фундаментальная онтология М. Хайдеггера? В чем смысл разграничения М. Хайдеггером экзистенции и понимания как способов бытия-в-мире? Какие сущностные характеристики понимания были выявлены и проанализированы мыслителем?

Каковы предпосылки и сущность «онтологического поворота» в герменевтике XX в.?

Объясните, как в контексте философской герменевтики трактуется проблема истины и ее критериев? Возможна ли, по мнению современных герменевтов, универсальная абсолютная истина?

Какова, согласно Г.-Г. Гадамеру, специфика гуманитарных наук? Какое значение было отведено философом «традиции», «авторитету», «предрассудку» и языку как условиям опыта истины? Как взаимосвязаны, согласно Г.-Г. Гадамеру, понимание и предпонимание?

Какие способы взаимосвязи человека и мира были выявлены Г.-Г. Гадамером? Как Вы понимаете положение философа о том, что *«бытие, которое может быть познано, есть язык»*?

В чем суть герменевтического проекта П. Рикера?

Какие основополагающие идеи структурализма были сформулированы в рамках структурной лингвистики начала XX в.?

Охарактеризуйте отличительные черты нео- и постструктуралистской методологии социогуманитарного познания.

В чем смысл оперирования структуралистами понятиями «дискурс власти» и «власть дискурса»?

С чем для структуралистов связана объективность социально-гуманитарного познания?

Какое место занимает структурализм в «лингвистическом повороте» западной философии новейшего времени?

Что нового было привнесено постмодернизмом в проблемное поле онтологии? В чем суть проекта постмодернистской логики? Что такое «нелинейное мышление»?

В чем суть постмодернистских принципов деконструкции, децентрации и дискурсивного анализа языка культуры?

Как Вы понимаете вывод Ж. Деррида о том, что *«ничего не существует вне текста»*? Объясните смысл постмодернистского тезиса: *«философия – это форма интерпретации»*.

Почему постмодернизм констатирует «смерть субъекта» и «смерть философии» в ее классическом понимании? Каковы, согласно постмодернистам, перспективы философии в современном мире?

ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Философская мысль Беларуси

План

1. Философия как форма осмысления национально-культурных традиций. Белорусская культура между Западом и Востоком. Основные черты и этапы развития философской мысли Беларуси.
2. Социально-философские и гуманистические идеи в белорусской философии эпохи Ренессанса и Просвещения.
3. Философская и общественно-политическая проблематика в творчестве белорусских литераторов (Я. Купала, Я. Колас, М. Богданович и др.).

4. Философия и белорусское национальное самосознание начала XX в. Философия, культура и общественно-политическая жизнь Беларуси в современных условиях.

Рекомендуемая литература

Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам / *І. Абдзіраловіч.* – Мінск, 1993.

Багдановіч, М. Беларускае Адраджэнне / *М. Багдановіч.* – Мінск, 1994.

Банько, В.В. Сымон Будны і беларуская культура / *В.В. Банько* // Весці АН Беларусі. Сер. Гуманіт. навук. – 1993. – № 4.

Бирало, А.А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве / *А.А. Бирало.* – Минск, 1979.

Дорошевич, Э.К. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии / *Э.К. Дорошевич.* – Минск, 1971.

Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии. – Минск, 1977.

Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. – Минск, 1962.

Козел, А.А. Философская мысль Беларуси / *А.А. Козел.* – Минск, 2004.

Конон, В. О белорусской идее / *В. Конон* // Неман. – 1993. – № 3.

Конон, В.М. Становление и развитие философской мысли в X – XVIII вв. / *В.М. Конон, А.С. Майхрович, С.А. Подокшин* [и др.] // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX вв. – Минск, 1996.

Короткая, Т.П. Религиозная философия в Белоруссии / *Т.П. Короткая.* – Минск, 1983.

Майхровіч, А. Нацыянальнае адраджэнне і духоўныя традыцыі / *А. Майхровіч* // Беларуская думка. – 1995. – № 2.

Майхрович, А.С. Поиск истинного бытия и человека. Из истории философии и культуры / *А.С. Майхрович.* – Минск, 1992.

Майхрович, А.С. Философская мысль в XIX – начале XX вв. / *А.С. Майхрович, Т.П. Короткая, В.В. Агиевич* // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX вв. – Минск, 1996.

Майхрович, А.С. Янка Купала и Якуб Колас: вопросы мировоззрения / *А.С. Майхрович.* – Минск, 1987.

Мохнач, Н.Н. Общественно-политическая и этическая мысль Белоруссии начала XIX в. / *Н.Н. Мохнач.* – Минск, 1985.

Мысліцелі і асветнікі Беларусі. Энцыклапедычны даведнік. – Мінск, 1995.

Падокшын, С.А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / *С.А. Падокшын.* – Мінск, 2003.

Падокшын, С. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі / С. Падокшын. – Мінск, 1990.

Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII вв. – Минск, 1991.

Подокшин, С.А. Скорина и Будный / С.А. Подокшин. – Минск, 1993.

Саверчанка, І.В. Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар / І.В. Саверчанка. – Мінск, 1993.

Скарына, Ф. Прадмовы і пасляслоўі / Ф. Скарына. – Мінск, 1969.

Старостенко, В.В. Общественно-философская мысль и национальное самосознание белорусов XVI – XVII вв. Очерки истории / В.В. Старостенко. – Могилев, 1999.

Філарэты і філаматы. Зборнік. – Мінск, 1988.

Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. – Минск, 1987.

Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник. – Минск, 1989.

Францыск Скарына і яго час. Энцыклапедычны даведнік. – Мінск, 1995.

Цьвікевіч, А. «Западно-руссизм». Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі ў Беларусі XIX і пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. – Мінск, 1993.

Цукерман, А.Я. Философская мысль в Белоруссии середины XVIII в. / А.Я. Цукерман. – Минск, 1980.

Тэмы рефератов

Отечественная философия: проблема первоначала и типологические черты.

Гуманистические идеи в мировоззрении Ф. Скорины.

Идеология антитринитаризма С. Будного.

К. Лыщинский и его трактат «О несуществовании Бога».

Философские взгляды С. Полоцкого.

Идеи Просвещения в мировоззрении филоматов.

«Мужыцкая праўда» К. Калиновского.

Основные направления философской мысли Беларуси начала XX в.: общая характеристика.

Экзистенциально-нравственные ориентации в мировоззрении белорусских литераторов (М. Богданович, Я. Купала, Я. Колас и др.).

Религиозная философия в Беларуси начала XX в. (Я. Окунь, Д. Скрынченко).

Философия белорусского национального возрождения начала XX века.

Марксистская философия в Беларуси.

И. Абдиралович об особенностях белорусского национального мировоззрения.

Архетипы белорусской ментальности.

Белорусская национальная идея: истоки, содержание, возможности.

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* Е. Полоцкая, К. Смолятич, К. Туровский, Ф. Скорина, С. Будный, Якуб из Калиновки, Петр из Гонендза, Ф. Социн, М. Чаховиц, Н. Гусовский, В. Тяпинский, М. Литвин, А. Волан, Л. Сапега, бр. Зизани, А. Филиппович, М. Смотрицкий, В. Острожский, Г. Конисский, С. Полоцкий, К. Лыщинский, А. Краснодембский, В. Тылковский, Л. Залусский, А. Скорульский, Б. Добшевич, С. Шадурский, К. Нарбут, А. Довгирд, М. Почебут, Я. Снядецкий, К. Калиновский, Я. Четет, Т. Зан, А. Мицкевич, Э. Ожешко, А. Гарун, Я. Купала, Я. Колас, М. Богданович, В. Ластовский, В. Самойла, Я. Окунь, Д. Скрынченко, И. Абдиралович.
- *Составьте таблицу «Основные направления общественной и философской мысли Беларуси начала XX в.», используя материал указанного пособия: Козел, А.А. Философская мысль Беларуси / А.А. Козел. – Минск, 2004. – С. 258-263, 265-307, 328-341.*

Направления	Представители	Идеи
Религиозно-идеалистическое		
Марксистское		
Национально-возрожденческое		

Вопросы для самоконтроля

Каковы особенности и основные этапы историко-философского процесса в Беларуси?

Каковы место и роль мифологического сознания для возникновения и становления зрелых форм мировоззрения древних славян?

Какое значение имело распространение христианства на белорусских землях для становления философского мировоззрения? Выделите и охарактеризуйте основные идеи раннего этапа философской мысли на землях Беларуси.

В каких исторических условиях формировалась белорусская философская мысль в эпоху Возрождения? Каковы специфические черты ренессансной философии в Беларуси?

Как взаимосвязаны, согласно Ф. Скорине, нравственность и законы?

В чем состоит суть антитринитаризма С. Будного? Как трактовал С. Будный взаимосвязь чувств и разума, разума и веры?

В чем проявилась взаимосвязь гуманистических и натуралистических тенденций Возрождения в творчестве Н. Гусовского?

Каковы основные идеи схоластической философии?

В чем смысл разграничения С. Полоцким «внутренней» и «внешней» мудрости?

Чем обусловлено появление полемической литературы на белорусских землях в конце XVI – первой половине XVII вв.?

В чем проявился материалистический характер воззрений К. Лыщинского?

Каковы проблемное поле и отличительные черты эклектической философии?

Охарактеризуйте условия формирования и специфические черты отечественной философии эпохи Просвещения.

Какое место в истории белорусского Просвещения занимает деятельность общества филематов?

Каковы социальные идеалы белорусского народничества? Какое место в организации социальной жизни было отведено К. Калиновским народному самоуправлению?

Объясните, почему Ф. Богушевич рассматривает язык как важнейшую форму выражения духовного склада нации. Как, согласно мыслителю, взаимосвязаны общество и личность?

Какие подходы к проблеме национального самоопределения белорусов сложились в конце XIX – начале XX вв.? В чем суть идеи «западнорусизма»?

Какое место в творчестве Я. Купалы занимают проблемы свободы и творчества?

В чем Я. Колас усматривает особенности белорусского национального характера?

Каковы, согласно В. Ластовскому, место и роль идеалов и ценностей в общественной жизни?

В чем, согласно Д. Скрынченко, состоят ценность и смысл жизни?

В чем, по мнению И. Абдираловича, обнаруживается подлинная природа социального творчества?

ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Русская философия и ее специфика

План

1. Основные черты и этапы развития русской философии.

2. Проблема национального самосознания и путей исторического развития России в философских воззрениях западников и славянофилов.
3. Религиозно-нравственная проблематика в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.
4. Философия «положительного всеединства» В.С. Соловьева.
5. Философия русского космизма.
6. «От материализма к идеализму»: русская религиозная философия начала XX в. (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.А. Флоренский и др.).

Рекомендуемая литература

Авдеева, Л.Р. Русские мыслители: А.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов / Л.Р. Авдеева. – М., 1992.

Акулинин, В.Н. Философия всеединства / В.Н. Акулинин. – Новосибирск, 1990.

Амелина, Е.М. Гуманизм и проблема общественного идеала в русской философии / Е.М. Амелина // Общественные науки и современность. – 1997. – № 3.

Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта: в 2 т. / А.С. Ахиезер. – Новосибирск, 1997-1998.

Бахтин, М.М. Проблемы творчества Достоевского / М.М. Бахтин. – Киев, 1994.

Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М., 1990.

Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. – М., 1990.

Бердяев, Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. – М., 1990.

Бонеецкая, Н.К. Русская социология и антропософия / Н.К. Бонеецкая // Вопросы философии. – 1995. – № 7.

Булгаков, С.Н. Сочинения: в 2 т. / С.Н. Булгаков. – М., 1993.

Введенский, А.И. Очерки истории русской философии / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. – Свердловск, 1991.

Вехи. Из глубины. – М., 1991.

Волкогонова, О.Д. Образ России в философии русского зарубежья / О.Д. Волкогонова. – М., 1998.

Галактионов, А.А. Русская философия IX – XX вв. / А.А. Галактионов, П.Ф. Никандров. – Л., 1989.

Гальцева, Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века / Р.А. Гальцева. – М., 1992.

Герцен, А.И. Сочинения: в 2 т. / А.И. Герцен. – М., 1985-1986.

- Гиренок, Ф.И.* Пато-логия русского ума / Ф.И. Гиренок. – М., 1998.
- Гиренок, Ф.И.* Русские космисты / Ф.И. Гиренок. – М., 1990.
- Громов, М.Н.* Русская философская мысль X – XVII вв. / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. – М., 1990.
- Гулыга, А.В.* Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. – М., 1995.
- Гумилев, Л.Н.* От Руси до России / Л.Н. Гумилев. – М., 1992.
- Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому / Н.Я. Данилевский. – М., 1991.
- Демин, В.Н.* Русский космизм: от истоков – к взлету / В.Н. Демин // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 6.
- Евразийство: «за» и «против» (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1995. – № 6.
- Замалеев, А.Ф.* Лекции по истории русской философии / А.Ф. Замалеев. – СПб., 1995.
- Зеньковский, В.В.* История русской философии: в 2 т. / В.В. Зеньковский. – Ростов-на-Дону, 1999.
- Игнатов, А.* «Евразийство» и поиск новой культурной идентичности / А. Игнатов // Вопросы философии. – 1995. – № 6.
- Игнатов, А.* Русская философия истории: романтический консерватизм / А. Игнатов // Вопросы философии. – 1999. – № 11.
- Ильин, И.* Путь к очевидности / И. Ильин. – М., 1993.
- Карсавин, Л.П.* Путь православия / Л.П. Карсавин. – М., 2003.
- Кожин, В.* Россия как цивилизация и культура / В. Кожин // Наш современник. – 2000. – №№ 5, 7, 9.
- Корольков, А.А.* Русская духовная философия / А.А. Корольков. – М., 1998.
- Кувакин, В.А.* Философия В. Соловьева / В.А. Кувакин. – М., 1990.
- Куракина, О.Д.* Русский космизм как социокультурный феномен / О.Д. Куракина. – М., 1993.
- Левицкий, С.А.* Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М., 1996.
- Леонтьев, К.* Восток, Россия и Славянство / К. Леонтьев. – М., 1996.
- Лихачев, Д.С.* О национальном характере русских / Д.С. Лихачев // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
- Лосев, А.Ф.* Вл. Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М., 1990.
- Лосский, Н.О.* История русской философии / Н.О. Лосский. – М., 1991.
- Мапельман, В.* Этико-экологические тупики русского космизма / В. Мапельман // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1.

- Мильдон, В.И.* Русская идея в конце XX века / В.И. Мильдон // Вопросы философии. – 1996. – № 3.
- Мир России – Евразия. Антология. – М., 1995.
- Новиков, А.И.* История русской философии X – XX вв. / А.И. Новиков. – СПб., 1998.
- Новикова, Л.И.* Идеи мессианизма в русской философии / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская // Общественные науки и современность. – 1996. – № 6.
- Новикова, Л.И.* Русская философия истории / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М., 1997.
- Орлова, И.Б.* Евразийская цивилизация. Социально-историческая ретроспектива и перспектива / И.Б. Орлова. – М., 1998.
- Панарин, А.С.* Россия в цивилизационном процессе: между атлантизмом и евразийством / А.С. Панарин. – М., 1995.
- Пащенко, В.Я.* Социальная философия евразийства / В.Я. Пащенко. – М., 2003.
- Полторацкий, С.Н.* Русская религиозная философия // Вопросы философии / С.Н. Полторацкий. – 1992. – № 2.
- Россия между Европой и Азией: евразийский со-блзн. Антология. – М., 1993.
- Русская идея. – М., 2002.
- Русский космизм. Антология философской мысли. – М., 1993.
- Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. – М., 1997.
- Савицкий, П.* Континент Евразия / П. Савицкий. – М., 1997.
- Седов, Л.А.* Россия: культурно-генетическая специфика / Л.А. Седов // Общественные науки и современность. – 2007. – № 6.
- Сербиненко, В.В.* Русская философия: курс лекций / В.В. Сербиненко. – М., 2005.
- Соловьев, В.С.* Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – М., 1988.
- Страда, В.С.* Западничество и славянофильство в обратной перспективе / В.С. Страда // Вопросы философии. – 1993. – № 7.
- Федоров, Н.Ф.* Сочинения / Н.Ф. Федоров. – М., 1982.
- Философия в России XIX – начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. – М., 1991.
- Флоренский, П.А.* Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М., 1989.
- Флоровский, Г.В.* Из прошлого русской мысли / Г.В. Флоровский. – М., 1998.
- Франк, С.Л.* Русское мировоззрение / С.Л. Франк. – СПб., 1996.
- Холодный, В.И.* Идея соборности в славянофильстве / В.И. Холодный. – М., 1994.
- Хомяков, А.С.* Сочинения: в 2 т. / А.С. Хомяков. – М., 1994.
- Хоружий, С.С.* О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб., 2000.

Циолковский, К.Э. Живая Вселенная / К.Э. Циолковский // Вопросы философии. – 1992. – № 6.

Чаадаев, П.Я. Избранные сочинения и письма / П.Я. Чаадаев. – М., 1991.

Шаповалов, В.Ф. Истоки и смысл российской цивилизации / В.Ф. Шаповалов. – М., 2003.

Темы рефератов

Русская философия X – XVII вв.

«Философия сердца» Г. Сковороды.

Русская философия эпохи Просвещения (М.В. Ломоносов, Д.И. Фонвизин, Н.И. Новиков, А.Н. Радищев).

Философия истории П.Я. Чаадаева и парадоксы русского национального самосознания.

Революционно-демократическое направление в русской философии XIX в. (А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов).

Феномен народничества в России 60-80-х гг. XIX в. (П.Л. Лавров, М.А. Бакунин, П.А. Кропоткин, П.Н. Ткачев).

«Философия общего дела» Н.Ф. Федорова.

«Космическая философия» К.Э. Циолковского.

Философия русского космизма о жизни, смерти и бессмертии человека.

«Россия и Европа» Н.Я. Данилевского.

«Византизм» К.Н. Леонтьева в контексте исторических судеб России.

Проблема человека и нравственно-религиозные ориентации русской философии (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой).

Философия любви в России.

«Новое религиозное сознание» и философский ренессанс в России начала XX в.

Проблема социального идеала в русской философии. Традиции соборности и всеединства.

Учение о Софии и Богочеловечестве в русской философии.

Русский философский синтез: идеалы цельного знания и целостного человека.

«Истоки и смысл русского коммунизма» Н.А. Бердяева.

Н.А. Бердяев о сущности и предназначении человека.

Иррационализм и экзистенциализм Л. Шестова.

Судьбы марксистской философии в России.

Философия русского зарубежья: основные направления.

«Русская идея» и современность.

Современные дискуссии «западников» и «славянофилов» и проблема цивилизационной идентичности России.

Социальная философия евразийства как доктрина «третьего пути».

Феномен русского мессианизма и исторические перспективы России в XXI в.

Задания для самостоятельной работы

- *Запишите и запомните следующие персоналии:* Иларион, Филофей, Г.С. Сковорода, А.Н. Радищев, М.В. Ломоносов, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, П.Я. Чаадаев, Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, А.И. Герцен, К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин, П.Л. Лавров, Н.Г. Чернышевский, Н.К. Михайловский, П.А. Кропоткин, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, А.А. Богданов, Н.А. Бердяев, Д.С. Мережковский, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, П.А. Милоков, Е.Н. Трубецкой, Л.И. Шестов, С.Л. Франк, И.А. Ильин, Г.П. Федотов, Б.П. Вышеславцев, Г.Г. Шпет, В.Ф. Эрн, П.И. Новгородцев, П.Н. Савицкий, Ф.А. Степун, П.Б. Сруве, Н.С. Трубецкой, Г.В. Флоровский, Л.П. Карсавин, М.А. Умов, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский, А.Ф. Лосев.
- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* антропологизм, богоискательство, всеединство, всечеловечество, евразийство, западничество, историософия, космизм, народничество, национальное самосознание, почвенничество, православие, «Русская идея», сверхрационализм, символизм, славянофильство, служение, соборность, София, софиология, цельное знание, теософия.
- *Составьте таблицу «Сравнительный анализ западноевропейской и славяно-русской философских традиций».*

	Философские традиции	
	Западно-европейская	Славяно-русская
Основные черты		
Ведущие проблемы		
Способы решения ведущих проблем		
Представители		

- Проведите сравнительный анализ воззрений западнического и славянофильского направлений русской общественной и философской мысли XIX в.; составьте предлагаемую ниже таблицу, опираясь на материал учебника: *История философии / под ред. Ч.С. Кирвеля. – Минск, 2001. – С. 594-602.*

Проблемы	Варианты решения	
	Западничество	Славянофильство
1.		
2.		
3.		
4...		

- Составьте таблицу «Основные направления философии русского космизма», используя материал учебника: *История философии / под ред. Ч.С. Кирвеля. – Минск, 2001. – С. 684-696.*

Направления	Представители	Проблемное поле, основные идеи
Религиозно-философское		
Естественнонаучное		
Художественно-поэтическое		

Вопросы для самоконтроля

Выделите и охарактеризуйте отличительные особенности русского философского мировоззрения. Докажите, что русская философия имеет самобытный и уникальный характер.

Объясните, почему софиологическое понимание мира образует фундаментальную типологическую черту русского философствования.

Какие этапы выделяют в развитии русской философии? Какие темы доминируют у русских мыслителей на раннем этапе?

В чем проявился сверхрационалистический характер интерпретации христианства русскими мыслителями эпохи Средневековья?

Каковы причины идейно-политического столкновения нестяжателей и иосифлян?

Каковы особенности рецепции русскими мыслителями идей европейского Просвещения?

В чем состоят особенности «философии сердца» Г. Сковороды? Согласуются ли развиваемые философом представления с современным ему новоевропейским рационализмом?

В чем суть дискуссий между западниками и славянофилами? Воспроизведите логику их аргументации. Разрешен ли спор между западничеством и славянофильством в современную эпоху?

Укажите основные идеи «философии всеединства» В.С. Соловьева. Каково содержание базового принципа философского учения мыслителя? Какое преломление данный принцип получил в онтологических, гносеологических и социально-философских воззрениях В.С. Соловьева?

В чем особенности предложенного В.С. Соловьевым теократического проекта? Можно ли В.С. Соловьева считать родоначальником философских систем в России?

Как Ф.М. Достоевским решалась проблема человека? В чем, согласно мыслителю, проявляется диалектика добра и зла?

Охарактеризуйте антропологические и исторические воззрения Л.Н. Толстого. Какие способы решения проблемы смысла жизни были предложены мыслителем?

Дайте характеристику феномена русского космизма, выделите его основные направления и их содержательные характеристики.

Почему философский ренессанс в России носил религиозный характер? Объясните причины обращения русских философов конца XIX – начала XX вв. к религии. Что нового привнесли представители философского ренессанса в традиционные способы понимания христианства?

В чем смысл «русской идеи»? Каковы основные этапы разработки «русской идеи» в философской и общественной мысли России? Значима ли «русская идея» в современную эпоху?

ХРЕСТОМАТИЙНЫЕ МАТЕРИАЛЫ К СЕМИНАРУ

«Становление и основные стратегии развития постклассической философии»

Т. КУН

"СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ"

История, если рассматривать ее не только как хранилище анекдотов и фактов, расположенных в хронологическом порядке, могла бы стать основой для решительной перестройки тех представлений о науке, которые сложились у нас к настоящему времени. Представления эти возникали (даже у самих ученых) главным образом на основе изучения готовых научных достижений, содержащихся в классических трудах или позднее в учебниках, по которым каждое новое поколение научных работников обучается практике своего дела. Но целью подобных книг по самому их назначению является убедительное и доступное изложение материала. Понятие науки, выведенное из них, вероятно, соответствует действительной практике научного исследования не более, чем сведения, почерпнутые из рекламных проспектов для туристов или из языковых учебников, соответствуют реальному образу национальной культуры. В предлагаемом очерке делается попытка показать, что подобные представления о науке уводят в сторону от ее магистральных путей. Его цель состоит в том, чтобы обрисовать хотя бы схематически совершенно иную концепцию науки, которая вырисовывается из исторического подхода к исследованию самой научной деятельности.

Однако даже из изучения истории новая концепция не возникнет, если продолжать поиск и анализ исторических данных главным образом для того, чтобы ответить на вопросы, поставленные в рамках анти-исторического стереотипа, сформировавшегося на основе классических трудов и учебников. Например, из этих трудов часто напрашивается вывод, что содержание науки представлено только описываемыми на их страницах наблюдениями, законами и теориями. Как правило, вышеупомянутые книги понимаются таким образом, как будто научные методы просто совпадают с методикой подбора данных для учебника и с логическими операциями, используемыми для связывания этих данных с теоретическими обобщениями учебника. В результате возникает такая концепция науки, в которой содержится значительная доля домыслов и предвзятых представлений относительно ее природы и развития.

Если науку рассматривать как совокупность фактов, теорий и методов, собранных в находящихся в обращении учебниках, то в таком

случае ученые – это люди, которые более или менее успешно вносят свою лепту в создание этой совокупности. Развитие науки при таком подходе – это постепенный процесс, в котором факты, теории и методы слагаются во все возрастающий запас достижений, представляющий собой научную методологию и знание. История науки становится при этом такой дисциплиной, которая фиксирует как этот последовательный прирост, так и трудности, которые препятствовали накоплению знания. Отсюда следует, что историк, интересующийся развитием науки, ставит перед собой две главные задачи. С одной стороны, он должен определить, кто и когда открыл или изобрел каждый научный факт, закон и теорию. С другой стороны, он должен описать и объяснить наличие массы ошибок, мифов и предрассудков, которые препятствовали скорейшему накоплению составных частей современного научного знания. Многие исследования так и осуществлялись, а некоторые и до сих пор преследуют эти цели.

Однако в последние годы некоторым историкам науки становится все более и более трудным выполнять те функции, которые им предписывает концепция развития науки через накопление. Взяв на себя роль регистраторов накопления научного знания, они обнаруживают, что чем дальше продвигается исследование, тем труднее, а отнюдь не легче бывает ответить на некоторые вопросы, например о том, когда был открыт кислород или кто первый обнаружил сохранение энергии. Постепенно у некоторых из них усиливается подозрение, что такие вопросы просто неверно сформулированы и развитие науки – это, возможно, вовсе не простое накопление отдельных открытий и изобретений. В то же время этим историкам все труднее становится отличать «научное» содержание прошлых наблюдений и убеждений от того, что их предшественники с готовностью называли «ошибкой» и «предрассудком». Чем более глубоко они изучают, скажем, аристотелевскую динамику или химию и термодинамику эпохи флогистонной теории, тем более отчетливо чувствуют, что эти некогда общепринятые концепции природы не были в целом ни менее научными, ни более субъективистскими, чем сложившиеся в настоящее время. Если эти устаревшие концепции следует называть мифами, то оказывается, что источником последних могут быть те же самые методы, а причины их существования оказываются такими же, как и те, с помощью которых в наши дни достигается научное знание. Если, с другой стороны, их следует называть научными, тогда оказывается, что наука включала в себя элементы концепций, совершенно несовместимых с теми, которые она содержит в настоящее время. Если эти альтернативы неизбежны, то историк должен выбрать последнюю из них. Устаревшие теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены. Но в таком случае едва ли можно рассматривать науч-

ное развитие как простой прирост знания. То же историческое исследование, которое вскрывает трудности в определении авторства открытий и изобретений, одновременно дает почву глубоким сомнениям относительно того процесса накопления знаний, посредством которого, как думали раньше, синтезируются все индивидуальные вклады в науку.

Результатом всех этих сомнений и трудностей является начинающаяся сейчас революция в историографии науки. Постепенно, и часто до конца не осознавая этого, историки науки начали ставить вопросы иного плана и проследить другие направления в развитии науки, причем эти направления часто отклоняются от кумулятивной модели развития. Они не столько стремятся отыскать в прежней науке непреходящие элементы, которые сохранились до современности, сколько пытаются вскрыть историческую целостность этой науки и тот период, когда она существовала. Их интересует, например, не вопрос об отношении воззрений Галилея к современным научным положениям, а скорее отношение между его идеями и идеями его научного сообщества, то есть идеями его учителей, современников и непосредственных преемников в истории науки. Более того, они настаивают на изучении мнений этого и других подобных сообществ с точки зрения (обычно весьма отличающейся от точки зрения современной науки), признающей за этими воззрениями максимальную внутреннюю согласованность и максимальную возможность соответствия природе. Наука в свете работ, порождаемых этой новой точкой зрения (их лучшим примером могут послужить сочинения Александра Койре), предстает как нечто совершенно иное, нежели та схема, которая рассматривалась учеными с позиций старой историографической традиции. Во всяком случае эти исторические исследования наводят на мысль о возможности нового образа науки. <...>

Какие аспекты науки выдвинулись на первый план в результате этих усилий? Во-первых, хотя бы в предварительном порядке, следует указать на то, что для многих разновидностей научных проблем недостаточно одних методологических директив самих по себе, чтобы прийти к однозначному и доказательному выводу. Если заставить исследовать электрические или химические явления человека, не знающего этих областей, но знающего, что такое «научный метод» вообще, то он может, рассуждая вполне логически, прийти к любому из множества несовместимых между собой выводов. К какому именно из этих логичных выводов он придет, по всей вероятности, будет определено его прежним опытом в других областях, которые ему приходилось исследовать ранее, а также его собственным индивидуальным складом ума. Например, какие представления о звездах он использует для изучения химии или электрических явлений? Какие именно из многочис-

ленных экспериментов, возможных в новой для него области, он предпочтет выполнить в первую очередь? И какие именно аспекты сложной картины, которая выявится в результате этих экспериментов, будут производить на него впечатление особенно перспективных для выяснения природы химических превращений или сил электрических взаимодействий? Для отдельного ученого по крайней мере, а иногда точно так же и для научного сообщества, ответы на подобные вопросы часто весьма существенно определяют развитие науки. <...> ранние стадии развития большинства наук характеризуются постоянным соперничеством между множеством различных представлений о природе. При этом каждое представление в той или иной мере выводится из данных научного наблюдения и предписаний научного метода, и все представления хотя бы в общих чертах не противоречат этим данным. Различаются же между собой школы не отдельными частными недостатками используемых методов (все они были вполне «научными»), а тем, что мы будем называть несоизмеримостью способов видения мира и практики научного исследования в этом мире. Наблюдение и опыт могут и должны резко ограничить контуры той области, в которой научное рассуждение имеет силу, иначе науки как таковой не будет. Но сами по себе наблюдения и опыт еще не могут определить специфического содержания науки. Формообразующим ингредиентом убеждений, которых придерживается данное научное сообщество в данное время, всегда являются личные и исторические факторы – элемент, по видимости, случайный и произвольный.

Наличие этого элемента произвольности не указывает, однако, на то, что любое научное сообщество могло бы заниматься своей деятельностью без некоторой системы общепринятых представлений. Не умаляет он и роли той совокупности фактического материала, на которой основана деятельность сообщества. Едва ли любое эффективное исследование может быть начато прежде, чем научное сообщество решит, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующему: каковы фундаментальные сущности, из которых состоит универсум? Как они взаимодействуют друг с другом и с органами чувств? Какие вопросы ученый вправе ставить в отношении таких сущностей и какие методы могут быть использованы для их решения? По крайней мере в развитых науках ответы (или то, что полностью заменяет их) на вопросы, подобные этим, прочно закладываются в процессе обучения, которое готовит студентов к профессиональной деятельности и дает право участвовать в ней. Рамки этого обучения строги и жестоки, и поэтому ответы на указанные вопросы оставляют глубокий отпечаток на научном мышлении индивидуума. Это обстоятельство необходимо серьезно учитывать при рассмотрении особой эффективности нормальной научной деятельности и при определении

направления, по которому она следует в данное время. Рассматривая <...> нормальную науку, мы поставим перед собой цель в конечном счете описать исследование как упорную и настойчивую попытку навязать природе те концептуальные рамки, которые дало профессиональное образование. В то же время нас будет интересовать вопрос, может ли научное исследование обойтись без таких рамок, независимо от того, какой элемент произвольности присутствует в их исторических источниках, а иногда и в их последующем развитии.

Однако этот элемент произвольности имеет место и оказывает существенное воздействие на развитие науки <...>. Нормальная наука, на развитие которой вынуждено тратить почти все свое время большинство ученых, основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир. Многие успехи науки рождаются из стремления сообщества защитить это допущение, и если это необходимо – то и весьма дорогой ценой. Нормальная наука, например, часто подавляет фундаментальные новшества, потому что они неизбежно разрушают ее основные установки. Тем не менее до тех пор, пока эти установки сохраняют в себе элемент произвольности, сама природа нормального исследования дает гарантию, что эти новшества не будут подавляться слишком долго. Иногда проблема нормальной науки, которая должна быть решена с помощью известных правил и процедур, не поддается неоднократным натискам даже самых талантливых членов группы, к компетенции которой она относится. В других случаях инструмент, предназначенный и сконструированный для целей нормального исследования, оказывается неспособным функционировать так, как это предусматривалось, что свидетельствует об аномалии, которую, несмотря на все усилия, не удастся согласовать с нормами профессионального образования. Таким образом (и не только таким) нормальная наука сбивается с дороги все время. И когда это происходит – то есть когда специалист не может больше избежать аномалий, разрушающих существующую традицию научной практики, – начинаются нетрадиционные исследования, которые в конце концов приводят данную отрасль науки к новой системе предписаний (commitments), к новому базису для практики научных исследований. Исключительные ситуации, в которых возникает эта смена профессиональных предписаний, будут рассматриваться <...> как научные революции. Они являются дополнениями к связанной традициями деятельности в период нормальной науки, которые разрушают традиции.

Наиболее очевидные примеры научных революций представляют собой те знаменитые эпизоды в развитии науки, за которыми уже давно закрепилось название революций. Поэтому <...> мы не раз встретимся с великими поворотными пунктами в развитии науки, связанными с именами Коперника, Ньютона, Лавуазье и Эйнштейна. Лучше

всех других достижений, по крайней мере в истории физики, эти поворотные моменты служат образцами научных революций. Каждое из этих открытий необходимо обуславливало отказ научного сообщества от той или иной освященной веками научной теории в пользу другой теории, несовместимой с прежней. Каждое из них вызывало последующий сдвиг в проблемах, подлежащих тщательному научному исследованию, и в тех стандартах, с помощью которых профессиональный ученый определял, можно ли считать правомерной ту или иную проблему или закономерным то или иное ее решение. И каждое из этих открытий преобразовывало научное воображение таким образом, что мы в конечном счете должны признать это трансформацией мира, в котором проводится научная работа. Такие изменения вместе с дискуссиями, неизменно сопровождающими их, и определяют основные черты научных революций.

Эти характерные черты с особой четкостью вырисовываются из изучения, скажем, революции, совершенной Ньютоном, или революции в химии. Однако те же черты можно найти <...> при изучении других эпизодов в развитии науки, которые не имеют столь явно выраженного революционного значения. Для гораздо более узких профессиональных групп, научные интересы которых затронуло, скажем, создание электромагнитной теории, уравнения Максвелла были не менее революционны, чем теория Эйнштейна, и сопротивление их принятию было ничуть не слабее. Создание других новых теорий по понятным причинам вызывает такую же реакцию со стороны тех специалистов, чья область компетенции они затрагивают. Для этих специалистов новая теория предполагает изменение в правилах, которыми руководствовались ученые в практике нормальной науки до этого времени. Следовательно, новая теория неизбежно отражается на широком фронте научной работы, которую эти специалисты уже успешно завершили. Вот почему она, какой бы специальной ни была область ее приложения, никогда не представляет собой (или, во всяком случае, очень редко представляет) просто приращение к тому, что уже было известно. Усвоение новой теории требует перестройки прежней и переоценки прежних фактов, внутреннего революционного процесса, который редко оказывается под силу одному ученому и никогда не совершается в один день. Нет поэтому ничего удивительного в том, что историкам науки бывает весьма затруднительно определить точно дату этого длительного процесса, хотя сама их терминология принуждает видеть в нем некоторое изолированное событие.

Кроме того, создание новых теорий не является единственной категорией событий в науке, вдохновляющих специалистов на революционные преобразования в областях, в которых эти теории возникают. Предписания управляющие нормальной наукой, определяют не только

те виды сущностей, которые включает в себя универсум, но, неявным образом, и то, чего в нем нет. Отсюда следует (хотя эта точка зрения требует более широкого обсуждения), что открытия, подобные открытию кислорода или рентгеновских лучей, не просто добавляют еще какое-то количество знания в мир ученых. В конечном счете это действительно происходит, но не раньше, чем сообщество ученых-профессионалов сделает переоценку значения традиционных экспериментальных процедур, изменит свое понятие о сущностях, с которыми оно давно сроднилось, и в процессе этой перестройки внесет видоизменения и в теоретическую схему, сквозь которую оно воспринимает мир. Научный факт и теория в действительности не разделяются друг от друга непроницаемой стеной, хотя подобное разделение и можно встретить в традиционной практике нормальной науки. Вот почему непредвиденные открытия не представляют собой просто введения новых фактов. По этой же причине фундаментально новые факты или теории качественно преобразуют мир ученого в той же мере, в какой количественно обогащают его.

<...> «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности. В наши дни такие достижения излагаются, хотя и редко в их первоначальной форме, учебниками – элементарными или повышенного типа. Эти учебники разъясняют сущность принятой теории, иллюстрируют многие или все ее удачные применения и сравнивают эти применения с типичными наблюдениями и экспериментами. До того как подобные учебники стали общераспространенными, что произошло в начале XIX столетия (а для вновь формирующихся наук даже позднее), аналогичную функцию выполняли знаменитые классические труды ученых: «Физика» Аристотеля, «Альмагест» Птолемея, «Начала» и «Оптика» Ньютона, «Электричество» Франклина, «Химия» Лавуазье, «Геология» Лайеля и многие другие. Долгое время они неявно определяли правотермность проблем и методов исследования каждой области науки для последующих поколений ученых. Это было возможно благодаря двум существенным особенностям этих трудов. Их создание было в достаточной мере беспрецедентным, чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований. В то же время они были достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида.

Достижения, обладающие двумя этими характеристиками, я буду называть далее «*парадигмами*», термином, тесно связанным с понятием «нормальной науки». Вводя этот термин, я имел в виду, что некото-

рые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования. Таковы традиции, которые историки науки описывают под рубриками «астрономия Птолемея (или Коперника)», «аристотелевская (или ньютоновская) динамика», «корпускулярная (или волновая) оптика» и так далее. Изучение парадигм, в том числе парадигм гораздо более специализированных, чем названные мною здесь в целях иллюстрации, является тем, что главным образом и подготавливает студента к членству в том или ином научном сообществе. Поскольку он присоединяется таким образом к людям, которые изучали основы их научной области на тех же самых конкретных моделях, его последующая практика в научном исследовании не часто будет обнаруживать резкое расхождение с фундаментальными принципами. Ученые, научная деятельность которых строится на основе одинаковых парадигм, опираются на одни и те же правила и стандарты научной практики. Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследования. <...> Когда в развитии естественной науки отдельный ученый или группа исследователей впервые создают синтетическую теорию, способную привлечь большинство представителей следующего поколения исследователей, прежние школы постепенно исчезают. Исчезновение этих школ частично обусловлено обращением их членов к новой парадигме. Но всегда остаются ученые, верные той или иной устаревшей точке зрения. Они просто выпадают из дальнейших совокупных действий представителей их профессии, которые с этого времени игнорируют все их усилия. Новая парадигма предполагает и новое, более четкое определение области исследования. И те, кто не расположен или не может приспособить свою работу к новой парадигме, должны перейти в другую группу, в противном случае они обречены на изоляцию. Исторически они так и оставались зачастую в лабиринтах философии, которая в свое время дала жизнь стольким специальным наукам. Эти соображения наводят на мысль, что именно благодаря принятию парадигмы группа, интересовавшаяся ранее изучением природы из простого любопытства, становится профессиональной, а предмет ее интереса превращается в научную дисциплину. В науке (правда, не в таких областях, как медицина, технические науки, юриспруденция, принципиальное основание для существования которых обеспечено социальной необходимостью) с первым принятием парадигмы связаны создание специальных журналов, организация научных обществ, требования о выделении специального кур-

са в академическом образовании. По крайней мере так обстоит дело в течение последних полутора веков, с тех пор, как научная специализация впервые начала приобретать институциональную форму, и до настоящего времени, когда степень специализации стала вопросом престижа ученых. <...>

Нормальная наука, деятельность по решению головоломок, которую мы только что рассмотрели, представляет собой в высшей степени кумулятивное предприятие, необычайно успешное в достижении своей цели, то есть в постоянном расширении пределов научного знания и в его уточнении. Во всех этих аспектах она весьма точно соответствует наиболее распространенному представлению о научной работе. Однако один из стандартных видов продукции научного предприятия здесь упущен. Нормальная наука не ставит своей целью нахождение нового факта или теории, и успех в нормальном научном исследовании состоит вовсе не в этом. Тем не менее новые явления, о существовании которых никто не подозревал, вновь и вновь открываются научными исследованиями, а радикально новые теории опять и опять изобретаются учеными. История даже наводит на мысль, что научное предприятие создало исключительно мощную технику для того, чтобы преподнести сюрпризы подобного рода. Если эту характеристику науки нужно согласовать с тем, что уже было сказано, тогда исследование, использующее парадигму, должно быть особенно эффективным стимулом для изменения той же парадигмы. Именно это и делается новыми фундаментальными фактами и теориями. Они создаются непреднамеренно в ходе игры по одному набору правил, но их восприятие требует разработки другого набора правил. После того как они стали элементами научного знания, наука, по крайней мере в тех частных областях, которым принадлежат эти новшества, никогда не остается той же самой. <...> Открытие начинается с осознания аномалии, то есть с установления того факта, что природа каким-то образом нарушила навеянные парадигмой ожидания, направляющие развитие нормальной науки. Это приводит затем к более или менее расширенному исследованию области аномалии. И этот процесс завершается только тогда, когда парадигмальная теория приспособливается к новым обстоятельствам таким образом, что аномалии сами становятся ожидаемыми. Усвоение теорией нового вида фактов требует чего-то большего, нежели просто дополнительного приспособления теории; до тех пор пока это приспособление не будет полностью завершено, то есть пока ученый не научится видеть природу в ином свете, новый факт не может считаться вообще фактом вполне научным. <...> Аномалия появляется только на фоне парадигмы. Чем более точна и развита парадигма, тем более чувствительным индикатором она выступает для обнаружения аномалии, что тем самым приводит к изменению в парадигме. В нормальной мо-

дели открытия даже сопротивление изменению приносит пользу. <...> Гарантируя, что парадигма не будет отброшена слишком легко, сопротивление в то же время гарантирует, что внимание ученых не может быть легко отвлечено и что к изменению парадигмы приведут только аномалии, пронизывающие научное знание до самой сердцевины. Тот факт, что важные научные новшества так часто предлагались в одно и то же время несколькими лабораториями, указывает на в значительной мере традиционную природу нормальной науки и на полноту, с которой эта традиционность последовательно подготавливает путь к собственному изменению. <...> Новая теория предстает как непосредственная реакция на кризис. <...> Все кризисы заканчиваются одним из трех возможных исходов. Иногда нормальная наука в конце концов доказывает свою способность разрешить проблему, порождающую кризис, несмотря на отчаяние тех, кто рассматривал ее как конец существующей парадигмы. В других случаях не исправляют положения даже явно радикально новые подходы. Тогда ученые могут прийти к заключению, что при сложившемся в их области исследования положении вещей решения проблемы не предвидится. Проблема снабжается соответствующим ярлыком и оставляется в стороне в наследство будущему поколению в надежде на ее решение с помощью более совершенных методов. Наконец, возможен случай, который будет нас особенно интересовать, когда кризис разрешается с возникновением нового претендента на место парадигмы и последующей борьбой за его принятие. <...>

Переход от парадигмы в кризисный период к новой парадигме, от которой может родиться новая традиция нормальной науки, представляет собой процесс далеко не кумулятивный и не такой, который мог бы быть осуществлен посредством более четкой разработки или расширения старой парадигмы. Этот процесс скорее напоминает реконструкцию области на новых основаниях, реконструкцию, которая изменяет некоторые наиболее элементарные теоретические обобщения в данной области, а также многие методы и приложения парадигмы. В течение переходного периода наблюдается большое, но никогда не полное совпадение проблем, которые могут быть решены и с помощью старой парадигмы, и с помощью новой. Однако тем не менее имеется разительное отличие в способах решения. К тому времени, когда переход заканчивается, ученый-профессионал уже изменит свою точку зрения на область исследования, ее методы и цели. Один наблюдательный историк, рассмотревший классический случай переориентировки вследствие изменения парадигмы, недавно писал, что для этого нужно «дотянуться до другого конца палки», поскольку это процесс, который включает «трактовку того же самого набора данных, который был и раньше, но теперь их нужно разместить в новой системе связей друг с

другом, изменяя всю схему». <...> Однако эта аналогия может быть обманчивой. Ученые не видят нечто *как* что-то иное, напротив, они просто видят это нечто. <...> Возникновение новой теории порывает с одной традицией научной практики и вводит новую, осуществляемую посредством других правил и в другой области рассуждения. Вероятно, это происходит только тогда, когда первая традиция окончательно заводит в тупик. <...> Сталкиваясь с общепризнанной фундаментальной аномалией в теории, ученый сначала пытается выделить ее более точно и получить ее структуру. Хотя он и осознает, что правила нормальной науки не могут быть теперь совершенно верными, он будет стараться внедрить их более настойчиво, чем ранее, чтобы представить себе, где именно и насколько они могут помочь в его работе в области затруднений. В то же время он будет искать способы усиления кризиса старой парадигмы, пытаясь сделать этот кризис более полным и, возможно также, более продуктивным, чем он был в те времена, когда проявлялся в экспериментах, результат которых считался известным наперед. И в этом стремлении, более чем в любой другой период постпарадигмального развития науки, ученый будет выглядеть в полном соответствии с преобладающим в воображении каждого из нас образом ученого. В таком случае он будет, во-первых, казаться человеком, ищущим наудачу, пытающимся посредством эксперимента увидеть то, что произойдет; он будет искать явления, природу которых он не может полностью разгадать. В то же время, поскольку ни один эксперимент не мыслим без некоторой теории, ученый в кризисный период будет постоянно стараться создать спекулятивные теории, которые в случае успеха могут открыть путь к новой парадигме, а в случае неудачи могут быть отброшены без глубокого сожаления. <...>

Что такое научные революции и какова их функция в развитии науки? <...> научные революции рассматриваются здесь как такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой. Однако этим сказано не все, и существенный момент того, что еще следует сказать, содержится в следующем вопросе. Почему изменение парадигмы должно быть названо революцией? Если учитывать широкое, существенное различие между политическим и научным развитием, какой параллелизм может оправдать метафору, которая находит революцию и в том и в другом? <...> Подобно выбору между конкурирующими политическими институтами, выбор между конкурирующими парадигмами оказывается выбором между несовместимыми моделями жизни сообщества. Вследствие того что выбор носит такой характер, он не детерминирован и не может быть детерминирован просто ценностными характеристиками процедур нормальной науки. Последние зависят частично от отдельно взятой парадигмы, а

эта парадигма и является как раз объектом разногласий. Когда парадигмы, как это и должно быть, попадают в русло споров о выборе парадигмы, вопрос об их значении по необходимости попадает в замкнутый круг: каждая группа использует свою собственную парадигму для аргументации в защиту этой же парадигмы. <...>

Переход от признания одной парадигмы к признанию другой есть акт «обращения», в котором не может быть места принуждению. Пожизненное сопротивление, особенно тех, чьи творческие биографии связаны с долгом перед старой традицией нормальной науки, не составляет нарушения научных стандартов, но является характерной чертой природы научного исследования самого по себе. Источник сопротивления лежит в убежденности, что старая парадигма в конце концов решит все проблемы, что природу можно втиснуть в те рамки, которые обеспечиваются этой парадигмой. Неизбежно, что в моменты революции такая убежденность кажется тупой и никчемной, как в действительности иногда и оказывается. Но сказать это было бы недостаточно. Та же самая убежденность делает возможной нормальную науку или разрешение головоломок. И только по пути нормальной науки следует профессиональное сообщество ученых, сначала в разработке потенциальных возможностей старой парадигмы, а затем в выявлении трудностей, в процессе изучения которых может возникнуть новая парадигма. <...> Требуется выбор между *альтернативными* способами научного исследования, причем в таких обстоятельствах, когда решение должно опираться больше на перспективы в будущем, чем на прошлые достижения. Тот, кто принимает парадигму на ранней стадии, должен часто решаться на такой шаг, пренебрегая доказательством, которое обеспечивается решением проблемы. Другими словами, он должен *верить*, что новая парадигма достигнет успеха в решении большого круга проблем, с которыми она встретится, зная при этом, что старая парадигма потерпела неудачу при решении некоторых из них. Принятие решения такого типа может быть основано только на *вере*. <...>

В самом начале новый претендент на статус парадигмы может иметь очень небольшое число сторонников, и в отдельных случаях их мотивы могут быть сомнительными. Тем не менее если они достаточно компетентны, то они будут улучшать парадигму, изучать ее возможности и показывать, во что превратится принцип принадлежности к данному научному сообществу в случае, если оно начнет руководствоваться новой парадигмой. По мере развития этого процесса, если парадигме суждено добиться победы в сражении, число и сила убеждающих аргументов в ее пользу будет возрастать. Многие ученые тогда будут приобщаться к новой вере, а дальнейшее исследование новой парадигмы будет продолжаться. Постепенно число экспериментов, приборов, статей и книг, опирающихся на новую парадигму, будет

становиться все больше и больше. Все большее число ученых, убедившись в плодотворности новой точки зрения, будут усваивать новый стиль исследования в нормальной науке, до тех пор пока наконец останется лишь незначительное число приверженцев старого стиля. Но даже о них мы не можем сказать, что они ошибаются. Хотя историк всегда может найти последователей того или иного первооткрывателя, например Пристли, которые вели себя неразумно, ибо противились новому слишком долго, он не сможет указать тот рубеж, с которого сопротивление становится нелогичным или ненаучным. Самое большее, что он, возможно, скажет, – это то, что человек, который продолжает сопротивляться после того, как вся его профессиональная группа перешла к новой парадигме, *ipso facto* перестал быть ученым.

(Кун, Т. *Структура научных революций* / Т. Кун. – М., 1977. – С. 17-25, 28-29, 39-40, 79-80, 95, 107, 119-123, 128, 130, 199-200, 207-209.)

Вопросы и задания

1. Что представляет собой наука в условиях исторического подхода к анализу научной деятельности?

2. Какой смысл вкладывает Т. Кун в понятие «нормальная наука»? Каковы способы ее функционирования? В чем состоит продуктивность возникающих в науке аномалий? Каким образом они способствуют прогрессу познания?

3. В чем заключена сущность научных революций? Приведите примеры связанных с появлением новых научных открытий радикальных преобразований в науке. Опишите механизмы их протекания.

4. Как связаны «парадигма» и «нормальная наука»?

5. Какие цели ставит перед собой «нормальная наука»? Чем в ее рамках определяется успешность познавательной деятельности ученого? Каковы ее возможности и границы в условиях традиций «нормальной науки»?

6. С чем связано появление кризисных ситуаций в научном познании? На какие пути их преодоления указывает Т. Кун?

7. Как происходит смена научных парадигм? Объясните, почему данные процессы рассматриваются автором как *«некумулятивные эпизоды развития науки»*?

8. Дайте интерпретацию вывода Т. Куна: *«переход от признания одной парадигмы к признанию другой есть акт «обращения», в котором не может быть места принуждению»*.

9. Что означает утверждение принципа альтернативности в способах научного исследования? Почему обоснования их выбора автор связывает с феноменом веры?

К. ПОППЕР **"ЛОГИКА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ"**

Логическая теория, которая будет развита далее, прямо и непосредственно выступает против всех попыток действовать, исходя из идей индуктивной логики. Она могла бы быть определена как теория *дедуктивного метода проверки* или как воззрение, согласно которому, гипотезу можно *проверить* только эмпирически и только после того, как она была выдвинута.

<...> деятельность ученого заключается в выдвижении и проверке теорий.

Начальная стадия этого процесса - акт замысла и создания теории, - по моему глубокому убеждению, не нуждается в логическом анализе, да и не подвластна ему. Вопрос о путях, по которым новая идея - будь то новая музыкальная тема, драматический конфликт или научная теория - приходит человеку, может представлять существенный интерес для эмпирической психологии, но он совершенно не относится к логическому анализу исходного знания. Логический анализ не затрагивает *вопросов о фактах* <...>, а касается только вопросов об *оправдании или обоснованности* <...>. Вопросы второго типа имеют следующий вид: можно ли оправдать некоторое высказывание? Если можно, то каким образом? Проверяемо ли это высказывание? Зависит ли оно логически от некоторых других высказываний? Или, может быть, противоречит им? Для того чтобы подвергнуть некоторое высказывание логическому анализу, оно должно быть представлено нам. Кто-то должен сначала сформулировать такое высказывание и затем подвергнуть его логическому исследованию. <...>

Согласно развиваемой в настоящей книге концепции, метод критической проверки теорий и отбора их по результатам такой проверки всегда идет по следующему пути. Из некоторой новой идеи, сформулированной в предварительном порядке и еще не оправданной ни в каком отношении - некоторого предвосхищения, гипотезы или теоретической системы, - с помощью логической дедукции выводятся следствия. Затем полученные следствия сравниваются друг с другом и с другими соответствующими высказываниями с целью обнаружения между ними логических отношений (типа эквивалентности, выводимости, совместимости или несовместимости).

Можно, как представляется, выделить четыре различных пути, по которым происходит проверка теории. Во-первых, это логическое сравнение полученных следствий друг с другом, при помощи которого проверяется внутренняя непротиворечивость системы. Во-вторых, это исследование логической формы теории с целью определить, имеет ли

она характер эмпирической, или научной, теории или, к примеру, является тавтологической. В-третьих, это сравнение данной теории с другими теориями, в основном с целью определить, внесет ли новая теория вклад в научный прогресс в том случае, если она выживет после ее различных проверок. И, наконец, в-четвертых, это проверка теории при помощи применения выводимых из нее следствий.

Цель проверок последнего типа заключается в том, чтобы выяснить, насколько новые следствия рассматриваемой теории, то есть все, что является новым в ее содержании, удовлетворяют требованиям практики, независимо от того, исходят ли эти требования из чисто научных экспериментов или практических, технических применений. Процедура проверки при этом является дедуктивной. Из данной теории с помощью других, ранее принятых высказываний выводятся некоторые сингулярные высказывания, которые можно назвать «предсказаниями», особенно предсказания, которые легко проверяемы или непосредственно применимы. Из них выбираются высказывания, невыводимые из до сих пор принятой теории, и особенно противоречащие ей. Затем мы пытаемся вынести некоторое решение относительно этих и (других) выводимых высказываний путем сравнения их с результатами практических применений и экспериментов. Если такое решение положительно, то есть если сингулярные следствия оказываются приемлемыми, или *верифицированными*, то теория может считаться в настоящее время выдержавшей проверку и у нас нет оснований отказываться от нее. Но если вынесенное решение отрицательное или, иначе говоря, если следствия оказались *фальсифицированными*, то фальсификация их фальсифицирует и саму теорию, из которой они были логически выведены.

Следует подчеркнуть, что положительное решение может поддерживать теорию лишь временно, поскольку последующие возможные отрицательные решения всегда могут опровергнуть ее. В той мере, в какой теория выдержала детальные и строгие проверки и она не преодолена другой теорией в ходе научного прогресса, можно сказать, что наша теория «доказала свою устойчивость» или, другими словами, что она «подкреплена» <...> прошлым опытом.

<...> я не ставлю своей целью ниспровержение метафизики. Скорее я хотел бы сформулировать приемлемую спецификацию эмпирической науки или определить понятия «эмпирическая наука» и «метафизика» таким образом, чтобы для каждой данной системы высказываний могли определить является ли ее исследование делом эмпирической науки или нет.

В соответствии с этим критерий *демаркации* следует рассматривать как *выдвижение соглашения, или конвенции*. Что касается приемлемости какой-либо конкретной такой конвенции, то по этому поводу

мнения могут быть различными и приемлемая дискуссия по этим вопросам возможна только между сторонами, имеющими некоторую общую цель. <...>

Поставленная нами задача – сформулировать приемлемое определение понятия «эмпирическая наука» - не лишена трудностей. Частично затруднения проистекают из *того обстоятельства, что, по видимому, существует множество теоретических систем*, имеющих логическую структуру, весьма сходную со структурой той теоретической системы, которая в каждое данное время признается учеными в качестве принимаемой ими системы эмпирической науки. Иногда эту ситуацию описывают следующим образом: существует огромное, вероятно бесконечное, число «логически возможных миров», а система, называемая «эмпирической наукой», по своему предназначению описывает только *один мир* – «реальный мир», или «мир нашего опыта».

С целью уточнения высказанного утверждения можно сформулировать три требования, которым должна удовлетворять наша эмпирико-теоретическая система. Во-первых, она должна быть *синтетической*, то есть описывать непротиворечивый, *возможный мир*. Во-вторых, она должна удовлетворять критерию демаркации, то есть не быть метафизической системой, и описывать мир *возможного опыта*. В-третьих, она должна отличаться каким-либо образом от других таких систем, как изображающего именно *наш мир* опыта.

Каким же образом можно отличить такую систему, изображающую наш мир опыта? Ответ на этот вопрос таков: выделяет эту систему из других аналогичных систем то, что она была подвергнута проверкам и выдержала их. Это означает, что такая система должна быть выделена на основе применения к ней того самого дедуктивного метода, анализ и описание которого я поставил своей целью.

«Опыт» с этой точки зрения выступает в виде специфического *метода*, посредством которого мы можем отличить одну теоретическую систему от других. Поэтому можно сказать, что наука характеризуется не только своей логической формой, но, кроме того, и своим специфическим *методом*. <...>

<...> я, конечно, признаю некоторую систему эмпирической, или научной, только в том случае, если имеется возможность опытной ее *проверки*. Исходя из этих соображений, можно предположить, что не *верифицируемость*, а *фальсифицируемость* системы следует рассматривать в качестве критерия демаркации. Это означает, что мы не должны требовать возможности выделить некоторую научную систему раз и навсегда в положительном смысле, но обязаны потребовать, чтобы она имела такую логическую форму, которая позволяла бы посредством эмпирических проверок выделить ее в отрицательном смысле:

эмпирическая система должна допускать опровержение путем опыта. <...>

Мое предположение подразумевает, что эмпирический метод характеризуется прежде всего тем, что он подвергает фальсификации во всех возможных отношениях данную проверяемую систему. Цель этого метода - вовсе не спасение несостоятельных систем, а, наоборот, отбор той из них, которая наиболее приспособлена к выживанию по сравнению с другими. Это достигается тогда, когда рассматриваемые системы участвуют в жесточайшей борьбе за выживание. <...>

Роль, которую *проблемы, связанные с эмпирическим базисом*, то есть проблемы относительно эмпирического характера сингулярных высказываний и способов их проверки, играют в логике науки, несколько отличается от той роли, которую играет большинство других волнующих нас проблем. Последние находятся в тесной связи с практикой исследования, тогда как проблемы эмпирического базиса почти исключительно принадлежат к сфере теории познания <...>.

Часто считают, что чувственный опыт так или иначе оправдывает базисные высказывания. Утверждается, что такие высказывания «основываются на» этом опыте, что истинность их становится «явной» в процессе этого опыта, что опыт делает их истинность «очевидной» и т.п. Все утверждения такого рода четко выражают тенденцию подчеркивания тесной связи между базисными высказываниями и нашим чувственным опытом. Однако вместе с тем справедливо считается, что *высказывания могут быть логически оправданы только при помощи высказываний*. Поэтому связь между восприятиями и высказываниями остается весьма туманной, она описывается при помощи неясных выражений, которые ничего не проясняют, а только маскируют трудности или в лучшем случае затемняют их при помощи метафор.

Я считаю, что решение этой проблемы можно легко найти, если, как и ранее, отделить психологический аспект этой проблемы от ее логических и методологических аспектов. Следует четко разделить, с одной стороны, наш *субъективный опыт или наше чувство уверенности*, которые никогда не могут оправдать никакое высказывание (хотя, конечно, они могут служить предметом психологического исследования), и, с другой стороны, *объективные логические отношения*, имеющие место между различными системами научных высказываний и внутри каждой из них. <...>

Слова «объективный» и «субъективный» являются философскими терминами, обремененными тяжелым наследием противоречивых способов использования, нескончаемых и безрезультатных дискуссий.

Мой способ использования терминов «объективный» и «субъективный» весьма напоминает кантовский. Кант использует слово «объективный» для того, чтобы указать, что научное знание должно допус-

кать *оправдание*, независимое от чьей-либо прихоти. Оправдание, по Канту, «объективно», если оно в принципе может быть проверено и понято любым человеком. <...>

Я считаю, что научные теории никогда не могут быть полностью оправданы и верифицированы, но тем не менее они проверяемы. Следовательно, я буду полагать, что *объективность* научных высказываний основана на возможности их *интерсубъективной проверки*.

Слово «субъективный» применяется Кантом к нашему чувству субъективной уверенности, которая может изменяться по степени. Исследование происхождения этого чувства представляет собой дело психологии. Уверенность, к примеру, может возникать «согласно законам ассоциации». Объективные основания также могут служить «субъективными *причинами* суждения», поскольку мы можем раздумывать об этих основаниях и в конце концов убедиться в их неоспоримости.

Кант, пожалуй, был первым мыслителем, осознавшим, что объективность научных высказываний тесно связана с построением теорий, то есть с использованием гипотез и универсальных высказываний. Только тогда, когда некоторые события повторяются в соответствии с некоторыми правилами и регулярностями (как в случае воспроизводимых экспериментов), наши наблюдения в принципе могут быть проверены каждым человеком. Даже наши собственные наблюдения мы не принимаем всерьез и не приписываем им статус научных наблюдений до тех пор, пока не повторим и тем самым не проверим их. Только в результате подобных повторений мы можем убедить себя в том, что имеем дело не с простым «совпадением», а с событиями, которые вследствие их регулярности и воспроизводимости являются в принципе интерсубъективно проверяемыми. <...>

Итак, каков бы ни был наш возможный ответ на вопрос об эмпирическом базисе, одно совершенно ясно: если мы хотим придерживаться нашего требования объективности научных высказываний, то те высказывания, которые принадлежат к эмпирическому базису науки, также должны быть объективными, то есть должны соблюдать интерсубъективную проверку. При этом интерсубъективная проверяемость всегда означает, что из подлежащих проверке высказываний можно вывести другие проверяемые высказывания. Таким образом, если базисные высказывания в свою очередь должны допускать интерсубъективную проверку, то *в науке не останется окончательно установленных высказываний*. В науке не могут существовать высказывания, которые нельзя было бы проверить, а следовательно, в ней не может быть и высказываний, которые нельзя было бы опровергнуть, фальсифицировав некоторые из их следствий.

Таким образом, мы приходим к следующей точке зрения. Системы теорий проверяются путем выведения из них высказываний мень-

шей степени универсальности. Эти высказывания, в свою очередь, поскольку они также должны допускать интересубъективную проверку, проверяются исходным образом и так далее *ad infinitum*. <...> Дедуктивный метод проверки не может обосновать или оправдать подвергаемые проверке высказывания, да он и не предназначен это делать. Поэтому нам не грозит опасность бесконечного регресса. Однако необходимо признать, что ситуация, к которой я привлек внимание – проверяемость *ad infinitum* и отсутствие окончательно установленных высказываний, которые не нуждались бы в проверке, - действительно создает проблему. Совершенно очевидно, что проверки не могут производиться *ad infinitum*; рано или поздно нам придется остановиться. Не входя сейчас в детальное обсуждение этого вопроса, я отмечу только, что невозможность бесконечного продолжения проверок вовсе не противоречит моему требованию, согласно которому каждое научное высказывание должно допускать проверку. Дело в том, что я не требую, чтобы каждое научное высказывание *было действительно проверено*, прежде чем оно будет принято. Я требую только, чтобы каждое такое высказывание *допускало* проверку, или иначе говоря, я отказываюсь принять точку зрения, согласно которой в науке существуют высказывания, которые нам следует принять как истинные только потому, что проверить их представляется невозможным по логическим основаниям. <...>

Теории неverifiedируемы, однако они могут быть «подкреплены».

Часто предпринимались попытки описывать теории не как *истинные* или *ложные*, а как более или менее *вероятные*. Для этого специально была разработана индуктивная логика, в рамках которой высказываниям приписываются не только два значения «истина» и «ложь», но также и степени вероятности. Логику такого типа можно называть «*вероятностной логикой*». Согласно мнению представителей вероятностной логики, степень вероятности некоторого высказывания определяется с помощью индукции. А принцип индукции *либо делает несомненным* то обстоятельство, что полученное путем индукции высказывание «вероятно значимо», либо делает это лишь *вероятным*, так как принцип индукции в свою очередь сам является только «вероятно значимым». Однако с моей точки зрения, вся проблематика вероятности гипотез основана на недоразумении. Вместо обсуждения «вероятности» гипотез мы должны попытаться оценить, какие проверки, какие испытания они выдержали, то есть мы должны установить, в какой степени гипотеза может доказать свою жизнеспособность, выдерживая проверки. Короче говоря, мы должны попытаться установить, в какой степени она «подкреплена». <...>

И хотя я считаю, что в истории науки пути к новому знанию всегда открывала теория, а не эксперимент, идеи, а не наблюдения, я думаю также, что именно эксперимент помогает нам сойти с дороги, которая ведет в тупик: он помогает нам выбраться из заезженной колеи и заставляет искать новые пути исследования.

Теория, которая была хорошо подкреплена, может быть превзойдена только теорией более высокого уровня универсальности, то есть теорией, которая лучше проверяема и которая *вдобавок* содержит старую, хорошо подкрепленную теорию или по крайней мере хорошее приближение к ней. Поэтому, может быть, лучше считать это развитие к теориям все более высокого уровня универсальности «квазииндуктивным».

Квазииндуктивный процесс можно описать следующим образом. Выдвигаются и дедуктивно проверяются теории некоторого уровня универсальности; затем предлагаются теории более высокого уровня универсальности, которые в свою очередь подвергаются проверке с помощью ранее выдвинутых теорий меньшего уровня универсальности, и т.д. При этом методы проверки постоянно опираются на дедуктивные выводы от более высокого к более низкому уровню универсальности. Вместе с тем в ходе своего временного развития благодаря переходу от более низких уровней к более высоким достигаются соответствующие уровни универсальности. <...> В ходе развития науки постоянно выдвигаются все новые и новые предположения или теории всех возможных уровней универсальности. Те теории, которые находятся на слишком высоком уровне универсальности (то есть слишком далеко от уровня, достигнутого проверяемой наукой данного периода), возможно, дают начало «метафизическим системам». В этом случае даже если из такой системы могут быть выведены (или выведены только частично, как это, например, имеет место в системе Спинозы) высказывания, принадлежащие к господствующей в это время научной системе, среди них не будет *новых* проверяемых высказываний. Это означает, что нельзя поставить решающего эксперимента для проверки рассматриваемой системы. Если же решающий эксперимент можно поставить, то система будет содержать в качестве первого приближения некоторую хорошо подкрепленную теорию, а также нечто новое – то, что можно проверить. Такая система не будет, конечно, «метафизической». В этом случае рассматриваемая система может считаться новым успехом в квазииндуктивной эволюции науки. Сказанное объясняет, почему связь с наукой данного периода имеют, как правило, лишь те теории, которые выдвигаются для преодоления существующей проблемной ситуации, то есть существующих трудностей, противоречий и фальсификаций. Предлагая решение этих трудностей, теория может указать путь к решающему эксперименту.

Для того чтобы построить наглядную модель этой квазииндуктивной эволюции науки, представим визуально различные гипотезы и идеи в виде частиц, находящихся во взвешенном состоянии в жидкости. Проверяемая наука представляет собой частицы, выпавшие в осадок на дно сосуда: они наслаиваются по уровням (универсальности). Толщина осадка возрастает с ростом числа этих слоев, причем каждый новый слой соответствует более универсальной теории, чем те, которые располагаются ниже ее. В результате этого процесса идеи, первоначально плавающие в более высоких метафизических областях, настигаются иногда растущей наукой, вступают с ней в контакт и оседают в ней. Примерами таких идей были: атомизм, идея единственного физического «принципа», или конечного элемента из которого получаются все другие элементы), теория земного движения (которое Бэкон считал фикцией), древняя корпускулярная теория света, теория электрического флюида (возродившаяся как электронно-газовая гипотеза проводимости металлов). Все эти метафизические понятия и идеи - даже в своей ранней форме, - может быть, помогли внести порядок в человеческую картину мира, а в некоторых случаях они даже, может быть, приводили к успешным предсказаниям. Однако идеи такого рода приобретают статус научных только после того, как они оказываются представленными в фальсифицируемой форме, то есть только после того, как становится возможным эмпирический выбор между каждой такой идеей и некоторой конкурирующей с ней теорией. <...>

Наука не является системой достоверных и хорошо обоснованных высказываний; она не представляет собой также и системы, постоянно развивающейся по направлению к некоему конечному состоянию. Наука не есть знание (episteme): она никогда не может претендовать на достижение истины или чего-то, заменяющего истину, например вероятности.

Вместе с тем наука имеет более чем только биологическую приспособительную ценность. Она не только полезный инструмент. Хотя она не может достигнуть ни истины, ни вероятности, стремление к знанию и поиск истины являются наиболее сильными мотивами научного исследования.

Мы не знаем – мы можем только предполагать. И наши предположения направляются ненаучной, метафизической (хотя биологически объяснимой) верой в существование законов и регулярностей, которые мы можем обнаружить, открыть. Подобно Бэкону, мы можем описать нашу собственную современную науку («метод познания, который человек в настоящее время применяет к природе») как состоящую из «поспешных и незрелых предвосхищений» и из «предрассудков».

Однако эти удивительно образные и смелые предположения, или «предвосхищения», тщательно и последовательно контролируются систематическими проверками. Будучи выдвинутыми, ни одно из таких «предвосхищений» не защищается догматически. Наш метод исследования состоит не в том, чтобы защищать их, доказывая нашу правоту; напротив, мы пытаемся их опровергнуть. Используя все доступные нам логические, математические и технические средства, мы стремимся доказать ложность наших предвосхищений с тем, чтобы вместо них выдвинуть новые неоправданные и неоправдываемые предвосхищения, новые «поспешные и незрелые предрассудки», как иронически назвал их Бэкон. <...>

Прогресс науки обусловлен не тем, что с течением времени накапливается все больший перцептивный опыт, и не тем, что мы все лучше используем наши органы чувств. Из неинтерпретированных чувственных восприятий нельзя получить науки, как бы тщательно мы их не собирали. Смелые идеи, неоправданные предвосхищения и спекулятивное мышление - вот наши единственные средства интерпретации природы, наш единственный органон, наш единственный инструмент ее понимания. И мы должны рисковать для того, чтобы выиграть. Те из нас, кто боится подвергнуть риску опровержения свои идеи, не участвуют в научной игре.

Даже тщательная и последовательная проверка наших идей опытом сама в свою очередь вдохновляется идеями: эксперимент представляет собой планируемое действие, каждый шаг которого направляется теорией. Мы не наталкиваемся неожиданно на наши восприятия и не плывем пассивно в их потоке. Мы действуем активно - мы «делаем» наш опыт. Именно мы формулируем всегда вопросы и задаем их природе, и именно мы снова и снова ставим эти вопросы так, чтобы можно было получить ясное «да» или «нет» (ибо природа не дает ответа, если ее к этому не принудить). И в конце концов именно мы даем ответ; мы сами после строгой проверки выбираем ответ на вопрос, который мы задаем природе и делаем это после длительных и серьезных попыток получить от природы недвусмысленное «нет». <...>

Старый научный идеал *episteme* – абсолютно достоверного, демонстративного знания – оказался идиолом. Требование научной объективности делает неизбежным тот факт, что каждое научное высказывание должно *всегда* оставаться *временным*. Оно действительно может быть подкреплено, но каждое подкрепление является относительным, связанным с другими высказываниями, которые сами являются временными.

С идиолом достоверности (включая степени неполной достоверности, или вероятности) рушится одна из защитных линий обскурантизма, который закрывает путь научному прогрессу, сдерживая смелость

наших вопросов и ослабляя строгость и чистоту наших проверок. Ошибочное понимание науки выдает себя в стремлении постоянно быть правым. Однако *не обладание* знанием, непроверяемой истиной делает человека ученым, а его постоянное и отважное критическое *стремление* к истине. <...>

Наука никогда не ставит перед собой недостижимой цели сделать свои ответы окончательными или хотя бы вероятными. Ее прогресс состоит в движении к бесконечной, но все-таки достижимой цели - к открытию новых, более глубоких и более общих проблем и к повторным, все более строгим проверкам наших всегда временных пробных решений.

Предположения и опровержения. Рост научного знания

(1) Легко получить подтверждения, или верификации, почти для каждой теории, если мы ищем подтверждений.

(2) Подтверждения должны приниматься во внимание только в том случае, если они являются результатом *рискованных предсказаний*, то есть когда мы, не будучи осведомленными о некоторой теории, ожидали бы события, несовместимого с этой теорией, - события, опровергающего данную теорию.

(3) Каждая «хорошая» научная теория является некоторым запрещением: она запрещает появление некоторых событий. Чем больше теория запрещает, тем она лучше.

(4) Теория, не опровержимая никаким мыслимым экспериментом, является ненаучной. Неопровержимость представляет собой не достоинство теории (как часто думают), а ее порок.

(5) Каждая настоящая *проверка* теории является попыткой ее фальсифицировать, то есть опровергнуть. Проверимость есть фальсифицируемость; при этом существуют степени проверяемости: одни теории более проверяемы, в большей степени опровержимы, чем другие; такие теории подвержены, так сказать, большему риску.

(6) Подтверждающее свидетельство не должно приниматься в расчет *за исключением тех случаев, когда оно является результатом подлинной проверки теории*. Это означает, что его следует понимать как результат серьезной, но безуспешной попытки фальсифицировать теорию. <...>

(7) Некоторые подлинно проверяемые теории после того, как обнаружена их ложность, все-таки поддерживаются их сторонниками, например, с помощью введения таких вспомогательных допущений *ad hoc* или с помощью переинтерпритации *ad hoc* теории, которые избавляют ее от опровержения. Такая процедура всегда возможна, но она спасает теорию от опровержения только ценой уничтожения или уменьшения ее статуса. <...>

Все сказанное можно суммировать в следующем утверждении: *критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость.* <...>

Эйнштейновская теория гравитации, очевидно, удовлетворяет критерию фальсифицируемости. Даже если в период ее выдвижения наши измерительные инструменты еще не позволяли говорить о результатах ее проверок с полной уверенностью, возможность опровержения этой теории, несомненно, существовала уже тогда.

Астрология не подвергается проверке. Астрологи до такой степени заблуждаются относительно того, что ими считается подтверждающими свидетельствами, что не обращают никакого внимания на неблагоприятные для них примеры. Более того, делая свои интерпретации достаточно неопределенными, они способны объяснить все, что могло бы оказаться опровержением их теории, если бы она и вытекающие из нее пророчества были более точными. Чтобы избежать фальсификации, они разрушают проверяемость своих теорий. Это обычный трюк всех прорицателей: предсказывать события так неопределенно, чтобы предсказания всегда сбывались, то есть чтобы они были непроверяемыми.

Марксистская теория истории, несмотря на серьезные усилия некоторых ее основателей и последователей, в конечном итоге приняла эту практику предсказаний. В некоторых своих ранних формулировках (например, в Марковом анализе характера «грядущей социальной революции») она давала проверяемые предсказания и действительно была фальсифицирована <...>. Однако, вместо того, чтобы признать это опровержение, последователи Маркса переинтерпретировали и теорию, и свидетельство с тем, чтобы привести их в соответствие. Таким путем они спасли свою теорию от опровержения, однако это было достигнуто ценой использования средств, сделавших ее непроверяемой. Таким образом, они придали своей теории «конвенционалистский характер» и благодаря этой уловке разрушили ее широко разрекламированные претензии на научный статус.

Две упомянутые ранее психоаналитические теории относятся к другому классу. Они просто являются непроверяемыми и непроверяемыми теориями. Нельзя представить себе человеческого поведения, которое могло бы опровергнуть их. Это не значит, что Фрейд и Адлер вообще не сказали ничего правильного: лично я не сомневаюсь в том, что многое из того, что они говорили, имеет серьезное значение и вполне может со временем сыграть свою роль в психологической науке, которая будет проверяемой. Но это не означает, что те «клинические наблюдения», которые, как наивно полагают психоаналитики, подтверждают их теорию, делают это не в большей степени, чем ежедневные подтверждения, обнаруживаемые астрологами в своей прак-

тике. Что же касается описания Фрейдом Я (Эго), Сверх-Я (Супер-Эго) и Оно (Ид), то оно по своей сути не более научно, чем истории Гомера об Олимпе. Рассматриваемые теории описывают некоторые факты, но делают это в виде мифа. Они содержат весьма интересные психологические предположения, однако выражают их в непроверяемой форме.

Вместе с тем я понимал, что такие мифы могут получить в дальнейшем развитие и сделаться проверяемыми, что исторически все или почти все научные теории возникли из мифов и что миф может содержать важные предвосхищения научных теорий. В качестве примера можно назвать теорию эволюции путем проб и ошибок Эмпедокла или миф Парменида о неизменном, застывшем универсуме, в котором ничего не происходит и который, если добавить еще одно измерение, становится застывшим универсумом Эйнштейна (в котором также ничего не происходит, так как с точки зрения четырехмерности все детерминировано и предопределено изначально). Поэтому <...> если некоторая теория оказывается ненаучной, или «метафизической» <...>, из этого вовсе не следует, что она не важна, не имеет никакого значения, является «бессмысленной» или «абсурдной». Однако она не может претендовать на поддержку со стороны эмпирических свидетельств в научном отношении, хотя вполне может оказаться «результатом наблюдений» в некотором генетическом смысле. <...> Таким образом, проблема, которую я пытался решить, выдвигая критерий фальсифицируемости, не была ни проблемой осмысленности, или наличия значения, ни проблемой истинности или приемлемости. Это была проблема проведения границы (насколько это возможно сделать) между высказываниями или системами высказываний эмпирических наук и всеми другими высказываниями – религиозными, метафизическими или просто псевдонаучными. <...> я назвал эту первую мою проблему «*проблемой демаркации*». Решением этой проблемы является критерий фальсифицируемости, говорящий, что для того, чтобы считаться научными, высказывания или системы высказываний должны быть способны вступать в конфликт с возможными, или мыслимыми, наблюдениями.

ОБЪЕКТИВНОЕ ЗНАНИЕ

Эволюционный подход

Если использовать слова «мир» или «универсум» не в строгом смысле слова, то мы можем различать следующие три мира, или универсума: во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, *мир объективного содержания мышления*, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства.

Поэтому то, что я называю «третьим миром», по-видимому, имеет много общего с платоновской теорией форм или идей и, следовательно, также с объективным духом Гегеля, хотя моя теория в некоторых решающих аспектах радикальным образом отличается от теорий Платона и Гегеля. Она имеет много общего с теорией Больцано об универсуме суждений самих по себе и истин самих по себе, но отличается также и от этой теории. Мой третий мир по своему смыслу ближе всего находится к универсуму объективного содержания мышления Фреге. <...>

Отстаивая концепцию объективного третьего мира, я надеюсь побудить к размышлению тех, кого я называю «*философами веры*»: тех, кто, подобно Декарту, Локку, Беркли, Юму, Канту или Расселу, занимается исследованием нашей субъективной веры, ее основы и происхождения. Выступая против философов веры, я считаю, что наша задача состоит в том, чтобы находить лучшие решения наших проблем и более смелые теории, исходя при этом из *критического предпочтения, а не из веры*.

Вместе с тем с самого начала я хочу признать, что я реалист: я полагаю, отчасти подобно наивному реалисту, что существует физический мир и мир состояний сознания и что они взаимодействуют между собой, и я считаю также, что существует третий мир - в смысле, который я объясню более подробно далее.

Обитателями моего третьего мира являются прежде всего *теоретические системы*, другими важными его жителями являются *проблемы и проблемные ситуации*. Однако его наиболее важными обитателями - это я буду специально доказывать - являются *критические рассуждения* и то, что может быть названо - по аналогии с физическим состоянием или состоянием сознания - *состоянием дискуссий* или *состоянием критических споров*; конечно, сюда относится и содержание журналов, книг и библиотек.

Большинство оппонентов идеи об объективном третьем мире, конечно, допускает, что существуют проблемы, предположения, теории, аргументы, рассуждения, журналы и книги. Но они обычно говорят, что все эти явления по своему характеру являются символическими или лингвистическими *выражениями* субъективных ментальных состояний или, возможно, поведенческих диспозиций к действию. По их мнению, эти явления представляют собой средства *коммуникации*, так сказать символические или лингвистические средства вызывать у других людей подобные ментальные состояния и поведенческие диспозиции к действию.

В противоположность этому я утверждаю, что все эти явления и их содержание нельзя относить ко второму миру. <...>

Рассмотрим два мыслительных эксперимента.

Эксперимент 1. Предположим, что все наши машины и орудия труда разрушены, а также уничтожены все наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако *библиотеки* и *наша способность учиться, усваивать содержание* выжили. Понятно, что после преодоления значительных трудностей наш мир может начать развиваться снова.

Эксперимент 2. Как и прежде, машины и орудия труда разрушены, уничтожены также и наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако на этот раз *уничтожены и все библиотеки*, так что наша способность учиться, используя книги, становится невозможной.

Если вы поразмыслите над этими двумя экспериментами, то реальность, значение и степень автономии третьего мира (так же как и его воздействие на второй и первый миры), возможно, сделаются для вас немного более ясными. Действительно, во втором случае возрождение нашей цивилизации не произойдет в течение многих тысячелетий.

Я хочу <...> обосновать три главных тезиса, которые относятся к эпистемологии, при этом эпистемологию я рассматриваю как теорию *научного знания*.

Мой первый тезис состоит в следующем. Традиционная эпистемология исследует знание или мышление в субъективном смысле, то есть в духе обычного употребления слов «я знаю» или «я мыслю». Помоему, это приводит людей, занимающихся эпистемологией, к несообразностям: стремясь исследовать научное знание, они фактически исследуют нечто такое, что не имеет отношения к научному знанию, ибо *научное знание* не есть просто знание в смысле обычного использования слов «я знаю». В то время как знание в смысле «я знаю» принадлежит к тому, что я называю «вторым миром», миром *субъектов*, научное знание принадлежит к третьему миру, к миру объективных теорий, объективных проблем и объективных рассуждений. <...>

Мой первый тезис, следовательно, содержит утверждение о наличии двух различных смыслов понятий знания или мышления: (1) *знание или мышление в субъективном смысле*, состоящее из состояний ума, сознания или диспозиций действовать определенным образом; (2) *знание или мышление в объективном смысле*, состоящее из проблем, теорий и рассуждений, аргументов как таковых. Знание в этом объективном смысле в целом не зависит от чьего-либо требования нечто знать; оно также не зависит от чьей-либо веры или диспозиции соглашаться, утверждать или действовать. Знание в объективном смысле есть знание *без того, кто знает*: оно есть знание без познающего субъекта. <...>

Мой второй тезис состоит в том, что эпистемология должна заниматься исследованием научных проблем и проблемных ситуаций, научных предположений (которые я рассматриваю просто как другое название для научных гипотез или теорий), научных дискуссий, критических рассуждений, той роли, которую играют эмпирические свидетельства в аргументации, и поэтому исследованию научных журналов и книг, экспериментов и их значения для научных рассуждений. Короче, для эпистемологии решающее значение имеет исследование третьего мира объективного знания, являющегося *в значительной степени автономным*.

Эпистемологическое исследование <...> не предполагает, что ученые претендуют на то, что их предположения истинны, что они «познали» их в субъективном смысле слова «познать» или что они убеждены в них. Поэтому хотя в целом они и не претендуют на то, что действительно знают, они, развивая свои исследовательские программы, действуют на основе догадок о том, что является и что не является продуктивным и какая линия исследования обещает привести к обогащению третьего мира объективного знания. Другими словами, ученые действуют на основе догадок или, если хотите, *субъективного убеждения* (так мы можем назвать субъективную основу некоторого действия) относительно того, что обещает неминуемый рост *третьего мира объективного знания*. <...>

Вместе с тем я выдвигаю еще и *третий тезис*. Он состоит в следующем: объективная эпистемология, исследующая третий мир, может в значительной степени пролить свет на второй мир субъективного сознания, особенно на субъективные процессы мышления ученых, но *обратное не верно*. <...>

Таковы мои три главных тезиса. Наряду с ними я формулирую три дополнительных тезиса.

Первый состоит в том, что третий мир есть естественный продукт человеческого существа, подобно тому как паутина является продуктом поведения паука.

Второй дополнительный тезис <...> состоит в том, что третий мир в значительной степени *автономен*, хотя мы постоянно воздействуем на него и подвергаемся воздействию с его стороны. Он является автономным, несмотря на то, что он есть продукт нашей деятельности и обладает сильным обратным воздействием на нас, то есть воздействием на нас как жителей второго и даже первого миров.

Третий дополнительный тезис состоит в том, что посредством этого взаимодействия между нами и третьим миром происходит рост объективного знания и что существует тесная аналогия между ростом знания и биологическим ростом, то есть эволюцией растений и животных.

(Поппер, К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / К. Поппер. – М., 1983. – С. 50-54, 59, 61, 63-64, 66-68, 71-72, 192, 214, 224-230, 244-248, 439-443, 445-447.)

Вопросы и задания

1. Каковы задачи логического анализа, проводимого К. Поппером?
2. В чем суть метода критической проверки теорий? Какие способы проверки научных теорий обосновывает К. Поппер?
3. Охарактеризуйте предложенный мыслителем способ проверки теории при помощи применения выводимых из нее следствий.
4. В чем, согласно К. Попперу, состоят отличия между методологическими процедурами верификации и фальсификации?
5. В чем суть сформулированного К. Поппером критерия демаркации? Объясните причины его конвенционального характера.
6. Как К. Поппер определяет понятия «эмпирическая наука» и «метафизика»? Какие требования, предъявляемые к эмпирико-теоретическим системам, выдвигает мыслитель?
7. Какое значение вкладывает К. Поппер в понятия «объективный» и «субъективный»? Как, согласно мыслителю, взаимосвязаны объективность научных высказываний и возможность их intersubъективной проверки?
8. В чем отличия верификации от принципа «подкрепления» научных теорий? Какие теории и почему дают, согласно К. Попперу, начало «метафизическим системам»?
9. Какое знание, по мнению К. Поппера, является подлинно научным? Какие примеры ненаучного статуса знания приводит мыслитель? Объясните, почему марксистская теория истории, согласно мыслителю, не является научной. Каково соотношение научной теории и мифа?
10. Как, по мнению К. Поппера, осуществляется рост научного знания?
11. В чем суть предложенной мыслителем концепции онтологии «трех миров»?
12. Каковы отличия, существующие между традиционной теорией научного знания и эпистемологией, разработанной К. Поппером? Объясните, почему данная эпистемология рассматривается как вариант «эпистемологии без познающего субъекта».

П. ФЕЙЕРАБЕНД "ПРОТИВ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПРИНУЖДЕНИЯ"

Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности, сталкивается со значи-

тельными трудностями при сопоставлении с результатами исторического исследования. При этом выясняется, что не существует правила – сколь бы правдоподобным и эпистемологически обоснованным оно ни казалось, - которое в то или иное время не было бы нарушено. Становится очевидным, что такие нарушения не случайны и не являются результатом недостаточного знания или невнимательности, которых можно было бы избежать. Напротив, мы видим, что они необходимы для прогресса науки. Действительно, одним из наиболее замечательных достижений недавних дискуссий в области истории и философии науки является осознание того факта, что такие события и достижения, как изобретение атомизма в античности, коперниканская революция, развитие современного атомизма (кинетическая теория, теория дисперсии, стереохимия, квантовая теория), постепенное построение волновой теории света, оказались возможными лишь потому, что некоторые мыслители либо сознательно *решили* разорвать пути «очевидных» методологических правил, либо *непроизвольно* нарушали их.

Еще раз повторяю: такая либеральная практика есть не просто *факт* истории науки – она и разумна, и *абсолютно необходима* для развития знания. Для любого данного правила, сколь бы «фундаментальным» или «необходимым» оно ни было, всегда найдутся обстоятельства, при которых целесообразно не только игнорировать это правило, но даже действовать вопреки ему. Например, существуют обстоятельства, при которых вполне допустимо вводить, разрабатывать и защищать гипотезы *ad hoc*, гипотезы, противоречащие хорошо обоснованным и общепризнанным экспериментальным результатам, или же такие гипотезы, содержание которых меньше, чем содержание уже существующих и эмпирически адекватных альтернатив, или просто противоречивые гипотезы и т.п.

Существуют даже обстоятельства – и встречаются они довольно часто, - при которых *аргументация* лишается предсказательной силы и становится препятствием на пути прогресса. Никто не станет утверждать, что обучение *маленьких детей* сводится исключительно к рассуждениям (argument) (хотя рассуждение должно входить в процесс обучения, и даже в большей степени, чем это обычно имеет место), и сейчас почти каждый согласен с тем, что те факторы, которые представляются результатом рассудочной работы – овладение языком, наличие богатого перцептивного мира, логические способности, - частично обусловлены обучением, а частично – процессом *роста*, который осуществляется с силой естественного закона. В тех же случаях, где рассуждения представляются эффективными, их эффективность чаще всего обусловлена *физическим повторением*, а не *семантическим содержанием*.

Согласившись с этим, мы должны допустить возможность нерассудочного развития у *взрослых*, а также в теоретических построениях таких *социальных институтов*, как наука, религия, проституция и т.п. Весьма сомнительно, чтобы то, что возможно для маленького ребенка – овладение новыми моделями поведения при малейшем побуждении, их смена без заметного усилия, - было недоступно его родителям. Напротив, катастрофические изменения нашего физического окружения, такие, как войны, разрушения систем моральных ценностей, политические революции, изменяют схемы реакций также и взрослых людей, включая важнейшие схемы рассуждений. Такие изменения опять-таки могут быть совершенно естественными, и единственная функция рационального рассуждения в этих случаях может заключаться лишь в том, что оно повышает то умственное напряжение, которое предшествует изменению поведения и *вызывает* его.

Если же существуют факторы – не только рассуждения, *заставляющие* нас принимать новые стандарты, включая новые и более сложные формы рассуждения, то не должны ли в таком случае сторонники *status quo* представить противоположные *причины*, а не просто контраргументы? <...> И если старые формы рассуждений оказываются слишком слабой причиной, то не обязаны ли их сторонники уступить либо прибегнуть к более сильным и более «иррациональным» средствам? <...> В этом случае даже наиболее рафинированный рационалист будет вынужден отказаться от рассуждений и использовать *пропаганду* и *принуждение* и не вследствие того, что его *доводы* потеряли значение, а просто потому, что исчезли *психологические условия*, которые делали их эффективными и способными оказывать влияние на других. А какой смысл использовать аргументы, оставляющие людей равнодушными?

Разумеется, проблема никогда не стоит именно в такой форме. Обучение стандартам и их защита никогда не сводятся лишь к тому, чтобы сформулировать их перед обучаемым и сделать по мере возможности *ясными*. По предположению, стандарты должны обладать максимальной *каузальной силой*, что весьма затрудняет установление различия между *логической силой* и *материальным воздействием* некоторого аргумента. Точно так же, как хорошо воспитанный ученик будет повиноваться своему воспитателю независимо от того, насколько велико при этом его смятение и насколько необходимо усвоение новых образцов поведения, так и хорошо воспитанный рационалист будет повиноваться мыслительным схемам *своего* учителя, подчиняясь стандартам рассуждения, которым его обучили, придерживаясь их независимо от того, насколько велика путаница, в которую он погружается. При этом он совершенно не способен понять, что то, что ему представляется «голосом разума», на самом деле есть лишь *каузальное след-*

стве полученного им воспитания и что апелляция к разуму, с которой он так легко соглашается, есть не что иное, как политический маневр. <...>

Так, для эмпириста «прогресс» означает переход к теории, предполагающей прямую эмпирическую проверку большинства базисных положений. Некоторые считают квантовую механику примером теории именно такого рода. Для других «прогресс» означает унификацию и гармонию, достигаемые даже за счет эмпирической адекватности. Именно так Эйнштейн относился к общей теории относительности. *Мой же тезис состоит в том, что анархизм помогает достигнуть прогресса в любом смысле.* Даже та наука, которая опирается на закон и порядок, будет успешно развиваться лишь в том случае, если в ней хотя бы иногда будут происходить анархистские движения.

В этом случае становится очевидным, что идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться «очистить» его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, «объективности», «истинности», то выясняется, что существует лишь *один* принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на *всех* этапах человеческого развития, - *допустимо все.* <...>

Подробный анализ этого принципа означает рассмотрение следствий из тех «контрправил», которые противостоят некоторым известным правилам научной деятельности. Для примера рассмотрим правило, гласящее, что именно «опыт», «факты» или «экспериментальные результаты» служат мерилем успеха наших теорий, что согласование между теорией и «данными» благоприятствует теории (или оставляет ситуацию неизменной), а расхождение между ними подвергает теорию опасности и даже может заставить нас отбросить ее. Это правило является важным элементом всех теорий подтверждения (confirmation) и подкрепления (corroboration) и выражает суть эмпиризма. Соответствующее «контрправило» рекомендует нам вводить и разрабатывать гипотезы, которые несовместимы с хорошо обоснованными теориями или фактами. Оно рекомендует нам действовать *контриндуктивно*.

Контриндуктивная процедура порождает следующие вопросы: является ли контриндукция более разумной, чем индукция? Существуют ли обстоятельства, благоприятствующие ее использованию? Каковы аргументы в ее пользу? Каковы аргументы против нее? Всегда ли можно предпочесть индукцию контриндукции? и т.д.

Ответ на эти вопросы будет дан в два этапа. Сначала я проанализирую «контрправило», побуждающее нас развивать гипотезы, несовместимые с признанными и в высокой степени подтвержденными *тео-*

риями, а затем я рассмотрю контрправило, побуждающее нас развивать гипотезы, несовместимые с хорошо обоснованными *фактами*. Результаты этих рассмотрений предварительно можно суммировать следующим образом.

В первом случае оказывается, что свидетельство, способное опровергнуть некоторую теорию, часто может быть получено только с помощью альтернативы, несовместимой с данной теорией: рекомендация (восходящая к Ньютону и все еще весьма популярная в наши дни) использовать альтернативы только после того, как опровержения уже дискредитировали ортодоксальную теорию, ставит, так сказать, телегу впереди лошади. Некоторые наиболее важные формальные свойства теории также обнаруживаются благодаря контрасту, а не анализу. Поэтому ученый, желающий максимально увеличить эмпирическое содержание своих концепций и как можно более глубоко уяснить их, должен вводить другие концепции, т.е. применять *плюралистическую методологию*. Он должен сравнивать идеи с другими идеями, а не с «опытом» и пытаться улучшить те концепции, которые потерпели поражение в соревновании, а не отбрасывать их. Действуя таким образом, он сохранит концепции человека и космоса, содержащиеся в книге Бытия <...>, и будет их использовать для оценки успехов теории эволюции и других «новейших» концепций. При этом он может обнаружить, что теория эволюции вовсе не так хороша, как принято считать, и что ее следует дополнить или полностью заменить улучшенным вариантом книги Бытия. Познание, понимаемое таким образом, не есть ряд непротиворечивых теорий, приближающихся к некоторой идеальной концепции. Оно не является постепенным приближением к истине, а скорее представляет собой увеличивающийся *океан взаимно несовместимых (быть может, даже несоизмеримых) альтернатив*, в котором каждая отдельная теория, сказка или миф являются частями одной совокупности, побуждающими друг друга к более тщательной разработке; благодаря этому процессу конкуренции все они вносят свой вклад в развитие нашего сознания. В этом всеобъемлющем процессе ничто не устанавливается навечно и ничто не опускается. Не Дирак или фон Нейман, а Плутарх или Диоген Лаэртский дают образцы понимания такого рода, в котором *история* науки становится неотъемлемой частью самой науки. История важна как для дальнейшего *развития* науки, так и для придания *содержания* тем теориям, которые наука включает в себя в любой отдельный момент. Специалисты и неспециалисты, профессионалы и любители, поборники истины и лжецы – все участвуют в этом соревновании и вносят свой вклад в обогащение нашей культуры. Поэтому задача ученого состоит не в том, чтобы «искать истину» или «восхвалять бога», «систематизировать наблюдения» или «улучшать предсказания». Все это побочные эффекты той деятельности, на кото-

рую и должно главным образом быть направлено его внимание и которая состоит в том, чтобы «*делать слабое более сильным*», как говорили софисты, и *благодаря этому поддерживать движение целого*.

Второе «контрправило», рекомендуемое разрабатывать гипотезы, несовместимые с *наблюдениями, фактами и экспериментальными результатами*, не нуждается в особой защите, так как не существует ни одной более или менее интересной теории, которая согласуется со всеми известными фактами. Следовательно, вопрос не в том, следует ли *допускать* в науку контриндуктивные теории, а скорее в том, должны ли *существующие* расхождения между теорией и фактами возрастать, уменьшаться или будет происходить что-то третье?

Для ответа на этот вопрос достаточно вспомнить, что отчеты о наблюдениях, экспериментальные результаты, «фактуальные» предложения либо *содержат* в себе теоретические предположения, либо *утверждают* их самым способом употребления. <...> Таким образом, наша привычка говорить «эта доска коричневая», когда мы видим ее в нормальных условиях и наши органы чувств не расстроены, и говорить «эта доска кажется коричневой», когда мало света или мы сомневаемся в нашей способности наблюдения, выражает веру в то, что существуют известные обстоятельства, при которых наши органы чувств способны воспринимать мир таким, «каков он есть на самом деле», и другие, равно знакомые нам обстоятельства, при которых органы чувств нас обманывают. Эта привычка выражает веру в то, что одни наши чувственные впечатления правдивы, другие – нет. Мы также уверены, что материальная среда между объектом и нашим глазом не оказывает разрушительного воздействия и что физическая сущность, посредством которой устанавливается контакт, - свет – доставляет нам истинную картину. Все это абстрактные и в высшей степени сомнительные допущения, формирующие наше видение мира, но недоступные прямой критике. Обычно мы даже не осознаем их влияния до тех пор, пока не столкнемся с совершенно иной космологией: предрассудки обнаруживаются благодаря контрасту, а не анализу. Материал, находящийся в распоряжении *ученого*, включая его наиболее величественные теории и наиболее изощренную технику, имеет точно такую же структуру. Он содержит принципы, которые ученому неизвестны, а если и известны, то их чрезвычайно трудно проверить. (В результате этого теория может прийти в столкновение со свидетельством не потому, что она некорректна, а потому, что свидетельство порочно.)

Итак, как можно проверить нечто такое, что используется постоянно? Как можно проанализировать термины, в которых мы привыкли выражать свои наиболее простые и непосредственные наблюдения, как обнаружить их предпосылки? Как можно открыть тот мир, который предполагается в наших действиях?

Ответ ясен: мы не можем открыть его *изнутри*. Нам нужен *внешний* стандарт критики, множество альтернативных допущений, или – поскольку эти допущения будут наиболее общими и фундаментальными – нам нужен совершенно иной мир – *мир сновидений*. *С его помощью мы обнаружим характерные особенности реального мира, в котором, как нам кажется, мы живем* (и который в действительности может быть лишь другим миром сновидений). Следовательно, первый шаг в нашей критике хорошо известных понятий и процедур, первый шаг в критике «фактов» должен состоять в попытке разорвать этот круг. Мы должны создать новую концептуальную систему, которая устраняет наиболее тщательно обоснованные результаты наблюдения или сталкивается с ними, нарушает наиболее правдоподобные теоретические принципы и вводит восприятия, которые не могут стать частью существующего перцептивного мира. Этот шаг вновь является контриндуктивным. Следовательно, контриндукция всегда разумна и имеет шансы на успех. <...>

Может возникнуть впечатление, будто я рекомендую некоторую новую методологию, которая индукцию заменяет контриндукцией и использует множественность теорий, метафизических концепций и волшебных сказок вместо обычной пары теория – наблюдение. Разумеется, такое впечатление совершенно ошибочно. В мои намерения вовсе не входит замена одного множества общих правил другим; скорее я хочу убедить читателя в том, что *всякая методология – даже наиболее очевидная – имеет свои пределы*. Лучший способ показать это состоит в демонстрации границ и даже иррациональности некоторых правил, которые тот или иной автор считает фундаментальными. В случае индукции (включая индукцию посредством фальсификации) это означает демонстрацию того, насколько хорошо можно поддержать рассуждениями контриндуктивную процедуру. Всегда следует помнить о том, что эти демонстрации и мои риторические упражнения не выражают никаких «глубоких убеждений». Они лишь показывают, как легко рациональным образом водить людей за нос. Анархист подобен секретному агенту, который играет в разумные игры для того, чтобы подорвать авторитет самого разума (Истины, Честности, Справедливости и т.п.). <...> Куда ни посмотришь, какой пример ни возьмешь, видишь только одно: принципы критического рационализма (относиться к фальсификации серьезно; требовать роста содержания, избегать гипотез *ad hoc*; «быть честным», *что* бы это ни означало, и т.п.) и, соответственно, принципы логического эмпиризма (быть точным; основывать наши теории на измерениях; избегать неопределенных и неустойчивых идей и т.п.) дают неадекватное понимание прошлого развития науки и создают препятствия для ее развития в будущем. Они дают неадекватное понимание науки потому, что наука является гораздо более «рас-

пльвчатой» и «иррациональной», чем ее методологические изображения. И они служат препятствием для ее развития, поскольку <...> попытка сделать науку более «рациональной» и более точной уничтожает ее. Следовательно, различие между наукой и методологией, являющееся очевидным фактом истории, указывает на слабость последней, а также, может быть, на слабость «законов разума». То, что в сравнении с такими законами представляется как «расплывчатость», «хаотичность» или «оппортунизм», играло очень важную роль в разработке тех самых теорий, которые сегодня считаются существенными частями нашего познания природы. *Эти «отклонения» и «ошибки» являются предпосылками прогресса.* Они позволяют выжить в сложном и трудном мире, в котором мы обитаем; они позволяют *нам* оставаться свободными и счастливыми деятелями. Без «хаоса» нет познания. Без частого отказа от разума нет прогресса. Идеи, образующие ныне подлинный базис науки, существуют только потому, что живут еще предрассудки, самонадеянность, страсть – именно они *противостоят разуму и по мере возможности проявляются.* Отсюда мы должны заключить, что *даже в науке* разум не должен и не может быть всевластным и должен подчас отесняться или устраниваться в пользу других побуждений. Нет ни одного правила, сохраняющего свое значение при всех обстоятельствах, и ни одного побуждения, к которому можно апеллировать всегда.

Теперь мы должны вспомнить, что этот вывод был получен *при условии*, что наука, которую мы знаем сегодня, остается неизменной и что используемые ею процедуры детерминируют также и ее будущее развитие. Если наука *дана*, то разум не может быть универсальным и неразумность не может быть исключена. Эта характерная особенность науки является серьезным свидетельством в пользу анархистской эпистемологии. Однако и наука не священна. Ограничения, которые она налагает (а таких ограничений много, хотя их не всегда легко сформулировать), вовсе не являются необходимыми для создания стройных и плодотворных концепций относительно мира. Существуют мифы, существуют догмы теологии, существуют метафизические системы и множество иных способов построения мировоззрения. Ясно, что плодотворный обмен между наукой и такими «ненаучными» мировоззрениями нуждается в анархизме даже в большей мере, чем сама наука. Таким образом, анархизм не только *возможен*, но и *необходим* как для внутреннего прогресса науки, так и для развития культуры в целом. В конце концов, именно Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина и их более конкретных предшественников, богов, которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!.. <...>

Мысль о том, что наука может и должна развиваться согласно фиксированным и универсальным правилам, является и нереальной, и вредной. Она нереальна, так как исходит из упрощенного понимания способностей человека и тех обстоятельств, которые сопровождают или вызывают их развитие. И она вредна, так как попытка придать силу этим правилам должна вызвать рост нашей профессиональной квалификации за счет нашей человечности. Вдобавок эта мысль способна причинить вред самой науке, ибо пренебрегает сложностью физических и исторических условий, влияющих на научное изменение. Она делает нашу науку менее гибкой и более догматичной: каждое методологическое правило ассоциировано с некоторыми космологическими допущениями, поэтому, используя правило, мы считаем несомненным, что соответствующие допущения правильны. Наивный фальсификационизм уверен в том, что законы природы лежат на поверхности, а не скрыты под толщей разнообразных помех. Эмпиризм считает несомненным, что чувственный опыт дает гораздо лучшее отображение мира, нежели чистое мышление. Те, кто уповает на логическую доказательность, не сомневаются в том, что изобретения Разума дают гораздо более значительные результаты, чем необузданная игра наших страстей. Такие предположения вполне допустимы и, быть может, *даже истинны*. Тем не менее иногда следовало бы проверять их. Попытка подвергнуть их проверке означает, что мы прекращаем пользоваться ассоциированной с ними методологией, начинаем разрабатывать науку иными способами и смотрим, что из этого получается. Анализ конкретных случаев <...> показывает, что такие проверки происходили всегда и что они свидетельствуют против универсальной значимости любых правил. Все методологические предписания имеют свои пределы, и единственным «правилом», которое сохраняется, является правило «все дозволено».

Изменение перспективы, обусловленное этими открытиями, сразу же приводит к давно забытой проблеме *ценности науки*. Сначала оно приводит к этой проблеме в *современной истории*, так как современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает* их. Наука действует с помощью *силы*, а не с помощью аргументов <...>. Сегодня мы понимаем, что рационализм, будучи связан с наукой, не может оказать нам никакой помощи в споре между наукой и мифом, и благодаря исследованиям совершенно иного рода мы знаем также, что мифы намного лучше, чем думали о них рационалисты. Поэтому теперь мы *вынуждены* поставить вопрос о превосходстве науки. И тогда анализ показывает, что наука и миф во многих отношениях пересекаются, что видимые нами различия часто являются *локальными* феноменами, которые всегда могут обратиться в сходство, и что действительно фундаментальные расхождения чаще всего обусловлены различием *целей*, а

не методов достижения одного и того же «рационального» результата (например, «прогресса», увеличения содержания или «роста»). <...>

И все-таки наука обладает не большим авторитетом, чем любая другая форма жизни. Ее цели, безусловно, не важнее тех целей, которым подчинена жизнь в религиозных сообществах или племенах, объединенных мифом. Во всяком случае, эти цели не должны ограничивать жизнь, мышление, образование членов свободного общества, в котором каждый человек должен иметь возможность формировать свое собственное мышление и жить в соответствии с теми социальными убеждениями, которые он считает для себя наиболее приемлемыми.

(Фейерабенд, П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд // Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М., 1986. – С. 153-156, 158-159, 160-165, 321-322, 450-452, 455.)

Вопросы и задания

1. Прокомментируйте мысль П. Фейерабенда, согласно которой возникновение научных открытий связано с нарушением «очевидных» стандартных методических правил или сознательным отказом от них. Разделяете ли Вы эту точку зрения?

2. Чем, по мнению П. Фейерабенда, определяется прогресс познания?

3. В чем смысл «методологического анархизма» как принципа познавательной деятельности? Как следует понимать сформулированное мыслителем в отношении научного познания методологическое требование «*допустимо все*»? Приведите аргументы, используемые им для обоснования правомерности данного требования.

4. Что такое «контриндукция»? Какую роль в познании отводит П. Фейерабенд контриндуктивным процедурам? Какие изменения «плюралистическая методология» инициирует в мировоззренческих ориентациях ученых?

5. В чем П. Фейерабенд усматривает различия между наукой и методологией? На каких основаниях он утверждает слабость «законов разума»? Дайте интерпретацию содержащегося в тексте вывода: «*наука является гораздо более «расплывчатой» и «иррациональной», чем ее методологические соображения*».

6. Почему наука не священна? Какие вытекающие из сущности науки ограничения фиксирует автор? На основании каких мировоззренческих форм сознания и почему возможно преодоление данных ограничений? Согласны ли Вы с положением П. Фейерабенда о необходимости установления плодотворного обмена между научным знанием и «ненаучными» мировоззрениями? Аргументируйте свою позицию.

Э. ЖИЛЬСОН **"ФИЛОСОФ И ТЕОЛОГИЯ"**

Ответ на вопрос, какие формы приобретет христианская философия в грядущих веках, может дать только время. Кто был в состоянии предвидеть во времена св. Августина появление св. Фомы Аквинского? Теология обоих докторов Церкви субстанциально едина, однако форма доктрины св. Фомы непредсказуема, если мы будем исходить из учения св. Августина. Мы можем лишь попытаться угадать характер тех изменений, которым может подвергнуться та и иная философия, однако, это мы можем сделать, только обратившись к прошлому этой философии, поскольку другими средствами мы не располагаем.

Если мы возьмем в качестве примера средневековую схоластику которая, кстати сказать, является типичным образцом подобных изменений такого рода то мы увидим, что изменения эти происходят при столкновении двух различных духовных течений. С одной стороны, это научный прогресс, внезапно заменяющий прежний взгляд на природу новым. С другой стороны, это христианская вера, воплощенная в Церкви и ограниченная традицией как в своей терминологии, так и в своем объекте. Если нам позволят привести довольно грубое, но очень точно отражающее сущность явления сравнение, то можно сказать, что в результате контакта рождается новый вид познания, совершенно отличающийся от тех двух, которые мы упомянули выше, но получивший от них в наследство оболочку доктрины, включающую в себя цельное видение вселенной, причем данные для этого предоставляет наука, но основным объектом является возможно более полное понимание полученного через посредство веры христианского Откровения. В таком синтезе все исходит из веры и к ней же возвращается. Можно сказать, что этот синтез рождается из усилия, совершаемого верой и направленного на достижение такого самопознания, каково она только способна достичь. Большой научный переворот является для нее только поводом для обновления этого синтеза путем переосмысления новой картины вселенной, которую дает изменяющаяся наука, в духе неизменной христианской веры. <...>

Если для нас сочинения Аристотеля содержат его философию, то для Альберта Великого, св. Фомы Аквинского и профессоров парижского Факультета искусств это было наукой. Когда кто-либо из них оканчивал свои комментарии к энциклопедии Аристотеля, он считал, что знает и может преподавать космографию, физику, биологию, психологию и общественные науки. Что же касается метафизики, то она являлась для этих ученых естественной теологией, которую следовало принять к сведению, поскольку ее основания можно было отыскать

только в науке того времени. В наши дни даже среди ученых едва ли найдется человек, который станет утверждать, что ему удалось усвоить всю сумму знаний, накопленную человечеством. Именно поэтому современные схоласты пребывают в иллюзии, если они думают, что преподают философию в соответствии с тем порядком, который был предписан Аристотелем, то есть, переходя от наук к метафизике. Они переходят от науки Аристотеля к тому, что представляется им метафизикой Аристотеля, хотя преподавание наук давно уже не находится в их руках. Нередко случается так, что входящий в класс философии ученик разбирается в науке намного лучше, чем его преподаватель философии. В наше время, когда ученый, посвятивший себя какой-то одной науке, чаще всего неспособен постигнуть эту науку полностью, просто смешно претендовать на энциклопедические научные знания.

<...> Будущее христианской философии, таким образом, зависит от наличия или же отсутствия научного образования у теологов. Конечно, образование это не может не быть ограниченным, но оно должно быть достаточным для того, чтобы теологи могли воспринимать диалоги известнейших ученых не только в области математики или физики, но и биологии, как и во всех прочих областях естественнонаучного знания, где познание природы уже достигло уровня доказательности. Это не должно повлечь за собой презрения к Аристотелю, потому что оно не приведет нас ни к чему хорошему. Когда философ определяет движение как "деятельность способного к движению, поскольку оно способно к движению", он не только не говорит ничего неистинного, но и, напротив, выражает очень глубокую истину. Те, кто не понимает этого, могут смеяться сколько им угодно. Просто это определение дано не с точки зрения науки, а с точки зрения философии мы имеем перед собой метафизическое определение бытия в становлении. Мы должны не утрачивать старое знание, а приобретать новое, однако, никто не сможет этого сделать, если не будет понимать языка науки нашего времени именно так, как его понимают ученые, которые на нем говорят. Для будущего христианской философии очень важно, чтобы всегда находились теологи, способные понимать этот язык, так как в случае, если они не воспримут важнейшие научные заключения (чтобы обогатить ими теологию), то неизбежно найдутся христианские ученые, которые начнут приспособливать учение теологии к выводам науки. Это и носит название "модернизма", а поскольку действительно существует только настоящее, то возможность поворота к модернизму существует всегда. Теологи всегда должны сохранять за собой инициативу и контроль в области теологии, поскольку это наиболее верный путь, чтобы избежать мучительных кризисов, которые не дают ничего ни религии, ни философии.

Когда хорошо информированная теология осуществляет подобный контроль, это не означает, что тем самым исключаются любые ошибки и недоразумения, часто случающиеся при сотрудничестве двух различных дисциплин. Могут произойти конфликты между правовым обоснованием и методом. Возьмем в качестве примера конфликт между математикой и физикой или же противоречия между физической химией, с одной стороны, и биологией, с другой. Нет ничего более естественного, если подобные противоречия будут иметь место между теологией и научными дисциплинами. XIII век был заполнен столкновениями такого рода именно потому, что это время было золотым веком схоластической теологии. Следует ожидать и возникновения новых, хотя секуляризованное (причем, неоднократно) сознание могло бы, по крайней мере, точно оценить их значение и способствовать их разрешению.

История учит нас тому, что знаменитые случаи такого рода зарождаются из заблуждений ученого, который вмешивается в чисто теологические вопросы, или же из ошибок теолога, который пытается решать научные проблемы. Процесс над Галилеем прекрасно показывает, что происходит, если заблуждаются в одно и то же время и ученый, и теологи. Галилея не беспокоили до тех пор, пока он ограничивался утверждением, что Земля обращается вокруг Солнца, а не наоборот. Его положение ухудшилось, когда он начал на свой лад толковать тексты св. Писания, которые, как ему казалось, противоречили его открытиям. Ему следовало бы знать, что св. Писание не изучает движения Земли; теологи, указавшие ему на этот факт, были совершенно правы. Занимаясь библейской экзегезой, Галилей вмешивался в то, что его не касалось, давая теологам козыри против себя. С другой стороны, когда судьи Галилея принялись отрицать факт движения Земли, они, в свою очередь, вмешались в область астрономии, о которой в Писании ничего не говорится.

<...> В наше время верующие обеспокоены тем, что эксперименты по созданию живой материи могут увенчаться успехом, что позднее позволит производить на свет искусственных людей. Даже в том случае, если эта мечта осуществилась бы, то это все равно не давало бы поводов для беспокойства. Единственное, что по этому поводу говорит теология, заключается в том, что Бог индивидуально создает каждую душу в тот момент, когда эмбрион превращается в человеческое тело. Будет ли этот эмбрион искусственным или же естественного происхождения никакого значения не имеет. Правда, религия не может этого доказать, но она в это верит; доказывать это не ее дело, и науке никогда не удастся продемонстрировать обратное. Верующие с трудом привыкают к той идее, что, как говорит апостол Павел в послании к Тимофею, "Бог пребывает в свете недостижимом". Они произносят эти

слова, верят в них, но забывают их при первой же возможности. Истины веры сверхъестественны, поэтому они находятся вне досягаемости науки. Не стоит опасаться за их сохранность, так как всякая научная истина относится к природе и принадлежит ей по своей сущности; тогда как истины веры, в свою очередь, неотчуждаемо относятся к своей области, так как никакие доводы естественнонаучного характера не могут быть приняты во внимание, если речь идет о том, что по определению трансцендентно по отношению к природе. Когда теолог по неосторожности вторгается в область науки, то это приносит вред и науке, и теологии если теолог не ожидает получить теологию из физики, то и ученый, в свою очередь, не рассчитывает, что теология превратится в физику. Это не единственный случай, когда соседи тем лучше понимают друг друга, чем реже они пересекают границы своей области.

Пререкания возникают только в случае незаконного посягательства на область, выходящую за рамки своей компетенции; следует отметить, что наука делает это так часто, что это уже стало почти что правилом. В большинстве своем ученые не знают с точностью, где проходят границы науки, а также как отыскать ту черту, за которой подтвержденная доказательными уверенностями сменяется картинными, нарисованными воображением. Можно ли их упрекать за это? Обман зрения в подобных случаях неизбежен; более того, он даже вполне естественен, так как наука не будет двигаться вперед, если разум перестанет выдвигать гипотезы и предположения. Опасность подстерегает ученого тогда, когда он слишком увлекается своими рассудочными мечтаниями и придает тому, что он не способен доказать, граничащую с твердой уверенностью вероятность. Экстраполяции такого рода никогда не будут очень удачными, поскольку по сравнению с открытиями науки завтрашнего дня они покажутся робкими и наивными. Склонность к обобщениям подобна "продолжению кривой линии", малейшее изменение направления в начале движения очень скоро приведет к значительному отклонению.

Самое необычное из известных нам обобщений такого рода было сделано в XIX веке учеными, решившими, что вся природа без единого исключения из общего правила подчиняется законам всемирного детерминизма и механицизма. Эти ученые начали с того, что стали рассматривать только количественные взаимоотношения между предметами; это означало, что все сводилось к материи. Сам по себе их случай не является чем-то из ряда вон выходящим. Увлеченный своими мечтами ученый естественным образом склоняется к тому, чтобы представлять себе вселенную такой, какой она видится ему с точки зрения той науки, которой он занимается. Это классическая ошибка, которую вполне справедливо разоблачил еще Аристотель; она заклю-

чается в том, что бытие как бытие представляют себе в той форме, которая является не более чем одним из его модусов. Однако на этот раз, случай был чрезвычайным, хотя он и не выходил за пределы нормального. Физико-математический метод сам по себе вне зависимости от его приложения к какой-либо определенной науке возводился в ранг универсального закона природы, хотя и не был подкреплен ничем, кроме своего собственного авторитета. Говоря другими словами, утверждалось, что познаваемая реальность по необходимости такова, какой она должна быть, чтобы служить всецело удовлетворяющим объектом для научного познания. Для того, чтобы Вселенная была полностью познаваемой, говорили эти ученые, она должна строиться на чисто количественных отношениях, подчиненных законам механики; именно это и можно обнаружить в действительности.

Это было фантастическое решение, но, тем не менее, многими людьми оно было принято с непрерываемостью и несомненностью, свойственными религиозной вере. С другой стороны, будучи почти религией, это убеждение претендовало на научный характер и считало, что именно так его и следует воспринимать. Свидетелем этой колоссальной иллюзии является переживший свое время марксизм. Впрочем, эта иллюзия была разоблачена Бергсоном при помощи единственного пригодного для этой цели способа. Анализ, проделанный Бергсоном, показывал, что все ключевые пункты доктрины не что иное, как простые софизмы. Если бы эта критика всемирного детерминизма принадлежала бы перу какого-либо теолога, каким успехом могла бы гордиться христианская философия!

Несмотря на то, что последняя, к сожалению, не могла похвастать этой победой, она воспользовалась ее плодами. Многие современники Бергсона сразу же поняли значение совершившегося: Бергсон избавил философию от сковывавших ее цепей, показав своим анализом, что детерминистский механицизм, претендовавший на звание науки, был в действительности довольно сомнительной метафизикой. Уже св. Фома пользовался прекрасным методом, сущность которого можно выразить словами "вы не доказали, что..." Аристотель не доказал, что мир вечен; он утверждал это, но доподлинно ничего об этом не знал; Аверроэс не доказал, что у всего человеческого рода единый интеллект; его доказательство не убеждает нас... и так далее. Эта критика доказательств одна из главнейших функций теолога; так мы вновь приходим к выводу о том, что прежде всего теолог должен приобрести необходимый запас научных и философских знаний, без которого эту функцию он не <...>.

Жизнь преподает нам этот, очень простой, урок, и каждый католик может применить его в своих изысканиях: вера и наука отличаются друг от друга по своему порядку и компетенции, и это различие в бук-

вальном смысле "иерархического" характера; как бы ни были полезны христианской философии наука и философия, которые помогают ей превратиться в подлинную науку, ни та, ни другая никогда не добавят ничего нового к вере, принимающей их в своих помощников. Устаревшие разделы теологии – это именно те ее части, которые она в свое время позаимствовала у науки. То же самое может быть сказано и о философии. Старение всех метафизик начинается с соответствующих им физических представлений: метафизики св. Фомы да и Аристотеля тоже с одряхления аристотелевой физики, метафизики Декарта с картезианской физики, метафизики Канта с ньютоновской физики; наконец, метафизика Бергсона пришла в то самое время, когда уже стало понятно, что ей нечего сказать в ответ на вызов, брошенный теорией относительности.

Исходя из приведенных выше соображений, мы не можем с одобрением относиться к усилиям некоторых ученых, направленным на увязывание судьбы христианской философии с непрерывно сменяющимися друг друга переворотами в науке. Хотя эти ученые стремятся таким образом обеспечить прогресс христианской философии, все же питающий ее источник лежит вне области науки, поскольку ее истина имеет ненаучное происхождение. Христианская философия дружелюбно взирает на начало таких великих предприятий, какими являются новые научные теории, она напутствует их добрыми советами и пожеланиями, однако сама эта философия не участвует ни в одном из них. Та паника, которая, по видимости, охватила ее апологетов, всегда обеспокоенных, как бы не упустить последний корабль, есть следствие хороших наклонностей, но она беспочвенна. "Последнего корабля" просто не существует. С палубы того судна, на которое вы поднялись, можно увидеть три или четыре других, готовых к отплытию.

Христианскую философию можно рассматривать как историю, которая развивается, начиная с некой неподвижной точки, расположенной вне времени и поэтому внеисторической. Эта философия есть развертывание прогресса, имеющего в своей основе неподверженную никакому прогрессу истину, которая имеет божественное происхождение и, следовательно, не меняется, в то время как просвещаемый ею мир не перестает изменяться. Это можно сказать о мире научных открытий, о морали, социальной, экономической и политической сферах, искусстве. Христианская мудрость должна уделять достижениям во всех этих областях самое сердечное внимание, чтобы очистить их и отделить сокрытый в них истинный смысл, который может быть благотворным и даже после его освящения спасительным. Христианская истина остается неизменной, хотя и не перестает углублять и обогащать накопленные за многие века сокровища христианской философии. Она и должны быть неизменной, чтобы, постоянно наблюдая за

становлением мира и сохраняя верность самой себе, служить источником прогресса для всего остального.

Место, которое Церковь отводит св. Фоме в истории христианской философии, кажется многим нашим современникам диспропорциональным, ничем не оправданным, абсурдным. Мы могли бы привести сколько угодно возмущенных протестов, которые кажутся тем более невероятными, что нередко исходят от католиков священнослужителей и монахов. <...> Недостаточно просто напоминать об ошибочных взглядах, следует в то же время хорошо знать, что есть истина. Кроме того, существуют весомые основания для того, чтобы такой нормой была признана теология св. Фомы. Важнейшее среди этих оснований с точки зрения христианского философа и в перспективе христианской философии заключается в том, что метафизика св. Фомы Аквинского построена на концепции первого принципа, что, удовлетворяя требованиям даже буквально понятого Откровения, эта концепция вместе с тем делает возможной самую глубокую интерпретацию понятия "бытие", какую когда-либо предлагали философы. Я утверждаю, что эта интерпретация первого принципа самая глубокая из всех тех, какие я только знаю, потому что, пользуясь ею, я могу по-прежнему рассматривать как истинное все что ни есть истинного во всех прочих без единого исключения философских доктринах. Кроме того, я обязан этой интерпретации такими истинами о Боге, природе и человеке, которые никакая другая доктрина не может мне предоставить. <...>

Могу ли я сказать, что христианская философия не будет развиваться в чисто философском смысле? Вовсе нет. Напротив, я думаю, что у нее в запасе неограниченные возможности для будущего развития, только бы она сохранила нерушимую верность своим принципам во всей их истинности. Но что же сказать о самом ее принципе? Нельзя ли попытаться углубить понятие бытия? Вот на этот вопрос я ответить не могу. Если бы я знал, как ответить на него, то я не преминул бы сделать. Ни одному христианскому философу и в голову не приходило, что в этом отношении можно пойти дальше, чем св. Августин, однако св. Фома доказал на деле, что он способен сделать еще один шаг вперед. Только Бог знает, суждено ли в течение будущих веков произойти открытию такого рода. Мы можем быть уверенными в том, что если этому суждено свершиться, то Церковь будет знать об этом открытии и заявит о нем во всеуслышание.

Говоря о своем личном опыте не имея других намерений, кроме намерения высказать свое мнение, я позволю себе добавить только, что моя неспособность обнаружить лучшую, по сравнению с томистской, метафизику вовсе не является главной причиной того, что я все-таки считаю именно эту метафизику истинной. В результате долгих раз-

мышлений на эти темы, я пришел к выводу, что метафизика св. Фомы излучает истину, способную вобрать в себя любую другую истину. Томистское понятие "esse" есть предельное, по сути своей, понятие. Это <...> основа любой метафизики на все времена. <...> Следует также отметить, что, продолжая изучать христианскую метафизику, я не только далек от мысли, что моя вера в ее истинность недостаточно разумна, но и все более и более убеждаюсь в ее непреходящем характере.

Как можно поверить в то, что это прекрасное грузовое судно, проделавшее, без изменения курса, такой путь в течение стольких веков, сегодня находится у цели или же собирается изменить курс? И это в то время, когда у этого судна есть и необходимый для этого запас хода, и помощь Того, кто пообещал быть с нами вплоть до окончания времен. Немногочисленные инциденты, омрачающие иногда путешествие, имеют своей причиной нашу собственную неосторожность, так как нам случается забывать, куда мы собираемся плыть и кто мы такие. Мы подобны тому человеку, о котором говорит апостол Иаков: он рассматривает свое лицо в зеркале, но когда он отходит от зеркала тотчас забывает, каков он. В то же время, дорога, которой мы следуем, безопасна, только бы лоцманы не теряли из виду путеводную звезду "Sidus amicum", которая в течение многих веков была и остается непогрешимым проводником христианской философии.

(http://www.agnuz.info/library/books/eten_jilson/)

Вопросы и задания

1. Каковы характер и направленность современной христианской философии?
2. Какой вид познания появляется на стыке научного прогресса и христианской веры? Охарактеризуйте основания и факторы представленного Э. Жильсоном синтеза разума и веры.
3. Объясните, почему метафизика для средневековых мыслителей выступила в форме естественной теологии. Какое место и почему в истории христианской философии отводит Э. Жильсон Ф. Аквинскому?
4. В чем суть религиозного «модернизма»? Проследите по тексту примеры данного процесса, приводимые мыслителем.
5. Каковы, согласно Э. Жильсону, способы взаимодействия теологии и современной науки?
6. Как оценивает мыслитель перспективы христианской философии в современном мире?

Г. МАРКУЗЕ
"ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК"

Не служит ли угроза атомной катастрофы, способной истребить человеческую расу, защите именно тех сил, которые порождают и стремятся увековечить эту опасность? И не затемняют ли в то же время усилия, направленные на ее предотвращение, поиск ее потенциальных причин в современном индустриальном обществе? Оставаясь нераспознанными, непредъявленными обществу для обсуждения и критики, они отступают перед куда более очевидной угрозой извне: для Запада – с Востока, для Востока – с Запада. Не менее очевидно, что жизнь превращается в существование, так сказать, на грани, в состоянии постоянной готовности принять вызов. Мы молча принимаем необходимость мирного производства средств разрушения, доведенного до совершенства расточительного потребления, воспитания и образования, готовящего к защите того, что деформирует как самих защитников, так и то, что они защищают. Если мы попытаемся связать причины этой опасности с тем способом, которым общество организовано и организует своих членов, то поймем, что развитое индустриальное общество растет и совершенствуется лишь постольку, поскольку оно поддерживает эту опасность. Защитная структура облегчает жизнь многим и многим людям и расширяет власть человека над природой. При таких обстоятельствах наши средства массовой информации не испытывают особых трудностей в том, чтобы выдавать частные интересы за интересы всех разумных людей. Таким образом, политические потребности общества превращаются в индивидуальные потребности и устремления, а удовлетворение последних, в свою очередь, служит развитию бизнеса и общественному благополучию. Целое представляется воплощением самого Разума. Тем не менее именно как целое это общество иррационально. Его производительность разрушительна для свободного развития человеческих потребностей и способностей, его мирное существование держится на постоянной угрозе войны, а его рост зависит от подавления реальных возможностей умиротворения борьбы за существование – индивидуальной, национальной и международной.

Эта репрессия, которая существенно отличается от имевшей место на предшествующих, более низких ступенях развития общества, сегодня действует не с позиции природной и технической незрелости, но скорее с позиции силы. Никогда прежде общество не располагало таким богатством интеллектуальных и материальных ресурсов и, соответственно, не знало господства общества над индивидом в таком объеме. Отличие современного общества в том, что оно усмиряет центробежные силы скорее с помощью техники, чем Террора, опираясь одно-

временно на сокрушительную эффективность и повышающийся жизненный уровень.

Исследование истоков этого развития и изучение исторических альтернатив входит в задачи критической теории современного общества, анализирующей общество в свете возможностей (которые общество употребило, или не употребило, или которыми злоупотребило) улучшения условий существования человека.

Разумеется, здесь не обойтись без ценностных суждений. Если мерой для утвердившегося способа организации общества могут служить другие возможные пути, которые, по общему мнению, с большей вероятностью способны облегчить борьбу человека за существование, то для специфически исторической практики такой мерой могут быть ее собственные исторические альтернативы. Таким образом, с самого начала любая критическая теория общества сталкивается с проблемой исторической объективности – проблемой, которая возникает вокруг двух моментов, предполагающих ценностные суждения:

1) суждение, что человеческая жизнь стоит того, чтобы ее прожить, или скорее может и должна стать таковой. Это суждение лежит в основе всякого интеллектуального усилия и отказ от него (совершенно логично) равнозначен отказу от самой теории;

2) суждение, что в данном обществе существуют возможности для улучшения человеческой жизни и специфические способы и средства реализации этих возможностей. Критическая теория должна, основываясь на эмпирических данных, показать объективную значимость этих суждений.

Существующее общество располагает интеллектуальными и материальными ресурсами, количество и качество которых вполне поддается определению. Каким образом можно употребить эти ресурсы для оптимального развития и удовлетворения индивидуальных потребностей и способностей при минимуме тяжелого труда и бедности?

Социальная теория не может не быть исторической теорией, т.к. история – это царство случая в царстве необходимости. Поэтому вопрос состоит в том, какие из различных возможных и данных способов организации и использования наличных ресурсов обещают наибольшую вероятность оптимального развития?

Чтобы ответить на эти вопросы, следует произвести ряд начальных абстракций. Для того чтобы выделить и определить возможности оптимального развития, критическая теория должна абстрагироваться от существующего способа использования ресурсов общества и обусловленных им последствий. Такой метод абстрагирования, отказывающийся принять данный универсум фактов как окончательный, обособляющийся контекст, такой "трансцендирующий" анализ фактов в свете их неиспользованных и отвергнутых возможностей присущи са-

мой структуре социальной теории, которая противостоит всякой метафизике в силу строго исторического характера трансцендирования. Эти "возможности" должны быть осуществимы силами соответствующего общества, т.е. должны поддаваться определению как практические цели. Кроме того, абстрагирование от существующих институтов должно выражать действительную тенденцию, т.е. их преобразование должно быть действительной потребностью основной части населения.

Социальную теорию интересуют исторические альтернативы, которые проявляются в существующем обществе как подрывные тенденции и силы. Когда ценности, связанные с этими альтернативами в силу исторической практики, обретают реальность и становятся фактами, эти социальные изменения полагают предел для теоретических понятий.

Но в данном случае критика развитого индустриального общества сталкивается с ситуацией, которая, похоже, лишает ее всяких оснований. Технический прогресс, охвативший всю систему господства и координирования, создает формы жизни (и власти), которые, по видимости, примиряют противостоящие системе силы, а на деле сметают или лишают почвы всякий протест во имя исторической перспективы свободы от тягостного труда и господства. Очевидно, что современное общество обладает способностью сдерживать качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утвердиться существенно новые институты, новое направление производственного процесса и новые формы человеческого существования. В этой способности, вероятно, в наибольшей степени заключается исключительное достижение развитого индустриального общества; общее одобрение Национальной цели, двухпартийная политика, упадок плюрализма, сговор между Бизнесом и Трудом в рамках крепкого Государства свидетельствует о слиянии противоположностей, что является как результатом, так и предпосылкой этого достижения.

То, насколько изменилась основа критики, можно проиллюстрировать путем беглого сравнения начального этапа формирования теории индустриального общества с современным ее состоянием. В период своего зарождения в первой половине девятнадцатого столетия критика индустриального общества, выработав первые концепции альтернатив, достигла конкретности в историческом опосредовании теории и практики, ценностей и фактов, потребностей и задач. Это историческое опосредование произошло в сознании и политических действиях двух крупнейших противостоящих друг другу классов: буржуазии и пролетариата. Но, хотя в капиталистическом мире они по-прежнему остаются основными классами, структура и функции обоих настолько изменились в ходе капиталистического развития, что они перестали быть агентами исторических преобразований.

Всепобеждающий интерес в сохранении и улучшении институционального status quo объединяет прежних антагонистов в наиболее развитых странах современного общества. Что касается коммунистического общества, то и там технический прогресс обеспечивает рост и сплоченность в такой степени, что реалистичность понятия лишенной скачков эволюции подавляет саму идею качественных перемен. В отсутствие явных агентов и сил социальных перемен критика не находит почвы для соединения теории и практики, мысли и действия и, таким образом, вынуждена восходить на более высокий уровень абстракции. Даже самый эмпирический анализ исторических альтернатив начинает казаться нереалистичной спекуляцией, а подобные убеждения – делом личного (или группового) предпочтения.

И однако: опровергается ли этим теория? Перед лицом явно противоречивых фактов критический анализ продолжает утверждать, что необходимость социальных перемен не менее настоятельна, чем когда-либо прежде. Для кого? Ответ неизменен: для общества в целом и для каждого из его членов в отдельности. Союз растущей производительности и усиливающейся разрушительности, балансирование на грани уничтожения, отказ от личной ответственности за мысль, надежду и страх в пользу власти предрержащих, сохраняющаяся нищета перед лицом беспрецедентного богатства являют собой наиболее бесстрастный обвинительный приговор – даже в том случае, если они составляют лишь побочный продукт этого общества <...>: сама его всеохватная рациональность, которая обуславливает его эффективность и разрастание, иррациональна.

Тот факт, что подавляющее большинство населения принимает и вместе с тем принуждается к приятию этого общества, не делает последнее менее иррациональными и менее достойным порицания. Различие между истинным и ложным сознанием, подлинными и ближайшими интересами еще не утеряло своего значения, но оно нуждается в подтверждении своей значимости. Люди должны осознать его и найти собственный путь от ложного сознания к истинному, от их ближайших к их подлинным интересам. Это возможно, только если ими овладеет потребность в изменении своего образа жизни, отрицании позитивного, отказе – потребность, которую существующее общество сумело подавить постольку, поскольку оно способно "предоставлять блага" во всем большем масштабе и использовать научное покорение природы для научного порабощения человека.

Тотальный характер достижений развитого индустриального общества оставляет критическую теорию без рационального основания для трансцендирования данного общества. Вакуум вкрадывается в самую теоретическую структуру, так как категории критической теории общества разрабатывались в период, когда потребность в отказе и нис-

провержении была воплощена в действиях реальных общественных сил.

Определяя действительные противоречия в европейском обществе девятнадцатого века, они имели существенно негативное и оппозиционное звучание. Сама категория "общество" выражала острый конфликт между социальной и политической сферами – антагонизм общества и государства. Подобным же образом понятия "индивид", "класс", "частный", "семья" обозначали области и силы, еще не интегрированные в установившиеся условия, – области напряжения и противоречия. Но возрастающая интеграция индустриального общества, лишая эти понятия критического смысла, стремится превратить их в операциональные термины описания или обмана.

Попытка вернуть этим категориям критическую направленность и понять, каким образом она была сведена на нет социальной действительностью, кажется с самого начала обреченной на регресс: от теории, соединенной с исторической практикой, к абстрактному, спекулятивному мышлению; от критики политической экономии к философии.

Идеологический характер критики обусловлен тем, что анализ вынужден исходить из позиции "извне" как позитивной, так и негативной, как продуктивной, так и деструктивной тенденций в обществе. Мы повсеместно видим тождество этих противоположностей в современном индустриальном обществе – это целое и является нашей проблемой. В то же время позиция теории не может быть спекулятивной, она должна быть историчной, т.е. должна вырастать из возможностей данного общества.

Эта двусмысленность ситуации ведет к еще большей фундаментальной двусмысленности. В нашей книге нам не избежать колебания между двумя противоречащими одна другой гипотезами, а именно: (1) что развитое индустриальное общество обладает способностью сдерживать качественные перемены в подающемся предвидении будущем; (2) что существуют силы и тенденции, которые могут положить конец этому сдерживанию и взорвать общество. Не думаю, что здесь возможен однозначный ответ. Налицо обе тенденции, бок о бок – и даже одна в другой. Первая тенденция, безусловно, доминирует, и все возможные предусловия для того, чтобы повернуть ее вспять уже использованы.

Нельзя, конечно, отбрасывать возможность вмешательства случая в ситуацию, но даже катастрофа не сможет привести к переменам, если уразумение того, что происходит в мире и чему следует положить предел, не изменит сознание и поведение человека.

Наш анализ сосредоточен на развитом индустриальном обществе. Его технический аппарат производства и распределения (с увеличивающимся сектором автоматизации) функционирует не как сумма про-

стых инструментов, которые можно отделить от их социальных и политических функций, но скорее как система, а priori определяющая продукт аппарата, а также операции по его обслуживанию и расширению. В этом обществе аппарат производства тяготеет к тоталитарности в той степени, в какой он определяет не только социально необходимые профессии, умения и установки, но также индивидуальные потребности и устремления. Таким образом, оказывается забытой противоположность частного и публичного существования, индивидуальных и социальных потребностей. Технология служит установлению новых, более действенных и ее приятных форм социального контроля и социального спланирования. И, по-видимому, тоталитарная тенденция этого контроля утверждается еще и другим способом – путем распространения в менее развитых и даже доиндустриальных странах мира, а также путем формирования сходных черт в развитии капитализма и коммунизма.

Перед лицом тоталитарных свойств этого общества невозможно больше придерживаться концепции "нейтральности" технологии. Технологию как таковую нельзя изолировать от ее использования, технологическое общество является системой господства, которое заложено уже в понятии и структуре техники. Способ, которым общество организует жизнь своих членов, предполагает первоначальный выбор между историческими альтернативами, определяемыми унаследованным уровнем материальной и интеллектуальной культуры. Сам же выбор является результатом игры господствующих интересов. Он предвосхищает одни специфические способы изменения и использования человека и природы, отвергая другие. Таким образом, это один из возможных "проектов" реализации. Но как только проект воплощается в основных институтах и отношениях, он стремится стать исключительным и определять развитие общества в целом. Как технологический универсум развитое индустриальное общество является прежде всего политическим универсумом, последней стадией реализации специфического исторического проекта – а именно переживания, преобразования и организации природы как материала для господства. По мере своего развертывания этот проект формирует весь универсум дискурса и действия, интеллектуальной и материальной культуры. Культура, политика и экономика при посредстве технологии сливаются в вездесущую систему, поглощающую или отторгающую все альтернативы, а присущий этой системе потенциал производительности и роста стабилизирует общество и удерживает технический прогресс в рамках господства. Технологическая рациональность становится политической рациональностью.

<...> Принципы современной науки были а priori структурированы таким образом, что они могли служить концептуальными инстру-

ментами для универсума самое себя движущего производительного управления; теоретический операционализм пришел в соответствие с практическим операционализмом. Ведший ко все более эффективному господству над природой, научный метод стал, таким образом, поставщиком чистых понятий, а также средств для все более эффективного господства человека над человеком через господство над природой. Теоретический разум, оставаясь чистым и нейтральным, поступил в услужение к практическому, и объединение оказалось плодотворным для обоих.

Сегодня господство увековечивает и расширяет себя не только посредством технологии, но именно как технология, причем последняя обеспечивает широкую легитимацию разрастающейся политической власти, которая вбирает в себя все сферы культуры.

В этом универсуме технология обеспечивает также широкую рационализацию несвободы человека и демонстрирует "техническую" невозможность автономии, невозможность определять свою жизнь самому. Ибо эта несвобода не кажется ни иррациональной, ни политической, но предстает скорее как подчинение техническому аппарату, который умножает жизненные удобства и увеличивает производительность труда.

Таким образом, технологическая рациональность скорее защищает, чем отрицает легитимность господства, и инструменталистский горизонт разума открывает путь рационально обоснованному тоталитарному обществу:

Можно было бы назвать автократической философию техники, которая считает техническое целое местом, где машины используются для получения власти. Машина – это только средство; цель – покорение, укрощение природных сил посредством первичного порабощения: машина – это раб, который служит тому, чтобы делать рабами других.

Такое господствующее и порабощающее стремление может идти рука об руку с поиском человеческой свободы. Но трудно освободиться самому, неся рабство другим существам, людям, животным или машинам; управлять населением, состоящим из машин, которым подвластен весь мир, – значит все же управлять, а любое управление предполагает принятие схем подчинения.

Непрерывная динамика технического прогресса проникнута теперь политическим содержанием, а Логос техники превратился в Логос непрекращающегося рабства. Освобождающая сила технологии – инструментализация вещей – обращается в оковы для освобождения, в инструментализацию человека. <...>

Независимо от того, как определяются истина и объективность, они остаются связанными с человеческими агентами теории и практики и с их способностью познавать и изменять свой мир. В свою оче-

редь, эта способность зависит от степени, в какой материя (какая бы то ни было) признается и понимается такой, какая она есть во всех частных формах. В этом смысле современная наука обладает неизмеримо большей объективной значимостью, чем ее предшественницы. Можно было бы даже добавить, что в настоящее время научный метод – это единственный метод, который может претендовать на такую значимость; благодаря игре гипотез и наблюдаемых фактов достигается значимость первых и достоверность вторых. Моя цель в данном случае – показать, что наука в силу собственного метода и понятий замыслила проект (и способствовала установлению) универсума, где господство над природой надежно связано с господством над человеком – связь, которая может оказаться роковой для этого универсума как целого. Природа, научно познаваемая и покоряемая, вновь проявляется в техническом аппарате производства и деструкции, который поддерживает и улучшает жизнь индивидов, в то же время подчиняя их господству тех, кто владеет аппаратом. Таким образом, рациональная иерархия сливается с социальной. И если это так, то "изменение направления прогресса, которое могло бы разорвать эту роковую связь, оказало бы также влияние и на саму структуру науки, т.е. на научный проект. Ее гипотезы, не теряя своего рационального характера, могли бы развиваться в существенно ином экспериментальном контексте (контексте умиротворенного мира); следовательно, наука должна была бы прийти к существенно иному понятию природы и установить существенно иные факты.

Рациональное общество подготавливает ниспровержение идеи Разума. Как я указал, элементы этого ниспровержения, понятия иной рациональности, присутствовали в истории мысли с самого ее начала.

Древняя идея состояния, в котором Бытие достигает осуществления, в котором напряжение между "есть" и "должно быть" разрешается в цикле вечного возвращения, является частью метафизики господства. Но она также относится и к метафизике освобождения – к примирению Логоса и Эроса, поскольку она предвидит "успокоение" репрессивной продуктивности Разума, конец господства в удовлетворении. <...> Разум как мышление в понятиях и соответствующее этому мышлению поведение необходимо представляет собой власть, господство, в то время как Логос – это закон, принцип, порядок, основывающийся на знании. В подведении частных случаев под всеобщее, в их подчинении всеобщему мышление достигает власти над ними. Оно становится способным не только к познанию, но и к действию с ними, к управлению ими. Однако, хотя мышление в целом подчинено правилам логики, развертывание этой логики различно в различных способах мышления.

Классическая формальная и современная символическая логика, трансцендентальная и диалектическая логика – каждая из них опреде-

ляет свой универсум дискурса и опыта. Но все они развиваются в историческом континууме господства и платят ему дань. Этому континууму способы позитивного мышления обязаны своим конформистским и идеологическим характером, а способы негативного мышления – их спекулятивным и утопическим характером.

В качестве резюме мы можем теперь попытаться более ясно определить скрытый предмет и скрытые цели научной рациональности в ее чистой форме. Научное понимание природы как поддающейся универсальному управлению видит в ней проект бесконечной функционирующей материи, т.е. всего лишь материал для теории и практики. В этой форме мир-объект входит в конструкцию технологического универсума – универсума интеллектуальных и физических средств, средств в себе. Таким образом, природа представляется как подлинно "гипотетическая" система, зависящая от обосновывающего и верифицирующего субъекта.

Процессы обоснования и верификации могут быть чисто теоретическими, но они никогда не происходят в вакууме, а их завершением никогда не является частное, индивидуальное сознание. Гипотетическая система форм и функций становится зависимой от другой системы – предустановленного универсума целей, в котором и для которого она развивается. То, что казалось внешним, чуждым теоретическому проекту, в дальнейшем оказывается частью самой его структуры (метода и понятий); чистая объективность обнаруживает себя как объект для субъективности, который и определяет цели, Телос. В построении технологической действительности такой вещи, как чисто рациональный научный порядок, просто не существует; процесс технологической рациональности – это политический процесс.

Только технология превращает человека и природу в легко заменяемые объекты организации. Универсальная эффективность и производительность аппарата, который регламентирует их свойства, маскируют специфические интересы, организующие сам аппарат. Иными словами, технология стала великим носителем овеществления – овеществления в его наиболее развитой и действительной форме. Дело не только в том, что социальное положение индивида и его взаимоотношения с другими, по-видимому, определяются объективными качествами и законами, но в том, что эти качества и законы, как нам кажется, теряют свой таинственный и неуправляемый характер; они предстают как поддающиеся исчислению проявления (научной) рациональности.

Мир обнаруживает тенденцию к превращению в материал для тотального администрирования, которое поглощает даже администраторов. Паутина господства стала паутиной самого Разума, и это общество роковым образом в ней запуталось. Что же касается трансцендирую-

щих способов мышления, то они, по-видимому, трансцендируют сам Разум.

(Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе // Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М., 2002.)

Вопросы и задания

1. Выделите и охарактеризуйте анализируемые Г. Маркузе факторы роста развитого индустриального общества. Объясните, почему данный рост основан на поддержании опасности.

2. Почему как целое современное общество иррационально?

3. В чем автор усматривает коренные отличия репрессивного характера современной социальной организации от аналогичных механизмов репрессии предшествующих этапов развития общества? Каковы современные средства и механизмы подавления обществом индивида?

4. Каковы, согласно Г. Маркузе, задачи «критической теории» развитого индустриального общества? Какие трудности возникают на пути современной его критики?

5. Каковы позитивные и негативные последствия достижений развитого индустриального общества? В чем проявляется их тотальный характер?

6. В чем состоит амбивалентность современной техники и технологии? Как взаимосвязаны, согласно Г. Маркузе, технологическая, экономическая, политическая и культурная сферы развитого индустриального общества?

7. Объясните, почему порождаемая их взаимодействием система безальтернативна. Почему и как «технологическая рациональность» становится «политической рациональностью»?

8. Каков характер принципов современной науки? В чем проявляется «одномерность» современного мышления? Проследите по тексту примеры данной «одномерности», приводимые Г. Маркузе.

Э. ГУССЕРЛЬ "ФЕНОМЕНОЛОГИЯ"

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ означает новый, дескриптивный, философский метод, на основе которого в конце прошлого столетия была создана:

1) априорная психологическая наука, способная обеспечить единственно надежную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология.

2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук.

1. Феноменологическая психология.

Современная психология как наука о "психическом" в конкретной связи пространственно-временных реальностей рассматривает в качестве своего материала то, что присутствует в мире в виде EGO, т.е. как "переживающее" (воспринимающее, мыслящее, водящее и т.д.), как обладающее способностями и привычками. И поскольку психическое дано просто как определенный слой существования людей и животных, психология может рассматриваться как ветвь антропологии или зоологии. Но животный мир есть часть физической реальности, а последняя есть тема [чистого] естествознания. Возможно ли тогда достаточно четко отделить психическое от физического для того, чтобы параллельно [чистому] естествознанию создать чистую психологию?

<...> Но прежде, чем предпринять вопрос о развитии чистой психологии, мы должны обрести ясность относительно своеобразных характеристик психологического опыта и психических данных, которые он представляет. Естественно, мы обращаемся к нашему непосредственному опыту. Но мы не можем обнаружить психическое в каком-либо опыте иначе как посредством "рефлексии", посредством искажения данной установки. Мы привыкли сосредоточивать внимание на предметах, мыслях и ценностях, но не на психическом "акте переживания", в котором они постигаются. Этот акт обнаруживается рефлексией; рефлексия же позволяет осуществить любой опыт. Вместо предметов, ценностей, целей, вспомогательных средств, мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они "являются". Эти "явления" суть феномены, которые по своей природе должны быть "сознанием -о" их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет. Обыденный язык схватывает эту относительность в оборотах: я думал о чем-то, я испугался чего-то и т.д. Феноменологическая психология получает свое именование от "феноменов", с психологическим аспектом которых она имеет дело; слово "интенциональный" заимствовано у схоластики, чтобы обозначить существование соотносительный характер феноменов. Всякое сознание "интенционально".

В нерелективном сознании мы "направлены" на объекты, мы "интендируем" их; и рефлексия открывает это как имманентный процесс, характерный для всякого переживания, хотя и в бесконечно разнообразной форме. Осознавать нечто – не означает пустое обладание этим нечто в сознании. Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, анализ которой показывает, что она есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов. В восприятии куба, например, обнаруживается сложная и синтезированная интенция: непрерыв-

ная вариантность в "явлении" куба в зависимости от угла зрения и соответствующие различия в "перспективе", а также различие между "передней стороной", видимой в данный момент, и "задней стороной", в данный момент невидимой, которая остается следовательно несколько "неопределенной", но которая в то же время равным образом полагается существующей. Наблюдение за этим "потоком" различных явлений-аспектов и за способом их синтеза показывает, что каждая фаза и интервал есть уже в себе "сознание-о" чем-то. При этом постоянный приход новых фаз не нарушает ни на один момент синтетическое единство целостного сознания, фактически оно остается сознанием одного и того же объекта. <...>. И если один и тот же объект будет дан в других модусах, если он дан в воображении, воспоминании или как репродукция, то все его интенциональные формы воспроизводятся вновь, хотя характер их изменится по сравнению с тем, чем они были в восприятии, для того, чтобы соответствовать новым модусам. То же самое остается верным для любого рода психических переживаний. Суждение, оценка, стремление – они также суть не пустое обладание в сознании соответствующими суждениями, ценностями, целями и средствами, но подобным образом суть переживания, состоящие из интенционального потока, каждое – в соответствии со своим устойчивым типом.

Универсальная задача феноменологической психологии состоит в систематическом изучении типов и форм интенциональных переживаний, а также в редукции их структур к первичным интенциям и таким образом в изучении природы психического, а также постижении душевной жизни. <...>

2. Феноменолого-психологическая и эйдетическая редукции.

Феноменологическая психология включает в себя изучение опыта своего собственного "Я" и на его основе опыта других Я, а также опыта сообщества. Однако еще не ясно, может ли она при этом быть полностью свободной от каких бы то ни было психо-физических примесей. Можно ли достичь подлинно чистого опыта своего Я и чисто психических данных. Даже после Brentano'sкого открытия интенциональности как основного свойства психического, эта трудность делала слепыми психологов в отношении возможности феноменологической психологии. Психолог находит свой собственный опыт всюду в соединении с "внешним" опытом и внепсихическими реалиями. Данное в опыте внешнее не принадлежит интенциональной "внутренней жизни", хотя сам опыт принадлежит ей как опыт внешнего. Феноменолог, который хочет лишь фиксировать феномены и познавать исключительно свою собственную "жизнь", должен практиковать эпохэ. Он должен наложить запрет на любую обычную объективную "позицию" и отказаться от любого суждения, касающегося объективного мира. Опыт сам по

себе останется таким, каким он был, опытом этого дома, этого тела, этого мира в целом, в том или ином присущем ему образе. Ибо невозможно описать никакое интенциональное переживание, пусть даже оно является "иллюзорным", переживанием самопротиворечащего суждения и т. п., не описывая того, что, как таковое, присутствует в переживании как объект познания.

Наше универсальное эпохэ заключает, как мы говорим, мир в скобки, исключает мир (который просто здесь есть), из поля субъекта, представляющего на его месте так-то и так-то переживаемый-воспринимаемый-вспоминаемый-выражаемый в суждении-мыслимый-оцениваемый и пр. мир как таковой, "заключенный в скобки" мир. Является не мир или часть его, но "смысл" мира. Чтобы войти в сферу феноменологического опыта, мы должны отступить от объектов, полагаемых в естественной установке, к многообразию модусов их явлений, к объектам "заключенным в скобки".

Феноменологическая редукция к феноменам, к чисто психическому требует двух уровней. Первый – систематическое и радикальное эпохэ всякой объективирующей "позиции" в переживании, как в отношении рассмотрения отдельных феноменов, так и в отношении целостной структуры душевной жизни. Второй – максимально полная фиксация, постижение и описание тех многообразных "явлений", которые уже не суть "объекты", но "единицы" "смысла". Таким образом, феноменологическое описание имеет два направления: ноэтическое, или описание акта переживания, и ноэматическое, или описание "того, что пережито". Феноменологический опыт есть единственный опыт, который может быть назван "внутренним" в полном смысле слова; его осуществление практически не имеет границ. И так как подобное "заключение в скобки" объективного и описание того, что затем "является" ("ноэма" в "ноэсисе") может быть произведено и над "жизнью" другого Я, которую мы можем себе представить, "редуктивный" метод может быть распространен из сферы своего собственного опыта на опыт других Я. И далее, общность, опыт которой нам дает сознание общности, может быть редукцирована не только к интенциональным полям индивидуального сознания, но также посредством интерсубъективной редукции к тому, что их объединяет, а именно, феноменологическому единству жизни общности. Расширенное таким образом психологическое понятие внутреннего опыта достигает своей полноты. <...>

Феноменологическая психология может быть очищена от всех эмпирических и психофизических элементов, но, будучи таким образом очищенной, она не может получить доступ к "обстоятельствам дел" ("matters of fact"). Любое замкнутое поле может быть рассмотрено в отношении его "сущности", его эйдоса, и мы можем пренебречь фак-

тической стороной наших феноменов и использовать их только как "примеры". Мы не будем обращать внимания на индивидуальную душевную жизнь и общности для того, чтобы изучить их а priori, их "возможные" формы. Наша установка будет "теоретической", она всматривается в инвариантное, изучая вариации, и открывает типическую сферу а priori. Становится явной типическая особенность любого психического факта. Психологическая феноменология должна основываться на эйдетической феноменологии. <...>

3. Трансцендентальная феноменология.

Можно сказать, что трансцендентальная философия началась с Декарта, а феноменологическая психология – с Локка, Беркли и Юма, хотя последняя появилась вначале не как метод или дисциплина, служащая целям психологии, но как попытка решения трансцендентальной проблемы, сформулированной Декартом. Тема, развитая в "Метафизических размышлениях", осталась доминирующей темой в той философии, которая из нее возникла. Согласно этой философии, любая реальность и мир в целом, который мы воспринимаем как существующий, существует, можно сказать, только в качестве содержания наших собственных представлений, как нечто высказанное в суждениях или, лучше сказать, прошедшее проверку в процессе познания. Этого импульса было достаточно для всех известных нам правомерных и неправомерных вариантов [трансцендентальной проблемы].

Декартовское сомнение открыло прежде всего "трансцендентальную субъективность", первой концептуальной обработкой которой и было его EGO COGITO. Но картезианское трансцендентальное "MENS" стало затем "Человеческим разумом", исследование которого предпринял Локк; исследование же Локка, в свою очередь, оказалось психологией внутреннего опыта. И поскольку Локк полагал, что его психология может охватить трансцендентальные проблемы, ради которых он и принялся за свое исследование, он стал основателем ложной психологической философии, которая оказалась живучей потому, что никто не исследовал понятия "субъективного" в его двойственном значении. Но если поставить трансцендентальную проблему должным образом, то двусмысленность "субъективного" становится явной, и при этом устанавливается, что феноменологическая психология имеет дело с одним его значением, тогда как трансцендентальная феноменология – с другим. <...>

Однако не следует сомневаться в том, что трансцендентальная феноменология могла быть разработана независимо от всякой психологии. Открытие двойственной направленности сознания предполагает осуществление обоих видов редукции. Психологическая редукция не выходит за пределы психического на уровне реальности животного мира, ибо психология содействует реальному существованию, и даже

ее эйдетики ограничена возможностями реальных миров. Но трансцендентальная проблема стремится объять весь мир со всеми науками, чтобы "подвергнуть сомнению" целое. Декарт заставил нас признать, что мир "возникает" внутри нас и изнутри формирует наши склонности и привычки определенно общий смысл мира и определенный смысл его компонентов есть нечто, что мы сознаем в процессе восприятия, представления, оценки жизни, то есть нечто "конституированное" в том или ином субъективном генезисе.

Мир в его определенностях, мир "в себе и для себя", существует так, как он существует, независимо от того, случается ли мне или кому-либо осознавать его. Но когда этот общий мир "проявится" в сознании в человечестве "этого" мира, когда он будет связан с субъективностью, тогда его бытие и способ его бытия приобретает новое измерение, становясь полностью понятным и "проблематичным". Здесь-то и возникает трансцендентальная проблема; это "проявление", это "бытие-для-нас-мира", которое может приобрести свою значимость лишь "субъективно" – что это? Мы можем назвать мир "внутренним", поскольку он соотносен с сознанием, но каким образом этот весьма "общий" мир, чье "имманентное" бытие столь же туманно, как и сознание, в котором он существует", умудряется появляться перед нами во всем многообразии своих "отдельных" аспектов, переживания которых уверяют нас, что и аспекты принадлежат независимому самостоятельно существующему миру? Эта проблема затрагивает также и любой "идеальный" мир, чистых чисел, например, мир "истин в себе". Но ни одно существование или способ существования не являются в целом менее постижимыми, чем мы сами. Каждый сам по себе и в общности, мы, в сознании которых мир обретает свою действительность, будучи людьми, сами принадлежим миру. Должны ли мы поэтому отнести себя к себе самим, чтобы обрести смысл и бытие, принадлежащие к этому миру? Следует ли нам, называя себя на психологическом уровне людьми, субъектами психической жизни, быть в то же время трансцендентальными по отношению к нам самим и к целому миру, быть субъектами трансцендентальной конституирующей мир жизни? Психическая субъективность, такое "Я" или "Мы", в повседневном смысле может быть пережита как она в себе при проведении феноменологически-психологической редукции, и при эйдетическом рассмотрении может стать основой для феноменологической психологии. Однако трансцендентальная субъективность, которую из-за скудности языка мы можем вновь называть только "я сам", "мы сами", не может быть обнаружена методом психологической или естественной науки, поскольку она не представляет собой какой-либо части объективного мира, но принадлежит к самой субъективной сознательной жизни, в которой мир и все его содержание созданы "для нас", "для меня".

Как люди, существующие в мире психически и телесно, мы суть "явления" для самих себя, часть того, что "мы" конституировали, частицы значений созданных "нами". Схваченное "Я" и "Мы" предполагает "Я" и "Мы", по отношению к которым они "наличны".

К этой трансцендентальной субъективности дает нам непосредственный доступ трансцендентальный опыт. Так же как в отношении психологического опыта, для того, чтобы достичь чистоты трансцендентального опыта, требуется редукция. Трансцендентальная редукция может рассматриваться как продолжение редукции психологического опыта. Универсальное достигает теперь следующей стадии. Отныне "заключение в скобки" распространяется не только на мир, но и на сферу "душевного". Психолог редуцирует привычный устойчивый мир к субъективности "души", которая сама составляет часть того мира, в котором она обитает. Трансцендентальный феноменолог редуцирует психологически уже очищенную субъективность к трансцендентальной, т.е. к той универсальной субъективности, которая конституирует мир и слой "душевного" в нем.

<...> Субъективность и сознание – здесь мы стоим перед парадоксом двойственности (к этому возвращает нас трансцендентальный вопрос) – в самом деле могут не быть той же самой субъективностью и сознанием, с которым и имеет дело психология. Психологическая редукция заменяется трансцендентальной. <...> При осуществлении более строгого эпохе психологическая субъективность трансформируется в трансцендентальную, а психологическая intersубъективность – в трансцендентальную intersубъективность. Эта последняя есть та конкретная первооснова, благодаря которой все то, что трансцендируется сознанием, в том числе любая реальность в мире, обретает смысл своего существования. Ибо всякое объективное существование уже по сути своей "относительно" и обязано своей природой единству интенции, которая будучи установлена согласно трансцендентальным законам, порождает сознание с его характером веры и убеждений.

4. Феноменология. Универсальная наука.

Таким образом, по мере развития феноменологии совершенствуется намеченная Лейбницем универсальная онтология, унификация всех мыслимых априорных наук и реализуется на новом, недогматическом основании феноменологического метода. Ибо феноменология как наука конкретных феноменах, присущих субъективности и intersубъективности, есть EO IPSO априорная наука о всевозможных видах существования. Сфера феноменологии универсальна, поскольку не существует априори, которое не зависело бы от своего интенционального конституирования и не обретало бы в нем свою способность создать определенные линии в жизни сознания, которое обладало бы знанием об этой способности; так что установление некоторого априори долж-

но раскрывать тот объективный процесс, посредством которого оно устанавливается. Как только априорные дисциплины, такие как математические науки, вовлекаются в сферу феноменологии, их больше не осаждают "парадоксы" споры в отношении принципов; а те науки, которые стали априорными независимо от феноменологии, смогут оградить от критики свои методы предпосылки, только опираясь на феноменологию. <...> Бесконечная задача описания универсума априорных структур, осуществляемая посредством приведения всех объективностей к их трансцендентальному "истoku", может рассматриваться как одна из функций построения универсальной науки о действительности, любая отрасль которой, в том числе позитивная, должна быть установлена на своих априорных основаниях. Таким образом, наше окончательное разделение феноменологии в целом будет таковым: в качестве первой философии выступает эйдетическая феноменология, или универсальная онтология; в качестве второй философии – наука об универсуме действительности или трансцендентальной intersубъективности [синтетически ее охватывающей].

Таким образом восстанавливается уже более убедительно древнее понимание философии как универсальной науки, философии в духе Платона и Картезия, которая охватывает всю совокупность знаний. Все рациональные проблемы, все те проблемы, которые по той или иной причине стали рассматриваться как "философские", имеют свое место в рамках феноменологии, обнаруживая в предельном источнике трансцендентального опыта, или эйдетической интуиции, свойственную им форму и средства своего разрешения. Сама феноменология познает присущую ей функцию трансцендентальной человеческой "жизни" [посредством универсальной самоотнесенности]. Она может постигать первичные формы жизни и изучать первичные телеологические структуры жизни, феноменология есть не менее, чем целостное самовоспитание человека, совершаемое во имя универсального разума. Открывая основания жизни, он действительно освобождает поток нового сознания, направленного на безграничную идею целостного человечества, человечества действительного и истинного.

Метафизические, телеологические, этические проблемы, проблемы истории философии, проблемы суждения, все значительные проблемы вообще, а также трансцендентальные связи, объединяющие их, лежат в границах возможностей феноменологии. <...>

(Гуссерль, Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12-21.)

Вопросы и задания

1. Каково значение термина «феноменология»? Выделите и охарактеризуйте основные идеи феноменологической психологии. В чем суть идеи интенциональности?

2. Что такое «феноменологическая редукция»? Каковы ее уровни? В чем отличия между нозетическим и нозматическим направлениями феноменологического описания?

3. Какое значение для становления трансцендентальной феноменологии имела философия Р. Декарта, Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма?

4. Какой смысл вкладывается Э. Гуссерлем в понятие трансцендентальной субъективности?

5. Объясните, почему феноменология мыслится Э. Гуссерлем как универсальная наука.

М. ХАЙДЕГГЕР "БЫТИЕ И ВРЕМЯ"

На почве греческих подходов к интерпретации бытия сложилась догма, не только объявляющая вопрос о смысле бытия излишним, но даже прямо санкционирующая опущение этого вопроса. Говорят: «Бытие» наиболее общее и наиболее пустое понятие. Как таковое оно не поддается никакой попытке дефиниции. Это наиболее общее, а потому неопределимое понятие и не нуждается ни в какой дефиниции. Каждый употребляет его постоянно и уж конечно понимает, что всякий раз под ним разумеет. Тем самым то, что как потаенное приводило античное философствование в беспокойство и умело в нем удержать, стало ясной как день самопонятностью, причем так, что кто об этом хотя бы еще спрашивает, уличается в методологическом промахе.

В начале данного исследования не место подробно разбирать предрассудки, постоянно вновь насаждающие и взращивающие отсутствие потребности в вопросе о бытии. Они имеют свои корни в самой же античной онтологии. Последняя опять же может быть удовлетворительно интерпретирована – в аспекте почвы, из которой выросли онтологические основопонятия, в отношении адекватности выявления категорий и их полноты – лишь по путеводной нити прежде проясненного и получившего ответ вопроса о бытии. Мы хотим, поэтому довести обсуждение предрассудков лишь до того, чтобы отсюда стала видна необходимость возобновления вопроса о смысле бытия. Их имеется три:

1) «Бытие» есть «наиболее общее» понятие: <...>. «Всеобщность» бытия *«превосходит»* всякую родовую всеобщность. «Бытие» по обозначению средневековой онтологии есть <transcendens>. Единство этого трансцендентального «всеобщего» в противоположность

множественности содержательных понятий верховных родов уже *Аристотелем* было понято как *единство аналогии*. Этим открытием *Аристотель* при всей зависимости от платоновской постановки онтологического вопроса перенес проблему бытия на принципиально новую базу. Темноту этих категориальных взаимосвязей он конечно тоже не осветил. Средневековая онтология многосложно обсуждала эту проблему прежде всего в томистском и скотистском схоластических направлениях без того чтобы прийти к принципиальной ясности. И когда, наконец, *Гегель* определяет «бытие» как «неопределенное непосредственное» и кладет это определение в основу всех дальнейших категориальных экспликаций своей «логики», то он держится той же направленности взгляда, что античная онтология, разве что упускает из рук уже поставленную *Аристотелем* проблему единства бытия в противоположность многообразию содержательных «категорий». Когда соответственно говорят: «бытие» есть наиболее общее понятие, то это не может значить, что оно самое ясное и не требует никакого дальнейшего разбора. Понятие бытия скорее самое темное.

2) Понятие «бытие» неопределимо. Это выводили из его высшей всеобщности. <...> Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. Но следует ли отсюда, что «бытие» уже не может представлять никакой проблемы? Вовсе ничуть; заключить можно только: «бытие» не есть нечто наподобие сущего. Потому оправданный в известных границах способ определения сущего – «дефиниция» традиционной логики, сама имеющая свои основания в античной онтологии, – к бытию неприменим. Неопределимость бытия не увольняет от вопроса о его смысле, но прямо к таковому по-нуждает.

3) Бытие есть само собой разумеющееся понятие. Во всяком познании, высказывании, во всяком отношении к сущему, во всяком к себе-самому-отношении делается употребление из «бытия», причем это выражение «безо всяких» понятно. Каждый понимает: «небо *было* синее»; «я *буду* рад» и т.п. Однако эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность. <...> Что мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой, доказывает принципиальную необходимость возобновления вопроса о смысле «бытия».

Апелляция к самопонятности в круге философских основопонятий, тем более в отношении понятия «бытие» есть сомнительный образ действий, коль скоро «само собой разумеющееся» и только оно, «тайные суждения обыденного разума» (Кант), призвано стать и остаться специальной темой аналитики («делом философов»).

Разбор предрассудков, однако, сделал вместе с тем ясным, что не только *ответа* на вопрос о бытии недостает, но даже сам вопрос темен

и ненаправлен. Возобновить бытийный вопрос значит поэтому: удовлетворительно разработать сперва хотя бы *постановку* вопроса.

Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*. Если он фундаментальный вопрос, тем более *главный*, то нуждается в адекватной прозрачности. Потому надо кратко разобрать, что вообще принадлежит к любому вопросу, чтобы отсюда суметь увидеть бытийный вопрос как *исключительный*.

Всякое спрашивание есть искание. Всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого. Спрашивание есть познающее искание сущего в факте и такости его бытия. Познающее искание может стать «разысканием» как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос. Спрашивание как спрашивание о... имеет свое *спрошенное*. Всякое спрашивание о... есть тем или иным образом допрашивание у... К спрашиванию принадлежит кроме спрошенного *опрашиваемое*. В исследующем, т.е. специфически теоретическом вопросе, спрашиваемое должно быть определено и доведено до понятия. <...> Спрашивание само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия. Спрашивание может вестись как «просто-так-расспрашивание» или как эксплицитная постановка вопроса. Особенность последней лежит в том, что спрашивание прежде само себе становится прозрачно по всем названным конститутивным чертам вопроса.

О смысле бытия вопрос должен быть *поставлен*. Тем самым мы стоим перед необходимостью разобрать бытийный вопрос в аспекте приведенных структурных моментов.

Как искание спрашивание нуждается в опережающем водительстве от искомого. Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен. Было отмечено: мы движемся всегда уже в некой бытийной понятливости. Изнутри нее вырастает специальный вопрос о смысле бытия и тенденция к его осмыслению. Мы не *знаем*, что значит «бытие». Но уже когда мы спрашиваем: «что *есть* «бытие»?», мы держимся в некой понятности этого «есть», без того чтобы были способны концептуально фиксировать, что это «есть» означает. Нам неведом даже горизонт, из которого нам надо было бы схватывать и фиксировать его смысл. *Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт.*

Эта понятность бытия может сколь угодно колебаться и расплываться, приближаясь вплотную к границе голого словесного знания, – эта неопределенность всегда уже доступной понятности бытия сама есть позитивный феномен, требующий пояснения.

Дать его с самого начала, однако разыскание о смысле бытия не может хотеть. Интерпретация усредненной бытийной понятливости получает свою необходимую путеводную нить лишь с формированием

понятия бытия. Из ясности понятия и принадлежащих к нему способов его эксплицитного понимания можно будет установить, что имеет в виду затемненная, еще не проясненная понятность бытия, какие разновидности затемнения, помехи эксплицитному прояснению смысла бытия возможны и необходимы.

Усредненная, смутная понятность бытия может далее быть пропитана традиционными теориями и мнениями о бытии, а именно так, что эти теории как источники господствующей понятности остаются потаены. Искомое в спрашивании о бытии никоим образом не полностью неизвестно, хотя ближайшим образом совершенно неуловимо.

Спрошенное подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято. Бытие сущего само не «есть» сущее. Бытие как *спрошенное* требует отсюда своего способа выявления, который в принципе отличается от раскрытия сущего. <...> Соответственно и *выспрашиваемое*, смысл бытия, потребует своей концептуальности, опять же в принципе отличной от концепций, в каких достигает своей смысловой определенности сущее.

Поскольку *спрошенное* составляет бытие, а бытие означает бытие сущего, *опрашиваемым* бытийного вопроса оказывается само сущее. Оно как бы *расспрашивается* на тему его бытия. Чтобы оно, однако, могло неискаженно выдавать черты своего бытия, оно со своей стороны должно прежде стать доступно так, как оно само по себе есть. Бытийный вопрос в плане его спрашиваемого требует достижения и опережающего обеспечения правильной манеры подхода к сущему. Однако «сущим» именуем мы многое и в разном смысле. Сущее есть все, о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, что и как мы сами суть. Бытие лежит в том, что оно есть и есть так, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии, в «имеется». С *какого* сущего надо считывать смысл бытия, от какого сущего должно брать свое начало размыкание бытия? Начало произвольно или в разработке бытийного вопроса определенное сущее обладает преимуществом? Каково это образцовое сущее и в каком смысле оно имеет преимущество?

Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует, по предыдущим разъяснениям, экспликации способа всматривания в бытие, понимания и концептуального схватывания смысла, подготовки возможности правильного выбора примерного сущего, выработки genuinной манеры подхода к этому сущему. <...> Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашиваемого – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус *бытия* определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрое-

но <...>. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*. Отчетливая и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предшествующей адекватной экспликации определенного сущего (присутствия) в аспекте его бытия.

Не впадает ли, однако, такое предприятие в очевидный круг? Прежде должны определить сущее *в его бытии* и на этом основании хотим потом только ставить вопрос о бытии, что это иное, как не хождение по кругу? Не «предпослано» ли тут уже разработке вопроса то, что еще только должен дать ответ на этот вопрос? Формальные упреки, подобные всегда легко выставляемой в сфере исследования начал аргументации от «круга в доказательстве», при выверке конкретных путей исследования всегда стерильны. Для понятности дела они ничего не приносят и мешают прорыву в поле разыскания.

Но фактически в означенной постановке вопроса вообще нет никакого круга. Сущее можно определить в его бытии без того чтобы при этом уже имелась эксплицитная концепция смысла бытия. Не будь это так, до сей поры не могло бы быть еще никакого онтологического познания, чей фактический состав никто ведь не станет отрицать. «Бытие» во всех прежних онтологиях правда «предпосылается», но не как доступное *понятие*, – не как то, в качестве чего оно искомое. «Предпосылание» бытия имеет характер предшествующего принятия бытия во внимание, а именно так, что во внимании к нему предданное сущее предваряюще артикулируется в своем бытии. Это ведущее именование бытия в виду вырастает из средней бытийной понятливости, в которой мы всегда уже движемся *и которая в конечном счете принадлежит к сущностному устройству самого присутствия*. Такое «предположение» не имеет ничего общего с постулированием первопринципа, из которого дедуктивно выводится последовательность тезисов. «Круг в доказательстве» при постановке вопроса о смысле бытия вообще невозможен, ибо при ответе на вопрос речь идет не о выводящем обосновании, но о выявляющем высвечивании основания.

Не «круг в доказательстве» лежит в вопросе о смысле бытия, но, пожалуй, странная «назад – или вперед-отнесенность» спрошенного (бытия) к спрашиванию как бытийному модусу сущего. Коренная задетость спрашивания его спрошенным принадлежит к самому своему смыслу бытийного вопроса. <...>

Отличительность бытийного вопроса вполне выйдет на свет, однако, только тогда, когда он будет удовлетворительно очерчен в плане его функции, его цели и его мотивов. <...>

Бытие есть всякий раз бытие сущего. Вселенная сущего может по своим разным сферам стать полем высвечивания и очерчивания определенных предметных областей. Последние, например, история, при-

рода, пространство, жизнь, присутствие, язык и т.п. со своей стороны позволяют в соответствующих научных разысканиях тематизировать себя в предметы. Научное исследование проводит выделение и первую фиксацию предметных областей наивно и вчерне. Разработка области в ее основоструктурах известным образом уже достигнута донаучным опытом и толкованием круга бытия, в котором очерчена сама предметная область. <...>

Собственное «движение» наук разворачивается в более или менее радикальной и прозрачной для себя самой ревизии основопонятий. Уровень науки определяется тем, насколько она способна на кризис своих основопонятий. В таких имманентных кризисах наук отношение позитивно исследующего спрашивания к опрашиваемым вещам само становится шатким. Повсюду сегодня в различных дисциплинах пробудились тенденции переставить исследование на новые основания.

Строжайшая по видимости и всего прочнее сложенная наука, *математика*, впала в «кризис оснований». Борьба между формализмом и интуиционизмом ведется за достижение и обеспечение способа первичного подхода к тому, что должно быть предметом этой науки. Теория относительности *физики* происходит из тенденции выявить свойственную самой природе взаимосвязь так, как она состоит «по себе». Как теория условий подступа к самой природе она пыгается через определение всех релятивностей сохранить неизменность законов движения и ставит себя тем самым перед вопросом о структуре предданной ей предметной области, перед проблемой материи. В *биологии* пробуждается тенденция выйти с вопросами за пределы определений организма и жизни, данных механицизмом и витализмом, и заново определить бытийный род живого как такового. В *историографических науках о духе* порыв к самой исторической действительности напрямую через предание с его представлением и традицию усилился: история литературы должна стать историей проблем. *Геология* ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу. Она начинает по-новому снова понимать прозрение *Лютера*, что ее догматическая систематика покоится на «фундаменте», который сложился не из первично верующего вопрошания и концептуальность которого для теологической проблематики не только не недостаточна, но скрывает и искажает ее.

Основопонятия суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предваряющей и ведущей все позитивное исследование понятности. Свое аутентичное удостоверение и «обоснование» эти понятия получают поэтому лишь в столь же предваряющем сквозном исследовании самой предметной области. Поскольку же каждая из этих областей полу-

чена из сферы самого сущего, такое предшествующее и создающее основопонятия исследование означает ничто другое, как толкование этого сущего на основоустройство его бытия. Такое исследование должно предварять позитивные науки; и оно это может. Работа Платона и Аристотеля тому доказательство. Такое основоположение наук отличается принципиально от хромающей им вслед «логики», которая случайное состояние той или иной из них исследует на ее «метод». Оно есть продуктивная логика в том смысле, что как бы опережающим скачком вступает в определенную бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания. Так, например, философски первична не теория формирования понятий историографии и не теория историографического познания, однако также и не теория истории как объекта историографии, но интерпретация собственно историчного сущего на его историчность. Так и позитивный урожай кантовской критики чистого разума покоится в приготовлении к разработке того, что вообще принадлежит к какой-либо природе, а не в «теории» познания. Его трансцендентальная логика есть априорная предметная логика бытийной области природа.

Но такое спрашивание – онтология, взятая в широчайшем смысле и без примыкания к онтологическим направлениям и тенденциям – сама нуждается еще в путеводной нити. Онтологическое спрашивание, правда, в противоположность онтическому спрашиванию позитивных наук исходное. Оно остается, однако, само наивно и непрозрачно, если его разыскания о бытии сущего оставляют не разобранным смысл бытия вообще. И именно онтологическая задача некой дедуктивно конструирующей генеалогии различных возможных способов бытия нуждается в преддоговоренности о том, «что же мы собственно под этим выражением «бытие» имеем в виду».

Бытийный вопрос нацелен поэтому на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда уже внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих. Всякая онтология, распорядившись она сколь угодно богатой и прочно скрепленной категориальной системой, остается в основе слепой и извращением самого своего ее назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу.

Правильно понятое онтологическое исследование само придает бытийному вопросу его онтологическое преимущество перед простым восстановлением достопочтенной традиции и продвижением непро-

зрачной до сих пор проблемы. Но это научно-предметное преимущество не единственное. <...>

Наука вообще может быть определена как совокупность обосновательной взаимосвязи истинных положений. Эта дефиниция и не полна, и она не улавливает науку в ее смысле. Науки как образы поведения человека имеют способ бытия этого сущего (человека). Это сущее мы схватываем терминологически как присутствие. Научное исследование не единственный и не ближайший возможный образ бытия этого сущего. Само присутствие сверх того отлично от другого сущего. Это отличие надо предварительно выявить. Соответствующее прояснение должно опережать последующие и впервые собственно раскрывающие анализы.

Присутствие есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно напротив, онтически отличается тем, что для этого сущего *в его бытии* речь идет о самом этом бытии. К этому бытийному устройству присутствия, однако, тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет *бытийное* отношение к этому бытию. И этим опять же сказано: присутствие понимает каким-то образом и с какой-то явностью в *своем* бытии. Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия. Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично.

<...> Само бытие, к которому присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем экзистенцией. И поскольку сущностно определить это сущее через задание предметного что нельзя, скорее существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим, для обозначения этого сущего избран как выражение чистого бытия титул «присутствие».

Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Эти возможности присутствие или выбрало само или оно в них попало или в них как-то уже выросло. Об экзистенции решает способом овладения или упущения только само всегдашнее присутствие. Вопрос экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование. Ведущую при этом понятность себе самой мы именуем экзистентной. Вопрос экзистенции есть онтическое «дело» присутствия. Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структуры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию. Взаимосвязь этих структур мы именуем экзистенциальностью. Их аналитика имеет характер не экзистентного, но экзистенциального понимания. Задача экзистенциальной аналитики присутствия в плане ее возможности и необходимости предначинана онтическим устройством присутствия.

Поскольку стало быть экзистенция определяет присутствие, онтологическая аналитика этого сущего всегда уже требует принятия во внимание экзистенциальности. Последнюю же мы понимаем как бытийное устройство сущего, которое существует. В идее такого бытийного устройства уже лежит опять же идея бытия. И таким образом возможность проведения аналитики присутствия зависит от предшествующей проработки вопроса о смысле бытия вообще.

Науки суть способы присутствия быть, в которых оно отнесено и к сущему, которое не обязательно оно само. К присутствию, однако, сущностно принадлежит: бытие в мире. Принадлежащее к присутствию понимание бытия поэтому равнозначально включает понимание чего-то наподобие «мира» и понимание бытия сущего, доступного внутри мира. Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствиеразмерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия.

Поэтому фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия.

Присутствие имеет таким образом многократное преимущество перед всяким другим сущим. Первое преимущество онтическое: это сущее определяется в своем бытии экзистенцией. Второе преимущество онтологическое: присутствие на основе своей определенности экзистенцией само по себе «онтологично». К присутствию принадлежит еще опять же равносходно – как конститутив понятности экзистенции: понимание бытия всего неприсутствиеразмерного сущего. Присутствие имеет отсюда третье преимущество как онтически-онтологическое условие возможности всех онтологий. Присутствие оказывается так первым, что до всякого другого сущего подлжит онтологическому опросу.

Экзистенциальная аналитика со своей стороны опять же в конечном счете экзистентна, т.е. онтически укоренена. Только когда философски-исследующее вопрошание само экзистентно взято на себя как бытийная возможность конкретно существующего присутствия, существует возможность размыкания экзистенциальности экзистенции и с ней возможность подступить вплотную к удовлетворительно фундированной онтологической проблематике вообще. Тем самым, однако, прояснилось и онтическое преимущество вопроса о бытии.

<...> Когда интерпретация смысла бытия становится задачей, присутствие не только первично опрашиваемое сущее, оно сверх того сущее, которое в своем бытии всегда уже имеет отношение к тому, о чем в этом вопросе спрашивается. Но бытийный вопрос есть тогда ничто другое как радикализация принадлежащей к самому присутствию

сущностной бытийной тенденции, доонтологической бытийной понятливости.

(Хайдеггер, М. *Бытие и время* / М. Хайдеггер. – Харьков, 2003. – С. 17-31.)

Вопросы и задания

1. Чем, согласно М. Хайдеггеру, обусловлена необходимость обращения к проблеме бытия?
2. Проследите по тексту историю разработки категории бытия, анализируемую М. Хайдеггером. Почему как способы постановки, так и варианты решения данной проблемы, сложившиеся в истории мысли, философ считает неудовлетворительными?
3. Укажите и охарактеризуйте задачи философской аналитики проблемы бытия, сформулированные М. Хайдеггером.
4. Объясните, почему данная аналитика сопряжена для философа с необходимостью выявления вопроса о смысле бытия.
5. Какой смысл философ вкладывает в термин «*присутствие*»? Как взаимосвязаны постановка проблемы бытия и выявление «присутствия» в аспекте его бытия?
6. В чем, согласно М. Хайдеггеру, состоят отличия между научным и философским подходами к «бытию»?
7. Какое отличие философ проводит между онтологическим и онтическим «спрашиванием» бытия?
8. Какой смысл вкладывает мыслитель в понятия «*экзистенция*» и «*экзистенциальность*»?
9. В чем суть созданной М. Хайдеггером концепции «*фундаментальной онтологии*»? Охарактеризуйте ее наиболее существенные черты.

А. КАМЮ

"МИФ О СИЗИФЕ. ЭССЕ ОБ АБСУРДЕ"

"АБСУРДНОЕ РАССУЖДЕНИЕ"

<...> Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа – за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чувствует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума.

Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отсекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли – не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Как на него ответить? <...>

Самоубийство всегда рассматривалось исключительно в качестве социального феномена. Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида. Самоубийство подготавливается в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков. Сам человек ничего о нем не знает, но в один прекрасный день стреляется или топится. <...> Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает. Поначалу роль общества здесь не велика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать. Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света.

Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчетно. Газеты сообщают об "интимных горестях" или о "неизлечимой болезни". Такие объяснения вполне приемлемы. Но стоило бы выяснить, не был ли в тот день равнодушен друг отчаявшегося – тогда виновен именно он. Ибо и этой малости могло быть достаточно, чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу.

<...> Покончить с собой значит признаться, что жизнь кончена, что она сделалась непонятной. Не будем, однако, проводить далеких аналогий, вернемся к обыденному языку. Признается попросту, что "жить не стоит". Естественно, жить всегда нелегко. Мы продолжаем совершать требуемые от нас действия по самым разным причинам, прежде всего и силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания. Каково же это смутное чувство, лишаящее ум необходимых для

жизни грез? Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному, – этот мир нам знаком. Но если вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию.

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда. В принципе для человека, который не жульничает с самим собой, действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера в абсурдность существования должна быть руководством к действию. Правомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует ли за подобным заключением быстрейший выход из этого смутного состояния? Разумеется, речь идет о людях, способных жить в согласии с собой.

В такой ясной постановке проблема кажется простой и вместе с тем неразрешимой. Ошибочно было бы полагать, будто простые вопросы вызывают столь же простые ответы, а одна очевидность с легкостью влечет за собой другую. Если подойти к проблеме с другой стороны, независимо от того, совершают люди самоубийство или нет, кажется априорно ясным, что может быть всего лишь два философских решения: "да" и "нет". Но это слишком уж просто. Есть еще и те, кто непрестанно вопрошает, не приходя к однозначному решению. Я далек от иронии: речь идет о большинстве. Понятно также, что многие, отвечающие "нет", действуют так, словно сказали "да". Если принять ницшеанский критерий, они так или иначе говорят "да".

И наоборот, самоубийцы часто уверены в том, что жизнь имеет смысл. Мы постоянно сталкиваемся с подобными противоречиями. Можно даже сказать, что противоречия особенно остры как раз в тот момент, когда столь желанна логика. <...>

Уклонение от смерти – третья тема моего эссе – это надежда. Надежда на жизнь иную, которую требуется "заслужить", либо уловки тех, кто живет не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее.

Все здесь путает нам карты. Исподволь утверждалось, будто взгляд на жизнь как на бессмыслицу равен утверждению, что она не стоит того, чтобы ее прожить. На деле между этими суждениями нет никакой необходимой связи. Просто должно не поддаваться замешательству, разладу и непоследовательности, а прямо идти к подлинным

проблемам. Самоубийство совершают потому, что жить не стоит, – конечно, это истина, но истина бесплодная, трюизм. Разве это проклятие существования, это изобличение жизни во лжи суть следствия того, что у жизни нет смысла? Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали – к надежде или к самоубийству? Вот что нам необходимо выяснить, проследить, понять, отбросив все остальное. Ведет ли абсурд к смерти? Эта проблема первая среди всех других, будь то методы мышления или бесстрастные игрища духа. Нюансы, противоречия, всеобъясняющая психология, умело привнесенная "духом объективности", – все это не имеет ничего общего с этим страстным исканием. Ему потребно неправильное, то есть логичное, мышление. Это нелегко дается. Всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца. Столь же логичным, как самоубийцы, идущие до конца по пути своего чувства. Размышление по поводу самоубийства позволяет мне поставить единственную проблему, которая меня интересует: существует ли логика, приемлемая вплоть до самой смерти? Узнать это я смогу только с помощью рассуждения, свободно от хаоса страстен и исполненного светом очевидности. Так намечается начало рассуждения, которое я называю абсурдным. Многие начинали его, но я пока не знаю, шли ли они до конца. <...>

Начало всех великих действий и мыслей ничтожно. Великие деяния часто рождаются на уличном перекрестке или у входа в ресторан. Так и с абсурдом. Родословная абсурдного мира восходит к нищенскому рождению. Ответ "ни о чем" на вопрос, о чем мы думаем, в некоторых ситуациях есть притворство. Это хорошо знакомо влюбленным. Но если ответ искренен, если он передает то состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утерянное звено, то здесь как будто протупает первый знак абсурдности.

Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед. Трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме – вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос "зачем?". Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки. "Начинается" вот что важно. Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз и идет о

самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто "забота".

Изо дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: "завтра", "позже", "когда у тебя будет положение", "с возрастом ты поймешь". Восхитительна эта непоследовательность – ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время – его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд.

Стоит спуститься на одну ступень ниже – и мы попадаем в чуждый нам мир. Мы замечаем его "плотность", видим, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж. Основанием любой красоты является нечто нечеловеческое. Стоит понять это, и окрестные холмы, мирное небо, кроны деревьев тут же теряют иллюзорный смысл, который мы им придавали. Отныне они будут удаляться, превращаясь в некое подобие потерянного рая. Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира. Он становится не постижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцвеченные привычкой, декорации становятся тем, чем они были всегда. Они удаляются от нас. Подобно тому как за обычным женским лицом мы неожиданно открываем незнакомку, которую любили месяцы и годы, возможно, настанет пора, когда мы станем стремиться к тому, что неожиданно делает нас столь одинокими. Но время еще не пришло, и пока что у нас есть только эта плотность и эта чуждость мира – этот абсурд.

Люди также являются источником нечеловеческого. В немногие часы ясности ума механические действия людей, их лишенная смысла пантомима явственны во всей своей тупости. Человек говорит по телефону за стеклянной перегородкой; его не слышно, но видна бессмысленная мимика. Возникает вопрос: зачем же он живет? Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта "тошнота", как говорит один современный автор, – это тоже абсурд. Точно так же нас тревожит знакомый незнакомец, отразившийся на мгновение в зеркале или обнаруженный на нашей собственной фотографии, – это тоже абсурд...

Наконец, я подхожу к смерти и тем чувствам, которые возникают у нас по ее поводу. О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь патетический тон. Но что удивительно: все живут так, словно "ничего не знают". Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает математика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неумолимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы получали от него убедительные доказательства противоположного. В неподвижном теле, которое не отзывается даже на пощечину, души нет. Элементарность и определенность происходящего составляют содержание абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бесполезность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы а priori.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой разумеются. Они проходят сквозь всю литературу и философию, наполняют повседневные разговоры. Нет нужды изобретать что-либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз, меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? Но прежде всего необходимо хотя бы вкратце рассмотреть, как осмыслилась эта ситуация в прошлом. <...>

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить. Остановимся на этом подробнее. Если верно, что мои отношения с жизнью регулируются абсурдом, если я проникаюсь этим чувством, когда взираю на мировой спектакль, если я утверждаюсь в мысли, возлагающей на меня обязанность искать знание, то я должен пожертвовать всем, кроме достоверности. И чтобы удержать ее, я должен все время иметь ее перед глазами. Прежде всего я должен подчинить достоверности свое поведение и следовать ей во всем. Я

говорю здесь о честности. Но прежде я хотел бы знать: может ли мысль жить в этой пустыне?

Мне уже известно, что мысль иногда навещала эту пустыню. Там она нашла хлеб свой, признав, что ранее питалась призраками. Так возник повод для нескольких насущных тем человеческой рефлексии.

Абсурдность становится болезненной страстью с того момента, как осознается. Но можно ли жить такими страстями, можно ли принять основополагающий закон, гласящий, что сердце сгорает в тот самый миг, как эти страсти пробуждаются в нем? Мы не ставим пока этого вопроса, хотя он занимает в нашем эссе центральное место. Мы еще вернемся к нему.

Познакомимся сначала с темами и порывами, родившимися в пустыне. Достаточно их перечислить, сегодня они хорошо известны. Всегда имелись защитники прав иррационального. Традиция так называемого "униженного мышления" никогда не прерывалась. Критика рационализма проводилась столько раз, что к ней, кажется, уже нечего добавить. Однако наша эпоха свидетельствует о возрождении парадоксальных систем, вся изобретательность которых направлена на то, чтобы расставить разуму ловушки. Тем самым как бы признается первенство разума. Но это не столько доказательство эффективности разума, сколько свидетельство жизненности его надежд. В историческом плане постоянство этих двух установок показывает, что человек разрывается двумя стремлениями: с одной стороны, он стремится к единству, а с другой – ясно видит те стены, за которые не способен выйти.

Атаки на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время. После великого крика Заратустры: "Случай – это старейшая знать мира, которую возвратил я всем вещам... когда учил, что ни над ними, ни через них никакая вечная воля – не хочет", после болезни и смерти Кьеркегора, "той болезни, у которой последнее есть смерть и смерть, в которой есть последнее", последовали другие, знаменательные и мучительные, темы абсурдной мысли. Или, по крайней мере, – этот нюанс немаловажен – темы иррациональной и религиозной мысли. От Яспера к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологов к Шелеру, в логическом и в моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный путь разума и пытается отыскать некий подлинный путь истины. Я исхожу здесь из того, что основные мысли этого круга известны и пережиты. Какими бы ни были (или не могли бы быть) их притязания, все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога или бессилие. Общими для них являются и вышеперечисленные темы. Стоит отметить, что и для них важны прежде всего следствия из открытых ими истин. Это настолько важно,

что заслуживает особого внимания. Но пока что речь пойдет только об их открытиях и первоначальном опыте. Мы рассмотрим только те положения, по которым они полностью друг с другом согласны. Было бы самонадеянно разбирать их философские учения, но вполне возможно, да и достаточно, дать почувствовать общую для них атмосферу.

Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объясняет, что существование ничтожно. Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится "забота". Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, "в которой обнаруживает себя экзистенция". Этот профессор философии пишет без всяких колебаний и наиабстрактнейшим в мире языком: "Конечный и ограниченный характер человеческой экзистенции первичнее самого человека". Он проявляет интерес к Канту, но лишь с тем, чтобы показать ограниченность "чистого разума". Вывод в терминах хайдеггеровского анализа: "миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку". Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти. Хайдеггер не отделяет сознания от абсурда. Сознание смерти является зовом заботы, и "экзистенция обращена тогда к самой себе в своем собственном зове посредством сознания". Это голос самой тревоги, заклинающий экзистенцию "вернуться к самой себе из потерянности в анонимном существовании". Хайдеггер полагает также, что нужно не спать, а бодрствовать до самого конца. Он держится этого абсурдного мира, клянет его за бренность и ищет путь среди развалин.

Ясперс отрекается от любой онтологии: ему хочется, чтобы мы перестали быть "наивными". Он знает, что выход за пределы смертной игры явлений нам недоступен. Ему известно, что в конце концов разум терпит поражение, и он подолгу останавливается на перипетиях истории духа, чтобы безжалостно разоблачить банкротство любой системы, любой всепоспешительной иллюзии, любой проповеди. В этом опустошенном мире, где доказана невозможность познания, где единственной реальностью кажется ничто, а единственно возможной установкой – безысходное отчаяние. Ясперс занят поисками нити Ариадны, ведущей к божественным тайнам.

В свою очередь Шестов на всем протяжении своего изумительно монотонного труда, неотрывно обращенного к одним и тем же истинам, без конца доказывает, что даже самая замкнутая система, самый универсальный рационализм всегда спотыкаются об иррациональность

человеческого мышления. От него не ускользают все те иронические очевидности и ничтожнейшие противоречия, которые обесценивают разум. И в истории человеческого сердца, и в истории духа его интересует один-единственный, исключительный предмет. В опыте приговоренного к смерти Достоевского, в ожесточенных авантюрах ницшеанства, проклятиях Гамлета или горьком аристократизме Ибсена он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности. Он отказывает разуму в основаниях, он не сдвинется с места, пока не окажется посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями.

Самый, быть может, привлекательный из всех этих мыслителей, Кьеркегор, па протяжении по крайней мере части своего существования не только искал абсурд, по и жил им. Человек, который восклицает: "Подлинная немота не в молчании, а в разговоре", – с самого начала утверждает в том, что ни одна истина не абсолютна и не может сделать существование удовлетворительным. Дон Жуан от познания, он умножал псевдонимы и противоречия, писал одновременно "Назидательные речи" и "Дневник соблазнителя", учебник циничного спиритуализма. Он отвергает утешения, мораль, любые принципы успокоения. Он выставляет на всеобщее обозрение терзания и неусыпную боль своего сердца в безнадежной радости распятого, довольного своим крестом, созидающего себя в ясности ума, отрицании, комедианстве, своего рода демонизме. Этот лик, нежный и насмешливый одновременно, эти пируэты, за которыми следует крик из глубины души, – таков сам дух абсурда в борьбе с превосмогающей его реальностью. Авантюра духа, ведущая Кьеркегора к милым его сердцу скандалам, также начинается в хаосе лишённого декораций опыта, передаваемого им во всей его первозданной бессвязности.

В совершенно ином плане, а именно с точки зрения метода, со всеми крайностями такой позиции, Гуссерль и феноменологи восставили мир в его многообразии и отвергли трансцендентное могущество разума. Вселенная духа тем самым неслышанно обогатилась. Лепесток розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость, как любовь, желание или законы тяготения. Теперь мыслить не значит унифицировать, сводить явления к какому-то великому принципу. Мыслить – значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста, привилегированное положение каждой идее и каждому образу. Парадоксальным образом все привилегированно. Любая мысль оправдана предельной осознанностью. Будучи более позитивным, чем у Кьеркегора и Шестова, гуссерлевский подход тем не менее с самого начала отрицает классический метод рационализма, кладет конец несбыточным надеждам, открывает интуиции и сердцу

все поле феноменов, в богатстве которых есть что-то нечеловеческое. Этот путь, ведущий ко всем наукам и в то же время ни к одной. Иначе говоря, средство здесь оказывается важнее цели. Речь идет просто о "познавательной установке", а не об утешении. По крайней мере поначалу.

Как не почувствовать глубокое родство всех этих умов? Как не увидеть, что их притягивает одно и то же не всем доступное и горькое место, где больше пет надежды? Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца. Поиски пробужденного этим требованием ума ни к чему, кроме противоречий и неразумия, не приводят. То, что я не в силах понять, неразумно. Мир населен такими иррациональностями. Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален. Если бы можно было хоть единожды сказать: "это ясно", то все было бы спасено. Но эти мыслители с завидным упорством провозглашают, что нет ничего ясного, повсюду хаос, что человек способен видеть и познавать лишь окружающие его стены.

Здесь все эти точки зрения сходятся и пересекаются. Дойдя до своих пределов, ум должен вынести приговор и выбрать последствия. Таковыми могут быть самоубийство и возражение. Но я предлагаю перевернуть порядок исследования и начать со злосключений интеллекта, чтобы затем вернуться к повседневным действиям. Для этого нам нет нужды покидать пустыню, в которой рождается данный опыт. Мы должны знать, к чему он ведет. Человек сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что желает счастья и разумности. Абсурд рождается в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира. Это мы должны все время удерживать в памяти, не упускать из виду, поскольку с этим связаны важные для жизни выводы. Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд – вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция.

<...> Ранее речь шла о знании; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что, чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания. Отвергнуть один из терминов противоречия, которым живет абсурд, значит избавиться от него. Упразднить сознательный бунт значит обойти проблему. Тема перманентной революции переносится, таким образом, в индивидуальный опыт. Жить – значит пробуждать к жизни абсурд. Пробуждать его к жизни – значит не отрывать от него взора. В отличие

от Эвридики, абсурд умирает, когда от него отворачиваются. Одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому, как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего.

Мы видим теперь, насколько опыт абсурда далек от самоубийства. Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство – это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории; видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него. На свой лад самоубийство тоже разрешение абсурда, оно делает абсурдной даже саму смерть. Но я знаю, что условием существования абсурда является его неразрешимость. Будучи одновременно сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства. Абсурдна та веревка, которую воспринимает приговоренный к смерти перед своим головокружительным падением. Несмотря ни на что, она здесь, в двух шагах от него. Приговоренный к смертной казни – прямая противоположность самоубийцы. Этот бунт придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничужения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии. Обеднить реальность, которая своей бесчеловечностью подчеркивает величие человека, – значит обеднить самого человека. Понятно, почему всеобъясняющие доктрины ослабляют меня. Они снимают с меня груз моей собственной жизни; но я должен нести его в полном одиночестве. И я уже не могу представить, как может скептическая метафизика вступить в союз с моралью отречения.

Сознание и бунт – обе эти формы отказа – противоположны отречению. Напротив, их переполняют все страсти человеческого сердца. Речь идет о смерти без отречения, а не о добровольном уходе из жизни. Самоубийство – ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве. Абсурдный человек знает, что

сознание и каждодневный бунт – свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов. Таково первое следствие. Придерживаясь занятой ранее позиции, а именно выводить все следствия (и ничего, кроме них) из установленного понятия, я сталкиваюсь со вторым парадоксом. Чтобы хранить верность методу, мне нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить лишь свою собственную свободу. У меня нет общих представлений о свободе, но есть лишь несколько отчетливых идей. Проблема "свободы вообще" не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы не свободны и ответ за зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственные, а бог не всемогущ. Все тонкости различных школ ничего не прибавили к остроте этого парадокса.

Вот почему мне чужда экзальтация, и я не теряю времени на определение понятия, которое ускользает от меня и теряет смысл, выходя за рамки индивидуального опыта. Я не в состоянии понять, чем могла бы быть свобода, данная мне свыше. Я утратил чувство иерархии. По поводу свободы у меня нет иных понятий, кроме тех, которыми располагает узник или современный индивид в лоне государства. Единственно доступная моему познанию свобода есть свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он предоставляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. <...>

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство. Конечно, я понимаю, каким будет глухой отзвук этого решения на протяжении всех последующих дней моей жизни. Но мне остается сказать лишь одно: это неизбежно. Когда Ницше пишет: "Становится ясно, что самое важное на земле и на небесах – это долгое и однонаправленное подчинение, его результатом является нечто, ради чего стоит жить на этой земле, а именно мужество, искусство, музыка, танец, разум, дух – нечто преобразующее, нечто утонченное, безумное или божественное", то он иллюстрирует правило великой морали. Но он указывает тем самым и на путь абсурдного человека. Подчиниться пламени – и всего проще, и всего труднее. И все же хорошо, что человек, соизмеряя свои силы с трудностями, иногда выносит приговор самому себе. Он один вправе это сделать.

"МИФ О СИЗИФЕ"

Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. Эгипта, дочь Асона, была похищена Юпитером. Отец удивился этому исчезновению и пожаловался Сизифу. Тот, зная о похищении, предложил Асону помощь, при условии, что Асон даст воду цитадели Коринфа. Небесным молниям он предпочел благословение земных вод. Наказанием за это стали адские муки. Гомер рассказывает также, что Сизиф заковал в кандалы Смерть. Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего и затихшего царства. Он послал бога войны, который вызволил Смерть, из рук ее победителя.

Говорят также, что, умирая. Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмущившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф – абсурдный герой. Такой он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений – он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы созданы для того, чтобы привлекать наше воображение. Мы можем представить только напряженное тело, силящееся поднять огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону; видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающую ногу, вновь и вновь поднимающие камень науки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и до конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется под-

нимать к вершине. Он спускается вниз. Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, впускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как только мы распознаем их. Так Эдип сначала подчинился судьбе, не зная о ней. Трагедия начинается вместе с познанием. Но в то же мгновение слепой и отчаявшийся Эдип сознает, что единственной связью с миром остается для него нежная девичья рука. Тогда-то и раздается его высокомерная речь: "Несмотря на все невзгоды, преклонный возраст и величие души заставляют меня сказать, что все хорошо". Эдип у Софокла, подобно Кириллову у Достоевского, дает нам формулу абсурдной победы. Античная мудрость соединяется с современным героизмом.

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. "Как, следуя по столь узкому пути?.." Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. "Я думаю, что все хорошо", – говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано. Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворенностью и тягой к бесцельным

страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень – его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идолов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шепот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный зон всех образов мира – такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит "да" – и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. <...> Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убежденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бес плодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляют для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

(Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М., 1990. – С. 24-100.)

Вопросы и задания

1. Какая проблема и почему провозглашается А. Камю важнейшей проблемой философского знания?
2. Каковы, согласно мыслителю, предпосылки и факторы суицида? Проследите по тексту описываемое автором возникновение чувства абсурда.
3. Какое место в жизни человека занимает скука? В чем мыслитель усматривает ее позитивное значение?
4. Что означает используемый А. Камю термин «тошнота»? Какие переживания человеком жизни он призван отразить?
5. Какую роль в жизни человека приписывает автор сознанию смерти?

6. Объясните смысл утверждения А. Камю: *«абсурд равно зависит и от человека, и от мира»*. Почему абсурд рассматривается автором как единственная связь между миром и человеком?

7. Почему абсурдность, по убеждению А. Камю, с момента ее осознания превращается в «нездоровую страсть»?

8. Как решалась проблема абсурда в истории философской мысли? Какие примеры ее решения приводит А. Камю?

9. Опираясь на содержание работы А. Камю, объясните, почему, согласно М. Хайдеггеру, сознание неотделимо от абсурда.

10. Какое решение проблемы абсурда было предложено К. Ясперсом, Л. Шестовым, С. Кьеркегором?

11. Каковы отличия экзистенциальной логики от логики разума?

12. Как Вы понимаете утверждение А. Камю о том, что чем меньше в жизни смысла, тем более следует ее прожить?

13. В чем суть развиваемой А. Камю идеи «метафизического бунта»? Объясните, почему суицид, согласно автору, противоположен бунту и не может являться действенным средством разрешения абсурда.

14. Возможна ли человеческая жизнь, не содержащая в себе абсурда?

15. Чем, согласно А. Камю, определяется ценность жизни?

16. Почему понятие свободы для автора имеет смысл исключительно в границах индивидуального опыта? Что такое свобода?

17. Какие следствия выводит философ из абсурда? Каков путь человека абсурда?

18. С какой целью А. Камю обращается к мифу о Сизифе? В чем проявляется трагизм положения, в котором оказался Сизиф? Каким образом он преодолевает ситуацию абсурда? Счастлив ли Сизиф? Ответ аргументируйте.

Ж.-П. САРТР "ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ"

Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения.

Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание – роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. <...>

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой

стороны человеческой природы. <...> Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского "я мыслю", то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрезает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством *cogito*.

Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей.

На все эти обвинения я постараюсь здесь ответить, именно поэтому я и озаглавил эту небольшую работу "Экзистенциализм – это гуманизм". Многих, вероятно, удивит, что здесь говорится о гуманизме. Разберем, какой смысл мы в него вкладываем. В любом случае мы можем сказать с самого начала, что под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность.

<...> Большинству людей, употребляющих это слово, было бы очень трудно его разъяснить, ибо ныне, когда оно стало модным, экзистенциалистами стали объявлять и музыкантов, и художников. <...> Слово приобрело такой широкий и пространственный смысл, что, в сущности, уже ничего ровным счетом не означает. Похоже на то, что в отсутствие авангардного учения, вроде сюрреализма, люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма, которая, между тем, в этом отношении ничем не может им помочь. Ведь это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. <...>

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленни-

ком, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой – приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготавливал этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обуславливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли – будь то учение Декарта или Лейбница, – везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие "человек" в божественном разуме аналогично понятию "нож" в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготавливает нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся "человеческим" понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия "человек". У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подпадают под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает "существование предшествует сущности"? Это означает, что человек сначала суще-

ствуется, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он делает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово "субъективизм" имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть.

Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как "тревога", "заброшенность", "отчаяние". Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой. Экзистенциалист охотно заявит, что человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? – они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать, а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность. Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают, – не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты – Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить:

действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? <...> У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это – тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. <...>

Говоря о "заброшенности" (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. <...>. Экзистенциалисты <...> обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага а priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что "если бога нет, то все дозволено". Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всемогущие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на

совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти.

<...> Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. <...> Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, или ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие. <...> Ведь человек свободен, и нет никакой человеческой природы, на которой я мог бы основывать свои расчеты. <...>

Значит ли это, что я должен предаться бездействию? Нет. Сначала я должен решить, а затем действовать, руководствуясь старой формулой: "Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать". Это не означает, что мне не следует вступать в ту или иную партию. Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу. <...>

Квиетизм – позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность – в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: "Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целости и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам". Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой "возможной" любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. <...> Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как

обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: "Ты есть не что иное, как твоя жизнь", это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

<...> Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм – это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить, – это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадёживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: "Я мыслю, следовательно, существую". Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая

как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в cogito человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через "я мыслю" мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через cogito, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть *каким-нибудь* (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить, какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает "за" или "против" меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интересубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы, они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. <...> В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не лик-

видирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

<...> Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. <...>

Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль, а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

<...> Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. <...> Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: "Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?" Я отвечу, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как за-

блуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность – это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: "А если я хочу быть нечестным?" – я отвечу: "Нет никаких оснований, чтобы вы им не были, но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности". Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. <...> Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других, я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности я признал, что человек – это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточны для конституирования морали. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы теряют крах при определении действия. <...>

Третье возражение сводится к следующему: "Вы получаете одной рукой то, что даете другой", то есть ваши ценности, в сущности, несе-

рзны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким при-
скорбием отвечаю, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал бога-
отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать
вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем
ценности, – значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорно-
го смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не
представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не
что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаружи-
ваете, что есть возможность создать человеческое сообщество.

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гума-
низмом. Мне говорили: "Ведь вы же писали в "Тошноте", что гумани-
сты не правы, вы надсмеелись над определенным типом гуманизма,
зачем теперь к нему возвращаться?" Действительно, слово "гуманизм"
имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно по-
нимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую
ценность. <...>

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек нахо-
дится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя
вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может суще-
ствовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выхо-
дом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением
самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за соб-
ственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого
мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей
человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен
бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том
смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в челове-
ческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гума-
низмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет
другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет
решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя
по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но
в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще ка-
кое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее вы-
двинутых против нас возражений. Экзистенциализм – это не что иное,
как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он
вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием
называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно пер-
вородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой
атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не
существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог суще-
ствовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка, зрения. Это не

значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

(Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 319-344.)

Вопросы и задания

1. Какие упреки формулируют в адрес экзистенциализма его противники?
2. Какое значение вкладывает Ж.-П. Сартр в понятие «экзистенциализм»?
3. Какие разновидности экзистенциализма выделяет философ? Что между ними общего? В чем между ними обнаруживаются отличия?
4. Что означает сформулированный в философии экзистенциализма в отношении проблемы человека тезис *«существование предшествует сущности»*?
5. Объясните, почему для экзистенциализма человек не поддается определению.
6. Выделите и охарактеризуйте принципы экзистенциализма, сформулированные Ж.-П. Сартром.
7. Что означает положение философа о том, что *«человек – это свобода»*? Почему человек осужден быть свободным?
8. Как, согласно Ж.-П. Сартру, взаимосвязаны свобода, выбор, ответственность? Проследите по тексту приводимые мыслителем примеры реализации данной взаимосвязи.
9. Какой смысл вкладывается экзистенциализмом в понятия «тревога», «заброшенность», «отчаяние»?
10. В чем, согласно Ж.-П. Сартру, состоят принципиальные отличия постановки и решения экзистенциализмом проблемы человека от способов ее анализа, представленных в других философских течениях современной эпохи?
11. Какова, по мнению философа, роль «Другого» для существования и самопознания человека? В чем суть идеи интерсубъективности?
12. Является ли экзистенциализм гуманизмом? Ответ обоснуйте.

Н. АББАНЬЯНО
"ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ"

Основной темой последующих страниц, на которых я вернулся к мотивам моей книги «Структура экзистенции», является то, что философия оправдывает себя как исследовательский труд или доктринальный поиск, лишь если она признает себя основанной на природе самого человека как экзистенции. Ее проблемы лишаются смысла, если они рассматриваются только как теоретические или практические проблемы, касающиеся реальности или объектов, для которых их постановка или решение оказываются чуждыми и которые имеют на человека, ставящего и решающего их, лишь гипотетическое и косвенное влияние. На самом деле проблемы философии касаются **бытия** человека, но не человека вообще, а **отдельно взятого** человека в конкретности его существования, и являются обращенными к нему призывами или требованиями с тем, чтобы он выяснил отношение с самим собой, взял на себя ответственность и принял свое решение. Первым проявлением серьезной вовлеченности в философскую проблему является **установление ее подлинности**, требующее от того, кто ее выдвигает, фундаментального усилия его существа, к которому эта проблема относится.
<...>

Первым необходимым следствием этого подхода является то, что философия в любом случае сугубо личное дело. Она разыгрывает в мире среди людей конкретную судьбу человека, который в него вступает. И поскольку никто не может решать за другого и брать на себя выбор и ответственность, принадлежащие по праву другому, философствование – это самое интимное и тайное, что есть в экзистенции отдельно взятого человека, для которого никакое блестящее слово, никакая великая и прекрасная истина не могут уменьшить бремя последнего решения. Однако отдельно взятый человек никогда не является одиноким. Он нуждается в помощи и ищет помощи, и эту помощь он может получить и может дать. Поэтому каждый в философии трудится для себя и для других, слушает речь других и извлекает из нее пищу и жизненную силу для собственной речи, которая, в свою очередь, явится пищей и жизненной силой для других.

Философия не обладает абстрактной универсальностью науки, универсальностью, которая состоит в тождественности суждения. Ее универсальность называется пониманием и человеческой солидарностью. Это – универсальность, в которой выявляется, обнаруживается и осуществляется в своей подлинной сущности коэкзистенциальная структура экзистенции.

Вторым необходимым следствием этого подхода является сущностная **историчность** понимаемой таким образом философии. Она

бесконечный вопрос и ответ; она превращает, согласно высказыванию Платона в «Федре», всякое написанное и переданное потомкам через века слово в ответ или в вопрос, который ждет ответа. Она устремлена к будущему, зная, что лишь из будущего возникает истина прошлого, и в поисках этой истины она встречает не учения и общие схемы, а конкретных и живых людей, которых она пытается понять и охарактеризовать, чтобы понять и охарактеризовать саму себя. Такая философия не имеет нужды закрывать глаза на какой бы то ни было аспект прошлого или пытаться скрыть его; она открыта и готова признать любой аспект, который открылся бы ей, и, более того, вся устремлена к этому признанию, от которого только и может ожидать собственного обогащения и собственного определения.

Третьим необходимым следствием этого подхода является ее позитивный и конструктивный характер по отношению к Я и сообществу, к которому оно принадлежит. Оно не выносит никакого притеснения, словесного угодничества, сознательного или бессознательного обмана. Оно хочет быть откровенным с самим собой и поэтому также с другими. Оно не соглашается с умозрительной нерешительностью, потому что видит в ней экзистенциальную нерешительность. Оно требует твердости и ясности и не боится идти до конца. С другой стороны, оно открыто и способно к пониманию и является терпимым и лишенным предрассудков; оно хочет понять даже то, что не любит и не может любить. Оно озабочено человеком, его конкретными интересами, его жизнью среди других людей, всем, что его беспокоит. Оно не верит, чтобы жизнь была спектаклем или драмой, на которой можно было бы присутствовать. Оно не любит драму. Оно хочет предложить надежный, открытый, свободный путь, чтобы человек мог пройти его.

<...> Вести сегодня речь о природе философии значит считать уже твердо установленным главный пункт: необходимость для человека, такого, как он есть, такого, каким он должен быть, философствования. Поэтому, если бы философия была садом Эпикура, где можно было бы жить в стороне, вдали от перипетий и суровых ударов, мы должны были бы считать ее сегодня недостойной нас. Но она не сад Эпикура, не аристократическое занятие немногих праздных умов, не заоблачная высь, где можно было бы найти убежище и утешение от зол и разочарований жизни. Есть смысл – и это довольно древний смысл, – согласно которому философствование отождествляется с самим существованием человека и согласно которому (как утверждал Платон) нельзя быть человеком, не будучи философом. В этом смысле, который мы должны прояснить на этих страницах, существовать, собственно говоря, и значит философствовать, хотя философствовать не всегда означает заниматься философией. И действительно, философствовать значит для человека прежде всего смело идти навстречу собственной

судьбе и ясно ставить себе проблемы, которые вытекают из собственного отношения с самим собой, с другими людьми и с миром.

Это значит не ограничиваться тем, чтобы вырабатывать понятия, создавать системы, но выбирать, решать, брать на себя обязательства, страстно увлекаться – подлинно жить и быть подлинно самим собой. Несомненно, этому философствованию, которое является единственно изначальным, истинным и вечным, техническая работа философов с ее вековой традицией поисков, опытов и мифов оказывает неоценимую помощь. Из философских учений, следовавших друг за другом на протяжении веков, человек приобрел инструменты, необходимые для понимания и истолкования самого себя и мира и занял позицию истинного философствования, т. е. подлинного существования. Но учения – средства, а не цели. Они оказывают человеку действительную помощь, но не суть все. В конце концов решать должен человек, отдельно взятый человек. Жизнь постоянно ставит ему вопросы, на которые он должен отвечать. Каждое его действие, имеющее какое-то значение, – ответ. Благодаря каждому из этих ответов мир выходит немного из тумана и обретает перед ним определенные очертания. Отказываться отвечать – значит вновь окутывать его туманом.

От философии человек может и должен требовать немного лучшего понимания самого себя, а люди – немного лучшего понимания друг друга. Понимание себя и взаимопонимание между людьми лежат в основе всякого начинания, всякой человеческой деятельности и образуют канву, из которой сплетена как повседневная жизнь отдельно взятого человека, так и историческая жизнь человечества. Не было бы никакой пользы от самых суровых опытов, страданий и трагедий, если бы люди не должны были извлекать из них поучение; и это поучение может сформулировать только философия, извлекая из опыта истории стимул для более глубокого и более **человечного** понимания человека.

Прежде всего необходимо освободиться от предрассудка, что философия только особая дисциплина, только результат труда узкого круга лиц, которые посвящают свою деятельность рефлексированию и исследованию определенного рода проблем, и что, поступая таким образом, они доходят до разработки или же принятия или порицания какой-то доктрины. Она также и это, но не только это. Ограничение ее этим узким смыслом определяет с необходимостью требование ограничить ее действенность и считать ее недостаточной для целей того самопонимания себя, которого человек пытается достичь в ней. Так появляются на свет те (постоянно возрождающиеся) направления, которые считают любую доктрину или систему слишком тесной для того, чтобы выразить смысл жизни, и претендуют на то, чтобы обосновать конкретность этого смысла в духовных опытах, считающихся более обширными и глубокими. На самом деле акт осознания ограниченно-

сти и узости философской системы и обретения за ее пределами формы опыта или жизни, которая ее завершает и устанавливает всеобщий смысл жизни, этот акт, и только он, является подлинным актом философствования. Во всех этих направлениях и во всех этих подходах философствование в действительности является доктриной или системой, которая показывает себя узкой или ограниченной, а актом понимания, посредством которого эта узость или эта ограниченность преодолеваются и доходят до общего смысла жизни.

Критика философии в том, *что* она имеет позитивно значимого – это восстановление полной конкретности философствования и свободы человека по отношению ко всякой доктрине. Но именно из этой свободы рождается проблема философии, которая является не проблемой **определенной** доктрины или **определенного** типа труда, но проблемой оправдания и человеческого обоснования **всякого** исследовательского труда и разработки, **всякой** доктрины. Это – проблема того, чем является философия в своем человеческом значении, в том значении, которое в большей или меньшей степени может воплощать доктрина, но из которого она должна всегда выводить свою истину. Ибо если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свое основание, и стоит устанавливать только его значение.

Но именно потому, что в этом смысле философствование есть человеческий акт, аспект экзистенции, который мы должны считать существенным, его проблема – это **проблема, которую человек ставит самому себе относительно самого себя, бытие самого человека как проблема самого себя**. Едва философствование освобождают от ограниченной сферы, которая должна оставаться абстрактной и далекой от жизни, едва его признают насущным и оказывающим воздействие на жизнь самого человека, как сразу оно определяет в точном **смысле** человеческое существо: делает из него существо, которое является проблемой самого себя; делает из него существо, которое ищет бытие и поэтому вопрошает, и сомневается, и боится, и действует, чтобы господствовать над будущим.

Только человеку принадлежит бытие в этой проблематичной форме, которая характеризует поэтому в подлинном смысле человеческое **существование**. Я (каждый из нас может говорить лишь от первого лица) совершаю важный акт моего существования: например, начинаю или завершаю труд, с которым связана большая часть моей жизни и моих интересов; я связываю свою судьбу с судьбой другого человека, иду навстречу ущербу или опасности ввиду интереса, который считаю высшим. Во всех этих случаях мой акт, – который я называю решением, но который является не только актом воли, потому что он вовлека-

ет все мое существо, и который поэтому, быть может, лучше назвать экзистенциальным **актом**, – мой экзистенциальный акт во всех этих случаях включает действительную неопределенность в свое содержание и в свой результат, и поэтому также риск для меня. Начатый мною труд, по всей вероятности, будет доведен до конца и, возможно, будет иметь больший или меньший успех; завершенный мною труд, быть может, действительно воплотит замысел и побудивший меня к нему жизненный интерес, или, быть может, закончится разочарованием; связь, в которую я вступил, может оказать на меня и дорогого мне человека самое различное влияние; мой мужественный акт может оказаться бесполезным или лишенным смысла. И во всех этих случаях я могу утратить все, что мне дорого и что составляет для меня смысл жизни. <...>

Свобода как экзистенциальный выбор. Ясно, что проблема свободы не может быть решена, если считать, что свобода является атрибутом или способностью, присущей человеческой природе. Нельзя понять свободу, или точнее, понять человека как свободу посредством объективного анализа человеческих способностей или абстрактного рассмотрения свойств человека. Ни в коем случае свобода не является способностью или свойством человека, которым он наделен фактически. Следовательно, ни в коем случае касающаяся ее проблема не предстает как проблема рассмотрения того, является ли фактически человек свободным или нет. Проблема свободы действительно встает перед человеком только в акте, в котором он серьезно идет навстречу возможностям своей экзистенции и принимает относительно них решение. Быть свободным или несвободным – это для человека выбор и, более того, фундаментальный выбор. Быть свободным значит для него осознать и осуществлять себя в изначальной возможности своего отношения с бытием, т. е. упрочиваться и основываться в этой возможности. Не быть свободным значит игнорировать и утрачивать эту изначальную возможность и в силу этого делать неподлинной и рассеянной экзистенцию. Но в свою собственную структуру экзистенция включает норму, которая должна разрешать проблему и принимать решение о выборе. Если она отношение с бытием, у нее нет иного способа существования и самореализации, кроме укрепления и обоснования этого отношения. А отношение упрочивается и обосновывается лишь при упрочении и обосновании ее изначальной и обуславливающей возможности, т. е. при превращении начала отношения в ее конечную цель.

<...> Теперь речь идет о том, чтобы понять, какими способами или в каких формах выбор, реализующий свободу, управляет экзистенцией. Прежде всего ясно, что поскольку экзистенция лишь способ существования человека, реализация экзистенции в присущей ей форме –

это формирование человека как истинной и подлинной индивидуальности, как личности. Для человека, который должен принимать решение о себе самом, т. е. о своей свободе, вопрос состоит в том, чтобы найти и выявить единственную и фундаментальную возможность, которая может удержать и упрочить его в отношении с бытием. А поскольку вопрос рождается не в плане равнозначности абстрактных возможностей, среди которых человек был бы или мог быть безразличным, а как принятие решения, реализация человека как изначальной возможности отношения с бытием означает его полное отождествление себя с главной задачей или с миссией. Выбор свободы сразу же освобождает человека от неопределенностей жизни, лишенной доминирующего интереса, и возвращает ему полноту его энергии. Человек становится готовым к осуществлению своего предназначения; его уже больше не отвлекают все новые благие пожелания, он не заброшен в мир без руководства, не уступает незначительным поворотам событий. Он живет сосредоточенно в единстве своего доминирующего интереса и сводит к этому интересу как к мере и основополагающему критерию многообразия событий.

Отношение с бытием, упрочиваясь благодаря осуществлению выбора свободы в его подлинной возможности, реализуется как отношение человека с самим собой. Это отношение является непрерывным возвращением человека к самому себе, центростремительным движением, которое относит множество реальных или пережитых элементов к истинному *Я* человека. И в этом возвращении самость, *Я* постепенно конституируется в своей подлинной форме как единство личности. Субъективные установки не разбрасываются в зависимости от случая или произвола, а последовательно связываются в порядок, имеющий свой центр притяжения. Этим центром является *Я*. Реализуясь как отношение с самим собой, человек реализует *Я*, т. е. реализует свое единство, собирая его из разрозненности непоследовательных поступков, и в силу этого побеждая и преодолевая эту разрозненность. Свобода обусловливает *Я*. *Я* формируется как подлинное единство лишь в акте своего возвращения к самому себе, но это возвращение является формированием самости, или, точнее, себя как самого себя, как фундаментального единства и тождества. Поэтому свобода – это раскрытие человека самому себе. Благодаря ей человек обретает подлинную ясность и прозрачность для самого себя. Она акт признательности и искренности, вступление во владение собой, полное освобождение от вовлеченности ввиду столь же полной вовлеченности.

Следовательно, признание возможности отношения с бытием – это истинное упрочение отношения с бытием. Это упрочение происходит прежде всего внутри самого человека как реализация его собственной формы, его единства, его *Я*. Признать природу экзистенции в

возможности этого отношения значит формировать себя как Я, которое свободно для осуществления своего предназначения. Таков первый смысл экзистенциальной свободы.

<...> Свобода означает единство Я, единство его предназначения, единство Я и его предназначения. Это тройкое единство в действительности лишь одно единство, единство истинной или подлинной экзистенции. Но оно касается не только Я. Я является свободным (т. е. является Я) лишь в единстве со своим предназначением, а его предназначение касается не только его, но и мира, в котором оно должно быть реализовано. Формирование Я, свободного для осуществления своего предназначения, включает в себя формирование отношения между Я и миром, благодаря которому мир предстает перед Я как совокупность орудий и средств, способствующих реализации этого предназначения. Единство Я и его предназначения определяет единство мира. Это единство является порядком, в котором вещи располагаются в соответствии с возможностью их использования и их использованием для осуществления человеческого предназначения. Единство Я, которое освобождается от разнобоя своих поведенческих установок, определяет единство мира, потому что ведет мир к формированию в соответствии с порядком действительной возможности использования средств и инструментов реализации Я. Порядок мира – это проект расположения и использования вещей как инструментов, необходимых для осуществления человеческого предназначения. Если человек не формирует себя как единство, свободное для осуществления своего предназначения, мир не формируется как единство объективных детерминации – орудий или вещей. Но без единства мир не был бы миром (Космосом); более того, его не было бы совсем, он не обладал бы бытием. Следовательно, свобода, упрочивая бытие Я, тем самым упрочивает и бытие мира. Без свободы не только человек распадается в непоследовательности и несерьезности неподлинного и обезличенного существования, но и мир распадается перед ним на следование друг за другом или нахлестывание друг на друга вещей и фактов, лишенных реальной устойчивости. Свобода призывает человека к единству Я, мир к единству необходимого порядка, и в этот порядок благодаря этой самой свободе человек включается как элемент, который причастен к нему и одновременно господствует над ним. Причастен к нему, поскольку он сам существо в мире, поскольку он сам включает себя в природу как природа. Господствует над ним, поскольку использует его порядок и законы для своих целей и подчиняет его осуществлению своего предназначения. Укоренившись в мире и сделав из мира устойчивую реальность, человек может обрести в ней путь к свободе. Осознав себя как природу, он может реализовать себя как природу и заставить вследствие этого раскрыться саму природу, что происходит в искусстве. Но как необходимый поря-

док имеющихся в наличии и используемых вещей и как природа, причастная к человеческой экзистенции и раскрывающая себя ей, мир обретает и упрочивает свое бытие только благодаря свободе. Лишь единство *Я* и его предназначения определяет порядок мира, т. е. его истинное устройство. Еще раз: осознание возможности отношения с бытием раскрывает себя как упрочение этого отношения. Посредством этого осознания появляется на свет реальность мира. Таков второй смысл экзистенциальной свободы.

<...> отождествление *Я* с его предназначением не ставит *Я* в изоляцию. *Я* не может реализовать свое предназначение только само и только самостоятельно, его предназначение ставит его с необходимостью в отношении с другими людьми и определяет некое единение, которое может быть согласием или несогласием, сотрудничеством или борьбой, но которое в любом случае включается в определение самого *Я*. Единство, в которое *Я* формируется и в котором утверждает себя, является формированием конечной индивидуальности, за пределы коей экзистенция постоянно трансцендирует. По мере того как *Я*, индивидуализируясь, вовлекается в собственную задачу, другие люди крепче сплываются вокруг него. Внешними отношениями с другими (так называемыми социальными отношениями) могут пренебрегать или сводить их к минимуму те, кто хотел бы или мог бы следовать своему предназначению и трудиться в одиночестве, но при этом не наступает изоляция, которая бы означала разрыв человеческого единения, т. е. неспособность понимать других и быть понятым другими, невозможность помогать им и получать от них помощь, невозможность любить или ненавидеть их, невозможность какой бы то ни было общей задачи или деятельности. В действительности любая задача или деятельность являются общими, даже те, которые выполняются в самом суровом одиночестве. Помощь других доходит до нас множеством путей – традиции, книги и даже индивидуальное размышление; и до других доходит множеством путей отражение и результат нашей деятельности. Единение присуще каждой человеческой экзистенции, прежде всего той, которая реализуется в свободе. Иметь или поставить себе задачу значит признать за другими возможность иметь или ставить задачу себе. Формировать и утверждать собственную индивидуальность значит признавать и уважать в других ту же способность выступать как индивидуальность. Совместная жизнь людей является простым столкновением, распылением, разобщенностью для человека, который не обрел единства *Я* посредством выбора свободы. В этом случае другие низводятся до простых инструментов, которые можно в большей или меньшей степени использовать для сиюминутных нужд: их не признают в качестве сотоварищей по общей задаче. В этом случае сама борьба – просто противоборство взаимных пониманий, лишенных серьез-

ного повода и оправдания; она просто тривиальное соперничество. Свобода, формируя человека в индивидуальность, основывает его единение с другими людьми, т. е. определяет возможность сотрудничества или противоборства в плане общей деятельности, связанной фундаментальным взаимопониманием. Совместная жизнь становится благодаря свободе коэксистенцией, т. е. связью между людьми в самой основе экзистенции. Свобода как формирование Я и бытия мира порождает и основывает межчеловеческое понимание. Еще раз: осознание возможности отношения с бытием оказывается упрочением этого отношения, поскольку оно появление на свет коэксистенции.

Проблема свободы имеет в качестве своего горизонта экзистенцию. Она касается не какого-то одного аспекта человека в предпочтении к другому. Она касается не только его воли или его действий, или его поведения, но того, что есть на самом деле человек в своей человеческой природе. Она – вопрос относительно бытия человека, относительно его последней структуры; вопрос, который может быть понят, лишь если он доведен до фундаментального выбора, благодаря которому как раз и принимается решение о том, чтобы быть человеком, т. е. экзистенцией. Свобода – основа и нормативность экзистенциального выбора. Благодаря ей человек решает относительно собственной судьбы в соответствии с тем, чем он должен быть.

Свобода – это движение, посредством которого экзистенция возвращается к своей изначальной природе, осознает эту природу и с ее осознанием реализует ее на самом деле. А поскольку экзистенция – отношение с бытием, это осознание направлено на возможность этого отношения и является его обоснованием и упрочением. Тем самым экзистенция с помощью свободы обретает свою внутреннюю позитивность, свою субстанцию. Она избавляется от несобранности, неустойчивости и обезличенности. Я, конституируясь в единство, укореняется в мире, который является порядком и реальностью, в центре действительно коэксистенциального единения. Тем самым отношение с бытием, формирующее экзистенцию, реализуется в своей подлинности. Оно становится таким отношением, что в нем действительно бытие включает себя в экзистенцию; Я, мир, коэксистенция появляются на свет и определяются как историческое будущее экзистенции. Свобода основывает историчность экзистенции. Бытие не имманентно этой историчности, потому что оно непрерывно формируется в своей трансцендентности; и все же отношение с ним оказывается не обманчивым, неустойчивым или непрочным, а подлинным и истинным.

Свобода – это выбор. Она обретение риска и обладание им, а не устранение. Она не точечный акт, а непрерывность решения, которое постоянно обновляется при благоприятном или неблагоприятном ходе событий. Быть свободным значит оставаться верным самому себе, не

изменяя собственному предназначению и спасая серьезность и прочность мира и межчеловеческое единение. Таким образом, понимание свободы – это понимание человеком самого себя и своего предназначения в мире. Лишь тогда, когда он отождествляет себя с предназначением, которое его трансцендирует, лишь тогда, когда он берет на себя обязательство и борется, человек на самом деле свободен. Таков последний смысл философского рассмотрения свободы.

(Аббаньяно, Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. – СПб., 1998. – С. 82-94, 194-202.)

Вопросы и задания

1. В чем Н. Аббаньяно усматривает оправдание существования философии? Что и почему выступает для мыслителя ведущей проблемой философии?

2. В чем Н. Аббаньяно видит отличия философии от науки? Как мыслитель рассматривает проблему историчности философии?

3. Объясните, почему, согласно Н. Аббаньяно, нельзя понять свободу посредством объективного анализа человеческих способностей. Что означает быть свободным?

4. Как, по мнению Н. Аббаньяно, взаимосвязаны свобода и экзистенция? В чем философ усматривает подлинный смысл экзистенциальной свободы?

5. Что, согласно мыслителю, обуславливает единство мира и единство человеческого Я?

6. Как трактует философ трансценденцию? В чем суть и каковы основания коэкзистенции?

М. ФУКО "СЛОВА И ВЕЩИ"

Тот способ бытия человека, который установился в современном мышлении, позволяет ему исполнять две роли: он одновременно является обоснованием всех позитивностей и вместе с тем присутствует на рядовом положении в стихии эмпирических вещей. Этот факт – речь идет здесь не о сущности человека вообще, но просто о том историческом априори, которое с начала XIX века очевидным образом служит почвою нашей мысли, – факт этот является, несомненно, решающим для определения статуса "гуманитарных наук", этого свода познаний (пожалуй, это слишком сильное слово; скажем, для большей нейтральности, этого речевого ансамбля), объектом которых является человек и все то, что в нем есть эмпирического.

Прежде всего приходится констатировать, что гуманитарные науки получили в наследство область не только не очерченную и не промеренную насквозь, но, напротив, совершенно нетронутой, которую им еще только предстояло разрабатывать с помощью научных понятий и позитивных методов. Под именем человека или человеческой природы XVIII век передал им некоторое очерченное извне, но пока еще пустое изнутри пространство, которое они должны были объять и исследовать. В самом деле, эпистемологическое поле, которое охватывают гуманитарные науки, не дано им заранее: никакая философия, никакое мнение политического или этического характера, никакая из уже существующих эмпирических наук, никакое наблюдение над человеческим телом, никакое исследование ощущения, воображения или страстей ни в XVII, ни в XVIII веке ни разу не столкнулось с таким предметом, как человек, поскольку человек и не существовал (как не существовали жизнь, язык и труд). Нельзя думать, будто гуманитарные науки появились лишь тогда, когда под напором рационализма, нерешенных научных проблем или практических потребностей пришлось, волей-неволей, с большим или меньшим успехом перевести человека в разряд научных объектов, хотя пока еще вовсе не было доказано, что он может принадлежать к их числу; гуманитарные науки появились в тот момент, когда в западной культуре появился человек – как то, что следует помыслить, и одновременно как то, что надлежит познать. Несомненно, что исторически возникновение каждой гуманитарной науки связано с какой-то проблемой, какой-то потребностью, каким-то теоретическим или практическим препятствием: так, для того чтобы в течение XIX века психология постепенно превратилась в науку, потребовались те новые формы, которые индустриальное общество наложило на индивидов: для того чтобы появилась рефлексия социологического типа, потребовалась, несомненно, та опасность, которая со времени Революции нависла над равновесием социальных систем, установленных буржуазией. Однако даже если все эти обстоятельства и могут объяснить, почему эти науки вычленились в такой-то определенной обстановке, для ответа на такой-то определенный вопрос, то сама их внутренняя возможность, тот простой факт, что впервые за все время существования человеческих существ и их жизни в обществе человек (в одиночку или в группе) стал объектом познания, – все это уже не может рассматриваться как явление на уровне мнения – это событие в царстве знания.

Событие это было результатом общей перестройки эпистемы, а именно того, что, покинув пространство представления, живые существа поместились в глубине жизни со всей ее спецификой, богатства – во все большем развитии форм производства, слова – в становлении языков. В этих условиях было необходимо, чтобы познание человека

явило свое стремление к научности одновременно и однородно с биологией, экономией и филологией. Сперва это, разумеется, показалось очередным решительным шагом эмпирического познания в истории европейской культуры. Однако, поскольку в это самое время общая теория представления исчезла и вместе с тем возникла необходимость поставить вопрос о бытии человека как основе всякой позитивности, то при этом равновесие неминуемо нарушилось: человек отныне становился той основой, на которой могло бы быть построено всякое познание в его непосредственной и несомненной очевидности, более того, он становился тем, что санкционирует саму постановку вопроса о всяком познании человека. А отсюда неизбежность двустороннего спора: с одной стороны, это постоянная полемика между науками о человеке и просто науками, причем первые неустанно притязают на обоснование вторых, а вторым приходится искать свое собственное обоснование, оправдывая свой метод и очищая свою историю от "психологизма", "социологизма" и "историцизма"; с другой стороны, это постоянная полемика между философией, которая упрекает гуманитарные науки, ищущие собственного обоснования, в наивности, и самими гуманитарными науками, которые объявляют своей собственностью то, что некогда составляло область философии.

Однако, хотя все эти споры и необходимы, это вовсе не означает, что они развертываются в стихии чистого противоречия; их существование, их неизбежное возобновление на протяжении более чем столетия указывают вовсе не на постоянство некоей неразрешимой проблемы, а на четкую, исторически определенную эпистемологическую диспозицию. В классическую эпоху поле знания от проекта анализа представления и до темы матезиса универсалис были совершенно однородным: любое и всякое познание искало порядка, устанавливая различия, и определяло различия, устанавливая порядок. Так было в математике, в таксономии (в широком смысле), в науках о природе; но так было и в тех неточных, несовершенных и обычно спонтанных познаниях, которые осуществлялись и при построении самого малого высказывания, и при самом повседневном процессе обмена; так было и в тех длинных и связанных цепях, которые "идеологи" – не меньше, но иначе, нежели Декарт или Спиноза, – стремились твердо перекинуть от простейших очевидных идей к более сложным истинам. Однако начиная с XIX века эпистемологическое поле расщепляется, или, точнее, разрывается в различных направлениях. Трудно отказаться от обаяния классификаций и линейных иерархий в духе Конта, однако нельзя не признать, что стремление подравнять все современное здание под математику означало бы подчинение единой точке зрения – точке зрения объективного познания – вопросов и о позитивности различных отраслей знания, и о способе их бытия, и об

их укорененности в исторически возможных условиях, которые дают им одновременно и их форму и их объект.

Поле современной эпистемы, исследуемое на этом археологическом уровне, не подчиняется идеалу совершенной математизации, оно не развертывает на чисто формальной основе длинный ряд нисходящих познаний, чем дальше, тем больше отягченных эмпиричностью. Область современной эпистемы следует представлять скорее как обширное открытое трехмерное пространство. В одном из его измерений помещаются математические и физические науки, для которых порядок есть всегда дедуктивная и линейная последовательность самоочевидных или доступных верификации высказываний; в другом находятся науки (например, о языке, о жизни, о производстве и распределении богатств), которые стремятся к такому упорядочению прерывных, но сходных элементов, чтобы они могли вступить в причинные отношения и образовать структурные постоянства. Между этими двумя измерениями находится некая общая плоскость, которая может показаться, в зависимости от подхода, либо полем применения математики к эмпирическим наукам, либо областью того, что в лингвистике, биологии и экономии поддается математизации. Что касается третьего измерения, то это философская рефлексия, которая развертывается как мысль о Тожестве; с областью лингвистики, биологии и экономии у нее также есть общая плоскость, ибо в ней могут проявиться и на самом деле проявляются различного рода философии – жизни, отчужденного человека, символических форм (происходит это при перенесении в философию понятий и проблем, возникающих в других эмпирических областях); правда, в ней же появились и региональные онтологии, которые стремятся определить, что же такое в их собственном бытии жизнь, труд и язык (происходит это при обосновании этих эмпиричностей с чисто философской точки зрения); наконец, философское измерение имеет общую плоскость с математическими дисциплинами – плоскость формализации мышления.

Гуманитарные науки исключены из этого эпистемологического трехгранника – по крайней мере в том смысле, что их нельзя обнаружить ни в одном из этих измерений, ни на одной из наметившихся плоскостей. Но можно также сказать, что они и включены в него, поскольку именно в пробелах между этими областями знания, а точнее – в том самом объеме, который очерчен этими тремя измерениями, находят свое место гуманитарные науки. Это положение (с одной стороны – подчиненное, с другой – почетное) ставит их в связь со всеми другими формами знания: цель их, слегка варьирующаяся, но в основном неизменная, в том, чтобы осуществить или хоть как-то использовать на том или ином уровне математическую формализацию; развиваются они в соответствии с моделями или понятиями, заимствованными из

биологии, экономии и наук о языке; наконец, обращаются они к тому способу человеческого бытия, который философия стремится помыслить на уровне его коренной конечности, тогда как сами они стремятся охватить его лишь в эмпирических проявлениях. Пожалуй, именно это распыление в трехмерном пространстве и делает задачу определения места гуманитарных наук столь сложной, а попытку их размещения в эпистемологической области – столь предельно тщетной и выявляет в них самих одновременно и внешнюю угрозу, и внутреннюю опасность. Угрозу – потому что они представляют собою для всех других областей знаний как бы постоянную опасность; конечно, ни дедуктивные науки, ни эмпирические науки, ни философская рефлексия, пока они остаются в своем собственном измерении, не рискуют "перейти в стан" гуманитарных наук или "запятнать" себя их эпистемологической нечистотой; однако известно, какие трудности иногда возникают при установлении тех промежуточных уровней, которые соединяют друг с другом эти три измерения эпистемологического пространства. Дело в том, что малейшее отклонение от плоскости этих уровней ввергает мысль в область, занятую гуманитарными науками, а отсюда опасность "психологизма", "социологизма", – одним словом, всего того "антропологизма", который становится должным образом угрожающим тогда, когда, например, не осмысляются должным образом отношения мысли к формализации или же когда не подвергаются необходимому анализу способы бытия жизни, труда, языка. "Антропологизация" в наши дни – это самая большая внутренняя опасность для знания. Иногда поспешно думают, будто человек уже освободился от себя самого, коль скоро он обнаружил, что не является ни центром творения, ни средоточием пространства, ни конечной целью жизни; однако, хотя человек больше и не царь в мировом царстве, хотя он уже более и не стоит в самом средоточии бытия, все равно гуманитарные науки – это опасные посредники в пространстве знания. Правда, по сути само это положение обрекает их на некую существенную неустойчивость. А это в свою очередь объясняет, что все сложности "гуманитарных наук", их непрочность, их неуверенность в своей научности, их опасные заигрывания с философией, их нечетко определенная опора на другие области знания, их характер – всегда вторичный и производный, однако с претензией на всеобщность, – что все это не является, как часто думают, следствием какой-то особой плотности их объекта; причина тому вовсе не метафизический статус, не непреодолимая трансцендентность того человека, о котором они говорят, но вся сложность той эпистемологической конфигурации, в которой они оказались помещенными, все их постоянное отношение к тем трем измерениям, в которых они находят свое собственное пространство.

Теперь следует обрисовать форму этой позитивности. Обычно ее стремятся определить по соотношению с математикой: либо стараются сблизить их, установив опись всего того, что в науках о человеке доступно математизации, и предполагая при этом, что все остальное еще не приобрело научную позитивность; либо, напротив, стараются тщательно отделить область того, что доступно математизации, от области, которая к ней не сводима, – поскольку является местом интерпретации, поскольку применяет преимущественно методы понимания, поскольку сосредоточивается она там, где знание требует анализа и "лечения". Такие разработки утомительны не только потому, что они банальны, но прежде всего потому, что они ничего не значат. Не приходится сомневаться в том, что та форма эмпирического знания, которая применяется к человеку (и которую, соблюдая соглашения, можно было бы назвать "гуманитарными науками", хотя пока еще неизвестно, в каком смысле и в каких пределах можно говорить здесь о "науках"), имеет какое-то отношение к математике: подобно всем другим областям познания, эти науки могут при определенных условиях пользоваться математическими средствами, некоторые их методы и большинство их результатов могут быть формализованы. Дело первоочередной важности в том, чтобы исследовать эти средства, научиться этим формализациям, определить уровни, на которых они возможны; для истории познания весьма интересно, как Кондорсе смог применить теорию вероятностей к политике, как Фехнер вычислил логарифмическое отношение между усилением ощущения и усилением возбуждения, как современные психологи пользуются теорией информации, чтобы понять феномен обучения. Однако, несмотря на специфику этих проблем, вряд ли отношение к математике (возможность математизации или, напротив, сопротивление всем попыткам формализации) является определяющим для гуманитарных наук в их специфической позитивности. Причин этому две: во-первых, эти проблемы, хотя и не вполне тождественно, стоят, по существу, также и перед многими другими дисциплинами (например, биологией, генетикой); но особенно же потому, что археологический анализ не обнаруживает в историческом априори наук о человеке, ни какой-либо новой формы математики, ни внезапного ее вторжения в область человеческих явлений, но, скорее наоборот, некоторое отступление матезиса, разложение его единого поля и освобождение из-под линейного порядка наименьших возможных различий таких эмпирических организаций, как жизнь, труд, язык. В этом смысле появление человека и учреждение гуманитарных наук (пусть лишь в виде проекта) соотносится, скорее, с некой "дематематизацией". Можно возразить, что разложение знания, рассматриваемого в целостности своей как матезис, вовсе не было отступлением математики – по той простой причине, что знание это никогда и не приводило к эффектив-

ной математике (разве что в астрономии и некоторых областях физики); и наоборот, распадение матезиса открыло природу и все поле эмпиричности для применения математики, всегда ограниченного и контролируемого, – разве первые успехи математической физики, первые широкие использования теории вероятностей не начинаются как раз тогда, когда пришлось отказаться от прямого построения общей науки о неисчислимых порядках? Да, невозможно отрицать, что отказ от матезиса (хотя бы временно) позволил в некоторых областях знания преодолеть рубеж качественности и применить математические средства там, где они еще не применялись. Однако если в физике разложение проекта матезиса означало обнаружение новых применений математики, то в других науках было иначе: биология, например, возникла вне науки о качественной упорядоченности, как анализ отношений между органами и функциями, как исследование структур и равновесий, их образования и развития в истории индивидов и видов. Все это, правда, не помешало биологии использовать математику, а математике – применяться в биологии шире, чем раньше; однако вовсе не в отношении своем к математике биология приобрела самостоятельность и определила свою позитивность. Это относится ко всем гуманитарным наукам: именно отход матезиса, а не приход математики превратил человек в объект познания; ход математики превратил человека в объект познания; именно обращение труда, жизни, языка к самим себе предрекло извне появление этой новой области знания; именно появление эмпирико-трансцендентального существа, – существа, мысль которого постоянно связана с немислимым, существа, которое все еще оторвано от первоначала, обещанного ему в непосредственности повтора, – именно это появление и придает гуманитарным наукам всю их специфику. Возможно, что здесь, как и в других дисциплинах, применение математики было облегчено (чем дальше, тем больше) всеми теми изменениями, которые произошли в начале XIX века в западном познании. Однако воображать, что гуманитарные науки определились в своем коренном проекте и начали свою позитивную историю в тот момент, когда решено было применить теорию вероятностей к анализу политических мнений или использовать логарифмы для измерения возрастающей силы ощущений, – значило бы применять поверхностное отражение за основополагающее событие.

Иначе говоря, среди тех трех изменений, которые открывают гуманитарным наукам их собственное пространство, тот объем, в котором они сплочены, измерение математическое, пожалуй, вызывает меньше всего сомнений; во всяком случае, именно с математикой у гуманитарных наук установились наиболее ясные, спокойные и, пожалуй, наиболее прозрачные отношения; кроме того, применение математики в той или иной форме всегда было самым простым способом при-

дать позитивному знанию о человеке научный стиль, форму и обоснование. Напротив, главные трудности, больше всего способствующие определению сущности гуманитарных наук, заключаются в двух других измерениях знания: там, где разворачивается аналитика конечного человеческого бытия, и там, где распределяются эмпирические науки, имеющие объектами язык, жизнь и труд.

(Фуко, М. Слова и вещи / М. Фуко. – М., 1997.)

Вопросы и задания

1. Какова, согласно М. Фуко, специфика гуманитарного знания?
2. В чем суть анализируемой автором полемики между науками о человеке и другими науками? Объясните, почему науки о человеке постоянно претендуют на обоснование других наук. Правомерна ли такая претензия гуманитарного знания?
3. Каковы, согласно М. Фуко, особенности «эпистемологической диспозиции» в классическую эпоху?
4. Каковы характер и направленность изменений, произошедших в «эпистемологическом поле» в XIX в.?
5. Выделите и охарактеризуйте отличительные особенности современного «эпистемологического поля». Каков в нем статус философского знания и гуманитарных наук?
6. В чем автор усматривает опасность «антропологизации» знания?
7. В чем, согласно М. Фуко, состоит главный парадокс гуманитарного знания? С чем автор связывает дальнейшие перспективы гуманитарных наук?

Ж. ДЕРРИДА "ПИСЬМО И РАЗЛИЧИЕ"

Возможно, произошедшее в истории понятия структуры можно было бы назвать «событием», не привнося это слово с собой тот смысловой заряд, свести который на нет или заставить в нем усомниться как раз и составляет функцию структурных – или структуралистских – требований. Скажем все же «событие», осторожно взяв это слово в кавычки. Что же это тогда за событие? Внешне оно как будто принимает форму разрыва или удвоения.

Было бы нетрудно показать, что понятие структуры и даже само слово «структура» приходятся ровесниками эпистеме, то есть сразу и западной науке, и западной философии, уходя своими корнями в почву обыденного языка, в глубинах которого эпистема и готова их подхватить, дабы метафорическим смещением препроводить к себе. Тем не менее вплоть до того самого события, которое мне хотелось бы нащу-

пать, структура или, скорее, структурность структуры, хотя всегда и задействованная, всегда же оказывалась и нейтрализованной, сведенной на нет – путем придания ей центра, соотносения ее с точкой присутствия, с фиксированным истоком. В функции этого центра входило не только ориентировать или уравнивать, организовывать структуру – на самом деле невозможно мыслить структуру неорганизованной, – но и, главным образом, добиться, чтобы принцип организации структуры положил предел тому, что можно было бы назвать ее игрой. Безусловно, центр структуры, ориентируя и организуя согласованность системы, позволяет и игру – люфт элементов внутри формы как целого. И сегодня еще структура, лишенная какого бы то ни было центра, представляется совершенно немислимой.

Однако центр также и закрывает игру, которую сам открывает и делает возможной. В качестве центра он является той точкой, в которой подмена значений, элементов, терминов более не возможна. В центре перестановка или преобразование элементов (каковые могут, впрочем, оказаться и включенными в какую-то структуру структурами) заказаны. По крайней мере, всегда оставались запретными (я умышленно использую это слово). Тем самым всегда считалось, что центр, который по определению единственен, составляет в структуре как раз то, что, структурой управляя, от структурности ускользает. Вот почему в рамках классического осмысления структуры можно парадоксальным образом сказать, что центр и в структуре, и вне ее. Он находится в центре целокупности и, однако, поскольку центр в нее не включен, центр ее в ином месте. Центр – это не центр. Понятие централизованной структуры – хотя оно и представляет согласованность как таковую, условие эпистемы как философии или науки – согласовано весьма противоречиво. И, как всегда, согласованность в противоречии выражает силу некоего желания. Понятие централизованной структуры является на самом деле понятием обоснованной игры, установленной на основе неподвижности и успокоительной, от игры уже избавленной, достоверности. Эта достоверность позволяет обуздать тревогу, всегда рождающуюся из определенной манеры быть в игру вовлеченным, быть игрою захваченным, словно бы уже изначально быть в игре на кону. Исходя из того, что мы, таким образом, зовем центром и чему, коли оно с равным успехом может быть и снаружи, и внутри, одинаково пристали имена начала и конца, архе или телос, оказывается, что повторения, подмены, преобразования, перестановки всегда включены в историю смысла, то есть просто историю, чей исток всегда можно пробудить (или предвосхитить ее конец) в форме присутствия. Вот почему можно, наверное, сказать, что движение всякой археологии, как и всякой эсхатологии, заодно с подобной редукцией структурности структуры и всегда пыта-

ется помыслить эту последнюю на основе полного и находящегося вне игры присутствия.

Если так оно и есть, вся история понятия структуры вплоть до того разрыва, о котором мы говорим, должна осмысляться как серия подмен одного центра другим, как цепочка следующих друг за другом определений центра. Центр последовательно и установленным образом получает различные формы или имена. История метафизики, как и история Запада, становится тогда историей этих метафор или метонимий. Матричной формой чему – да простится мне пренебрежение доказательствами и эллиптичность, просто я хочу поскорее перейти к своей основной теме – послужит, вероятно, определение бытия как присутствия во всех смыслах этого слова. Можно было бы показать, что все имена, относящиеся к основе, первопричине или же центру, всегда отсылают к определенному инварианту присутствия (эйдос, архе, телос, энергия, усия (сущность, существование, субстанция, субъект), алейя, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. д.).

Переломное событие, разрыв, на который я намекнул в самом начале, произошел, возможно, в тот момент, когда потребовалось приступить к осмыслению структурности структуры, то есть к ее повторению; вот почему я и сказал, что разрыв этот оказался во всех смыслах слова повторением. Отныне надлежало осмыслить закон, некоторым образом управляющий свойственным установлению структуры стремлением к центру, и процесс означивания, предписывающий свои смещения и подстановки этому закону центрального присутствия – такого, однако же, центрального присутствия, которое никогда самим собою не было, всегда оказываясь уже вытесненным из себя в свою подмену. Подмена не заменяет ничего, что ей бы в каком-то смысле предсуществовало. Отныне, конечно же, надлежало прийти к мысли, что центра просто нет, что центр не может быть помыслен в форме некоего присутствующего сущего, что центру нет естественного места, что он является не определенным местом, а функцией, в своем роде неуместностью, в которой до бесконечности разыгрываются подстановки знаков. И, значит, это момент, когда язык распространяется на все универсальное проблемное поле; это момент, когда в отсутствие центра или истока все становится дискурсом – если условиться по поводу этого слова, – то есть системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различений никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности.

Где и как проявляется в виде мысли о структурности структуры эта децентровка? Ссылаться для обозначения ее происхождения на какое-то событие, доктрину или имя автора было бы весьма наивно. Своим происхождением она обязана, конечно же, эпохе, нашей эпохе в

целом, но при этом всегда уже успевала о себе заявить и заработать. Если все же угодно выбрать в качестве указателей несколько «имен собственных» и упомянуть авторов тех дискурсов, в которых она проявилась в своих наиболее радикальных формах, следовало бы, наверное, назвать ницшевскую критику метафизики, понятий бытия и истины, на место которых подставляются понятия игры, толкования и знака (знака без присутствия истины); фрейдовскую критику самоприсутствия, то есть сознания, субъекта, самоотжестственности, близости к – или соответствия – себе и, еще радикальнее, хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как присутствия. Однако же все эти разрушительные дискурсы, равно как и все их аналоги, вписываются в своего рода круг, один и тот же. Круг, который описывает форму отношения между историей метафизики и деструкцией этой истории: чтобы поколебать метафизику, нет никакого смысла обходиться без метафизических понятий; мы не располагаем никаким языком – ни синтаксисом, ни лексикой, – чуждым этой истории; мы не можем высказать никакое деструктивное положение, которое бы уже с необходимостью не вкралось в форму, логику и неявное утверждение как раз того, что оно намеревалось опровергнуть. Возьмем из множества примеров всего один: именно с помощью понятия знака и поколеблена метафизика присутствия. Но стоит при этом, как я только что предлагал, захотеть показать, что нет никакого трансцендентального или привилегированного означаемого и что поле или игра означивания не имеют впредь никаких пределов, и следовало бы – но сделать это невозможно – отказаться уже и от понятия и самого слова «знак». Ибо значение «знака» всегда понималось и определялось в смысле знака чего-то, означающего, отсылающего к какому-то означаемому, означающего, отличного от своего означаемого. Стоит стереть коренное различие между означающим и означаемым, и как метафизическое понятие нужно будет отвергнуть уже само слово «означающее». Когда Леви-Стросс говорит в предисловии к «Сырому и вареному», что он «стремился преодолеть противоположность чувственного и умопостижимого, с самого начала придерживаясь уровня знаков», необходимость, сила и законность его шага не могут заставить нас забыть, что понятие знака само по себе выйти за рамки противопоставления чувственного и умопостижимого не в состоянии. Оно этим противостоянием и определено – сплошь, на протяжении всей своей истории. Оно и выросло лишь из него и его системы. Но мы не можем избавиться от понятия знака, мы не можем отказаться от этого метафизического пособничества, не отказываясь тем самым от критической работы, которую против него ведем, не рискуя стереть различие в самоотжестственности означаемого, редуцирующего в себе свое означающее или, что сводится к тому же, просто изгоняющего его вне себя. Ибо есть два

совершенно разных способа стереть разницу между означающим и означаемым: один, классический, состоит в том, чтобы ограничить или сделать означающее производным, то есть, в конечном счете, подчинить знак мысли; другой, который мы выдвигаем здесь против предыдущего, состоит в постановке под вопрос всей системы, в которой функционирует предыдущая редукция, а прежде всего — противоположности чувственного и умопостигаемого. Ибо парадокс заключается в том, что метафизическая редукция знака нуждалась в редуцируемой ей противопоставлении. Противопоставление образует с редукцией систему. И то, что мы говорим здесь о знаке, можно распространить на все понятия и положения метафизики, в частности — на рассуждения о «структуре». Но попасть в этот круг можно разными способами. Все они более или менее наивны, более или менее эмпиричны, более или менее систематичны, более или менее близки к формулировке, а то и формализации, этого круга. Эти различия и объясняют множественность деструктивных, разрушительных дискурсов и несогласие между теми, кто их ведет. Понятиями, унаследованными от метафизики, пользовались, например, Ницше, Фрейд и Хайдеггер. Поскольку же понятия эти — отнюдь не элементы, не атомы, поскольку они включены в некоторые синтаксис и систему, каждое конкретное заимствование привносит за собой всю метафизику. Что и позволяет этим разрушителям взаимно разрушать друг друга, Хайдеггеру, например, рассматривать Ницше — с такою же пронизательностью и точностью, как и предвзятостью и недооценкой — в качестве последнего метафизика, последнего «платоника». Можно было бы предаться подобному занятию и по поводу самого Хайдеггера, Фрейда или кое-кого еще. Сегодня это самое распространенное занятие.

Что же происходит теперь с этой формальной схемой, когда мы обращаемся к так называемым «гуманитарным наукам»? Одна из них, возможно, занимает здесь особое место. Это этнология. И в самом деле, вполне можно счесть, что этнология могла появиться на свет как наука лишь в тот момент, когда стало возможным провести некоторую децентровку: в момент, когда европейская культура — и, следовательно, история метафизики и ее понятий — была смещена, изгнана со своего места, поставлена перед необходимостью перестать рассматривать себя в качестве культурного эталона. Этот момент свойствен не только философскому или научному дискурсу, это также и политический, экономический, технический и т. п. момент. Можно без опаски сказать, что совсем не случайно критика этноцентризма — условие этнологии — оказалась системно и исторически современной деструкции истории метафизики. Обе принадлежат одной и той же эпохе.

Ведь этнология — как и любая наука — порождается в стихии определенного рассуждения, дискурса. И прежде всего это европейская

наука, использующая, пусть даже и неохотно, традиционные понятия. В качестве следствия, хочет он того или нет – и этого не избыть волевым решением, – этнолог принимает в своем дискурсе предпосылки этноцентризма в тот же самый момент, когда его изобличает. Неустрашимая неизбежность, а отнюдь не историческое совпадение; следовало бы продумать все вытекающие отсюда следствия. Но если никто не может от этого уклониться, если никто тем самым не ответствен, что поддается, то это ни в коей мере не означает, будто все способы уступить в равной степени уместны. Качество и плодотворность дискурса измеряются, быть может, критической строгостью, с которой осмысляется это отношение к истории метафизики и унаследованным понятиям. Речь здесь идет о критическом отношении к языку гуманитарных наук и о критической ответственности дискурса. Речь идет о том, чтобы явно и систематически ставить проблему статуса дискурса, заимствующего из наследия необходимые для деконструкции самого же этого наследия ресурсы. <...>

Коль скоро мы рассмотрим теперь в качестве примера тексты Клода Леви-Стросса, то не только по причине привилегированного положения, занимаемого сегодня этнологией среди гуманитарных наук, и даже не потому, что речь идет о мыслях, оказывающей весомое давление на современное состояние теории. Скорее уж потому, что в трудах Леви-Стросса о себе заявляет определенный выбор, а в том, что касается критики языка и критического языка в гуманитарных науках, здесь как раз таки более или менее явным образом и разработана определенная доктрина.

Чтобы проследить это движение в тексте Леви-Стросса, выберем из нескольких в качестве путеводной нити оппозицию природа/культура. Несмотря на все свои попытки омолодиться и притворные румяна, это – врожденное для философии противопоставление. Оно даже старше Платона и никак не моложе софистики. Со времен оппозиции фюсис/номос, фюсис/техне оно по исторической цепочке передает эстафету вплоть до нас, противопоставляя «природу» закону, устанавлению, искусству, технике, но также и свободе, произволу, истории, обществу, духу и т.д. И вот с самого начала своих изысканий и со своей первой книги («Элементарные структуры родства») Леви-Стросс испытал сразу и необходимость этой оппозицией воспользоваться, и невозможность на нее положиться. В своих «Структурах» он исходит из следующей аксиомы или определения: к природе относится то, что универсально и стихийно и при этом не зависит ни от какой частной культуры или определенной нормы. К культуре взамен относится то, что зависит от системы норм, упорядочивающей общество и способной тем самым меняться от одной социальной структуры к другой. По своему типу эти два определения вполне традиционны. Однако

с первых же страниц «Структур» Леви-Стросс, который начал было поддерживать эти понятия, наталкивается на то, что сам называет скандалом, иначе говоря, на то, что уже не допускает так установленной оппозиции природа/культура и, похоже, требует предикатов сразу и природы, и культуры. Скандал этот – запрещение инцеста. Запрещение инцеста универсально, и в этом смысле его можно было бы назвать природным, – но оно также и запрещение, то есть система норм и запретов, – и в этом смысле его следует назвать культурным. «Положим, таким образом, что все универсальное у человека относится к ведению природы и характеризуется стихийностью, все же подчиняющееся норме принадлежит культуре и являет признаки относительного и частного. Мы тогда сталкиваемся с фактом или, скорее, совокупностью фактов, которые в свете предыдущих определений могут показаться чем-то скандальным: ведь запрещение инцеста без малейших двусмысленностей представляет неразрывно соединенными обе характеристики, в которых мы только что признали противоречивые признаки двух исключających друг друга порядков: оно составляет правило, но, в отличие от всех других социальных правил, это правило обладает в то же время универсальным характером».

Скандал, очевидно, имеет место лишь внутри системы понятий, поддерживающей различие между природой и культурой. Открывая свой труд с обстоятельств дела по запрету на инцест, Леви-Стросс тем самым помещает себя в ту точку, где это различие, которое всегда сходило за само собой разумеющееся, оказывается стертым или спорным. Ибо как только запрещение инцеста не поддается более осмыслению в рамках оппозиции природа/культура, нельзя уже больше сказать, что оно и в самом деле скандально, это такое мутное ядро внутри сети прозрачных значений; оно более не скандал, с которым встречаешься, на который натыкаешься в поле традиционных понятий; оно – то, что от этих понятий ускользает и наверняка им предшествует – вполне возможно, как условие их возможности. Наверное, можно сказать, что вся философская понятийность, образующая систему совместно с оппозицией природа/культура, образована, дабы оставить непродуманным то, что делает ее возможной, то есть источник запрещения инцеста.

Этот слишком бегло упомянутый пример – лишь один в ряду прочих, но и по нему видно, что язык несет в себе необходимость своей собственной критики. Критика же эта может вестись двумя путями, двумя «способами». В момент, когда ощущается предел оппозиции природа/культура, может возникнуть желание систематически и неукоснительно спросить саму историю этих понятий. Таков первый жест. Вряд ли подобное систематическое и историческое вопрошание будет филологическим или философским жестом в классическом смысле слова. Беспокоиться об основополагающих для всей истории

философии понятиях, их расстраивать – отнюдь не работа филолога или классического историка философии. Как бы там ни казалось, это, безусловно, самый смелый подступ к тому, чтобы сделать шаг вне философии. Выход «вне философии» намного труднее для мысли, нежели обычно представляется тем, кто полагает, будто давным-давно в этом с наскоку преуспел, тогда как сами они обычно погружены в метафизику всем сводом того дискурса, который якобы от нее освободили. Иной выбор, призванный избежать возможного бесплодия первого жеста – и я полагаю, что он скорее соответствует манере Леви-Стросса, – состоит в том, чтобы сохранить, повсеместно выявляя в строе эмпирического открытия их пределы, все эти старые понятия – в качестве орудий, которые могут еще послужить. Им больше не приписывают никакой истинности, никакого строгого значения; от них готовы отказаться, если более удачными покажутся другие орудия. А пока извлекают выгоду из их относительной действенности и используют их для того, чтобы разрушить старинный механизм, к которому они относятся и частью которого сами же и являются. Именно так и критикует себя язык гуманитарных наук. Леви-Стросс полагает, что тем самым сможет отделить метод от истины, разнести инструментарий метода и объективные значения, на которые тот нацелен. Можно, пожалуй, сказать, что это основной тезис Леви-Стросса, во всяком случае таковы первые же слова «Структур»: «Мы начинаем осознавать, что разграничение между природным состоянием и общественным (сегодня мы бы с большей охотой сказали – природным и культурным), хотя и не имеет приемлемого исторического значения, представляет некую ценность, вполне оправдывающую его использование современной социологией в качестве методического инструмента».

Леви-Стросс так и останется верен этому двойственному намерению: сохранить в качестве инструмента то, истинность чего он критикует.

С одной стороны, он продолжает в действительности оспаривать значимость оппозиции природа/культура. Через тринадцать с лишним лет после «Структур» эхом откликнется на только что прочитанные мною слова «Дикая мысль»: «Оппозиция между природой и культурой, на которой мы некогда настаивали, сегодня, как нам кажется, значима в первую очередь методологически». И эта методологическая значимость не затронута отсутствием значимости «онтологической», можно было бы заметить, не остерегайся мы здесь этого понятия: «Недостаточно растворить частные человеческие сообщества в некоем общем человечестве; этот первый шаг лишь упреждает другие... выпадающие на долю точных и естественных наук: включить культуру обратно в природу и, в конечном счете, жизнь в совокупность ее физико-химических условий».

С другой стороны, все в той же «Дикой мысли» Леви-Стросс представляет под именем бриколажа то, что можно было бы назвать дискурсом, или рассуждением, об этом методе. Бриколер, говорит он, это тот, кто пользуется «подручными средствами», то есть инструментами, которые он находит в своем распоряжении вокруг себя, которые уже тут, которые не были специально задуманы ради операции, для коей их заставляют служить и к каковой их методом проб и ошибок пытаются приспособить, без колебания меняя всякий раз, когда это покажется необходимым, пробуя по несколько сразу, даже если происхождение и форма их предельно разнородны, и т.п. В форме бриколажа тем самым присутствует критика языка; дошло даже до того, что было сказано, будто бриколаж – это сам критический язык, в особенности же язык критики литературной <...>. Если называть бриколажем необходимость заимствовать понятия из более или менее связанного или разрушенного текстового наследия, окажется, что бриколером является любой дискурс. Противопоставляемый Леви-Строссом бриколеру изобретатель, инженер должен был бы целиком построить весь свой язык, и синтаксис, и лексику. В этом смысле инженер – это миф: субъект, ставший абсолютным источником своего собственного дискурса, построивший его «целиком и полностью», был бы творцом глагола, самым глаголом. Представление об инженере, порвавшем со всяким бриколажем, есть, стало быть, представление теологическое; а так как Леви-Стросс говорит нам в другом месте, что бриколаж мифопоэтичен, можно поручиться, что инженер – миф, порожденный бриколером. Стоит усомниться в таком инженере и в таком порывающем с историческим восприятием дискурсе, стоит принять, что всякий законченный дискурс подчинен определенному бриколажу, а инженер или ученый тоже суть своего рода бриколеры, и тут же под угрозой оказывается сама идея бриколажа, распадается наделявшее ее смыслом различие. Что выявляет вторую нить, которой в общем-то и надлежит вести нас сквозь то, что здесь переплетается.

Леви-Стросс описывает бриколаж как деятельность не только интеллектуальную, но и мифопоэтическую. В «Дикой мысли» читаем: «Подобно бриколажу в техническом плане, мифическая рефлексия может достигать блестящих и непредвиденных результатов в плане интеллектуальном. И наоборот, нередко отмечался мифопоэтический характер бриколажа».

Однако усилия Леви-Стросса примечательны не только выдвижением (в частности – в наиновейшем его исследовании) некоей структурной науки о мифах и мифологической деятельности. Его усилия проявляются также и (я бы сказал, чуть ли не в первую очередь) в том статусе, который он признает при этом за своим собственным дискурсом о мифах, за тем, что он зовет своими «мифологиками». Это мо-

мент, когда его рассуждающий о мифе дискурс отражает и критикует сам себя. И этот момент, этот критический период касается, очевидно, всех языков, которые делят между собой поле гуманитарных наук. Что же говорит Леви-Стресс о своих «мифологиках»? Здесь вновь обнаруживаются мифопоэтические достоинства бриколажа. Действительно, это критическое исследование нового положения дискурса соблазнительно прежде всего открытым отказом от любой отсылки к центру, к субъекту, к привилегированной отсылке, к истоку или какой-либо абсолютной архии. Можно проследить этот мотив децент-рирования во всей «Увертюре» к его последней книге о «Сыром и вареном». Я ограничусь здесь лишь несколькими пометами.

1. Прежде всего Леви-Стресс признает, что миф бороро, используемый им здесь в качестве «базисного мифа», не заслуживает этого имени и подобной трактовки, каковые здесь – не более чем правдоподобное наименование и неправомерная практика. Как и любой другой, этот миф не заслуживает исключительного права на роль точки отсчета: «На самом деле тот миф бороро, который отныне будет проходить под именем базисного мифа, – не что иное (и мы попытаемся это показать), как более или менее развернутая трансформация других мифов, пришедших либо из того же общества, либо из соседних или же более отдаленных обществ. Тем самым было бы вполне законно выбрать в качестве отправной точки произвольный миф из этой группы. С этой точки зрения, интерес базисного мифа объясняется не его типическим характером, а, скорее, ненормированностью его положения внутри группы».

2. У мифа нет единства или абсолютного истока. Его фокус или источник всегда оказываются тенями или возможностями — неуловимыми, неосуществимыми и главное несуществующими. Все начинается со структуры, конфигурации или отношения. Дискурс о той ацентричной структуре, какую является миф, сам не может иметь абсолютного основания и абсолютного центра. Чтобы не упустить форму и движение мифа, он должен избегать того насилия, каковым являлось бы центрирование описывающего ацентрическую структуру языка. Тем самым здесь надо отказать от научного или философского дискурса, от эпистемы, чьим абсолютным требованием является – которая сама является абсолютным требованием – вернуться к истоку, к центру, к основанию, к принципу и т.п. В противоположность эпистемическому дискурсу, структурный дискурс о мифах, дискурс мифологический сам должен являться мифоморфным. Он должен иметь форму того, о чем рассказывает. Об этом и говорит Леви-Стресс в «Сыром и вареном», длинный и красивый отрывок откуда я и намереваюсь теперь зачитать: «В действительности изучение мифов ставит методологическую проблему, поскольку оно не в состоянии образо-

ваться с картезианским принципом деления трудности на любое необходимое для ее преодоления число частей. Не существует истинного конца анализа мифов, как не существует и тайного единства, которое можно было бы уловить в результате аналитической работы. Темы до бесконечности раздваиваются. Стоит увериться, что наконец распутал их по отдельности и удерживаешь порознь, как тут же убеждаешься, что в силу непредвиденного сходства они снова сливаются вместе. Следовательно, единство мифа – лишь в его направленности и плане, оно никогда не отражает какое-то состояние или момент мифа. Роль этого воображаемого явления, вызванного усилением интерпретации, сводится к тому, чтобы придать мифу синтетическую форму и помешать ему раствориться в смешении противоположностей. Таким образом, можно сказать, что наука о мифах анакластична, понимая этот старый термин в оправдываемом этимологией широком смысле, который соединяет в своем определении учение об отраженных лучах с учением о лучах преломленных. Но, в отличие от философской рефлексии, которая якобы доходит до истока, т.е. отражения, о которых речь идет здесь, касаются лучей, лишенных любого другого источника, кроме виртуального... Стремясь подражать стихийному движению мифической мысли, наше предприятие – тоже и слишком короткое, и слишком длинное – должно было приноровиться к его требованиям и уважать его ритм. Тем самым эта книга о мифах и сама некоторым образом является мифом». Утверждение подхватывается и чуть дальше: «Так как сами мифы зиждятся на кодах второго порядка (кодами первого при этом являются те, из которых состоит язык), книга эта, похоже, являет собой пробный набросок кода третьего порядка, призванного обеспечить взаимную переводимость нескольких мифов. По этой причине и не будет ошибкой принять ее в качестве мифа – своего рода мифа о мифологии». Именно этим отсутствием всякого реального и закрепленного центра в мифическом или мифологическом дискурсе и оправдывается музыкальная модель, которую Леви-Стросс выбрал для композиции своей книги. Отсутствие центра есть здесь отсутствие субъекта и отсутствие автора: «Миф и музыкальное произведение предстают тем самым дирижерами оркестра, безмолвными исполнителями которого являются слушатели. Если спросят, где реальное средоточие произведения, придется ответить, что определить его невозможно. Музыка и мифология сталкивают человека с виртуальными объектами, лишь тень которых актуальна... у мифов нет авторов...».

И как раз здесь этнографический бриколаж сознательно принимает на себя свою мифопоэтическую функцию. Ну а та заодно выявляет мифологичность – то есть историческую иллюзорность – философской или эпистемологической потребности в центре.

Тем не менее, даже смирившись с необходимостью жеста Леви-Стросса, нельзя закрывать глаза на связанный с ним риск. Если мифология мифо-морфна, не стоят ли все дискурсы о мифе друг друга? Не нужно ли тогда отказаться от любых эпистемологических требований, позволяющих различать отдельные достоинства дискурса о мифе? Вопрос классический, но неизбежный. На него невозможно ответить – и я полагаю, что Леви-Стросс на него не отвечает, – пока не будет поставлена в явном виде проблема отношений между философемой или теоремой, с одной стороны, и мифемой или мифопоэмой – с другой. И это отнюдь не пустяк. Не поставив эту проблему явно, обрекаешь себя на превращение мящегося выхода за пределы философии в незаметную ошибку внутри философской сферы. Родовым понятием для всех этих видов ошибок может послужить эмпиризм. Внефилософские понятия превращаются в философские наивности. Этот риск можно показать на многих примерах, на примере знака, истории, истины и т.д. Хочу только подчеркнуть, что выход за пределы философии заключается не в переворачивании философской страницы (что чаще всего возвращает к дурному философствованию), а в продолжении чтения философов определенным образом. Риск, о котором я говорю, всегда принимается Леви-Строссом и является самой ценой его усилий. Я уже сказал, что матричной формой всех тех ошибок, которые угрожают дискурсу, продолжающему (в частности у Леви-Стросса) претендовать на научность, служит эмпиризм. Пожелав же положить в основу проблему эмпиризма и бриколажа, наверняка быстро придешь к абсолютно противоречивым предложениям касательно статуса дискурса в структурной этнологии. С одной стороны, структурализм с полным на то основанием выдает себя за критику эмпиризма как таковую. Но в то же время у Леви-Стросса нет ни одной книги или исследования, которые бы не представлялись в качестве эмпирического опыта, каковой всегда можно дополнить или опровергнуть новой информацией. Структурные схемы всегда представляются в виде гипотез, проистекающих из конечного объема информации и подлежащих опытной проверке. Это двойное притязание можно продемонстрировать во многих текстах. Обратимся еще раз к «Увертюре» к «Сырому и варенному», в которой отчетливо видно, что двойственность этого притязания объясняется тем, что речь здесь идет о языке, трактующем язык: «Критики, способные упрекнуть нас, что мы не привели, прежде чем их анализировать, исчерпывающий перечень южноамериканских мифов, допустят в отношении природы и роли этих документов серьезную ошибку. Совокупность мифов той или иной популяции принадлежит строю дискурса. Если только популяция физически или морально не угасает, совокупность эта никогда не замкнута. Точно так же можно упрекнуть лингвиста за то, что он пишет грамматику языка, не учитывая всего, что уже было на нем ска-

зано, и не зная, что будет сказано еще. Опыт показывает, что разработать грамматику исследуемого языка лингвисту позволяет ничтожное число фраз... А даже неполная грамматика или набросок грамматики представляет драгоценное приобретение, когда речь идет о языках неизвестных. Дабы проявиться, синтаксис отнюдь не ждет, пока удастся взять на учет теоретически бесконечную череду событий, поскольку он состоит из управляющего их порождением свода правил. Мы же как раз и хотели представить набросок синтаксиса южноамериканской мифологии. Обогащение мифического дискурса новыми текстами послужит удобным поводом для контроля и обновления формулировок определенных грамматических законов, для отказа от одних из них и открытия новых. Но в любом случае в противовес нам не может быть выдвинуто требование целостной полноты мифического дискурса. Ибо, как мы только что видели, это требование не имеет смысла». Целостный охват, таким образом, определяется то как бесполезный, то как невозможный. Из-за того, наверное, что осмыслить пределы этого охвата можно двояко. И я, пожалуй, повторю лишний раз, что в дискурсе Леви-Стросса в невыраженной форме сосуществуют оба эти определения. Достижение целостности можно посчитать невозможным в классическом стиле: представив себе эмпирическое усилие субъекта или конечного дискурса, тщетно растрчиваемое им на бесконечное богатство, совладать с которым он никогда не сможет. Имеется избыток, имеется больше, чем можешь сказать. Но можно определить несводимость к целостности и по-другому: уже не под знаком приписанного к эмпиризму понятия конечности, а под знаком игры. Итог тогда не имеет более смысла уже не из-за того, что бесконечность какого-то поля не может быть охвачена конечным взглядом или конечным дискурсом, а потому, что природа этого поля – то есть язык, притом конечный – исключает итоговую целостность: это поле на самом деле – поле игры, то есть бесконечных подстановок в замкнутости некоего конечного множества. Это поле позволяет подобные бесконечные подстановки только потому, что оно конечно, то есть вместо того, чтобы быть, как в рамках классической гипотезы, неисчерпаемым, вместо того, чтобы быть слишком большим, ему чего-то не хватает, а именно – центра, который останавливает и обосновывает игру подстановок. Можно сказать, со всей строгостью пользуясь словом, скандальное значение которого во французском языке постоянно стирается, что это движение игры, дозволяемое нехваткой, отсутствием центра или истока, есть движение вос-полнительности. Нельзя определить центр и исчерпать итоговую целостность, поскольку знак, который замещает центр, который его восполняет, занимает в его отсутствие его место, знак этот добавляется, приходит до-полнительно, в вос-полнение. Движение означивания что-то добавляет, благодаря чему всегда и име-

ещь больше, но это прибавление неустойчиво, поскольку стремится компенсировать, восполнить нехватку со стороны означаемого. <...>

Теперь понятно, почему для Леви-Стросса важно понятие игры. Ссылки на всевозможные игры, особенно на рулетку, у него постоянны, в частности, в «Беседах», «Расе и истории», «Дикой мысли». Но все эти ссылки на игру не обходятся без той или иной напряженности.

В первую очередь, по отношению к истории. Это классическая проблема, вокруг которой было поломано немало копий. Укажу только на то, что кажется мне ее формальной стороной: ограничивая историю, Леви-Стросс воздал должное понятию, которое всегда была заодно с телеологической и эсхатологической метафизикой, то есть, парадоксальным образом, с той философией присутствия, которой, как полагали, удастся противопоставить историю. Хотя и кажется, что историческая тематика достаточно поздно вошла в философию, ее всегда требовало там определение бытия как присутствия. С использованием или без этимологии и несмотря на классический антагонизм, противопоставляющий их значения во всей классической мысли, можно показать, что, коль скоро история всегда является единством некоего становления, понятие эпистемы всегда нуждалось в понятии истории как традиции истины или развития науки, ориентированного на присвоение истины присутствием и самоприсутствием, на знание в самосознании. История всегда мыслилась как движение, историю итожащее, обходной путь между двумя присутствиями. Но если и вполне законно относиться к этому понятию истории с подозрением, то, сводя ее на нет без явной постановки проблемы, на которую я здесь указываю, мы рискуем вновь впасть в аисторизм классического типа, то есть в определенный момент истории метафизики. Таковой мне представляется алгебраическая формалистика этой проблемы. Конкретнее, нужно признать, что в трудах Леви-Стросса уважение к структурности, к внутренней оригинальности структуры обязывает нейтрализовать время и историю. Появление, например, новой структуры, оригинальной системы всегда производится – и в том само условие ее структурной специфичности – путем разрыва с ее прошлым, ее истоком и причиной. Тем самым описать свойственное структурной организации можно лишь не учитывая в сам момент описания ее бывших состояний: отказываясь от постановки проблемы перехода от одной структуры к другой, заключая историю в скобки. В этом «структуралистском» моменте не обойтись без концепций случая и прерывности. И Леви-Стросс и в самом деле часто к ним прибегает, как, например, в случае той структуры из структур, каковой является язык, о котором он говорит во «Введении к сочинениям Мосса», что тот «мог возникнуть только внезапно»: «Какими бы ни были момент и обстоятельства его появления на ступенях лестницы животной жизни, язык мог возникнуть только внезапно.

Предметы не могли вступать в означивание постепенно. Вследствие некоего преобразования, изучение которого состоит в ведении не социальных наук, а биологии и психологии, произошел переход от стадии, когда ничто не имело смысла, к другой, когда им обладало все». Что не мешает Леви-Строссу признавать медлительность, вызревание, непрерывный тяжкий труд действительных преобразований, историю (например, в «Расе и истории»). Но в тот момент, когда он хочет ухватить существенную специфичность той или иной структуры, ему приходится жестом, свойственным также и Руссо или Гуссерлю, «отодвинуть все факты». Подобно Руссо, он должен всегда осмыслять исток новой структуры, следуя катастрофической модели, – как расстройство в природе естества, естественное прерывание естественной последовательности, отклонение в природе.

Вместе с напряженностью между игрой и историей, напряженность имеется также и между игрой и присутствием. Игра – это разрыв присутствия. Присутствие того или иного элемента является значащей и возмещающей отсылкой, вписанной в систему различений и движение по цепочке. Игра – всегда игра отсутствия и присутствия, но если мы хотим осмыслить ее в корне, надо мыслить ее прежде самой их альтернативы; надо мыслить бытие как присутствие или отсутствие, исходя из самой возможности игры, а не наоборот. Но если Леви-Стросс лучше чем кто-либо выявил игру повторения и повторение игры, у него тем не менее отчетливо проглядывает своего рода этика присутствия, ностальгия по истоку, по архаичной и естественной невинности, по чистоте присутствия и самоприсутствию в речи; этика, ностальгия и даже угрызения совести, которые он частенько представляет в качестве мотивации этнологического проекта, стоит ему обратиться к архаичным, то есть, в его глазах, образцовым, обществам. Подобные тексты хорошо известны.

Обращенная к утерянному или невозможному присутствию отсутствующего истока, эта структуралистская тематика порванной непосредственности является посему печальной, негативной, ностальгической, исполненной вины, руссоистской гранью мысли об игре, чьей другой стороной представляется нищевское утверждение, радостное утверждение игры мира и невинности становления, утверждение мира безупречных – без истины, без истока – знаков, открытого активной интерпретации. Это утверждение определяет тогда ацентричность иначе, нежели как утрату центра. И играет, ничего не опасаясь. Ибо игра тут надежна, она ограничивается подстановкой частей данных и существующих, присутствующих. В абсолютной случайности утверждение подчиняется также и наследственной неопределенности, семенному приключению следа.

Итак, имеются две интерпретации интерпретации, структуры, знака и игры. Одна стремится расшифровать, мечтает расшифровать истину или ускользающий от игры и строя знака исток и переживает необходимость интерпретации как изгнание. Другая, которая уже не обращена к истоку, утверждает игру и пытается выйти по ту сторону человека и гуманизма, поскольку имя человека – имя того существа, которое на протяжении истории метафизики или онтоологии, иначе говоря – всей своей истории, грезило о полном присутствии, внушающем доверие основанию, истоку и конце игры. Эта вторая интерпретация интерпретации, путь которой указал нам Ницше, не ищет в этнографии, как того хотел Леви-Стросс, чье «Введение к сочинениям Мосса» я вновь здесь цитирую, «вдохновительницу нового гуманизма».

Сегодня по многим признакам заметно, что эти две интерпретации интерпретации – которые абсолютно несовместимы, даже если мы переживаем их совместно и примиряем в некоей смутной экономике – делят между собой поле того, что столь проблематично называют гуманитарными науками.

Со своей стороны я не думаю, хотя эти две интерпретации не могут не обнаруживать свое различие и не заострять взаимную несводимость, что сегодня надлежит выбирать. Прежде всего потому, что мы пребываем здесь в той области – скажем, по-прежнему предварительно, историчности, – где категория выбора кажется весьма легковесной. Далее, поскольку прежде всего надо попытаться осмыслить общую почву и различие этого неустранимого различия. И поскольку перед нами тут тип вопроса, скажем опять же, исторического, чье зачатие, формирование, вынашивание и рождение мы можем сегодня лишь смутно провидеть. И я произношу эти слова с оглядкой на стадии деторождения, но также и на тех, кто в обществе, из которого я себя не исключаю, отводит глаза перед заявляющим о себе безымянным еще, способным на это, как и должно быть всякий раз, когда дело идет о рождении, лишь под видом безвидного, в бесформенной, немой, инфантильной и пугающей форме уродства.

(Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб., 2000. – С. 352-367.)

Вопросы и задания

1. Как Ж. Деррида определяет понятие «структура»? В чем мыслитель усматривает основные функции «центра» структуры?
2. Чем для Ж. Деррида является история европейской метафизики?

3. Объясните, почему попытка осмысления «структурности структуры» означает для философа разрыв континуума европейской традиции.

4. Объясните, почему отсутствие трансцендентального означаемого для Ж. Деррида расширяет игру означивания до бесконечности.

5. В чем суть идеи децентровки структуры? Укажите авторов философских дискурсов, стоящих у истоков принципа «децентрации».

6. Какие изменения, инициированные новым пониманием структуры, произошли в гуманитарных науках? Проследите по тексту описываемые на примере этнологии Ж. Деррида изменения.

7. В чем суть идеи бриколажа?

8. Выделите и охарактеризуйте отношения между означающим и означаемым, анализируемые Ж. Деррида.

9. Какое место в структуралистских исследованиях отводится понятию игры?

10. В чем состоят методологические особенности структуралистского подхода к истории?

11. Объясните суть сформулированного Ж. Деррида тезиса *«игра – это разрыв присутствия»*?

12. Какие интерпретации структуры, знака и игры рассматриваются Ж. Деррида? В чем между ними обнаруживаются отличия?

Х.-Г. ГАДАМЕР "ИСТИНА И МЕТОД"

Феномен понимания и правильного истолкования понятого является не только специальной методологической проблемой наук о духе. С давних пор существовала также и теологическая и юридическая герменевтика, которая не столько носила научно-теоретический характер, сколько соответствовала и способствовала практическим действиям научно-образованных судьи или священника. Таким образом, уже по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом. Изначально герменевтический феномен вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. Речь здесь вообще идет в первую очередь не о построении какой-либо системы прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу науки, - и все-таки здесь тоже идет речь о познании и об

истине. При понимании того, что передано нам исторической традицией, не просто понимаются те или иные тексты, но вырабатываются определенные представления и постигаются определенные истины. Что же это за познание и что это за истина?

Если принять во внимание то господствующее положение, которое занимает наука Нового времени в рамках философского освещения и обоснования понятий познания и истины, вопрос этот представляется неоправданным. Однако даже в рамках самой науки без него никак нельзя обойтись. Феномен понимания не только пронизывает все связи человека с миром. Также и в науке он имеет самостоятельное значение и противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод. Предлагаемые исследования опираются на это противодействие, утверждающее себя в рамках самой современной науки вопреки универсальным претензиям научной методологии. Их задача состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании. Таким образом, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возмещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки.

Философия наших дней ясно сознает указанное положение дел. Однако вопрос о том, до какой степени может быть философски легитимирована претензия на истину подобных, стоящих вне науки способов познания, - это уже совершенно другой вопрос. Актуальность герменевтического феномена основывается <...> на том, что лишь углубление в феномен понимания может привести к подобной легитимации. Это мое убеждение подкрепляется не в последнюю очередь тем, какое значение получила в современной философской работе история философии. Понимание исторической философской традиции предстает перед нами как некий возвышенный опыт, который с легкостью развивает видимость исторического метода, лежащую на историко-философских изысканиях. К элементарному опыту философствования относится то, что классики философской мысли, когда мы пытаемся понять их, выдвигают такое притязание на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти. Наивное самочувствование современности может возразить на это, что философское сознание тем самым заранее признает, что его собственное философское познание стоит на низшей, по сравнению с познанием Платона и Аристотеля, Лейбница, Канта или Гегеля, ступени. Многие склонны видеть определенную слабость современного философствования в том, что оно приступает к истолкованию и разработке классического насле-

дия со столь откровенным признанием собственной несостоятельности. Совершенно ясно, однако, что гораздо большей слабостью философской мысли является такая установка философствующего, когда он предпочитает вовсе не подвергать себя подобному испытанию и валять дурака на свой страх и риск. Тот факт, что при понимании текстов этих великих философов постигается истина, недостижимая никаким другим путем, следует признать, даже если подобное признание противоречит тому масштабу настойчивого исследования и непрерывного прогресса, которым современная наука меряет самое себя.

То же самое можно сказать и об опыте искусства. В данном случае научное исследование, которым занимается так называемое искусствознание, с самого начала сознает, что оно не в силах ни подменить собой, ни превзойти непосредственный опыт взаимодействия с искусством. Тот факт, что в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем, и составляет философское значение искусства, утверждающему себя вопреки всякому рационализированию. Таким образом, наряду с опытом философии опыт искусства оказывается настоятельнейшим призывом к научному сознанию признать свои собственные границы. <...> В опыте искусства мы имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания, то же самое можно утверждать и относительно наук о духе в целом, наук, в которых наше историческое предание во всех его формах хотя и становится *предметом* исследования, однако вместе с тем само *обретает голос в своей истине*. Опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано. Он является не только истинным или ложным в том отношении, которое подвластно исторической критике, - он всегда возвещает такую истину, к которой следует *приобщиться*. <...> герменевтические штудии стремятся к тому, чтобы, исходя из опыта искусства и исторического предания, показать весь герменевтический феномен в его целостном значении. Речь идет о том, чтобы признать в нем такой опыт истины, который не только должен быть философски обоснован, но который сам является способом философствования. Герменевтика <...> не является некоей методологией наук о духе, но представляет собой попытку договориться, наконец, о том, чем же поистине предстают науки о духе, помимо своего методологического самосознания, а также о том, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. И если мы делаем понимание предметом наших размышлений, то целью, которую мы ставим себе, выступает вовсе не учение об искусстве понимания текстов, к чему стремилась традиционная филологическая и теологическая герменевтика. Подобное учение не отдавало бы себе отчета в том, что перед лицом истины, которая обращается к нам из глубины исторического предания, формально-искусное умение пони-

мать и истолковывать означало бы совершенно неуместную претензию на превосходство. И если ниже будет показано, до какой степени всякое *понимание* является *свершением* и в сколь малой мере современное историческое сознание способно ослабить те традиции, в которых мы живем, то все это отнюдь не стремится дать наукам и самой жизненной практике какие-либо предписания, - все это пытается лишь исправить ложные представления о том, чем они являются на самом деле.

Предлагаемые исследования надеются тем самым послужить на пользу истине, которая легко может померкнуть в наше подверженное чрезвычайно быстрым переменам время. Наше внимание приковано к тому, что изменяется, в гораздо большей степени, чем к тому, что остается прежним. Таков всеобщий закон нашей духовной жизни. Перспективам, которые открываются благодаря опыту исторических перемен, постоянно угрожает поэтому опасность деформации, коль скоро предастся забвению то, что постоянно и не подлежит изменениям. Мы живем <...> в состоянии непрерывного перевозбуждения нашего исторического сознания. Следствием этого перевозбуждения и <...> недоразумением является стремление перед лицом подобной переоценки исторических изменений опереться на вечный порядок природы и использовать человеческую естественность для обоснования идеи естественного права. Дело не в том, что историческое предание и естественный порядок жизни образуют единство мира, в котором живем мы, люди, - то, как мы воспринимаем друг друга, то, как мы воспринимаем историческое предание, наконец, как мы воспринимаем природные данности нашего существования и нашего мира, - все это образует действительный герменевтический универсум, в котором мы не заперты, как в непреложных границах, но которому и для которого мы открыты.

Размышление о том, чем является истина в науках о духе, не должно стремиться к мыслительному выделению самого себя из исторического предания, связанность с которым сделалась для него очевидной. Такое размышление должно, следовательно, поставить себе самому требование, добиться от себя невозможной исторической ясности своих собственных посылок. Стремясь понять универсум понимания лучше, чем это кажется достижимым, если исходить из понятия познания, выработанного современной наукой, оно должно искать также иного отношения к тем понятиям, которыми оно само пользуется. Оно должно ясно осознавать, что его собственное понимание и истолкование не является чистым построением из принципов, но продолжением и развитием издавна идущего свершения. Оно не может поэтому просто и безотчетно пользоваться своими понятиями, но должно воспринять то, что дошло до него из их первоначального значения.

Философские усилия нашего времени отличаются от классической философской традиции тем, что они уже не являются непосредственным и прямым продолжением этой традиции. При всей связанности со своими историческими истоками философия ясно сознает сегодня историческую дистанцию, свое отстояние от классических образцов. Это выражается прежде всего в изменившемся отношении к понятию. Сколь бы глубокими ни были преобразования европейской философии в прошлом – преобразования, связанные с латинизацией греческих понятий и с приспособлением понятий латинских к новым языкам, – сколь бы значительными ни были их последствия, однако возникновение в последние несколько столетий исторического сознания означает все-таки еще более глубокий разрыв. Отныне преемственность традиций европейского мышления утрачивает свою неизменную континуальность. Ведь это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли. С тех пор отношение науки к этим понятиям отличается странной необязательностью, независимо от того, пользуются ли ими «ученым», чтобы не сказать архаизирующим, образом или же обходятся с ними по типу технического манипулирования, превращая их в простые орудия. Ни то, ни другое не удовлетворяет истине герменевтического опыта. Скорее следует сказать, что понятийная система, в которой развертывается философствование, всегда владела нами точно так же, как определяет нас язык, в котором мы живем. Осознать подобную предопределенность мышления понятиями – этого требует добросовестность мысли. Таково новое критическое сознание, неизбежно сопровождающее отныне всякое ответственное философствование и выводящее на те языковые и мыслительные привычки, какие складываются у отдельного человека в процессе коммуникации с окружающим его миром, на суд исторической традиции, которой мы все принадлежим. <...>

Хайдеггер обращался к проблематике исторической герменевтики и критики лишь затем, чтобы, исходя из нее, раскрыть предструктуру понимания в онтологической перспективе. Мы же, напротив, рассматриваем вопрос о том, каким образом герменевтика, освободившись от онтологических затруднений, связанных с принятым наукой понятием объективности, может удовлетворить требования истинности понимания. Традиционное самопонимание герменевтики основывалось на представлении о ней как о теории искусства понимания. Это характерно и для Дильтея, расширившего герменевтику до органа наук о духе. Можно усомниться в том, что такая теория вообще существует <...>, но, во всяком случае, нужно поставить вопрос о тех последствиях, которые имеет для герменевтики предпринятое Хайдеггером осно-

вополагающее выведение круговой структуры понимания из темпоральности бытия. <...>

Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста.

Это описание представляет собой, естественно, лишь грубую аббревиатуру: то, что пересмотр предварительного наброска может привести к новому набрасыванию смысла; то, что возможна одновременная разработка соперничающих набросков, прежде чем установится однозначное единство смысла; то, наконец, что истолкование приступает к делу, вооруженное предварительными понятиями, которые заменяются понятиями более уместными, - именно это постоянное набрасывание-заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть процесс, который описывает Хайдеггер. Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», - в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой «объективности», помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе его разработки. <...> Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него пред-мнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости.

Это принципиальное требование следует считать радикализацией тех реальных действий, которые мы всегда совершаем, когда хотим понять что-либо. Обращаясь к любому тексту, мы признаем своей задачей не пользоваться просто и без проверки собственным словоупотреблением либо, в случае иноязычного текста, словоупотреблением, знакомым нам из книг или из повседневного обращения, но добиваться его понимания, исходя из словоупотребления эпохи и (или) автора. Встает, разумеется, вопрос, как в принципе можно осуществить это общее требование. Особенно в области учения о значениях ему противостоит неосознанность собственного словоупотребления. Как, вообще

говоря, приходим мы к осознанию различия между привычным нам словоупотреблением и словоупотреблением текста?

В принципе лишь препятствие, с которым мы сталкиваемся, пытаясь понять текст – будь то кажущееся отсутствие в нем всякого смысла, будь то несовместимость этого смысла с нашими ожиданиями, останавливает нас и заставляет задуматься о возможном различии словоупотреблений. То, что всякий говорящий на том же языке, что и я, употребляет слова в привычном для меня значении, признается общей предпосылкой, которая оказывается сомнительной лишь в отдельных случаях; это относится и к иностранным языкам: мы считаем, что обладаем неким усредненным знанием данного языка и при понимании текста заранее предполагаем это усредненное словоупотребление.

То, что было сказано о пред-мнениях, касающихся словоупотребления, в не меньшей мере относится и к содержательным пред-мнениям, с которыми мы приходим к текстам и которые составляют наше пред-понимание. При этом встает тот же вопрос: как вообще возможно выйти из сферы собственных пред-мнений? Здесь, разумеется, не может быть речи о такой общей предпосылке, будто то, что говорится в тексте, полностью соответствует моим собственным мнениям и ожиданиям. Напротив, то, что мне говорит кто-то другой, будь то устно, в письме, в книге или еще как-либо, имеет своей ближайшей предпосылкой, что высказывается именно его, а не мое мнение, – мнение, которое я должен принять к сведению, не обязательно его разделяя. Однако эта предпосылка не облегчает понимание, а, наоборот, усложняет его, поскольку определяющие мое понимание пред-мнения могут остаться совершенно незамеченными. Если они являются причиной превратного понимания, – то как, спрашивается, в случае чтения текста, который не может, разумеется, опровергнуть нашу ошибку, способны мы вообще ее заметить? Возможно ли, и каким образом, оградить текст от превратного понимания? <...> *Герменевтическая задача сама собою переходит в фактическую постановку вопроса* и с самого начала определяется также и этой последней. Тем самым герменевтическое предприятие обретает твердую почву под ногами. Тот, кто хочет понять, не должен отдаваться на волю своих собственных пред-мнений во всей их случайности, с тем чтобы как можно упорнее и последовательнее пропускать мимо ушей мнения, высказанные в тексте, покуда наконец эти последние не вырвутся в его иллюзорное понимание и не уничтожат его. Скорее тот, кто стремится понять текст, готов его выслушать и позволяет ему говорить. Поэтому герменевтически воспитанное сознание должно быть с самого начала восприимчиво к инаковости текста. Такая восприимчивость, однако, не предполагает ни «нейтралитета» (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собствен-

ных пред-мнений и пред-суждений. Речь идет о том, чтобы помнить о собственной предвзятости, дабы текст проявлялся во всей его инаковости и тем самым получил возможность противопоставить свою фактическую истину нашим собственным пред-мнениям. <...>

Так процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятия смысла. Соответствие всех частей целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понимания. Шлейермахер произвел дифференциацию этого герменевтического круга (часть – целое) как с объективной, так и субъективной стороны. Подобно тому как отдельное слово входит в контекст предложения, так и отдельный текст входит в контекст всех произведений данного автора, и эти последние в свою очередь принадлежат целому данного литературного жанра или соответственно литературы вообще. С другой стороны, тот же самый текст, взятый как результат некоего творческого мгновения, входит в целостность душевной жизни автора. Лишь подобная целостность объективного и субъективного рода завершает процесс понимания. Впоследствии Дильтей, присоединяясь к этой теории, говорит о «структуре» и «центрировании в средоточии», из которого вытекает понимание целого. Тем самым <...> он переносит на исторический мир то, что с давних пор служило основным принципом всякой интерпретации текстов, а именно что текст должен быть понят из его самого.

Встает, однако, вопрос, насколько удовлетворительно понято таким образом круговое движение понимания. <...> Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает, однако, не что иное, как стремление действительно поспорить с фактической правотой того, что говорит другой. Если мы хотим понять, мы пытаемся даже усилить его аргументы. Так происходит уже в устной беседе. В еще большей степени это относится к пониманию письменных текстов: мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу.

Однако и объективная сторона этого круга, как ее описывает Шлейермахер, не затрагивает сути дела. Мы уже видели: цель всякого взаимопонимания, всякого понимания есть движение согласия в том, что касается самого дела. Задачей герменевтики с давних пор было установление отсутствующего или восстановление нарушенного согласия. Это подтверждает и история герменевтики; достаточно вспом-

нить, к примеру, эпоху Августина, когда требовалось связать Ветхий завет с христианской новой вестью, или ранний протестантизм, перед которым стояла та же задача, или, наконец, эпоху Просвещения, где, правда, уже происходит нечто, похожее на отказ от согласия, поскольку ставится задача достижения «совершенного понимания» текста исключительно на путях исторической интерпретации. Чем-то качественно новым предстает обоснование универсального исторического сознания у романтиков и Шлейермахера, уже не считающих обязательными формы той традиции, из которой они исходят и в которой по-прежнему пребывают, незыблемой основой всего герменевтического процесса.

Еще один из непосредственных предшественников Шлейермахера, филолог Фридрих Аст, смотрел на задачи герменевтики с принципиально содержательной точки зрения; он говорил о том, что герменевтика должна установить согласие между античностью и христианством, между вновь открытой подлинной античностью и христианской традицией. Это требование является чем-то новым по сравнению с выдвинутыми Просвещением хотя бы потому, что подобная герменевтика уже не меряет традицию мерками естественного разума и не отрицает ее. Поскольку, однако, она стремится привести обе традиции, в рамках которых осознает самое себя, к осмысленному соответствию, она придерживается в принципе той задачи, которую ставила себе вся предшествующая герменевтика: достичь в понимании *содержательного* согласия.

Но когда Шлейермахер и вслед за ним наука XIX века поднимаются над «партикулярностью» подобного примирения античности и христианства и постигают задачу герменевтики в ее *формальной* всеобщности, то им удастся достичь созвучия с идеалом объективности, выработанным в науках о природе, однако лишь благодаря тому, что их герменевтическая теория уже не считается с конкретностью исторического сознания. <...>

Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен, - он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка – мы сами порождаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания.

Смысл этого круга, лежащего в основе всякого понимания, имеет тем не менее дальнейшие герменевтические следствия, которые можно было бы назвать «предвосхищением завершенности». Это, очевидным образом, тоже есть некая формальная предпосылка, направляющая всякое понимание. Она гласит, что понятным является лишь то, что действительно представляет собою законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, то есть, если текст непонятен, - лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. <...>

Тем самым предвосхищение завершенности, руководящее всем нашим пониманием, оказывается всякий раз содержательно определенным. Предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает, - читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте. Подобно тому как адресат какого-либо письма понимает содержащиеся в нем известия и для начала смотрит на вещи глазами отправителя, то есть считает истинным сообщаемое этим последним, - а вовсе не стремится, к примеру, понять странные мнения автора письма в качестве таковых - точно так же мы понимаем дошедший до нас текст на основании смыслоожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела. И подобно тому как мы верим сообщениям нашего корреспондента потому, что он был непосредственным свидетелем сообщаемого или вообще лучше знает о нем, - точно так же как для нас всегда принципиально открыта возможность того, что дошедший до нас текст знает дело лучше, чем допускает наше собственное пред-мнение. Лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению «понять» текст - психологически или исторически - как чужое мнение. Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве высказать свое мнение, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина. <...>

Итак, смысл сопринадлежности, то есть момент традиции в историко-герменевтической установке, осуществляется благодаря общности предрассудков. Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет понять, соотнесен с самим делом, обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции. И дей-

ствительно, в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости; однако эту полярность не следует понимать вместе с Шлейермахером психологически, как напряжение, скрывающее в себе тайну индивидуальности; ее следует понимать подлинно герменевтически, то есть принимая во внимание прежде всего момент связанности: язык, на котором обращается к нам предание, сказание, которое она нам рассказывает. Здесь тоже есть напряжение. Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, есть промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. *Эта «промежуточность» и есть истинное место герменевтики.* <...> Каждая эпоха понимает дошедший до нее текст по-своему, поскольку он принадлежит целостности исторического предания, к которому она проявляет фактический интерес и в котором стремится понять самое себя. Действительный же, обращающийся к интерпретатору смысл текста не зависит от окказиональных моментов, представленных автором и его изначальной публикой. По крайней мере он этим не исчерпывается. Ведь он всегда определяется также исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а следовательно, и всем объективным ходом истории в целом. <...> сам автор текста не обязательно понимает его истинный смысл, а потому интерпретатор часто может и должен понимать больше, чем он. Это утверждение имеет принципиальное значение. Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Пожалуй, неверно в связи с продуктивным моментом, заложенным в понимании, говорить о том, что мы понимаем лучше. В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы *понимаем иначе* – *если мы вообще понимаем.* <...>

Разумеется, подобное представление о понимании полностью разрывает круг, очерченный романтической герменевтикой. Поскольку речь идет теперь не об индивидуальности и ее мнениях, но о фактической истине, постольку и текст предстает не как простое жизненное проявление, но принимается всерьез в его притязании на истину. Однако это измерение герменевтической проблемы было дискредитировано историческим сознанием и тем психологическим оборотом, который придал герменевтике Шлейермахер; возвращение к нему стало возможным лишь после того, как выступили на свет апории историзма и привели в итоге к новому принципиальному повороту, решающий

толчок которому был дан <...> Хайдеггером. Ведь лишь исходя из того онтологического оборота, который Хайдеггер придал пониманию в качестве «экзистенциала», лишь исходя из временной интерпретации <...> можно осмыслить временное отстояние в его герменевтической плодотворности.

Однако время вовсе не является прежде всего пропастью, которую следует преодолеть, поскольку она отделяет и отдаляет, - время в действительности суть несущее основание того свершения, в котором коренится настоящее. Временное отстояние, таким образом, вовсе не следует преодолевать. Подобное требование – это скорее наивная предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности. В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и положительную возможность понимания. <...> *Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя.* Всякое знание-себя вырастает из исторической пред-данности, которую мы можем назвать вместе с Гегелем субстанцией, поскольку она служит основой для всех субъективных мнений и отношений, а следовательно, преуказывает и ограничивает также и все возможности понимания какого-либо предания в его исторической инаковости. С этой точки зрения задача философской герменевтики может быть определена так: она должна пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность.

Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие *горизонта*. Горизонт – поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим, далее, об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т.д. <...> Обладающий широтой горизонта способен правильно оценить значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости, большого и малого. Разработка герменевтической ситуации означает соответственно обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед нами историческое предание.

(Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988. – С. 38-43, 317-321, 345-352, 357-358.)

Вопросы и задания

1. Каковы, по мнению Х.-Г. Гадамера, проблемное поле и задачи философской герменевтики?
2. В чем состоит специфика герменевтического понимания? Каковы критерии его истинности?
3. Какие автор проводит параллели между герменевтикой и историей философии, герменевтикой и искусством?
4. В чем Х.-Г. Гадамер усматривает отличия собственного проекта герменевтики от герменевтических проектов Ф. Шлейермахера, В. Дильтея, М. Хайдеггера?
5. Охарактеризуйте анализируемую Х.-Г. Гадамером круговую структуру понимания.
6. В чем проявляется процедура «набрасывания смысла»? Что такое «пред-понимание»? Какова его роль в процессе интерпретации и обнаружения истины?
7. Что означает заявленная Х.-Г. Гадамером необходимость считаться с конкретностью исторического сознания?
8. Объясните, почему герменевтический круг Х.-Г. Гадамер считает не методологическим, а онтологическим моментом понимания.
9. В чем суть сформулированной автором идеи «предвосхищения завершенности»? Какое место в герменевтическом процессе Х.-Г. Гадамер отводит «пред-рассудку»?
10. Почему понимание трактуется автором не только как репродуктивное, но и как продуктивное отношение?
11. Что означает требование Х.-Г. Гадамера «осмыслить временное отстояние в его герменевтической плодотворности»? Что такое «горизонт понимания»?

Ж.-Ф. ЛИОТАР "СИТУАЦИЯ ПОСТМОДЕРНА"

Предметом этого исследования является состояние знания в современных наиболее развитых обществах. Мы решили назвать его «постмодерн». Это слово появилось на свет на американском континенте из-под пера социологов и критиков. Оно обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века. Здесь мы будем рассматривать эти трансформации применительно к кризису рассказов.

Наука с самого начала конфликтовала с рассказами. По ее собственным критериям за большинством из них скрывается вымысел. Но поскольку наука не ограничивается лишь формулировкой инструментальных закономерностей, а ищет истину, она должна легитимировать свои правила игры. А в силу того, что она держит легитимирующий

дискурс в отношении собственного статуса, то называет его философией. Когда этот метадискурс прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т. п., – то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимации решают назвать «модерном». <...> Здесь можно видеть, как легитимируя знание через метарассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимации. Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции. Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель. Она расплывается в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и т.п. частиц, каждая из которых несет в себе прагматическую валентность *sui generis*. Каждый из нас живет на пересечении траекторий многих этих частиц. Мы не формируем без необходимости стабильных языковых комбинаций, а свойства, которые мы им придаем, не всегда поддаются коммуникации.

Таким образом, грядущее общество соотносится не столько с ньютоновской антропологией (как то структурализм или теория систем), сколько с прагматикой языковых частиц. Существует много различных языковых игр – в силу разнородности их элементов. Они дают возможность своего учреждения только через места сбора и распределения информации – это локальная детерминация. Решающие инстанции могут, тем не менее, попытаться управлять этими облаками социальности по матрицам «input/output» в соответствии с логикой, содержащей взаимосоразмерность элементов и определенность целого. Благодаря ей наша жизнь оказывается обреченной на рост продуктивности. Оптимизация рабочих характеристик системы, ее эффективность становятся критериями ее легитимности, где социальная справедливость понимается как научная истина. Применение этого критерия ко всем нашим играм сопряжено со своего рода террором, мягким или жестким <...>. Такая логика [поиска] наиболее эффективного, конечно, бессознательна во многих отношениях, поскольку, в частности, в социо-экономическом поле существует противоречие: эта логика подразумевает одновременно меньше работы (чтобы снизить себестоимость продукции) и больше работы (чтобы уменьшить социальные издержки

на содержание незанятого населения). Но наша недоверчивость теперь такова, что, в отличие от Маркса, мы уже не ждем спасительного выхода из этой несостоятельности.

Вместе с тем, состояние постмодерна чуждо как разочарованности, так и слепой позитивности установления границ. В чем же может заключаться легитимность в эпоху после метарассказа? Критерий оперативности технологичен, он не подходит для суждения об истинности или ложности. Консенсус, получаемый в результате дискуссии, как у Хабермаса? Но он насилует гетерогенность языковых игр, а инновация появляется всегда из разногласия. Постсовременное знание не является исключительно инструментом властей. Оно также оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность. А основанием его самого является не гомология экспертов, но паралогия изобретателей. Вопрос о легитимации социальной связи, о справедливом обществе, о том достижимо ли оно по парадоксу, аналогичному парадоксу научной деятельности, остается открытым. В чем он может состоять? <...>

Наша рабочая гипотеза состоит в том, что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания. <...> Научное знание – это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместности машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка «мыслящих» терминалов, парадоксологи – вот явные свидетельства и список этот неисчерпан. Влияние этих технологических изменений на знание должно быть, судя по всему, значительным. Им отводятся или будут отводиться две фундаментальные функции: исследование и передача сведений. <...> Было бы естественным полагать, что увеличение числа информационных машин занимает и будет занимать в распространении знаний такое же место, какое заняло развитие средств передвижения сначала человека (транспорт), а затем звука и изображения (медиа). При таком всеобщем изменении природа знания не может оставаться неизменной. Знание может проходить по другим каналам и становиться операциональным только при условии его перевода в некие количества информации. Следовательно, мы можем предвидеть, что все непереводимое в установленном знании, будет отброшено, а направления новых исследований будут подчиняться условию переводимости возможных результатов на язык машин. «Производители» знания, как и его пользователи должны и будут должны иметь средства перевода на эти языки того, что одни

стремятся изобрести, а другие – усвоить. Исследования, посвященные таким интерпретативным машинам, уже значительно продвинулись. Вместе с гегемонией информатики предлагается и определенная логика, а следовательно, совокупность предписаний, предъявляемых к сообщениям, принимаемых как относящиеся к знанию. Можно отныне ожидать сильной экстерииоризации знания относительно «знающего», на какой бы ступени познания он ни находился. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т. е. стоимостную форму (fomie valeur). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным. Оно перестает быть самоцелью и теряет свою «потребительскую стоимость».

В постиндустриальную и постсовременную эпоху наука сохраняет и, несомненно, усугубляет свою важность в совокупности производительных способностей национальных государств. Такая ситуация собственно является одним из аргументов в пользу того, что расхождение с развивающимися странами в будущем не прекратит увеличиваться.

В форме информационного товара, необходимого для усиления производительной мощи, знание уже является и будет важнейшей, а может быть, самой значительной ставкой в мировом соперничестве за власть. Также как национальные государства боролись за освоение территорий, а затем за распоряжение и эксплуатацию сырьевых ресурсов и дешевой рабочей силы, надо полагать, они будут бороться в будущем за освоение информации. Здесь открывается, таким образом, новое поле для индустриальных и коммерческих стратегий, а также для стратегий военных и политических. Однако, обозначенная таким образом перспектива не столь проста, как мы только что показали. Так, меркантилизация знания не может оставить в неприкосновенности привилегию, которой обладали и еще обладают современные национальные государства в отношении производства и распространения знаний. Идея, что знания принадлежат «мозгу» или «духу» общества, а значит – Государству, постепенно отживает по мере усиления обратного принципа, согласно которому общество существует и развивается только тогда, когда сообщения, циркулирующие в нем, насыщены информацией и легко декодируются. Государство начинает проявлять себя как фактор непроницаемости и «шума» для идеологии коммуникационной «прозрачности», которая идет в паре с коммерциализацией

знаний. Именно при такой постановке проблема отношений между экономическими и государственными инстанциями грозит проявиться с новой остротой. Уже в предыдущие десятилетия первые могли угрожать стабильности вторых, благодаря новым формам оборачивания капиталов, которым было дано родовое имя мультинациональных предприятий. Эти формы подразумевают, что решения относительно инвестиций отчасти выходят из под контроля национальных государств. С развитием информационной технологии и телематики этот вопрос может стать еще более щекотливым. <...>

Такова рабочая гипотеза, определяющая поле, в котором мы хотим рассмотреть вопрос о статусе знания. Этот сценарий, родственный тому, что называется «информатизацией общества», хотя и был предложен в совершенно ином ключе, не претендует ни на оригинальность, ни на истинность. Что требуется от рабочей гипотезы, так это ее большая различительная способность. Сценарий информатизации наиболее развитых обществ позволяет прояснить, даже ценой риска их сильного преувеличения, определенные аспекты трансформации знания и его воздействия на общественные силы и гражданские институты, – последствия, которые могли бы остаться малозаметными при рассмотрении в других перспективах. Не стоит придавать ему прогностическую ценность в отношении реальности, она скорее стратегическая и в отношении поставленного вопроса.

Тем не менее его вероятность высока, и в этом смысле выбор нашей гипотезы не случаен. Описание этого сценария уже достаточно широко разработано экспертами и он уже влияет на некоторые решения государственной администрации и наиболее непосредственно заинтересованных предприятий, например, управляющих телекоммуникациями. Следовательно, он стал частью наблюдаемых реалий. И наконец, если мы исключим случай стагнации и общего спада вследствие, например, продолжительной невозможности разрешения мировых проблем энергетики, то такой сценарий имеет массу шансов одержать победу, поскольку мы не видим, какое иное направление современных технологий можно было бы выделить как альтернативу информатизации общества.

Иными словами, гипотеза банальна. Но она такова только в той мере, в какой не подвергает пересмотру общую парадигму прогресса наук и технологий, который вызывает, казалось бы, совершенно естественно, экономический рост и развитие социо-политической мощи. Можно при этом допускать, как нечто само собой разумеющееся, что научное и техническое знание накапливается, и кроме того спорить о форме такого накопления: одни его воображают упорядоченным, непрерывным и равномерным, другие – периодическим, прерывным и конфликтным.

Однако, эта очевидность обманчива. Во-первых, научное знание – это еще не все знание, оно всегда было «сверх положенного», в конкуренции, в конфликте с другим сортом знания, который мы будем называть для простоты нарративом и характеристику которому дадим позже. Это вовсе не значит, что последний может одержать верх над научным знанием, но его модель связана с идеями внутреннего равновесия и дружелюбия (*convivialite*), в сравнении с которыми современное научное знание имеет бледный вид, особенно, если оно должно подвергнуться экстерииоризации по отношению к «знающему» и еще более сильному, чем прежде, отчуждению от своих пользователей. <...> Однако, когда речь идет об оценке настоящего и будущего статуса научного знания, нельзя исключать из рассмотрения такой важной компоненты как сомнение ученых. Тем более, что статус научного знания к тому же переплетается с главной проблемой – проблемой легитимации. Мы берем это слово в самом расширительном смысле, какой оно получило в дискуссиях по вопросу о власти у современных немецких теоретиков. Либо гражданский закон, а он гласит: такая-то категория граждан должна совершать такого-то рода поступки. Тогда легитимация – это процесс, по которому законодателю оказывается дозволенным провозглашать данный закон нормой. Либо научное высказывание, а оно подчиняется правилу: высказывание должно удовлетворять такой-то совокупности условий, чтобы восприниматься как научное. Здесь легитимация – процесс, по которому «законодателю», трактующему научный дискурс, разрешено предписывать указанные условия (в общем виде, условия внутреннего состояния и экспериментальной проверки) для того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято ко вниманию научным сообществом. <...>

Вопрос о легитимации науки еще со времен Платона неразрывно связан с вопросом легитимации законодателя. В этой перспективе право решать «что верно, а что нет», не может не зависеть от права решать «что справедливо», даже если высказывания, подчиненные соответственно той и другой власти, имеют различную природу. Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же «выбора», который зовется Запад.

Рассматривая современный статус научного знания, мы можем констатировать, что в то время как этот последний кажется более, чем когда либо подчиненным державам, а с учетом новых технологий даже рискует стать одной из главнейших ставок в их конфликтах, вопрос о двойной легитимации не только не снимается, но напротив, становится все более актуальным. Поскольку он задается по самой полной форме, а именно как реверсия, которая делает очевидным, что знание и власть

есть две стороны одного вопроса: кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать? В эпоху информатики вопрос о знании более, чем когда-либо, становится вопросом об управлении.

Из сказанного выше уже можно было бы заметить, что для анализа проблемы в определенных нами рамках, мы предпочли следующую процедуру: сделать акцент на языковых фактах, и уже в этих фактах выделить их прагматический аспект. <...>

Когда Витгенштейн, начиная сызнова изучение языка, сосредоточивает свое внимание на эффектах дискурса, он называет различные виды высказываний, которые он отмечает в языковых играх. Этим термином он обозначает, что различные категории высказываний должны поддаваться наименованию по правилам, определяющим их свойства и соответствующее им употребление, точно также как в шахматной игре существует группа правил, определяющих свойства фигур и соответствующий способ их передвижения. По поводу языковых игр следует привести три наблюдения. Первое: их правила не содержат в самих себе свою легитимацию, но составляют предмет соглашения – явного или неявного – между игроками (что, однако, не означает, что эти последние выдумывают правила). Второе: если нет правил, то нет и игры; даже небольшое изменение правил меняет природу игры, а «прием» или высказывание не удовлетворяющее правилам, не принадлежит определяемой ими игре. Это последнее наблюдение приводит к предположению существования первого принципа, лежащего в основе всего нашего метода: говорить значит бороться – в смысле играть; языковые акты показывают общее противоборство (агонистику). Это совсем не значит, что играют только для того, чтобы выиграть. Можно применить прием только из удовольствия от его придумать: разве не это мы находим в народной речи или литературе? Беспрерывное выдумывание оборотов, слов, смыслов доставляет большую радость, а на уровне речи – это то, что развивает язык. Однако, конечно же, само такое удовольствие не свободно от чувства успеха, как минимум вырванного у противника, и зависит от величины, принятого языка, коннотации. Эта идея речевой агонистики не должна скрывать следующий принцип, комплиментарный первому и определяющий наш анализ: наблюдаемая социальная связь основана на речевых «приемах». <...>

Мы рассмотрим два основных вида легитимирующего рассказа: один – более политический, другой – более философский, но оба имеют большое значение для современной истории, в частности, истории знания и его институтов.

Первый имеет субъектом человечество как героя свободы. Все народы имеют право на науку. Если социальный субъект не является все еще субъектом научного знания, значит ему помешали в этом духовники или тираны. Право на науку должно быть отвоевано. Понятно,

что такой рассказ задается в большей степени политикой начального образования, чем университетами или высшей школой <...>. Этот же ход рассуждений в еще большей степени справедлив для учреждения собственно научных институтов. Мы встречаем обращение к рассказам о свободах всякий раз, когда государство непосредственно берет на себя заботу об образовании «народа» под именем нации и его наставления на путь прогресса. <...> Великая функция, возложенная на университеты, заключается в том, чтобы «продемонстрировать совокупность сведений и выявить в то же время принципы и основания всякого знания», поскольку «творческая научная способность не может существовать без спекулятивного духа». «Спекуляция» – здесь имя, данное дискурсу о легитимации научного дискурса. Школы – функциональны, университет – спекулятивен, т. е. философичен. Философия должна восстановить единство знаний, разбросанных по частным наукам в лабораториях и на университетском преподавании; она не может сделать это иначе, как в языковой игре, связывающей одни и другие, как отдельные моменты в становлении духа, а следовательно в наррации или, точнее, в рациональной метанаррации. «Энциклопедия философских наук» Гегеля (1817-1827) пыталась осуществить этот проект тотализации, зачатки которого можно найти уже у Фихте и Шеллинга в виде идеи Системы. Именно здесь, в изложении развития Жизни, которая в то же время Субъект, отмечается возврат нарративного знания. Существует универсальная «история» духа; дух есть «жизнь», и эта «жизнь» есть представление и формулировка того, что она есть как таковая; средством ее является упорядоченное познание всех ее форм в эмпирических науках. Энциклопедия немецкого идеализма есть повествование об «истории» этой жизни-субъекта. Но то, что она производит – это метарассказ, поскольку то, о чем рассказывает этот рассказ не должно быть ни народом, связанным особенной позитивностью традиционных знаний, ни, тем более, совокупностью ученых, ограниченными профессионализмом соответствующих специальностей.

Это может быть только метасубъектом, находящимся в процессе формулирования как легитимности эмпирических научных рассуждений, так и легитимности непосредственных учреждений народной культуры. Этот метасубъект, излагая их общий фундамент, осуществляет их имплицитную цель. Место его обитания – спекулятивный Университет. Позитивная наука и народ – лишь его сырые формы.

Само национальное государство может адекватно выражать народ только посредством спекулятивного знания. <...> Немецкий идеализм прибегает к метапринципу, обосновывающему одновременное развитие знания, общества и государства в осуществлении «жизни» Субъекта, которую Фихте называл «божественная жизнь», а Гегель – «жизнью духа». С такой точки зрения, знание находит свою легитимность преж-

де всего в себе самом, и именно оно может сказать, что такое государство и что такое общество. <...> Замечательный результат спекулятивного изложения выражается в том, что все познавательные рассуждения про все возможные референты принимаются не по их непосредственной истинности, а по значению, которое они принимают в зависимости от места, занимаемого ими на пути Духа или Жизни, или – если угодно – от определенного положения в Энциклопедии, раскрывающей спекулятивный дискурс.

Этот последний цитирует их, показывая самому себе то, что он знает, т.е. демонстрируя себя себе самому. С этой точки зрения, настоящее знание – это всегда не прямое знание, сформированное из относительных высказываний и инкорпорированное в метарассказ субъекта, который обеспечивает его легитимность.

Таким образом, оно присутствует во всех дискурсах, даже если они не относятся к познанию, как, например, в дискурсах права или государства. Современный герменевтический дискурс исходит из того же предположения, которое в конечном итоге обеспечивает ему некоторую познавательную ценность и таким образом сообщает свою легитимность истории и, в частности, истории познания.

<...> проблема легитимности может разрешаться с помощью другой процедуры. Необходимо отметить их различие: первая версия легитимности оказывается сегодня вновь в силе, в то время как статус знания теряет устойчивость, а его спекулятивная целостность расколота.

Знание находит свою обоснованность не в себе самом, не в субъекте, который развивается через актуализацию своих возможностей познания, а в практическом субъекте, каковым является человечество. Основой, приводящей народ в движение, является не знание с его самолегитимацией, а свобода с ее самообоснованностью или, если хотите, с ее самоуправлением.

Субъект есть конкретный субъект или предполагаемый таковым; его эпопея – это эпопея освобождения от всего, что ему мешает управлять собой. Можно предположить, что законы, которые он себе формулирует, справедливы, но не потому, что они соотносятся с какой-то внешней природой, а потому, что законодатели сами состоят из граждан, подчиняющихся законам, а отсюда, воля гражданина, чтобы закон творил правосудие, совпадает с волей законодателя, чтобы правосудие творило закон.

Способ легитимации через свободу воли отдаст предпочтение, как мы уже могли видеть, совершенно иной языковой игре, той, которую Кант называет «императив», а наши современники – «предписание» («прескриптив»). <...> В этой перспективе позитивное знание не имеет никакой другой роли, как информировать практического субъек-

та о действительности, в которую должно вписываться исполнение предписания. Оно должно позволять ему очертить исполнимое – то, что можно сделать. Но исполняемое – то, что должно быть сделано – не принадлежит позитивному знанию. То, что некое предприятие осуществимо – это одно, а справедливо оно или нет – другое.

Знание больше не является субъектом, оно ему служит; единственная (но очень значительная) его легитимность в том, чтобы давать возможность нравственности стать действительностью.

Таким образом вводится связь знания с обществом и государством, которая, в принципе, оказывается связью средства с целью. Разве ученые не должны до сих пор поддерживать то, что они считают правильным для политики государства, т.е. участвовать в выработке совокупности ее предписаний? Они, конечно, могут оспаривать предписания государства от имени гражданского общества, членами которого они являются, если считают, что государство недостаточно хорошо представляет это общество. Такой тип легитимации признает за ними как практическими человеческими существами власть отказывать в своей ученой поддержке той политической власти, которую они считают несправедливой, т. е. не основывающейся собственно на независимости. Они могут даже дойти до использования своей науки для показа того, что эта независимость, на самом деле, не осуществляется ни в обществе, ни в государстве. В этом обнаруживается критическая функция знания. Тем не менее, и здесь оно не имеет никакой другой конечной легитимности, как служить целям, намеченным практическим субъектом, каким является независимая общность.

Такое распределение ролей в деле легитимации, с нашей точки зрения, представляет интерес, поскольку предполагает, что в универсуме теории система-субъект не может существовать какого-либо объединения или тотализации языковых игр в некий метадискурс. Напротив, предпочтение отдаваемое здесь прескриптивным высказываниям, которые произносит практический субъект, делает их, в принципе, независимыми от научных высказываний, чья функция сводится только к информированию названного субъекта. <...>

В современном обществе и культуре – постиндустриальном обществе и постмодернистской культуре – вопрос о легитимации знания ставится в иных выражениях. Великий рассказ утратил свое правдоподобие, вне зависимости от способа унификации, который ему предназначался: спекулятивный рассказ или рассказ об освобождении.

Воздействие, которое могут оказать на статус знания подъем и расцвет капитализма, с одной стороны, и приводящий в замешательство скачок в развитии техники – с другой стороны, конечно, объяснимо. Но прежде всего необходимо обнаружить ростки утраты легитимности – «делегитимации» – и нигилизма, которые были присущи уже

великим рассказам XIX века, чтобы понять каким образом современная наука оказалась восприимчивой к указанным воздействиям еще до того, как они проявились в действительности.

Спекулятивное изложение, прежде всего, скрывает своего рода двусмысленность в отношении к знанию. Оно показывает, что знание заслуживает своего имени, только если оно удваивается цитированием из его же собственных высказываний в границах дискурса второго порядка (автонимия), который их легитимирует. Иными словами, в своей непосредственности, денотативный дискурс, направленный на некий референт (живой организм, химическое свойство, физическое явление и т. п.), сам по-настоящему не знает того, что считает известным для себя. Позитивная наука – это не знание. А спекуляция питается его устранением. <...>

Не обретшая своей легитимности наука – не настоящая наука, она опускается в более низкий разряд, т. е. идеологию или средство власти, если дискурс, который должен был ее легитимировать, сам оказывается скрывающим донаучное знание. Что и случается, когда правила игры науки, которую он объявляет эмпирической, оборачиваются против нее самой.

Предположим, дано спекулятивное высказывание: «научное высказывание является знанием, если и только если оно само находится во всеобщем процессе порождения».

Вопрос, который ставится в отношении его сюжета, следующий: является ли это высказывание знанием в смысле определяемым им самим? Оно является им, только если может относиться ко всеобщему процессу порождения. Допустим, может. Для этого ему достаточно предположить, что такой процесс существует (Жизнь духа) и что оно само есть его выражение. Такое предположение даже необходимо в спекулятивной языковой игре. Если его не сделать, то язык легитимации сам не будет легитимным, а будет вместе с наукой повержен в нонсенс, по крайней мере, если верить в этом идеализму.

Однако это допущение можно понять совершенно в другом смысле, который мы приписываем культуре постмодерна: говорят, она определяет – в том смысле, какой мы приняли ранее – группу правил, которые нужно принять, чтобы играть в спекулятивную игру. Такая оценка предполагает, во-первых, что мы принимаем как общий вид языка знания язык «позитивных» наук, а во-вторых, что мы рассматриваем этот язык как содержащий в себе предположения (формальные и аксиоматические), которые он должен объяснять. Ницше, хотя и другими словами, делает то же самое, когда показывает, что «европейский нигилизм» вытекает из самоприложения научного требования истинности к самому этому требованию.

Таким образом появляется перспектива не столь уж отдаленная – по крайней мере, с этой точки зрения – от перспективы языковых игр. Здесь мы имеем дело с процессом делегитимации, движущей силой которого выступает требование легитимации.

«Кризис» научного знания, признаки которого множатся с конца XIX века, не является следствием случайного распространения наук, поскольку само их распространение есть плод технического прогресса и экспансии капитализма. Он [кризис] происходит от внутренней эрозии основы легитимности знания. Такая эрозия применяется в спекулятивной игре, и именно она, расслабляя плетение энциклопедической ткани, где каждая наука находит свое место, позволяет им освободиться.

Классическое определение границ различных научных полей подвергается тем самым новому пересмотру: дисциплины исчезают, на границах наук происходят незаконные захваты и таким образом на свет появляются новые территории. Спекулятивная иерархия познаний дает место имманентной и, если можно так выразиться, «плоской» сети исследований, границы которых постоянно перемещаются. Старые «факкультеты» распадаются на институты и фонды всякого сорта, университеты теряют свою функцию спекулятивной легитимации. Освобожденные от ответственности за исследования, которые вытеснил спекулятивный рассказ, факультеты ограничиваются передачей знаний, считающихся установленными, и с помощью дидактики обеспечивают воспроизводство скорее преподавателей, нежели ученых. Как раз в этом состоянии их застает и приговаривает Ницше.

Что же касается другой процедуры легитимации, идущей от *Aufklärung*, рассказа об эмансипации, его вездесущая сила эрозии не меньше, чем та, что действует в спекулятивном дискурсе. Но направлена она на другой аспект. Характерная его черта – обоснование легитимности науки, истины, опирающееся на автономию собеседников, включенных в этическую, социальную и политическую практику. Однако, как мы уже видели, эта легитимация сразу становится проблематичной: различие между денотативным высказыванием, имеющим когнитивное значение, и прескриптивным высказыванием, имеющим практическое значение, состоит в релевантности, а следовательно, – в компетенции. Ничто не доказывает того, что, если высказывание, описывающее действительность, верно, то прескриптивное высказывание, имеющее неизбежным следствием изменение этой действительности, будет также справедливо. <...>

«Делегитимация» – если к ней хотя бы немного стремятся и придают ей определенную важность, что на свой манер делает Витгенштейн и что, так же по-своему, делают Мартин Бубер и Эмманюэль Левинас – открывает дорогу набирающему силу течению постмодер-

низма: наука играет собственную игру она не может легитимировать другие языковые игры. Например, прескриптивная игра ускользает от нее. Но, прежде всего, она не может больше сама себя легитимировать, как то предполагает спекуляция.

При таком рассеянии языковых игр социальный субъект тоже кажется растворенным.

Социальная связь – связь языковая, но она состоит не из одной нити. В этой ткани пересекаются по меньшей мере две, а в действительности – неопределенное количество языковых игр, подчиняющихся различным правилам. Витгенштейн пишет: «Наш язык можно рассматривать как старинный город: лабиринт маленьких улочек и площадей, старых и новых домов, домов с пристройками разных эпох; и все это окружено множеством новых районов с прямыми улицами регулярной планировки и стандартными домами». А чтобы лучше показать, что принцип единства или синтез под началом научного метадискурса неприменим, нужно подвергнуть «город» языка старинному парадоксу о транзитивности равенства (*sortite*), спросив: «А с какого числа домов или улиц город начинает быть городом?».

Новые языки присоединяются к старым, образуя пригороды старинного города: «химическая символика», «обозначения для исчисления бесконечно малых». Спустя тридцать пять лет, к ним можно еще добавить машинные языки, матрицы теории игр, новые музыкальные нотные обозначения, логические неденотативные обозначения (логики времени, деонтические логики, модальные логики), язык генетического кода, графы фонологических структур и т. д.

Этот раскол может повлечь пессимистическое впечатление: никто не говорит на всех этих языках, нет универсального метаязыка, проект «система-субъект» провалился, а проект освобождения ничего не может поделаться с наукой; мы погрузились в позитивизм той или иной частной области познания, ученые стали научными сотрудниками, размножившиеся задачи исследования стали задачами, решаемыми по частям, и никто не владеет целым, а спекулятивная или гуманистическая философия, со своей стороны, вынуждена аннулировать свои функции по легитимации, чем, собственно, и объясняется кризис, испытываемый ею там, где она все еще стремится их исполнить, или ее редукция к исследованию логик или истории идей, там, где из реализма от нее отказались.

Этот пессимизм питал поколение начала века в Вене: художники, Музиль, Краус, Гофмансталь, Шенберг, Брех, но также и философы Мах и Витгенштейн.

Несомненно, они передвинули так далеко, насколько это было возможно, осознание и теоретическую и художественную ответственность за делегитимацию. Сегодня можно сказать, что этот похоронный

труд выполнен. <...> Ностальгия по утраченному рассказу и та была утрачена большинством людей. Отсюда ни в коей мере не вытекает, что они были обречены на варварство. Препятствует им в этом то, что они знают: легитимация не может прийти ни откуда, кроме их языковой практики и их коммуникационного взаимодействия.

(*Лиотар, Ж.-Ф. Ситуация постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб., 1998. – С. 9-33, 79-101.*)

Вопросы и задания

1. Какой смысл вкладывает Ж.-Ф. Лиотар в понятие «постмодерн»? Каково современное состояние знания в наиболее развитых обществах?
2. В чем суть описанного Ж.-Ф. Лиотаром конфликта между наукой и «рассказом»? В чем проявляется кризис «метанарративов»?
3. Каковы механизмы легитимации в эпоху «модерна»?
4. Какую роль в «постмодерном» обществе мыслитель отводит «прагматике языковых частиц» и «языковым играм»?
5. Какие технологические изменения оказывают воздействие на статус и характер современного знания? Каковы его основные функции в эпоху «постмодерна»?
6. В чем суть процесса «экстериоризации» знания?
7. Какие соотношения знания и власти наметились в обществе «постмодерна»?
8. Охарактеризуйте суть идеи легитимации. Какие виды легитимации «рассказов» анализируются Ж.-Ф. Лиотаром? Проследите по тексту приводимые автором примеры их легитимации?
9. Что выступает движущей силой актуального процесса делегитимации? Какие его примеры рассматривает автор?
10. Объясните положение Ж.-Ф. Лиотара «*социальная связь – связь языковая*». Почему мыслитель рассматривает видимые социальные связи и отношения как основанные на «речевых приемах»?
11. Возможен ли универсальный метаязык в современной эпоху?

ТЕСТЫ ПО КУРСУ

Тест № 1

Философия как феномен культуры

1. Выделите интегративное определение мировоззрения:

- а) система научных знаний о мире и человеке;
- б) совокупность повседневных представлений о мире;
- в) система наиболее общих представлений и знаний о мире в целом;
- г) жизненные позиции людей, убеждения, идеалы, принципы познания и оценки материальных и духовных явлений.

2. Восстановите недостающие звенья цепочки мировоззренческого становления личности: знания – _____ – убеждения – _____.

3. Укажите уровни мировоззрения, выделяемые в современном философском знании:

- а) мифологический;
- б) философский;
- в) художественно-образный;
- г) научный;
- д) понятийно-рациональный;
- е) религиозный.

4. Основой формирования мифологического и религиозного мировоззрения является:

- а) понятийно-рациональное освоение мира;
- б) художественно-образное освоение действительности;
- в) мистический опыт.

5. Базой формирования философского мировоззрения является (являются) :

- а) повседневные практики;
- б) понятийно-рациональное освоение мира;
- в) художественно-образное освоение действительности;
- г) мистический опыт.

6. Укажите исторические типы мировоззрения:

- а) философское;
- б) художественно-поэтическое;
- в) религиозное;
- г) понятийно-рациональное;
- д) мифологическое;
- е) научное;
- ж) обыденное.

7. К важнейшим чертам мифологического мировоззрения можно отнести:

- а) антропоморфизм;
- б) геоцентризм;
- в) конкретность мышления;
- г) провиденциализм;
- д) социоморфизм;
- е) пантеизм;
- ж) отвлеченность мышления;
- з) деизм.

8. Укажите функцию мифологического мировоззрения, проявляющуюся в аккумуляции опыта и попытке интерпретации проблемы происхождения мира:

- а) обобщающая;
- б) моделирующая;
- в) регулирующая;
- г) объясняющая.

9. Ядром религиозного мировоззрения и способом существования религиозного сознания является (являются):

- а) ценности;
- б) знания;
- в) вера;
- г) убеждения.

10. Из указанных ниже выделите религии, относимые к наднациональным:

- а) синтоизм;
- б) буддизм;
- в) индуизм;
- г) ислам;
- д) христианство.

11. Понятие «философия» впервые вводится в:

- а) V в. до н.э.;
- б) VII в. до н.э.;
- в) VI в. до н.э.;
- г) IV в. до н.э.

12. Впервые термин «философия» встречается у:

- а) Платона;
- б) Пифагора;
- в) Протагора;
- г) Фалеса;
- д) Гераклита;
- е) Аристотеля;
- ж) Сократа;

- з) Демокрита.
- 13. *Философия, согласно Аристотелю, возникает в результате:***
- а) чувственного опыта;
 - б) логического рассуждения;
 - в) удивления;
 - г) откровения.
- 14. *В соответствии с гносеогенной концепцией происхождения философии философское знание выводится из:***
- а) мифа;
 - б) религии;
 - в) науки;
 - г) обыденного опыта.
- 15. *Разделение философии на теоретическую и практическую восходит к:***
- а) Платону;
 - б) Аристотелю;
 - в) Пармениду;
 - г) Ф. Аквинскому;
 - д) Н. Кузанскому;
 - е) Ф. Бэкону;
 - ж) Р. Декарту;
 - з) И. Канту.
- 16. *Выделите вопрос философии И. Канта, связанный с обоснованием высших целей разума:***
- а) «Что я могу знать?»;
 - б) «Что я должен делать?»;
 - в) «На что я могу надеяться?»;
 - г) «Что такое человек?».
- 17. *Основной вопрос философии в марксизме – это вопрос о(б):***
- а) сущности человека;
 - б) субстанциальных основаниях сущего;
 - в) отношении мышления к бытию;
 - г) возможностях и условиях познания;
 - д) природе социальной реальности.
- 18. *В экзистенциальной философии ведущей философской проблемой является вопрос о(б):***
- а) сущности мира;
 - б) возможностях и границах познания;
 - в) смысле человеческой жизни;
 - г) взаимосвязи человека и общества.
- 19. *Установите соответствие между представленными ниже разделами философского знания и их содержательными характеристиками:***

- | | |
|--------------------------|--|
| 1) антропология; | а) учение об обществе, структуре и дина- |
| 2) социальная философия; | мике его развития; |
| 3) аксиология; | б) учение о практическом отношении че- |
| 4) праксиология; | ловека к миру; |
| 5) гносеология; | в) учение о природе познания, его возмо- |
| 6) онтология; | жностях и закономерностях развития; |
| | г) учение о бытии, первоначалах сущего; |
| | д) учение о человеке и его сущности; |
| | е) учение о природе и взаимосвязи ценно- |
| | стей. |

20. Философская дисциплина, исследующая формы человеческого мышления, – это _____ . (Дополните предложение.)

21. Философское учение о прекрасном – это _____ . (Дополните предложение.)

22. Укажите философскую дисциплину, исследующую сущность морали, основания нравственного поведения:

- а) логика;
- б) аксиология;
- в) эстетика;
- г) праксиология;
- д) этика.

23. Соотнесите мировоззренческие универсалии культуры с представленными ниже категориями:

- | | |
|---|-------------------|
| 1) базисные, субъект-объектные категории; | а) случайность; |
| 2) субъект-субъектные категории; | б) необходимость; |
| | в) человек; |
| | г) количество; |
| | д) общество; |
| | е) труд; |
| | ж) пространство; |
| | з) сознание; |
| | и) добро; |
| | к) время; |
| | л) красота; |
| | м) вера; |
| | н) движение; |
| | о) долг; |
| | п) отношение; |
| | р) качество; |
| | с) совесть; |
| | т) свобода. |

24. Выделите функцию, общую для философии и религии:

- а) методологическая;

- б) критическая;
 - в) рационализаторская;
 - г) мировоззренческая.
- 25. Определите общее, существующее между философией и искусством:**
- а) отражение мира посредством художественных образов;
 - б) проверяемость получаемых знаний в опыте;
 - в) отражение мира в форме понятий;
 - г) отражение смысловых вопросов существования человека.
- 26. Из указанного ниже выделите отличие философии от науки:**
- а) стремление к истине;
 - б) системность и обоснованность знания;
 - в) рациональный способ постижения мира;
 - г) экзистенциальная направленность мышления.
- 27. Выделите отличие, существующее между мифом, философией и религией:**
- а) практическая ориентация знания;
 - б) логические методы анализа;
 - в) подтверждение знания в опыте;
 - г) отражение мира в его отношении к человеку.
- 28. Познавательная функция философии выражается в:**
- а) теоретическом обосновании ценностей;
 - б) критическом анализе культуры;
 - в) выработке знаний о мире как определенной целостности;
 - г) разработке методов познания.
- 29. Аксиологическая функция философии предполагает прежде всего:**
- а) критический анализ оснований культуры;
 - б) разработку методологии познания;
 - в) систематизацию и рационализацию разнообразных форм человеческого опыта;
 - г) анализ и теоретическое обоснование ценностей, определение их места и роли в жизни человека.
- 30. Укажите функцию философии, выраженную в теоретическом осмыслении достижений культуры:**
- а) мировоззренческая;
 - б) методологическая;
 - в) познавательная;
 - г) аксиологическая;
 - д) критическая;
 - е) онтологическая;
 - ж) праксиологическая.

Тест № 2
Философия древних цивилизаций

1. Укажите регионы, отмеченные зарождением философской мысли:

- а) Древний Египет;
- б) Древний Китай;
- в) Древняя Месопотамия;
- г) Древняя Греция;
- д) Древняя Индия.

2. Из указанных ниже выделите черту восточной философской мысли, отличающую ее от античной (западной):

- а) рациональная форма осмысления сущего;
- б) отсутствие четкой границы между мифологической и философскими традициями осмысления мира;
- в) активное использование художественно-образных средств отражения реальности;
- г) духовно-практическая ориентация мышления.

3. Укажите школу, являющуюся истоком формирования китайской философии:

- а) школа Мо Ди;
- б) школа Пути;
- в) школа Названий;
- г) школа Инь-ян;
- д) школа конфуцианских ученых;
- е) школа Закона.

4. Древнейшим текстом китайской культуры принято считать:

- а) «Чжуан-цзы»;
- б) «Лунь Юй»;
- в) «И цзин»;
- г) «Да дэ цзин».

5. Укажите «элементы мира», выделенные и описанные в философской школе Инь-ян:

- а) почва;
- б) вода;
- в) воздух;
- г) материя;
- д) металл;
- е) огонь;
- ж) дерево;
- з) идея.

6. Восстановите последовательность «взаимопорождения» «пяти элементов», представленную в философской школе Инь-ян: дерево – _____ – почва – _____ – вода – _____.

7. Восстановите последовательность «взаимопреодоления» «пяти элементов», представленную в философской школе Инь-ян: _____ – дерево – _____ – _____ – вода – _____.

8. Автором основополагающего трактата даосизма является:

- а) Цзоу Янь;
- б) Чжуан-цзы;
- в) Лецзы;
- г) Конфуций;
- д) Лао-цзы.

9. Ведущей проблемой конфуцианства является проблема:

- а) субстанциальных оснований сущего;
- б) смысла человеческой жизни;
- в) взаимосвязи человека, семьи и государства;
- г) познавательных возможностей человека.

10. Укажите термин, использованный легистами для обозначения насилия и власти:

- а) ли;
- б) ци;
- в) фа;
- г) ши;
- д) и.

11. Укажите способы обретения всеобщего блага, сформулированные в социальной доктрине легизма:

- а) сильная власть;
- б) взаимная выгода;
- в) воспитание масс;
- г) всеобщая любовь.

12. Укажите виднейшего представителя древнекитайской школы имен:

- а) Мо Ди;
- б) Гунсунь Лун;
- в) Хуэй Ши;
- г) Дэн Си;
- д) Гуань Чжун.

13. Важнейший источник философии Древней Индии – это «_____». (Дополните предложение.)

14. Собственно философские тексты Древней Индии, ориентированные на поиск нового знания, – это:

- а) брахманы;

- б) араньяки;
- в) упанишады;
- г) шрути.

15. Субстанция мира, согласно древнеиндийским представлениям, – это:

- а) сансара;
- б) карма;
- в) дхарма;
- г) атман;
- д) Брахман.

16. Цепочка перерождений, согласно древнеиндийской традиции, обуславливается:

- а) сансарой;
- б) кармой;
- в) дхармой;
- г) мокшей.

17. Классические философские системы Древней Индии формируются с:

- а) III в. до н.э.;
- б) II – I вв. до н.э.;
- в) V – IV вв. до н.э.;
- г) VI в. до н.э.

18. Ортодоксальные системы философии Древней Индии обозначаются термином _____ . (Дополните предложение.)

19. Установите соответствие между указанными системами древнеиндийской философии и школами, их представляющими:

- | | |
|------------------------------|---------------|
| 1) неортодоксальные системы; | а) миманса; |
| 2) ортодоксальные системы; | б) веданта; |
| | в) йога; |
| | г) буддизм; |
| | д) санкхья; |
| | е) ньайя; |
| | ж) джайнизм; |
| | з) вайшешика. |

20. Укажите основателя джайнизма:

- а) Будда;
- б) Махавира;
- в) Джина;
- г) Вардхамана.

21. Пространство мира в джайнизме обозначается термином:

- а) саманатантра;
- б) джива;
- в) шрамана;

г) аджива.

22. *Конечная реальность существования, согласно буддизму, – это _____ . (Дополните предложение.)*

23. *В соответствии с «благородными истинами» буддизма разрыв цепи перерождений ведет к достижению _____ . (Дополните предложение.)*

24. *Направление буддизма, обращенное к широким слоям, получило наименование:*

- а) Хинаяна;
- б) Бодхисатва;
- в) Махаяна;
- г) Карманта.

25. *Установите соответствие между представленными ниже ортодоксальными школами древнеиндийской философии и их основателями:*

- | | |
|---------------|--------------|
| 1) ньяйя; | а) Канада; |
| 2) вайшешика; | б) Гаутама; |
| 3) веданта; | в) Шанкара; |
| 4) санкхья; | г) Джаймини; |
| 5) миманса; | д) Капила. |

26. *Истинность получаемого знания, согласно представителям древнеиндийской школы ньяйя, обусловлена прежде всего:*

- а) познающим субъектом;
- б) средствами познания;
- в) познаваемым объектом.

27. *Укажите категории, выводимые в школе вайшешика в результате интеллектуального различения:*

- а) особенность;
- б) субстанция;
- в) присущность;
- г) качество;
- д) общность;
- е) действие.

28. *Вечным духовным принципом организации мира в древнеиндийской школе санкхья выступает _____ . (Дополните предложение.)*

29. *Активное вечное материальное начало мира в древнеиндийской школе санкхья обозначается понятием _____ . (Дополните предложение.)*

30. *Путь освобождения, связанный с концентрацией духовных сил, медитацией и аскетизмом, характеризует древнеиндийскую школу:*

- а) ньяйя;

- б) йоги;
- в) вайшешика;
- г) веданта;
- д) миманса.

31. Выделите представленные в школе йоги ступени совершенствования, ориентированные на понимание:

- а) просветление;
- б) правильное дыхание;
- в) подавление ощущений;
- г) правильное поведение;
- д) медитация;
- е) правильная поза;
- ж) самодисциплина;
- з) самоконцентрация.

32. Материальный мир в школе веданта обозначается термином _____ . (Дополните предложение.)

33. Установите соответствие между указанными ниже представителями милетской школы и началами, рассматриваемыми ими в качестве субстанций мира:

- | | |
|-----------------|-------------|
| 1) Анаксимандр; | а) воздух; |
| 2) Фалес; | б) огонь; |
| 3) Анаксимен; | в) металл; |
| | г) апейрон; |
| | д) дерево; |
| | е) вода. |

34. Субстанцией мира, согласно Пифагору, является _____ . (Дополните предложение.)

35. Естественный порядок, закон мироздания у Гераклита обозначен понятием « _____ » . (Дополните предложение.)

36. Укажите, согласно Пармениду, характеристики истинного бытия:

- а) единственность;
- б) неподвижность;
- в) множественность;
- г) целостность;
- д) делимость;
- е) движение;
- ж) сотворимость и уничтожимость;
- з) несотворимость и неуничтожимость;
- и) доступность чувственному познанию;
- к) доступность рациональному познанию.

37. Анализ логических затруднений (апорий) принадлежит:

- а) Протагору;

- б) Пиррону;
 - в) Пармениду;
 - г) Зенону.
- 38. «Корнями всех вещей» Эмпедокл полагал:**
- а) воздух;
 - б) огонь;
 - в) воду;
 - г) дерево;
 - д) землю;
 - е) металл.
- 39. Что, согласно Демокриту, существует реально:**
- а) воздух;
 - б) вода;
 - в) пустота;
 - г) апейрон;
 - д) атомы;
 - е) огонь;
 - ж) земля.
- 40. Истинное знание, по Демокриту, открывается посредством:**
- а) чувственного опыта;
 - б) интуиции;
 - в) мистического озарения;
 - г) размышления ума.
- 41. Истина, согласно софистам:**
- а) принципиально невозможна;
 - б) всегда абсолютна;
 - в) всегда относительна.
- 42. Выделите жизненный девиз Сократа:**
- а) «Человек есть мера всех вещей»;
 - б) «Бытие есть, а небытия нет»;
 - в) «Познай себя»;
 - г) «Истина рождается в споре».
- 43. Умение вести беседу обозначалось Сократом понятием:**
- а) элентика;
 - б) майевтика;
 - в) диалектика;
 - г) софистика.
- 44. Восстановите звенья триады Сократа, ведущей человека к счастливой жизни: _____ — _____ — счастье.**
- 45. Высшей в иерархии «мира идей» Платон считал идею:**
- а) красоты;
 - б) истины;
 - в) блага;

г) справедливости.

46. Платон сформулировал учение о познании как о процессе:

- а) отражения действительности;
- б) мистического откровения;
- в) припоминания.

47. Установите соответствие между выявленными Платоном частями человеческой души и соответствующими им добродетелями:

- | | |
|-----------------|-----------------------|
| 1) разумная; | а) самообладание; |
| 2) волевая; | б) отвага, храбрость; |
| 3) вожделеющая; | в) мудрость. |

48. Самообладание, по Платону, характеризует сословие (сословия):

- а) философов;
- б) воинов;
- в) крестьян;
- г) ремесленников.

49. Систематизатором античной философии принято считать:

- а) Сократа;
- б) Платона;
- в) Аристотеля;
- г) Эпикура;
- д) Плотина.

50. Сущность вещи, по Аристотелю, – это ее _____ . (Дополните предложение.)

51. Осуществление сущности в явлениях обозначено Аристотелем понятием:

- а) атараксия;
- б) майевтика;
- в) эвдемония;
- г) энтелехия.

52. Форма форм Аристотеля – это _____ . (Дополните предложение.)

53. Аристотель является основоположником логики:

- а) экзистенциальной;
- б) диалектической;
- в) формальной;
- г) модальной.

54. Установите соответствие между выделенными Аристотелем типами знания и сферами деятельности, их представляющими:

- | | |
|--------------------------|---------------|
| 1) теоретическое знание; | а) этика; |
| 2) созидательное знание; | б) физика; |
| 3) практическое знание; | в) искусство; |

- г) политика;
- д) философия;
- е) ремесло;
- ж) математика.

55. Укажите формы государства, относимые Аристотелем к правильным:

- а) демократия;
- б) аристократия;
- в) олигархия;
- г) полития;
- д) монархия;
- е) тирания.

56. Ведущим вопросом философии, по Эпикуру, является вопрос о достижении:

- а) справедливости;
- б) всеобщего блага;
- в) индивидуального счастья;
- г) истины.

57. Источником знаний, согласно Эпикуру, является (являются):

- а) ощущения;
- б) рассудок;
- в) разум;
- г) интуиция;
- д) вера.

58. В этических воззрениях Эпикур тяготеет к:

- а) принципиальному ригоризму;
- б) радикальному эвдемонизму;
- в) умеренному гедонизму;
- г) откровенному утилитаризму.

59. Основателем стоицизма является:

- а) Марк Аврелий;
- б) Клеанф;
- в) Хрисипп;
- г) Зенон из Китиона;
- д) Сенека;
- е) Эпиктет.

60. Родоначальником скептицизма принято считать:

- а) Тимона;
- б) Карнеада;
- в) Пиррона;
- г) Секста Эмпирика.

61. У истоков неоплатонизма стоит:

- а) Ямвлих;

- б) Боэций;
- в) Плотин;
- г) Плутарх;
- д) Прокл.

62. Способом связи Единого, Мирового разума и Мировой души в неоплатонизме является _____. (Дополните предложение.)

Тест № 3

Философская мысль эпохи Средневековья и Возрождения

1. Укажите ведущий принцип средневекового мышления:

- а) космоцентризм;
- б) антропоцентризм;
- в) эсхатологизм;
- г) геоцентризм;
- д) провиденциализм;
- е) сотериологизм;
- ж) ревелиционизм;
- з) креационизм.

2. Религиозное учение о сотворении Богом мира из ничего – это _____. (Дополните предложение.)

3. Учение о спасении человеческой души в средневековой философии – это _____. (Дополните предложение.)

4. Религиозное учение о конечных судьбах мира – это _____. (Дополните предложение.)

5. Религиозное философско-историческое учение, в котором постулируется наличие божественного замысла в истории, – это _____. (Дополните предложение.)

6. Представление о Боге как источнике истины, открывающего себя людям, характеризует такой принцип средневекового мышления, как _____. (Дополните предложение.)

7. Философско-историческая концепция, наиболее полно отражающая специфику средневекового понимания сущности исторического процесса, была разработана:

- а) Ф. Аквинским;
- б) Тертуллианом;
- в) Ф. Александрийским;
- г) А. Августином;
- д) А. Кентерберийским.

8. Установите соответствие между указанными разновидностями патристики и их представителями:

- | | |
|--------------------------|--------------------|
| 1) латинская патристика; | а) Августин; |
| 2) греческая патристика; | б) Иоанн Дамаскин; |

- в) Иероним;
- г) Григорий Нисский;
- д) Василий Великий;
- е) Тертуллиан;
- ж) Климент Александрийский;
- з) Боэций.

9. Начальный этап становления христианской теологии известен как этап:

- а) патристики;
- б) апологетики;
- в) схоластики;
- г) номинализма.

10. Выделите философские учения, оказавшие наибольшее влияние на формирование христианской теологии:

- а) скептицизм;
- б) неоплатонизм;
- в) стоицизм;
- г) эпикуреизм;
- д) пифагореизм;
- е) атомистика.

11. Установите соответствие между указанными этапами развития схоластической философии и их представителями:

- | | |
|-------------------|-----------------------------|
| 1) VIII – IX вв.; | а) Уильям Оккам; |
| 2) IX – XII вв.; | б) Пьер Абеляр; |
| 3) XIII в.; | в) Иоанн Скот Эриугена; |
| 4) XIV в.; | г) Фома Аквинский; |
| | д) Бернар Клервосский; |
| | е) Алкуин; |
| | ж) Ансельм Кентерберийский. |

12. Высшим авторитетом в схоластической философии стало наследие:

- а) Сократа;
- б) Аристотеля;
- в) Плотина;
- г) Платона.

13. Укажите виднейшего представителя схоластики и систематизатора средневековой философии:

- а) П. Абеляр;
- б) Ф. Аквинский;
- в) Б. Клервосский;
- г) А. Кентерберийский.

14. В средневековой философии позиция, в соответствии с которой общие понятия существуют независимо от вещей, обозначается как:

- а) концептуализм;
- б) номинализм;
- в) реализм;
- г) универсализм.

15. Виднейшим представителем концептуализма в средневековой схоластике был:

- а) А. Кентерберийский;
- б) Ф. Аквинский;
- в) У. Оккам;
- г) П. Абеляр.

16. Установите соответствие между теологическими учениями средневековой арабской философии и их представителями:

- | | |
|------------------------|----------------|
| 1) учение мутазилитов; | а) аль-Кинди; |
| 2) учение фаласифа; | б) ан-Наззам; |
| | в) аль-Аллаф; |
| | г) аль-Фараби; |
| | д) ибн Сина. |

17. Укажите крупнейшего философа еврейского Средневековья:

- а) Ибн Дауд;
- б) Моисей Маймонид;
- в) Давид бен Мерван;
- г) Иссаак Израэли.

18. Выделите главную черту философского мышления эпохи Возрождения:

- а) индивидуализм;
- б) гуманизм;
- в) антропоцентризм;
- г) пантеизм.

19. Теоретическое обоснование ренессансного пантеизма восходит к:

- а) Дж. Бруно;
- б) Н. Кузанскому;
- в) П. делла Мирандоле;
- г) Н. Макиавелли.

20. Укажите важнейшее сочинение П. делла Мирандолы:

- а) «Об ученом незнании»;
- б) «Государь»;
- в) «Речь о достоинстве человека»;
- г) «Утопия»;
- д) «Опыты».

21. Проблема управления обществом и государством стала центральной в творчестве:

- а) Т. Кампанеллы;
- б) Т. Мора;
- в) Н. Макиавелли;
- г) П. Помпонацци;
- д) Э. Роттердамского.

22. Создателем гелиоцентрической картины мира и автором работы «О вращении небесных сфер» является:

- а) Дж. Бруно;
- б) Н. Кузанский;
- в) Н. Коперник;
- г) Г. Галилей.

23. Укажите виднейших идеологов Реформации:

- а) Т. Мор;
- б) М. Лютер;
- в) Ж. Кальвин;
- г) У. Цвингли;
- д) Э. Роттердамский;
- е) Н. Макиавелли;
- ж) Т. Кампанелла;
- з) Т. Мюнцер.

Тест № 4

Философия Нового времени

1. Установите соответствие между указанными ниже методологическими программами философии Нового времени и их представителями:

- | | |
|-----------------|----------------|
| 1) эмпиризм; | а) Р. Декарт; |
| 2) рационализм; | б) Ф. Бэкон; |
| | в) Т. Гоббс; |
| | г) Б. Спиноза; |
| | д) Дж. Локк; |
| | е) Г. Лейбниц; |
| | ж) Дж. Беркли; |
| | з) Д. Юм. |

2. Укажите главное философское произведение Ф. Бэкона:

- а) «О прогрессе учености»;
- б) «Правила для руководства ума»;
- в) «Критика чистого разума»;
- г) «Рассуждение о методе»;
- д) «Новый Органон»;

- е) «Опыт о человеческом разумении».
- 3. Основное назначение науки, по мнению Ф. Бэкона, состоит в:**
- накоплении знания;
 - обнаружении истины;
 - увеличении силы и могущества человека;
 - систематическом и целенаправленном познании природы;
 - исследовании познавательных возможностей субъекта;
 - искоренении возникающих в познавательном процессе заблуждений.
- 4. К «врожденным» заблуждениям познания Ф. Бэкон относил:**
- «идолы театра»;
 - «идолы пещеры»;
 - «идолы рынка»;
 - «идолы рода».
- 5. Объектом познания науки, согласно Ф. Бэкону, является:**
- общество;
 - человек;
 - природа;
 - культура.
- 6. Основополагающее значение в познании было отведено Ф. Бэконом:**
- трансцендентальному методу;
 - методу рационалистической дедукции;
 - гипотетико-дедуктивному методу;
 - методу эмпирической индукции;
 - аксиоматическому методу.
- 7. Ведущим методологическим принципом философии Р. Декарта является принцип:**
- тождества бытия и мышления;
 - развития;
 - универсального сомнения;
 - логической непротиворечивости;
 - трансцендентальной апперцепции;
 - единства и борьбы противоположностей.
- 8. Установите логическую последовательность разработанных Р. Декартом правил для руководства ума:**
- 1)...; а) составление полных перечней простых элементов сложных проблем;
 - 2)...; б) выстраивание из простых элементов сложных проблем строгой логической последовательности;
 - 3)...; в) разложение сложных проблем на составляющие их предельно простые элементы;
 - 4)...

г) принятие за истинное только знания, не дающего повода к сомнению.

9. «Корнем» дерева философского знания, согласно Р. Декарту, является:

- а) физика;
- б) медицина;
- в) механика;
- г) этика;
- д) метафизика.

10. Укажите следствие, непосредственно вытекающее из положения Р. Декарта: «мысль, следовательно, существую»:

- а) дуализм;
- б) агностицизм;
- в) солипсизм;
- г) деизм;
- д) пантеизм.

11. Критерием абсолютной истинности суждений, по Р. Декарту, является их:

- а) соответствие действительности;
- б) конвенциональный характер;
- в) отчетливость и ясность;
- г) логическая непротиворечивость.

12. Укажите действие разума, являющееся, согласно Р. Декарту, предпосылкой получения им сложных идей:

- а) индукция;
- б) дедукция;
- в) абдукция;
- г) интуиция.

13. Философская позиция Р. Декарта – это:

- а) плюрализм;
- б) релятивизм;
- в) идеалистический монизм;
- г) материализм;
- д) дуализм.

14. Основоположником новоевропейской научной философии государства является:

- а) Б. Спиноза;
- б) Дж. Локк;
- в) Т. Гоббс;
- г) Ж.-Ж. Руссо;
- д) И. Кант.

15. Способом действия субстанции, согласно Б. Спинозе, является _____ . (Дополните предложение.)

16. Основу внутреннего опыта, по мнению Дж. Локка, составляет _____ . (Дополните предложение.)

17. Установите соответствие между первичными и вторичными качествами Дж. Локка:

- | | |
|------------------------|----------------|
| 1) первичные качества; | а) протяжение; |
| 2) вторичные качества; | б) вкус; |
| | в) запах; |
| | г) покой; |
| | д) цвет; |
| | е) объем; |
| | ж) плотность; |
| | з) движение. |

18. Способ образования сложных идей Дж. Локк называет:

- а) апперцепцией;
- б) ассоциацией;
- в) идеализацией;
- г) рефлексией;
- д) аксиоматизацией.

19. Наиболее совершенным видом знания, по мнению Дж. Локка, является знание:

- а) сенситивное;
- б) демонстративное;
- в) интуитивное.

20. Важнейшим положением учения Дж. Локка об обществе и государстве является:

- а) идея гражданского общества;
- б) представление об естественных правах человека;
- в) положение об абсолютном равенстве и свободе людей;
- г) принцип разделения властей.

21. Субстанцией мира, согласно Г. Лейбницу, является (являются):

- а) атомы;
- б) материя;
- в) монады;
- г) нейтральные элементы;
- д) Бог.

22. Выраженный в активности сознания деятельностный аспект субстанциального основания мира был назван Г. Лейбницем:

- а) трансценденцией;
- б) стремлением;
- в) рефлексией;
- г) перцепцией;
- д) апперцепцией.

23. Предпосылкой гармонии мира, согласно Г. Лейбницу, является:

- а) человек;
- б) Бог;
- в) субстанция;
- г) причинно-следственные связи природы.

24. Источником необходимых истин, по мнению Г. Лейбница, являются:

- а) чувственный опыт;
- б) дорефлективные структуры психики;
- в) априорные формы познания;
- г) внутренний опыт познающего субъекта;
- д) рассудочная деятельность человека;
- е) разум.

25. Понятие «малых перцепций» у Г. Лейбница призвано отразить:

- а) переход от одного восприятия к другому;
- б) содержание сознания;
- в) наличие «врожденных идей» разума;
- г) изначально присущую человеку способность к образованию общих понятий;
- д) наличие бессознательного пласта в психике человека.

26. Высшим видом знания, по Г. Лейбницу, является знание:

- а) интуитивное;
- б) априорное;
- в) чувственное.

27. Критерием истинности знания у Г. Лейбница является:

- а) чувственный опыт;
- б) соответствие знания предмету;
- в) логические законы тождества и непротиворечивости;
- г) априорные формы познания.

28. Компромисс между методологическими программами эмпиризма и рационализма в философии Г. Лейбница наиболее полно выражен в:

- а) положении о наличии истин факта и истин разума;
- б) признании врожденной способности человека к образованию общих понятий;
- в) утверждении приоритета разума в познании;
- г) представлении о чувственном опыте как источнике и основе познания.

29. Определите мировоззренческую позицию Дж. Беркли:

- а) трансцендентальный априоризм;
- б) субъективный идеализм;
- в) материалистический сенсуализм;
- г) абсолютный идеализм.

30. Укажите тезис, являющийся основополагающим в философии Дж. Беркли:

- а) «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах»;
- б) «мыслию, следовательно, существую»;
- в) «воспринимаю, следовательно, существую»;
- г) «существовать – это значит быть воспринимаемым».

31. Определите отношение между идеями, выводящее, согласно Д. Юму, познание за пределы разума и чувств:

- а) сходство между идеями;
- б) смежность идей во времени и пространстве;
- в) причина и действие.

32. Гносеологическая позиция Д. Юма – это:

- а) релятивизм;
- б) догматизм;
- в) эклектизм;
- г) скептицизм.

33. Единственным и высшим судьей всего существующего философы Просвещения провозгласили:

- а) Бога;
- б) материю;
- в) разум;
- г) закон.

34. Социальное равенство и справедливость, по мнению Ш.Л. Монтескье, достижимы в условиях:

- а) республиканского типа правления;
- б) деспотического типа правления;
- в) анархии;
- г) монархического типа правления.

35. Кто из французских просветителей впервые ввел в оборот термин «философия истории»?

- а) Д. Дидро;
- б) Ш.Л. Монтескье;
- в) Ж.-Ж. Руссо;
- г) К. Гельвеций;
- д) Ж. Ламетри;
- е) Вольтер;
- ж) П. Гольбах.

36. Главной причиной существования социального и имущественного неравенства, по мнению Ж.-Ж. Руссо, является:

- а) падение нравов;
- б) частная собственность;
- в) прогресс науки;
- г) становление «гражданского общества»;

- д) забвение основ естественной религии.
- 37. Укажите главное философское сочинение Ж. Ламетри:**
- а) «Дух законов»;
 - б) «Об общественном договоре»;
 - в) «Система природы»;
 - г) «Человек-машина»;
 - д) «Философские принципы материи и движения».
- 38. Движущим началом общественной жизни К. Гельвеций провозгласил принцип:**
- а) эгоизма;
 - б) сотрудничества;
 - в) альтруизма;
 - г) борьбы.
- 39. Автором просветительской «библии атеизма» является:**
- а) Д. Дидро;
 - б) П. Гольбах;
 - в) Ж. Ламетри;
 - г) К. Гельвеций;
 - д) Вольтер;
 - е) Ж.-Ж. Руссо;
 - ж) Ш.Л. Монтескье.
- 40. Выделите вопрос, на который призвана дать ответ «Критика чистого разума» И. Канта:**
- а) «Что я должен делать?»;
 - б) «Что такое человек?»;
 - в) «Что я могу знать?»;
 - г) «На что я могу надеяться?».
- 41. Формами чувственного наглядного представления, по И. Канту, являются:**
- а) сущность и явление;
 - б) форма и материя;
 - в) пространство и время;
 - г) понятия и категории;
 - д) идеи.
- 42. Источником единства категорий и познавательной способности, согласно И. Канту, является:**
- а) объективное материальное единство мира;
 - б) трансцендентальное единство самосознания;
 - в) Бог.
- 43. Ситуация неразрешимых противоречий (антиномий), по мнению И. Канта, характеризует ступень:**
- а) чувственного познания;
 - б) рассудка;

- в) разума;
 - г) интуиции.
- 44. Бог, душа, свобода как высшие сущности и ценности являются, согласно И. Канту, объектами:**
- а) рационального познания;
 - б) чувственного созерцания;
 - в) веры;
 - г) научного исследования.
- 45. Укажите высшую цель и ценность мира, согласно этическим воззрениям И. Канта:**
- а) государство;
 - б) общество;
 - в) человек;
 - г) истина;
 - д) добро;
 - е) счастье.
- 46. Идея единства объекта и субъекта в немецкой классической философии была сформулирована:**
- а) И. Кантом;
 - б) И. Фихте;
 - в) Ф. Шеллингом;
 - г) Г. Гегелем;
 - д) Л. Фейербахом.
- 47. Важнейшей характеристикой природы и главным принципом ее познания Ф. Шеллинг считал:**
- а) тождество бытия и мышления;
 - б) единство и целостность;
 - в) историзм;
 - г) противоречие и единство противоположностей.
- 48. Основное противоречие философии Г. Гегеля – это противоречие между:**
- а) явлением и сущностью;
 - б) системой и методом;
 - в) материей и духом;
 - г) формой и содержанием.
- 49. Наиболее полно диалектика Г. Гегеля была изложена в произведении:**
- а) «Феноменология духа»;
 - б) «Философия истории»;
 - в) «Наука логики»;
 - г) «Лекции по истории философии».
- 50. Источником развития, согласно Г. Гегелю, является:**
- а) Абсолютный дух;

- б) противоречие;
- в) Бог;
- г) переход количественных изменений в качественные.

51. Исходным положением философии Г. Гегеля является тождество:

- а) материи и духа;
- б) бытия и мышления;
- в) количества и качества;
- г) мира и Бога.

52. Установите последовательность этапов развития Абсолютного духа:

- 1) ..., а) развитие идеи в форме «инобытия», в форме природы;
- 2) ..., б) развитие идеи в сознании, праве, нравственности, всемирной истории;
- 3) ..., в) развитие идеи в лоне «стихийного чистого мышления».

53. Укажите раздел философии духа Г. Гегеля, характеризующийся понятиями права, моральности, семьи, гражданского общества, государства и всемирной истории:

- а) Абсолютный дух;
- б) субъективный дух;
- в) объективный дух.

54. История была представлена Г. Гегелем преимущественно как прогресс:

- а) производительных сил;
- б) науки и техники;
- в) нравственности;
- г) в сознании свободы.

55. Искусство, религия, философия являются, по Г. Гегелю, формами самораскрытия:

- а) Бога;
- б) субъективного духа;
- в) материи;
- г) объективного духа;
- д) Абсолютного духа.

56. Характерной чертой материализма Л. Фейербаха является:

- а) механицизм;
- б) антропологизм;
- в) гносеологизм;
- г) диалектичность;
- д) действительный характер.

57. Собственную философию Л. Фейербах именовал философией:

- а) настоящего;
- б) человека;
- в) будущего;
- г) общества;
- д) Бога.

58. Гносеологическая позиция Л. Фейербаха – это:

- а) идеалистический трансцендентализм;
- б) материалистический сенсуализм;
- в) агностицизм;
- г) радикальный скептицизм.

Тест № 5

Становление и основные стратегии развития постклассической философии (часть 1)

1. Родоначальником современного европейского иррационализма является:

- а) С. Кьеркегор;
- б) Ф. Ницше;
- в) В. Дильтей;
- г) А. Бергсон;
- д) О. Шпенглер;
- е) А. Шопенгауэр.

2. Основу мира, по мнению А. Шопенгауэра, образует:

- а) Бог;
- б) материя;
- в) Абсолютный дух;
- г) Абсолютная воля.

3. Высшей формой объективации первоначала мира, согласно А. Шопенгауэру, является:

- а) Бог;
- б) человек;
- в) органическая жизнь;
- г) неживая природа.

4. Вспомогательным орудием действия в мире, по мнению А. Шопенгауэра, выступает:

- а) техника;
- б) познание;
- в) практика;
- г) искусство;
- д) мораль.

5. Как вещь в себе и источник всякого явления основа мира, согласно А. Шопенгауэру:

е) страстность.

12. Выделите понятие, активно разрабатываемое Ф. Ницше в поздний период творчества:

- а) воля к жизни;
- б) воля к власти;
- в) переоценка ценностей;
- г) вечное становление;
- д) сверхчеловек;
- е) нигилизм.

13. Состояние современной культуры Ф. Ницше диагностировалось как:

- а) пессимизм;
- б) нигилизм;
- в) постмодернизм;
- г) декаданс;
- д) модернизм.

14. Укажите предмет анализа «философии жизни» В. Дильтея:

- а) общество;
- б) познание;
- в) история;
- г) текст;
- д) природа.

15. Важнейшим принципом и методом «наук о духе», согласно В. Дильтею, является:

- а) интуиция;
- б) понимание;
- в) феноменологическая редукция;
- г) чувственное созерцание;
- д) объяснение.

16. Условием возможности понимания культурно-исторической реальности у В. Дильтея является:

- а) интроспекция;
- б) конгениальность;
- в) трансценденция;
- г) эмпатия.

17. Философские поиски А. Бергсона тяготеют к направлению:

- а) агностицизма;
- б) эмпиризма;
- в) скептицизма;
- г) рационализма;
- д) интуитивизма;
- е) сенсуализма.

18. Знание формы было обозначено А. Бергсоном как:

- а) инстинкт;
- б) интеллект;
- в) чувственность;
- г) интуиция.

19. Установите соответствие между описанными А. Бергсоном типами общества и их характеристиками:

- | | |
|-------------------------|---|
| 1) «открытое общество»; | а) самосохранение; |
| 2) «закрытое общество»; | б) динамическая мораль и религия; |
| | в) социальное насилие; |
| | г) подчинение авторитету; |
| | д) статическая мораль и религия; |
| | е) любовь к человечеству; |
| | ж) резкое противопоставление «своих» и «чужих»; |
| | з) радикальный отказ от псевдопотребностей. |

20. Предметом особой критики О. Шпенглера стала теория и практика:

- а) тоталитаризма;
- б) дегуманизации;
- в) национализма;
- г) насилия в истории;
- д) европоцентризма.

21. Расположите выделенные и описанные О. Шпенглером культуры в хронологической последовательности их становления, развития и упадка:

- | | |
|-------|-------------------|
| 1)... | а) русская; |
| 2)... | б) вавилонская; |
| 3)... | в) аполлоновская; |
| 4)... | г) магическая; |
| 5)... | д) египетская; |
| 6)... | е) майя; |
| 7)... | ж) китайская; |
| 8)... | з) индийская; |
| 9)... | и) фаустовская. |

22. Завершающая стадия развития любой культуры была обозначена О. Шпенглером как:

- а) европеизация;
- б) рационализация;
- в) техницизм;
- г) цивилизация.

23. Предложенная О. Шпенглером теоретическая модель исторического процесса характеризуется:

- а) линейностью;
- б) цикличностью;
- в) плюралистичностью;
- г) альтернативностью.

24. Какое понимание истории было развито в философии марксизма?

- а) Натуралистическое;
- б) идеалистическое;
- в) материалистическое;
- г) естественноисторическое.

25. Фундаментом культуuroобразующей деятельности и специфически человеческим способом жизнедеятельности в философии марксизма является:

- а) познание;
- б) практика;
- в) труд;
- г) творчество.

26. Укажите категорию, посредством которой в марксизме объясняется природа таких социальных явлений, как собственность, классы, государство, отчуждение, состояния сознания:

- а) производительные силы;
- б) производственные отношения;
- в) прибавочная стоимость;
- г) разделение труда;
- д) практика.

27. Единственным путем освобождения человека и перехода к обществу всесторонне развитых людей К. Маркс считал:

- а) диктатуру пролетариата;
- б) социалистическую революцию;
- в) обобществление средств производства;
- г) социальный реформизм.

28. Подлинно революционным классом основоположники марксизма признавали:

- а) буржуазию;
- б) интеллигенцию;
- в) крестьянство;
- г) пролетариат.

29. Действительным всеобщим методом познания и практики в марксизме признается:

- а) метафизика;
- б) идеалистическая диалектика;
- в) механистический материализм;
- г) формальная логика;

д) материалистическая диалектика.

30. Подлинное положительное знание, согласно представителям позитивизма, может быть получено как результат:

- а) философского рассуждения;
- б) опыта;
- в) трансцендентальной апперцепции;
- г) синтеза знаний отдельных специальных наук;
- д) аксиоматизации оснований частных наук.

31. Дополните главный лозунг позитивизма: «каждая наука – сама себе _____».

32. Мироззренческие вопросы философского знания рассматривались в позитивизме как:

- а) предпосылка и условие продуктивности решения научных проблем;
- б) не имеющие познавательной ценности псевдопроблемы;
- в) общий контекст функционирования познания;
- г) существенный фактор производства научного знания.

33. Методологическим эталоном позитивизма выступали (выступало):

- а) социальные науки;
- б) техническое знание;
- в) гуманитарные науки;
- г) естественные науки;
- д) философские науки;
- е) математическое знание.

34. К основным положениям позитивизма можно отнести:

- а) методологический монизм;
- б) эталон естественно-математического знания;
- в) методологические практики интерпретации и понимания;
- г) методологический плюрализм;
- д) научное объяснение;
- е) идеал гуманитарного знания.

35. Укажите представителей «первого позитивизма»:

- а) Т. Кун;
- б) Р. Карнап;
- в) Г. Спенсер;
- г) П. Фейерабенд;
- д) Дж.С. Милль;
- е) К. Поппер;
- ж) О. Конт;
- з) М. Шлик;
- и) И. Лакатос;
- к) Б. Рассел.

36. Установите соответствие между указанными О. Контом стадиями интеллектуальной эволюции человечества и их характерными чертами:

- | | |
|---------------------------|--|
| 1) теологическая стадия; | а) объяснение мира посредством абстрактных сущностей; |
| 2) метафизическая стадия; | б) объяснение природы вещей посредством сверхъестественных факторов; |
| 3) положительная стадия; | в) познание действительных законов явлений путем комбинирования рас- суждений с наблюдениями и экспери- ментами. |

37. Определите последовательность классификации наук, соответствующую сформулированному О. Контом критерию (согласно природе изучаемых явлений):

- | | |
|--------|----------------|
| 1)...; | а) астрономия; |
| 2)...; | б) биология; |
| 3)...; | в) социология; |
| 4)...; | г) химия; |
| 5)...; | д) математика; |
| 6)...; | е) физика. |

38. Ведущим методом исследования причинных связей представители классического позитивизма считали:

- а) индукцию;
- б) дедукцию;
- в) абдукцию;
- г) интуицию;
- д) эксперимент.

39. «Чистое описание» фактов опыта являлось идеалом научного исследования в:

- а) неопозитивизме;
- б) махизме;
- в) постпозитивизме;
- г) классическом позитивизме.

40. Основная задача философии, согласно представителям неопозитивизма, состоит в:

- а) разработке методологических проблем научного познания;
- б) постановке и решении мировоззренческих проблем;
- в) обобщении данных научных исследований и построении научной картины мира;
- г) анализе языка науки.

41. Разработанная в неопозитивизме процедура установления истинности научных положений получила наименование:

- а) асиоматизации;

- б) фальсификации;
- в) верификации;
- д) редукции.

42. Критерием осмысленности положений науки в неопозитивизме является:

- а) разум;
- б) опыт;
- в) интуиция;
- г) бессознательное.

43. Философия, согласно Л. Витгенштейну, – это критика:

- а) искусства;
- б) науки;
- в) познания;
- г) языка.

44. Предметом анализа философии науки, согласно Р. Карнапу, выступает (выступают):

- а) открытие фактов и законов;
- б) специфика умозрительных рассуждений о мире;
- в) понятия и методы науки.

45. Универсальным языком науки, по мнению неопозитивистов, является _____ язык. (Дополните предложение.)

46. Основателем постпозитивизма и автором концепции «критического рационализма» является:

- а) Ст. Тулмин;
- б) И. Лакатос;
- в) П. Фейерабенд;
- г) Т. Кун;
- д) К. Поппер.

47. Определите логическую последовательность уровней бытия, выявленных в концепции онтологии трех миров:

- 1)...; а) мир идей, научного знания;
- 2)...; б) мир индивидуальной психики человека;
- 3)...; в) мир вещей, физической природы.

48. Способом существования третьего мира в концепции онтологии трех миров является:

- а) культура;
- б) познание;
- в) практика;
- г) язык.

49. Концепция гносеологии без познающего субъекта была предложена:

- а) Ст. Тулминым;
- б) И. Лакатосом;

- в) К. Поппером;
- г) Л. Витгенштейном;
- д) Т. Куном;
- е) П. Фейерабендом.

50. Виднейшими идеологами закрытого общества, согласно социально-философской концепции К. Поппера, были:

- а) Гераклит;
- б) И. Кант;
- в) О. Конт;
- г) Платон;
- д) Аристотель;
- е) К. Маркс.

51. Установите соответствие между выявленными К. Поппером недостатками социально-философской концепции марксизма и их характерными чертами:

- | | |
|----------------------------|---|
| 1) профетизм (историцизм); | а) отражает претензии на постижение сущности вещей; |
| 2) холизм; | б) основан на представлении о том, что в каждой части выражаются свойства целого; |
| 3) эссенциализм; | в) обусловлен доказательствами возможности предсказания будущего. |

52. К важнейшим чертам постпозитивизма можно отнести:

- а) редукцию философии к анализу языка науки;
- б) обращение к истории науки;
- в) фальсификацию как методологический принцип определения ложности научных гипотез и теорий;
- г) признание философии в качестве важного фактора научного исследования;
- д) принцип верификации как критерий научности суждений;
- е) анализ социокультурных факторов возникновения и развития научного знания;
- ж) представление о диалектическом характере развития научного знания как единстве количественных и качественных изменений;
- з) сведение философской методологии к частнонаучной;
- и) гибкое сочетание эмпирии и теории;
- к) приоритет формальной логики и искусственного языка в познании;
- л) ограничение притязаний формальной логики;
- м) анализ сложившегося научного знания, абстрагирование от динамики науки;

- н) предельное разведение эмпирического и теоретического в научном познании;
- о) преимущественное исследование внутринаучных факторов детерминации научного знания.

53. Согласно К. Попперу, методом демаркации между научным и ненаучным знанием является _____ . (Дополните предложение.)

54. К необходимым средствам роста знания, по мнению К. Поппера, относятся:

- а) язык;
- б) формализация;
- в) четкая формулировка проблем;
- г) авторитаризм;
- д) наличие конкурирующих теорий;
- е) критичность;
- ж) догматизм;
- з) самокритичность.

55. Совокупность убеждений, ценностей и технических средств, характерная для членов определенного научного сообщества и используемая ими в качестве образца постановки и решения научных проблем, – это, согласно Т. Куну, _____ . (Дополните предложение.)

56. Основными компонентами «дисциплинарной матрицы», по мнению Т. Куна, являются:

- а) характерные примеры решения конкретных задач;
- б) ценностные установки;
- в) методологический плюрализм;
- г) «метафизические части», задающие общий способ видения Универсума;
- д) полипарадигмальность;
- е) символические обобщения, имеющие формальный характер;
- ж) коммуникационная инфраструктура науки;
- з) социокультурный контекст функционирования научного познания;
- и) организованный скептицизм.

57. Смена «понятийной сетки» науки и переход от одной научной парадигмы к другой, согласно Т. Куну, – это _____ . (Дополните предложение.)

58. К важнейшим достижениям постпозитивистской модели научного знания И. Лакатоса следует отнести разработку:

- а) методологии научно-исследовательских программ;
- б) концепции критического рационализма;
- в) исторического подхода к анализу науки;

г) концепции методологического анархизма.

59. Установите соответствие между элементами структуры выделенных И. Лакатосом единиц развития научного знания и их определениями:

- | | |
|---|--|
| 1) «жесткое ядро»; | а) нормативные методологические |
| 2) «защитный пояс»; | правила-регулятивы, предписывающие наиболее перспективные |
| 3) «позитивная и не- гативная эвристика»; | пути дальнейшего исследования и нежелательные пути развития науки; |
| | б) совокупность вспомогательных гипотез, предохраняющих от опровержения научного знания; |
| | в) система специфических фундаментальных частных научных и онтологических допущений. |

60. Основным методологическим правилом эпистемологии П. Фейерабенда является соблюдение требования:

- а) логической непротиворечивости знания;
- б) конвенционализма как предпосылки и условия истины в науке;
- в) «допустимо все»;
- г) контриндуктивной методологической процедуры исследования;
- д) «наука не священна».

61. Установите соответствие между основными школами современной религиозной философии и их представителями:

- | | |
|-------------------------------|------------------------|
| 1) неопротестантизм; | а) Э. Трельч; |
| 2) христианский эволюционизм; | б) Ж. Маритен; |
| 3) неотолизм; | в) Р. Бульман; |
| 4) персонализм; | г) М. Бубер; |
| | д) Э. Мунье; |
| | е) Э. Жильсон; |
| | ж) Р. Гвардини; |
| | з) П. Тиллих; |
| | и) П. Тейяр де Шарден; |
| | к) М. Шелер; |
| | л) Д. фон Гильдебранд; |
| | м) Д. Бонхоффер. |

62. Выделите основание, обуславливающее в современной религиозной философии возможность синтеза веры и разума, религии и науки:

- а) философия;
- б) наука;
- в) теология;
- г) искусство.

63. Основным предметом философии персонализма является (являются):

- а) проблема соотношения веры и разума;
- б) творческая субъективность человека;
- в) проблема рациональных доказательств существования Творца;
- г) вопросы христианской этики.

64. Укажите основную задачу философии неопротестантизма:

- а) установление своеобразия христианской веры;
- б) создание теологии культуры;
- в) определение подлинных оснований человека и его жизни;
- г) поиск гармонии веры и разума.

65. Теоретический фундамент философии неотомизма составляет учение:

- а) А. Августина;
- б) А. Кентерберийского;
- в) Ф. Аквинского;
- г) П. Абеляра.

66. В современной томистской доктрине реализуется:

- а) идея гармонического единства веры и разума;
- б) синтез материализма и идеализма;
- в) признание ценности истины разума и истины веры;
- г) синтез сциентистских и антропологических учений;
- д) принцип доминирования теологии над философией.

67. Определите последовательность стадий развития Вселенной, выделенных и описанных П. Тейяром де Шарденом:

- 1)...; а) «сверхжизнь»;
- 2)...; б) «мысль»;
- 3)...; в) «преджизнь»;
- 4)...; г) «жизнь».

68. Основой социальной интеграции в современном мире, согласно П. Тейяру де Шардену, является:

- а) соблюдение принципа социальной справедливости;
- б) единство разума и веры;
- в) становление нового типа личности;
- г) христианский гуманизм.

69. Эволюционные воззрения П. Тейяра де Шардена основаны на принципе:

- а) борьбы за существование;
- б) естественного отбора;
- в) монофилии жизни;
- г) пролиферации жизни.

70. Согласно Ж. Маритену, к Богу человека приводит:

- а) божественная благодать;

- б) откровение;
 - в) философская интуиция;
 - г) экзистенциальный опыт.
- 71. В Боге, согласно Ж. Маритену:**
- а) существование предшествует сущности;
 - б) сущность предшествует существованию;
 - в) сущность и существование едины;
 - г) сущность исключает существование.
- 72. Единство, Истина, Благо и Красота как направляющие движущие мира к Абсолюту инстанции названы в неотомизме:**
- а) сущностями;
 - б) трансценденциями;
 - в) монадами;
 - г) трансценденталиями;
 - д) субстанциями.
- 73. Развитое в неотомизме понимание сущности онтологической истины предполагает прежде всего:**
- а) направленность интеллекта на постижение мира;
 - б) соответствие существующих вещей божественному замыслу;
 - в) интуитивное усмотрение божественного замысла;
 - г) гармонию веры и разума в познании Творца.
- 74. Укажите тип постижения истины, свойственный, согласно Ж. Маритену, теологии:**
- а) экзистенциальный тип;
 - б) интеллектуальный тип;
 - в) интуитивный тип;
 - г) чувственный тип.
- 75. В философии Ж. Маритена исторические перспективы современного мира связаны с:**
- а) истинным гуманизмом;
 - б) прогрессом науки и техники;
 - в) решением социальных проблем;
 - г) достижением политического плюрализма.
- 76. С именем Э. Жильсона связан процесс модернизации томистской доктрины, обозначаемый как процесс ее:**
- а) экзистенциализации;
 - б) методологизации;
 - в) антропологизации;
 - г) феноменологизации;
 - д) методологизации;
 - е) герменевтической когнитизации.
- 77. Определите хронологическую последовательность эволюции философии протестантизма:**

- | | |
|--------|--|
| 1)...; | а) теология кризиса; |
| 2)...; | б) либеральная протестантская теология; |
| 3)...; | в) ортодоксальная протестантская теология; |
| 4)...; | г) новая радикальная теология. |

78. Соотнесите возникшие в XX в. направления протестантской теологии с их представителями:

- | | |
|---|------------------|
| 1) теология «мертвого бога»; | а) Т. Альтицер; |
| 2) «безрелигиозное христианство»; | б) Р. Бультман; |
| 3) «теология кризиса»; | в) Г. Кокс; |
| 4) «демифологизированное христианство»; | г) К. Барт; |
| 5) экзистенциальная теология; | д) Дж. Робинсон; |
| | е) П. Тиллих; |
| | з) Д. Бонхоффер. |

79. Установите соответствие между направлениями православной философии и их представителями:

- | | |
|----------------------------------|-----------------------|
| 1) «академическая философия»; | а) Н.А. Бердяев; |
| 2) «новое религиозное сознание»; | б) П.Д. Юркевич; |
| 3) «метафизика всеединства»; | в) В.В. Розанов; |
| | г) Л.И. Шестов; |
| | д) В.С. Соловьев; |
| | е) Л.П. Карсавин; |
| | ж) Н.О. Лосский; |
| | з) С.Н. Трубецкой; |
| | и) П.А. Флоренский; |
| | к) Ф.А. Голубинский; |
| | л) С.Л. Франк; |
| | м) С.Н. Булгаков; |
| | н) Д.С. Мережковский; |
| | о) В.И. Несмелов. |

80. Религия, согласно представителем «нового религиозного сознания», должна стать стержнем:

- а) познания;
- б) деятельности;
- в) культуры;
- г) творчества.

Тест № 6

Становление и основные стратегии развития постклассической философии (часть 2)

1. Укажите представителей Франкфуртской школы:

- а) П. Рикер;
- б) Т. Адорно;

- в) Г.-Г. Гадамер;
- г) Г. Маркузе;
- д) М. Хайдеггер;
- е) М. Хоркхаймер;
- ж) Ж. Деррида;
- з) Ю. Хабермас;
- и) Ж. Лакан;
- к) Э. Фромм.

2. Что явилось главным предметом анализа философии Франкфуртской школы?

- а) Проблема истины и ее критериев;
- б) онтологическая структура мира;
- в) современное капиталистическое общество;
- г) человек и мир его ценностей.

3. Созданная франкфуртцами теория получила наименование:

- а) аналитической;
- б) радикальной;
- в) антропологической;
- г) критической.

4. Автором концепции «негативной диалектики» является:

- а) М. Хоркхаймер;
- б) М. Хайдеггер;
- в) Э. Фромм;
- г) Т. Адорно;
- д) Г.-Г. Гадамер;
- е) Г. Маркузе.

5. Укажите автора концепции «одномерного человека» и «одномерного общества»:

- а) Э. Фромм;
- б) М. Хайдеггер;
- в) Г. Маркузе;
- г) Ю. Хабермас;
- д) Д. Лукач;
- е) Л. Альтюссер.

6. Определите элементы структуры современного общества, выделенные Ю. Хабермасом:

- а) «базис»;
- б) «система»;
- в) «жизненный мир»;
- г) «надстойка»;
- д) «производительные силы»;
- е) «производственные отношения».

7. Установите соответствие между описанными Ю. Хабермасом типами социального поведения и их характерными чертами:

- | | |
|-------------------------|--|
| 1) стратегический тип; | а) ориентация на личностные структуры; |
| 2) коммуникативный тип; | б) ориентация на «интерес»; |
| | в) содействие процессу самореализации личности; |
| | г) господство отчуждения; |
| | д) формирование стабильности нормативной среды; |
| | е) потеря коллективной идентификации; |
| | ж) утверждение легитимированных межличностных отношений; |
| | з) ориентация на «понимание»; |
| | и) формирование различных явлений психопатологии. |

8. Основателем феноменологии является:

- а) А. Шюц;
- б) П. Рикер;
- в) М. Шелер;
- г) Э. Гуссерль;
- д) М. Мерло-Понти;
- е) М. Хайдеггер.

9. Возникающие в сознании связи и отношения трактуются в феноменологии как имеющие характер:

- а) каузальный;
- б) психологический;
- в) смысловой;
- г) исторический.

10. Достоверные истины как фундамент научного знания, согласно феноменологической концепции, всегда:

- а) очевидны;
- б) иллюзорны;
- в) неосознаваемы;
- г) противоречивы.

11. Феноменологическая редукция предполагает:

- а) сведение сознательных актов к их материальному основанию;
- б) естественную установку сознания, выраженную в его обращении к внешнему эмпирическому миру;
- в) поворот к «миру сознания», анализ мира как чистого феномена сознания;

- г) трансцендентальную субъективность, лишенную индивидуального Я.
- 12. В феноменологической философии свойство сознания, выраженное в его активности и направленности на «внутренний предмет», – это:**
- а) трансцендентность;
 - б) интенциональность;
 - в) апперцепция;
 - г) фактичность.
- 13. Существующее в «чистом сознании» единство идеального предмета и смысла, согласно феноменологии Э. Гуссерля, образует:**
- а) явления;
 - б) ноумены;
 - в) феномены;
 - г) вещи.
- 14. Соотнесение с единством идеального предмета и смысла, по мнению Э. Гуссерля, возможно посредством:**
- а) интуиции;
 - б) чувственного опыта;
 - в) идеации;
 - г) рассудочной деятельности.
- 15. Момент направленности сознания на объект был обозначен Э. Гуссерлем как:**
- а) интенциональность;
 - б) конституирование;
 - в) ноэма;
 - г) идеация;
 - д) ноэзис.
- 16. Основополагающим методом феноменологии является:**
- а) наблюдение;
 - б) дедукция;
 - в) аксиоматизация;
 - г) дескрипция.
- 17. Ведущей темой философии позднего Э. Гуссерля стала проблематика:**
- а) «горизонтности» сознания;
 - б) интерсубъективности;
 - в) «жизненного мира»;
 - г) объективности научного познания.
- 18. Укажите мыслителей, оказавших наибольшее влияние на формирование философии экзистенциализма:**
- а) Э. Гуссерль;
 - б) Л. Фейербах;

- в) Э. Гартман;
- г) С. Кьеркегор;
- д) К. Маркс;
- е) А. Шопенгауэр;
- ж) Ф. Ницше.

19. Исходным пунктом философии экзистенциализма выступает:

- а) предметный мир;
- б) человек как носитель общественных отношений;
- в) Бог;
- г) индивидуальное бытие человека.

20. Неподлинное существование для экзистенциалистов связано с ориентацией человека на:

- а) общество;
- б) природу;
- в) Бога;
- г) Ничто.

21. Основополагающими характеристиками экзистенции являются:

- а) уникальность;
- б) актуальность;
- в) множественность;
- г) единичность;
- д) всеобщность;
- е) потенциальность;
- ж) интенциональность;
- з) посюсторонность;
- и) историчность.

22. Наиболее явное проявление экзистенции наблюдается в:

- а) познавательных актах человека;
- б) пограничных ситуациях;
- в) повседневном опыте;
- г) практической деятельности.

23. Высшим видом бытия, согласно экзистенциализму, является:

- а) имманенция;
- б) интериоризация;
- в) экстраверсия;
- г) трансценденция.

24. Восстановите недостающие звенья онтологической триады экзистенциализма, предложенной М. Хайдеггером: Мир – _____ – _____.

25. Экзистенциальный разрыв в бытии для М. Хайдеггера опосредован:

- а) виной;

- б) тошнотой;
- в) скукой;
- г) заброшенностью;
- д) страхом.

26. Переживание человеком беспочвенности любых ожиданий названо Ж.-П. Сартром:

- а) скукой;
- б) страхом;
- в) заботой;
- г) тошнотой;
- д) абсурдом.

27. Восстановите звенья онтологической триады, разработанной К. Ясперсом: _____ – Я-Бытие – _____.

28. Предметный мир в предложенной Ж.-П. Сартром онтологической триаде обозначен как:

- а) бытие-в-себе;
- б) бытие-для-другого;
- в) Ничто;
- г) бытие-для-себя.

29. Способом самореализации человека у Ж.-П. Сартра является:

- а) вера;
- б) трансценденция;
- в) Ничто;
- г) свобода;
- д) практика.

30. Единственным средством преодоления абсурда жизни А. Камю признавал:

- а) свободу;
- б) принятие судьбы;
- в) бунт;
- г) согласие с трансцендентной необходимостью.

31. Начала эксплицированного аналитического мышления связываются с именами:

- а) Дж. Милля;
- б) Б. Рассела;
- в) Д. Юма;
- г) Л. Витгенштейна;
- д) Р. Декарта;
- е) Г. Фреге;
- ж) Аристотеля;
- з) Дж. Мура;
- и) М. Шлика;
- к) И. Канта.

32. Для представителей аналитической традиции философия – это прежде всего:

- а) теория;
- б) мировоззрение;
- в) наука;
- г) практика;
- д) метод;
- е) знание.

33. Представители аналитического мышления сориентировали философию на анализ:

- а) культуры;
- б) общества;
- в) науки;
- г) деятельности;
- д) языка.

34. Автором «дескриптивной метафизики» является:

- а) Г. Гудмен;
- б) У. Куайн;
- в) Дж. Остин;
- г) Дж. Уисдом;
- д) П. Стросон.

35. Физикалистские и феноменологические интерпретации мира, согласно Г. Гудмену:

- а) взаимоисключающи;
- б) одинаково правомерны;
- в) взаимодополнительны;
- г) бессмысленны.

36. Ясность научной схемы, согласно У. Куайну, является результатом:

- а) аналитического принципа верификации;
- б) логической формы как совокупности онтологических допущений;
- в) синтетического априоризма;
- г) конвенции научного сообщества.

37. Наиболее репрезентативной формой аналитической традиции во второй половине XX в. является аналитическая философия:

- а) культуры;
- б) техники;
- в) истории;
- г) науки;
- д) политики.

38. Установите хронологическую последовательность возникновения указанных ниже форм герменевтики:

- 1)...;а) философская;
- 2)...;б) теологическая;
- 3)...;в) филологическая;
- 4)...;г) юридическая.

39. Основы герменевтики как общей теории интерпретации были разработаны:

- а) П. Рикером;
- б) В. Дильтеем;
- в) М. Хайдеггером;
- г) Ф. Шлейермахером;
- д) Г.-Г. Гадамером.

40. Формирование герменевтики как методологической основы гуманитарного знания связывается с именем:

- а) Ф. Шлейермахера;
- б) В. Дильтея;
- в) М. Хайдеггера;
- г) Г.-Г. Гадамера;
- д) П. Рикера;
- е) Э. Бетти.

41. Установите соответствие между указанными герменевтическими проектами XX в. и их создателями:

- | | |
|-----------------------------------|-------------------|
| 1) методологическая герменевтика; | а) П. Рикер; |
| 2) гносеологическая герменевтика; | б) М. Хайдеггер; |
| 3) онтологическая герменевтика; | в) Г.-Г. Гадамер; |
| | г) Э. Бетти. |

42. Укажите фундаментальную характеристику человеческого бытия и мышления, согласно Г.-Г. Гадамеру:

- а) эксцентричность;
- б) историчность;
- в) заброшенность;
- г) конечность.

43. Истина, по мнению Г.-Г. Гадамера, является характеристикой:

- а) познания;
- б) практики;
- в) бытия;
- г) чувственного опыта.

44. Преимущественным способом «свершения» истины, согласно Г.-Г. Гадамеру, является:

- а) философия;
- б) история;
- в) наука;
- г) искусство.

45. Потенциально предмет герменевтики, по мнению Г.-Г. Гадамера, образуют (образует):

- а) «понимающие» историко-гуманитарные науки;
- б) «объясняющие» естественные науки;
- в) совокупность человеческого знания о мире и бытии в нем.

46. Понимание было представлено Г.-Г. Гадамером преимущественно как:

- а) методологическая ориентация и идеал науки;
- б) способ существования познающего, действующего и оценивающего человека;
- в) универсальный способ освоения мира;
- г) способ постижения смысла текста;
- д) процесс выработки определенных истин.

47. Предпосылкой связи с миром и основой понимания у Г.-Г. Гадамера выступает _____ . (Дополните предложение.)

48. Предметом понимания, согласно Г.-Г. Гадамеру, является (являются):

- а) исходные интуиция автора текста;
- б) способности интерпретатора, связанные с возможностью уразумения смысла;
- в) предметное содержание, с осмыслением которого связан текст;
- г) вложенный в текст автором смысл.

49. Понимание человеком мира и взаимопонимание людей осуществляется, по Г.-Г. Гадамеру в «стихии _____». (Дополните предложение.)

50. Важнейшими свойствами структуры как базового понятия философии структурализма являются:

- а) диахронность;
- б) инвариантность;
- в) синхронность;
- г) вариативность.

51. Установите соответствие между необходимыми условиями модели структуры и их характерными чертами:

- | | |
|-----------------------|--|
| 1) трансформация; | а) подчинение элементов целому и независимость целого; |
| 2) целостность; | б) упорядоченный переход от одной подструктуры в другую на основе правил порождения; |
| 3) саморегулирование; | в) внутреннее функционирование правил в пределах целого. |

52. Наиболее полно теория знака в философии структурализма была разработана:

- а) М. Фуко;

- б) Ж. Лаканом;
- в) Р. Бартом;
- г) Ф. де Соссюром;
- д) К. Леви-Строссом.

53. Структурный анализ развития рационального мышления был осуществлен К. Леви-Строссом на основе материалов:

- а) литературы;
- б) искусства;
- в) мифов;
- г) философии.

54. Феномен, порождаемый взаимодействием языка и речи и превращающий культуру в текст, согласно Р. Барту, – это _____ . (Дополните предложение.)

55. Дисциплина, исследующая исторически изменяющиеся системы мыслительных предпосылок познания и культуры, – это, согласно М. Фуко, _____ . (Дополните предложение.)

56. Мыслительные предпосылки познания и культуры, по мнению М. Фуко, – это:

- а) дискурсы;
- б) парадигмы;
- в) архетипы;
- г) эпистемы;
- д) комплексы.

57. Установите соответствие между выделенными и описанными М. Фуко мыслительными предпосылками европейской культуры и их характеристиками:

- | | |
|------------------------------|---|
| 1) Возрождение; | а) слово как репрезентация вещи; |
| 2) классический рационализм; | б) опосредованность взаимодействия слов и вещей историей; |
| 3) современность; | в) сходство слов и вещей. |

58. Укажите факторы, определяющие, согласно М. Фуко, отношение слов и вещей в современную эпоху:

- а) познание;
- б) труд;
- в) практика;
- г) религия;
- д) язык;
- е) жизнь;
- ж) наука.

59. Наибольшее значение для формирования «пространства дискурса» и «дискурсивности», по мнению М. Фуко, имеет (имеют):

- а) творческий потенциал автора, связанный с созданием им собственных текстов;
- б) идентификация автора с дискурсом и выражение им единства дискурса;
- в) локализация автором дискурса внутри общества и культуры;
- г) создание правил и возможностей формирования текстов.

60. Концепция «структурного психоанализа» была разработана:

- а) М. Фуко;
- б) Ж. Лаканом;
- в) К. Леви-Строссом;
- г) Р. Бартом.

61. Предложенная Ж. Делезом номадологическая модель мира характеризуется:

- а) линейностью;
- б) центрированностью;
- в) дисперсией, рассеиванием;
- г) открытостью;
- д) децентрацией;
- е) замкнутостью;
- ж) завершенностью;
- з) случайностью;
- и) повторяемостью.

62. Согласно Ж. Делезу, смысл порождается:

- а) идеей трансцендентного;
- б) субъектом как проявлением воли и желания;
- в) субъектом познания как носителем априорных форм;
- г) субъектом деятельности как носителем общественного сознания и общественных отношений.

63. Переосмысление структурности мира в рамках номадологического проекта осуществлено Ж. Делезом на основе понятия «_____». (Дополните предложение.)

64. Противоположные полюса современной социокультурной жизни, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, – это:

- а) шизофрения;
- б) истерия;
- в) паранойя;
- г) obsессия.

65. Выделите описанные Ж. Делезом и Ф. Гваттари полюса общественной жизни, установите соответствие между ними и их характерными чертами:

- | | |
|----------------|-------------------------------------|
| 1) шизофрения; | а) наличие бессознательных желаний; |
| 2) истерия; | б) понятийность; |
| 3) паранойя; | в) различие; |

- 4) обсессия;
- г) субъект-объектная дихотомия;
 д) сходство;
 е) освобождение от идентичности;
 ж) симметрия;
 з) свобода;
 и) иерархия;
 к) игровой характер;
 л) стремление к господству.

66. Обнаружение и демонстрация смысловой размытости, обрачиваемости классических понятий и приведение их к утрате исходного смыслового значения, согласно Ж. Деррида, – это _____. (Дополните предложение.)

67. Совмещение явного и скрытого планов текста, позволяет, по мнению Ж. Деррида, осуществить процедуру:

- а) «смещенной похожести», связанную с трансформацией «мудрости» явного текста в «комедию» скрытого текста;
 б) «трансгрессии» как превращения первого разумного текста во второй, обнаруживающий принципиально иные смысловые значения;
 в) «инверсии», основанную на двойственности смыслов и понятий и ведущую к признанию равноправия альтернативных понятий;
 г) «диссеминации», связанную с констатацией и дескрипцией размытости и неопределенности современного философского дискурса.

68. Установите соответствие между традиционным и постмодернистскими способами интерпретации знаков и их характеристиками:

- | | |
|-----------------------|---|
| 1) традиционный; | а) свободный и произвольный способ интерпретации; |
| 2) постмодернистский; | б) дешифровка истины; |
| | в) отсутствие поиска источника истины; |
| | г) признание игры естественным способом интерпретации; |
| | д) обнаружение источника происхождения истин; |
| | е) описание знаков в системе различий; |
| | ж) элиминация игры и знаковости; |
| | з) предпосылочность игры знаков по отношению к действительности и человеческой жизни; |
| | и) вынужденность интерпретации; |

к) множественность интерпретаций.

69. Классические рационалистические установки, согласно Ж. Деррида, – это _____. (Дополните предложение.)

70. Соотнесите указанные ниже проявления классических рационалистических установок европейской метафизики и культуры с их определениями:

- | | |
|-------------------|---|
| 1) онтоцентризм; | а) представление о целесообразности развития мира; |
| 2) геоцентризм; | б) ориентация на звучащий голос, ведущая к признанию реальности существования концептов; |
| 3) фаллоцентризм; | в) построение картины мира, необходимо включающую в себя Бытие и Истину; |
| 4) фоноцентризм; | г) убежденность в господстве детерминизма; |
| 5) логоцентризм; | д) представление о наличии в мире смысла, смысла жизни и смысла отдельных событий; |
| 6) телеоцентризм; | е) мышление посредством бинарных оппозиций, ведущее к доминированию в рамках западной культуры и цивилизации мужского начала. |

71. К важнейшим положениям парадигмы деконструктивизма Ж. Деррида можно отнести:

- а) признание мозаичности мира;
- б) углубление и развитие основоположений европейского философского рационализма;
- в) отказ от идеи причинности и признание самоорганизации мира;
- г) запрет метафизики;
- д) разработку механизмов причинно-следственных связей;
- е) проект «постмодернистской логики», исключающий мышление посредством бинарных оппозиций;
- ж) признание целостности и системности мира;
- з) основанную на противоречиях модель логики, ведущей к приращению смысла и истине;
- и) констатацию отсутствия имманентного смысла в мире;
- к) признание осмысленности бытия мира и бытия человека;
- л) ориентацию на фоноцентризм;
- м) признание приоритетного значения за свободной флуктуацией смыслов в тексте;
- н) признание целесообразности мира;
- о) отказ от телеологии.

72. Диалектика Духа, рост богатства, эмансипация трудящихся образуют, согласно Ж.-Ф. Лиотару, _____ эпохи модерна. (Дополните предложение.)

73. Легитимирующей инстанцией науки и научной истины в эпоху модерна, по мнению Ж.-Ф. Лиотара, выступила:

- а) культура;
- б) философия;
- в) религия;
- г) мифология.

74. Согласно Ж.-Ф. Лиотару, механизмы легитимации эпохи модерна предполагают единство:

- а) сущности и существования;
- б) содержания и формы;
- в) справедливости и истины;
- г) бытия и мышления;
- д) познания и практики.

75. Ведущим способом легитимации знания в современном обществе, по мнению Ж.-Ф. Лиотара, является:

- а) этическая практика;
- б) социальная деятельность;
- в) экономическая производительность и результативность;
- г) политическая эффективность;
- д) самообоснование через высшие принципы.

76. Предметом особой критики Ж. Бодрийяра выступает:

- а) неподлинность современного мира;
- б) претензии науки на исключительное обладание истиной;
- в) рационализм современного западного общества;
- г) прагматика и паралогизм современной культуры.

77. «Точная копия, оригинал которой никогда не существовал» и ведущий принцип организации современного общества, согласно Ж. Бодрийяру, – это _____ . (Дополните предложение.)

78. В современной культуре, по Ж. Бодрийяру, действительность оказывается:

- а) совпадением знака и вещи;
- б) отражением означающего;
- в) отражением реально существующего.

79. Установите соответствие между господствующими порядками знаково-символических систем и эпохами, в которых они получили распространение:

- | | |
|------------------|--|
| 1) подделка; | а) господствующий тип современного этапа, регулируемого кодом; |
| 2) производство; | б) господствующий тип промышленной эпохи; |
| 3) симуляция; | в) господствующий тип «классической» эпохи от Возрождения до промышленной революции. |

80. В соответствии с концепцией Ж. Бодрийяра знаково-символическая система современной эпохи функционирует на основе:

- а) структурного закона ценности;
- б) рыночного закона стоимости;
- в) естественного закона ценности.

81. Ведущим типом отношений в условиях гиперреальной симуляции, согласно Ж. Бодрийяру, являются отношения между:

- а) референтом и знаковой реальностью;
- б) симулякрами внутри знаковой системы;
- в) субъектом и симулякром.

82. Основным субъектом в ситуации тотальной симуляции социальной реальности, по мнению Ж. Бодрийяра, являются:

- а) классы;
- б) общественные движения;
- в) элиты;
- г) массы.

83. Современный постмодерный мир, согласно Ж. Бодрийяру, – это мир:

- а) «после субъекта»;
- б) «после оргии»;
- в) «после текста»;
- г) «после реальности».

Тест № 7

Философская мысль Беларуси

1. Автором «Послания Фоме», содержащим аллегорическое толкование Библии, является:

- а) К. Туровский;
- б) К. Смолятич;
- в) Е. Полоцкая;
- г) Ф. Скорина.

2. Онтологическое воззрения К. Смолятича тяготеют к:

- а) пантеизму;
- б) космоцентризму;
- в) деизму;
- г) креационизму.

3. Укажите характерную черту гносеологии К. Смолятича:

- а) приоритет веры над разумом;
- б) диалектическая взаимосвязь чувственного и рационального в познании;
- в) рационализация теологии;

г) обоснование гармонии веры и разума.

4. Установите последовательность стадий исторического процесса, выделенных и описанных К. Смолятичем:

- 1)...; а) «Благодать»;
- 2)...; б) «Закон»;
- 3)...; в) «Завет».

5. «Стройный разум» К. Туровского – это разум:

- а) открывающий абсолютную истину;
- б) обосновывающий мораль;
- в) дополненный верой;
- г) противостоящий вере.

6. Укажите характеристику человека, приводящую, согласно К. Туровскому, человека к Богу:

- а) душевность;
- б) духовность;
- в) телесность.

7. К основным особенностям отечественной философии Возрождения можно отнести:

- а) преобладание права как государственного управленческого института;
- б) связь с идеями и практикой Реформации;
- в) доминирование догматической схоластики;
- г) утверждение самоценности человека и его жизни;
- д) приоритет общего блага над индивидуальной свободой человека;
- е) последовательное проведение принципа антропоцентризма;
- ж) признание индивидуальной свободы человека основой социальной жизни.

8. Установите соответствие между указанными ниже направлениями отечественной гуманистической мысли и их представителями:

- | | |
|---|-----------------------|
| 1) умеренное реформационно-гуманистическое; | а) Якуб из Калиновки; |
| 2) гуманистическое; | б) Сьмон Будный; |
| 3) радикальное реформационно-гуманистическое; | в) Василий Тяпинский; |
| | г) Мартин Чаховиц; |
| | д) Лев Сапега; |
| | е) Петр из Гонендза; |
| | ж) Николай Гусовский; |
| | з) Франциск Скорина; |
| | и) Андрей Волан; |
| | к) Михалон Литвин; |
| | л) Фауст Социн. |

9. В основании нравственного идеала Ф. Скорины лежит идея:

- а) Бога;

- б) человека;
- в) блага;
- г) разума.

10. Ф. Скорина высшим принципом отношений между людьми считал:

- а) справедливость;
- б) высшее благо;
- в) толерантность;
- г) человеколюбие;
- д) право.

11. Синтез гуманистических и натуралистических тенденций Возрождения наиболее полно был реализован в творчестве:

- а) Ф. Скорины;
- б) А. Волана;
- в) М. Литвина;
- г) С. Будного;
- д) Н. Гусовского;
- е) В. Тяпинского.

12. Автором трактата «О нравах татар, литовцев и московитян» является:

- а) С. Будный;
- б) В. Тяпинский;
- в) М. Литвин;
- г) А. Волан.

13. Истина Священного Писания доступна, согласно С. Будному:

- а) вере;
- б) мистической интуиции;
- в) рассудку;
- г) диалектическому разуму.

14. Главным идеологом и проводником контрреформационных идей в Польше и ВКЛ был:

- а) П. Скарга;
- б) Ст. Зизаний;
- в) М. Смотрицкий;
- г) И. Потей;
- д) К. Терлецкий;
- е) А. Филиппович.

15. Виднейшим представителем атеизма в Беларуси был:

- а) К. Бекеш;
- б) К. Лыщинский;
- в) Ст. Лован;
- г) С. Полоцкий.

16. Универсальную причину движения, согласно Г. Конисскому, образует:

- а) Бог;
- б) материя;
- в) человек;
- г) природа.

17. Решающая роль в познании была отведена Г. Конисским методу:

- а) дедукции;
- б) индукции;
- в) наблюдения;
- г) эксперимента;
- д) анализа;
- е) синтеза.

18. Установите соответствие между указанными направлениями философской мысли Беларуси XVII – начала XIX вв. и их представителями:

- | | |
|-------------------------------|-----------------------|
| 1) схоластическая философия; | а) А. Довгирд; |
| 2) эклектическая философия; | б) Л. Залусский; |
| 3) философия Предпросвещения; | в) Б. Добшевич; |
| | г) В. Тылковский; |
| | д) Ст. Шадурский; |
| | е) М. Почебут; |
| | ж) Я. Снядецкий; |
| | з) А. Краснодембский; |
| | и) А. Скорульский; |
| | к) К. Нарбут. |

19. Эклектическая философия в Беларуси интегрировала в себе:

- а) античное философское наследие и средневековую схоластику;
- б) античное наследие и достижения новоевропейской философии;
- в) новоевропейскую философию с традициями античного и средневекового мышления.

20. Наибольшее распространение философская эклектика получила на белорусских землях в(о):

- а) XVII в.;
- б) XVI в.;
- в) первой половине XVIII в.;
- г) второй половине XVIII в.

21. Укажите автора первой белорусской социальной утопии:

- а) И. Хрептович;
- б) И. Лелевель;
- в) И. Еленский;
- г) К. Нарбут.

- 22. Белорусское Предпросвещение началось с:**
- а) осмысления дилеммы эмпиризма и рационализма;
 - б) преодоления схоластики;
 - в) ревизии наследия античной классики;
 - г) трансформации эклектической философии.
- 23. Укажите виднейших представителей учения физиократов:**
- а) И. Быховец;
 - б) И. Стройновский;
 - в) Я. Чечет;
 - г) И. Хрептович;
 - д) А. Мицкевич;
 - е) Ф. Савич.
- 24. Особенностью мировоззренческой позиции филоматов является рассмотрение социально-политических вопросов через проблему:**
- а) познания;
 - б) нравственности;
 - в) деятельности;
 - г) творчества.
- 25. «Друзья добродетелей» образовали:**
- а) общество филоретов;
 - б) общество «променистых»;
 - в) общество филоматов;
 - г) «Демократическое общество».
- 26. Наиболее полно идеи развития и прогресса Г. Гегеля отражены в творчестве:**
- а) А. Марцинковского;
 - б) И. Семашко;
 - в) Ф. Бохвица;
 - г) И. Быховца;
 - д) Э. Желиговского.
- 27. Корни идеологии западнорусизма восходят к историческим воззрениям:**
- а) К. Говорского;
 - б) М. Кояловича;
 - в) И. Семашко;
 - г) Э. Желиговского.
- 28. Основная особенность белорусского революционного демократизма состоит в его сфокусированности на проблемах:**
- а) этико-гуманистического характера;
 - б) социального идеала и ценностей;
 - в) освобождения народа;
 - г) эстетики.

29. Единственно возможным средством утверждения суверенитета народа К. Калиновский считал:

- а) монархию;
- б) социальный реформизм;
- в) эффективную экономику;
- г) просвещение масс;
- д) демократические формы правления;
- е) социальную революцию.

30. Решающей силой социального обновления, по мнению Ф. Богушевича, является:

- а) крестьянство;
- б) пролетариат;
- в) интеллигенция;
- г) духовенство.

31. Проблема языка как основы национальной жизни стала центральной в творчестве:

- а) М. Богдановича;
- б) Я. Купалы;
- в) Я. Коласа;
- г) Тетки;
- д) Ф. Богушевича.

32. Автором работы «Белорусское Возрождение», содержащей обоснование самостоятельности белорусского языка и культуры, является:

- а) К. Калиновский;
- б) В. Дунин-Мартинкевич;
- в) М. Богданович;
- г) Я. Купала;
- д) Я. Колас.

33. В литературном творчестве Я. Купалы:

- а) отражена специфика народно-крестьянского мировоззрения;
- б) показан поиск белорусом смысла жизни;
- в) отражены характерные черты религиозного сознания белорусов;
- г) показаны пути национального самоопределения белорусов.

34. Философия народной жизни была воссоздана Я. Коласом в произведении «_____». (Дополните предложение.)

35. Согласно Я. Окуню, нравственность формируется под воздействием:

- а) науки;
- б) религии;
- в) практики;
- г) философии.

36. Положительный ответ на вопрос о смысле жизни возможен, по мнению Д. Скрынченко, в рамках:

- а) философского мировоззрения;
- б) научного познания;
- в) религиозного мировоззрения;
- г) безрелигиозной светской культуры.

37. Подлинное социальное творчество, согласно И. Абдираловичу, возможно:

- а) в условиях классовой борьбы;
- б) вне политики и партий;
- в) в условиях пролетарской революции и диктатуры пролетариата;
- г) при наличии развитой духовности человека;
- д) в условиях политической независимости.

38. Преодоление социальной несправедливости, по мнению В. Самойлы, возможно на путях:

- а) революции;
- б) духовности;
- в) исторического насилия;
- г) нравственности.

Тест № 8

Русская философия и ее специфика

1. Подлинно самостоятельная и оригинальная традиция русского философствования возникает в:

- а) XVII в.;
- б) X в.;
- в) XIX в.;
- г) XVIII в.

2. Выделите основополагающие черты русской философии:

- а) рационалистический характер;
- б) радикальный гносеологизм;
- в) антропологическая направленность;
- г) этический характер;
- д) принципиальный онтологизм;
- е) академический и институциональный характер;
- ж) устойчивый интерес к социальной проблематике;
- з) подчеркнуто неакадемический характер философствования;
- и) прагматический и утилитарный характер;
- к) религиозная окрашенность.

3. Автором «Слова о законе и благодати», отражающим специфику русской философии эпохи Средневековья, является:

- а) Нил Сорский;

- б) Филофей;
- в) Григорий Сковорода;
- г) Иларион;
- д) Петр Могила.

4. Мистическая традиция русского философствования в XVII – XVIII вв. наиболее полно проявилась в творчестве:

- а) П. Величковского;
- б) М.В. Ломоносова;
- в) Н.И. Новикова;
- г) Ф. Прокоповича;
- д) Г.С. Сковороды;
- е) А.Н. Радищева.

5. Автором «Философических писем», содержащих развернутую критику исторического опыта России, является:

- а) А. Курбский;
- б) А.С. Хомяков;
- в) А.И. Герцен;
- г) И.В. Киреевский;
- д) П.Я. Чаадаев;
- е) К.Д. Кавелин;
- ж) В.С. Соловьев.

6. Согласно П.Я. Чаадаеву, высшим видом любви является любовь к:

- а) отечеству;
- б) человеку;
- в) обществу;
- г) истине.

7. История, по мнению П.Я. Чаадаева, является прежде всего воплощением:

- а) классовой борьбы;
- б) провиденциальной идеи;
- в) деятельности социальных субъектов;
- г) действий отдельных выдающихся личностей.

8. Установите последовательность стадий «всеобщего закона человечества», сформулированного П.Я. Чаадаевым:

- 1)...; а) католичество;
- 2)...; б) предхристианское учение Платона;
- 3)...; в) ветхозаветный Израиль.

9. В ранний период творчества перспективы России связывались П.Я. Чаадаевым с:

- а) историческим опытом Запада;
- б) приобщением к культуре Востока;
- в) созданием собственной оригинальной культуры и цивилизации.

10. Установите соответствие между указанными направлениями русской общественно-философской мысли и их представителями:

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1) славянофильство; | а) Б.Н. Чичерин; |
| 2) западничество; | б) А.С. Хомяков; |
| | в) Н.Я. Данилевский; |
| | г) К.Д. Кавелин; |
| | д) К.С. Аксаков; |
| | е) А.И. Герцен; |
| | ж) П.Я. Чаадаев; |
| | з) И.В. Киреевский. |

11. Основателем славянофильства в России является:

- а) А.С. Хомяков;
- б) К.С. Аксаков;
- в) Н.Я. Данилевский;
- г) И.В. Киреевский.

12. Экономическая основа России и гарантия ее социально-исторического своеобразия усматривалась славянофилами в:

- а) частной собственности;
- б) общине;
- в) государстве;
- г) правах и свободах личности.

13. Славянофильский социальный идеал включал в себя _____, _____, _____ . (Дополните предложение.)

14. Основу совместной жизни людей, согласно А.С. Хомякову, образуют (образуют):

- а) формально-юридические правила;
- б) любовь;
- в) правовые гарантии;
- г) свобода.

15. Основопологающее понятие религиозно-философской концепции А.С. Хомякова – это _____ . (Дополните предложение.)

16. Всемирно-исторические перспективы России связывались А.С. Хомяковым прежде всего с:

- а) русской общиной;
- б) самодержавием;
- в) православием;
- г) соборностью.

17. Соотнесите выявленные А.С. Хомяковым начала человеческого духа и их характеристики:

- | | |
|---------------|--|
| 1) иранство; | а) договорная основа социального объе- |
| 2) кушитство; | динения; |
| | б) общинный характер жизни; |

- в) приоритет индивидуального над общественным;
- г) свободолюбивость;
- д) практика политического завоевания;
- е) мирный характер существования;
- ж) воинственность;
- з) агрессивность.

18. Олицетворением иранского начала человеческого духа А.С. Хомяков считал:

- а) западные народы;
- б) русский народ;
- в) народы Востока.

19. Специфика европейской цивилизации, согласно И.В. Киреевскому, определяется единством начал:

- а) общественной солидарности;
- б) рудиментов древнего мира;
- в) сильной государственной власти;
- г) духа варварских народов;
- д) просвещения и образованности;
- е) христианской религии.

20. Автором славянофильской концепции «земли и государства» является:

- а) И.В. Киреевский;
- б) А.С. Хомяков;
- в) Н.Я. Данилевский;
- г) К.С. Аксаков.

21. Главенствующая роль в русской истории западниками либерального направления была отведена:

- а) государству;
- б) общине;
- в) самодержавию;
- г) православию.

22. Укажите основоположника теории «русского социализма» и народничества:

- а) А.И. Герцен;
- б) М.А. Бакунин;
- в) Н.Г. Чернышевский;
- г) П.Н. Ткачев;
- д) П.Л. Лавров;
- е) Н.К. Михайловский.

23. «Антропологический принцип» в русской философии был сформулирован и развит:

- а) Н.П. Огаревым;

- б) А.И. Герценом;
- в) В.Г. Белинским;
- г) Н.Г. Чернышевским.

24. Единственным приемлемым путем реализации социального идеала в России Н.Г. Чернышевский считал:

- а) народную революцию;
- б) социальный реформизм;
- в) духовное обновление общества;
- г) становление человека нового типа.

25. Установите соответствие между указанными представителями народнической идеологии в России и ее характерными чертами:

- | | |
|-----------------------|---|
| 1) М.А. Бакунин; | а) пробуждение в народе социального и политического мировоззрения посредством мирной агитации; |
| 2) П.Н. Ткачев; | б) политический переворот путем заговора во благо народа, но без него; |
| 3) Н.К. Михайловский; | в) крестьянский бунт как основа все-народной революции, ведущей к установлению построенной на анархических принципах республики; |
| 4) П.Л. Лавров; | г) сочетание идеалов аграрного социализма с либеральными требованиями конституционных реформ, гражданских свобод и прав личности. |

26. Историческая миссия России и русской культуры, согласно Ф.М. Достоевскому, – это путь:

- а) социальной революции;
- б) любви и всепрощения;
- в) торжества общечеловеческих ценностей.

27. Укажите европейских мыслителей, оказавших значительное влияние на формирование мировоззрения Л.Н. Толстого:

- а) Л. Фейербах;
- б) А. Шопенгауэр;
- в) Г. Гегель;
- г) Ж.-Ж. Руссо;
- д) И. Кант;
- е) С. Кьеркегор.

28. Центральной проблемой мировоззренческих поисков Л.Н. Толстого стала проблема:

- а) подлинной веры и истинной религии;
- б) социальной справедливости;
- в) смысла жизни;

- г) христианской морали.
- 29. Движущей силой исторического процесса, согласно Л.Н. Толстому, являются:**
- а) отдельные личности;
 - б) общественные идеи;
 - в) массы.
- 30. Главным врагом свободы, по мнению Л.Н. Толстого, является:**
- а) институт государства;
 - б) господствующая в мире необходимость;
 - в) социальная несправедливость;
 - г) насилие человека над человеком.
- 31. Укажите работу Н.Я. Данилевского, содержащую учение о культурно-исторических типах и закономерностях их развития:**
- а) «Исследование истории»;
 - б) «Византизм и Славянство»;
 - в) «Россия и Европа»;
 - г) «Записки о всемирной истории»;
 - д) «Закат Европы».
- 32. Методологической основой теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского является:**
- а) теории циркуляции элит;
 - б) органическая теория;
 - в) теория социального конфликта;
 - г) структурно-функциональная теория.
- 33. Для Н.Я. Данилевского всемирная история – это:**
- а) развитие отдельных локальных исторических образований;
 - б) прогресс Разума;
 - в) движение к общечеловеческой цивилизации;
 - г) продвижение к социальной справедливости и процесс реализации творческого потенциала личности.
- 34. Главную задачу собственной философско-исторической концепции Н.Я. Данилевский усматривал в:**
- а) рефлексии теоретико-методологических оснований исторического познания;
 - б) критике европоцентризма;
 - в) построении модели истории как ее движения к общечеловеческой цивилизации;
 - г) анализе проблемы исторического прогресса и его критериев;
 - д) доказательстве методологической несостоятельности линейных схем исторического процесса.
- 35. Единство всех аспектов культурной деятельности (религиозного, научного, художественно-технического, политического, обще-**

ственно-экономического) впервые в истории достигается, согласно Н.Я. Данилевскому:

- а) славянским культурно-историческим типом;
- б) еврейским культурно-историческим типом;
- в) европейским культурно-историческим типом;
- г) греческим культурно-историческим типом;
- д) римским культурно-историческим типом.

36. Высшей ступенью развития государственности К.Н. Леонтьев считал:

- а) либеральную демократию;
- б) социализм;
- в) свободу и равенство;
- г) деспотическую власть.

37. основополагающим принципом философии В.С. Соловьева является принцип:

- а) всеединства;
- б) соборности;
- в) цельности;
- г) коллективности.

38. Результатом органического синтеза теологии, философии и позитивной (опытной) науки, согласно В.С. Соловьеву, является _____ . (Дополните предложение.)

39. Исторический процесс был представлен В.С. Соловьевым преимущественно как:

- а) всечеловеческий процесс;
- б) прогресс социальной солидарности;
- в) богочеловеческий процесс;
- г) процесс нравственного совершенствования человека.

40. Родоначальником философии русского космизма является:

- а) В.С. Соловьев;
- б) К.Э. Циолковский;
- в) А.К. Горский;
- г) М.А. Умов;
- д) В.И. Вернадский;
- е) Н.Ф. Федоров.

41. Главной задачей разработанной в рамках русского космизма философии «общего дела» является:

- а) регуляция природы;
- б) искоренение смерти;
- в) нравственное совершенствование человека;
- г) прогресс хозяйственной жизни.

42. Укажите основоположника теоретической космонавтики и создателя «космической философии»:

- а) А.Л. Чижевский;
- б) В.И. Вернадский;
- в) М.А. Умов;
- г) К.Э. Циолковский;
- д) Н.Г. Холодный.

43. Жизнь и разум, согласно биосферно-ноосферной концепции В.И. Вернадского:

- а) возникают на Земле случайно;
- б) представляют собой закономерный результат эволюционного процесса;
- в) имеют внепланетарное происхождение.

44. Выделите решающие факторы перехода биосферы в ноосферу:

- а) мораль;
- б) наука;
- в) искусство;
- г) демократия;
- д) религия.

45. Укажите автора теории «гелиотараксии» и создателя космической биологии:

- а) А.К. Горский;
- б) Н.А. Сетницкий;
- в) А.Л. Чижевский;
- г) М.А. Умов.

46. Истоки русского марксизма как идейного и политического движения связаны с именем:

- а) Г.В. Плеханова;
- б) В.И. Ленина;
- в) С.Н. Булгакова;
- г) А.А. Богданова.

47. Созданная С.Л. Франком философская концепция обозначается как:

- а) мистический имманентизм;
- б) абсолютный реализм;
- в) метафизика всеединства;
- г) этический персонализм;
- д) трансцендентальный априоризм.

48. Укажите форму опыта, которой, согласно С.Л. Франку, доступна глубинная сущность бытия:

- а) чувственный опыт;
- б) разум;
- в) рассудок;
- г) религиозный опыт.

49. Установите последовательность обнаружения С.Л. Франком «непостижимого» в различных слоях бытия:

- 1)...; а) локализация «непостижимого» во внутреннем мире человека, раскрытие его отношения к внутреннему миру других;
- 2)...; б) обнаружение «непостижимого» в Абсолюте;
- 3)...; в) обнаружение «непостижимого» в окружающем предметном мире.

50. Созданное П.А. Флоренским философское учение получило наименование:

- а) конкретной метафизики;
- б) абсолютного идеализма;
- в) метафизики всеединства;
- г) мистического имманентизма;
- д) этического персонализма.

51. Основное содержание духовного опыта, по П.А. Флоренскому, составляет:

- а) нравственность;
- б) разум;
- в) любовь;
- г) интуиция;
- д) вера.

52. Возникающие в разуме противоречия устраняются, согласно П.А. Флоренскому:

- а) рациональной дискурсией;
- б) чувственным опытом;
- в) деятельностью рассудка;
- г) интуитивным озарением.

53. Наличие антиномий разума свидетельствует, по мнению П.А. Флоренского, о(б):

- а) ограниченности разума;
- б) невозможности истины;
- в) необходимости веры;
- г) безусловном значении нравственности.

54. Принципиальная новизна философско-антропологических воззрений В.В. Розанова состоит в обращении философа к проблеме:

- а) совести;
- б) пола;
- в) греха;
- г) спасения.

55. Мироззренческие поиски Л.И. Шестова тяготеют к:

- а) философии всеединства;
- б) материализму;

- в) персонализму;
- г) позитивизму;
- д) экзистенциализму.

56. Укажите ведущие проблемы философской рефлексии Н.А. Бердяева:

- а) всеединство;
- б) личность;
- в) соборность;
- г) творчество;
- д) грехопадение;
- е) свобода.

57. Гносеологические воззрения Н.О. Лосского могут быть обозначены как:

- а) эмпиризм;
- б) агностицизм;
- в) интуитивизм;
- г) рационализм.

58. Центральным положением философского учения И.А. Ильина стала идея:

- а) сопротивления злу силой;
- б) истории как богочеловеческого процесса;
- в) творческой сущности личности;
- г) всепрощения и покаяния.

59. Основой правосознания и сильной государственности И.А. Ильин полагал:

- а) любовь;
- б) социальное единство;
- в) национализм;
- г) веру;
- д) экономический прогресс;
- е) просвещение масс.

60. Укажите виднейшего теоретика евразийства:

- а) Н.С. Трубецкой;
- б) П.Н. Савицкий;
- в) Г.В. Флоровский;
- г) Л.П. Карсавин;
- д) Г.В. Вернадский.

ТРЕБОВАНИЯ, ПРЕДЪЯВЛЯЕМЫЕ К ПОДГОТОВКЕ И ОФОРМЛЕНИЮ РЕФЕРАТОВ

Реферат по курсу «Философия» должен быть выполнен по одной из предлагаемых к семинарским (практическим) занятиям тем. Конкретная тема реферата определяется студентом самостоятельно. Студент может предложить собственную тему реферата в границах проблемного поля изучаемого курса. В этом случае предлагаемая тема нуждается в предварительном согласовании с преподавателем.

Реферат представляет собой форму поискового творческого задания, что предусматривает проведение самостоятельного исследования избранной или предложенной самим студентом темы. Подготовка реферата начинается с ознакомления с содержанием справочной литературы, учебников и учебных пособий, позволяющих уточнить содержание ключевых понятий, сформировать общее представление о проблеме, персоналии и т.д. Затем следует перейти к изучению первоисточников и рекомендуемой литературы.

Реферат может быть выполнен разборчиво в рукописи или в печатном виде. Объем работы – 15-20 страниц. При компьютерном наборе рекомендуется соблюдение следующих параметров: размер шрифта – 14 (Times New Roman); межстрочный интервал – одинарный; поля: верхнее и нижнее – 2 см., левое – 3 см., правое – 1 см. Допускается выделение заголовков, терминов, особо значимых в смысловом отношении частей текста курсивом, разрядкой и т.д.

Реферат должен включать в себя оформленный по предлагаемому ниже образцу *титульный лист, план, введение, основную часть, заключение, список литературы.*

Во введении необходимо обосновать актуальность избранной темы, сформулировать цель и задачи, показать значимость рассматриваемой проблемы, дать краткую характеристику основных подходов к ее исследованию. Объем введения не должен превышать 4-5 страниц.

В основной части раскрывается тема реферата с обязательными ссылками на цитируемую литературу. В случае необходимости акцентирования периодов творчества, этапов разработки проблемы и т.д. в основной части могут быть выделены разделы.

Заключение должно содержать обобщение учебного материала и специальной литературы по теме реферата, основные выводы, характеристику наиболее перспективных вариантов решения той или иной проблемы. Целесообразным является также указание причин нерешенности ряда проблем с определением их сложности и статуса в системе философского знания. Объем заключения – не более 3-х страниц.

Список литературы должен включать использованную при подготовке реферата рекомендуемую литературу (не менее 5-и источников).

Образец оформления титульного листа

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
И ПРОДОВОЛЬСТВИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ
«ГРОДНЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра общественных наук

РЕФЕРАТ

по курсу «Философия»
на тему: «Н.А. Бердяев о сущности
и предназначении человека»

Студентки I курса, 1 группы
факультета бухгалтерского учета
Григорьевой Ольги Викторовны

Гродно 2015

ПРИМЕРНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ КОНТРОЛЬНЫХ ВОПРОСОВ

1. Понятие мировоззрения, его структура и функции.
2. Исторические типы мировоззрения: миф, религия, философия. Философия и идеология.
3. Возникновение философии. Специфика философских проблем.
4. Функции философии и ее роль в культуре.
5. Основные черты и этапы развития древнеиндийской философии.
6. Особенности философии Древнего Китая.
7. Досократические философские школы Древней Греции. Натурфилософия ранней греческой мысли.
8. Античная классика: общая характеристика. Софисты. Сократ.
9. Философское учение Платона.
10. Аристотель как систематизатор древнегреческой философии.
11. Философия эпохи эллинизма: эпикуреизм, стоицизм, скептицизм.
12. Специфика и основные этапы развития средневековой философии.
13. Философская система Фомы Аквинского.
14. Основные черты мировоззрения эпохи Возрождения и их отражение в философской мысли. «Обратная сторона» Ренессанса.
15. Проблема метода научного познания в философии Нового времени.
16. Человек, общество, разум в философской мысли эпохи Просвещения.
17. Немецкая классическая философия: общая характеристика. Теоретический и практический разум И. Канта.
18. Философская система и метод Г. Гегеля.
19. Антропологический материализм Л. Фейербаха.
20. Материалистическое понимание истории и социальная философия марксизма. Философия марксизма и современность.
21. Становление неклассической философии второй половины XIX века (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше).
22. Исторические формы философии позитивизма.
23. Современная религиозная философия и причины религиозного модернизма.
24. Философия структурализма, ее проблемное поле и основные этапы развития.
25. Проблема человека в философии экзистенциализма.
26. Проблемное поле и задачи аналитической философии.
27. Философская герменевтика, ее сущность и роль в культуре.
28. Феномен постмодернизма в философии.
29. Русская философия, ее особенности и основные этапы развития.
30. Философские воззрения западников и славянофилов.

31. Проблема человека в русской философии (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев).
32. Философия русского космизма.
33. Русский философский «ренессанс» и его значение для современной культуры.
34. Особенности и основные этапы развития философской мысли Беларуси.

КЛЮЧИ К ТЕСТАМ

Тест № 1

1. (в); 2. (ценности – воля к действию); 3. (в, д); 4. (б); 5. (б); 6. (а, в, д, е); 7. (а, в, д); 8. (з); 9. (в); 10. (б, з, д); 11. (в); 12. (б); 13. (в); 14. (в); 15. (б); 16. (з); 17. (в); 18. (в); 19. (1 – д; 2 – а; 3 – е; 4 – б; 5 – в; 6 – з); 20. (логика); 21. (эстетика); 22. (д); 23. (1 – а, б, з, ж, к, н, п, р; 2 – в, д, е, з, и, л, м, о, с, т); 24. (з); 25. (з); 26. (з); 27. (б); 28. (в); 29. (з); 30. (д).

Тест № 2

1. (а, з, д); 2. (б); 3. (з); 4. (в); 5. (а, б, д, е, ж); 6. (огонь – металл – дерево); 7. (почва – металл – огонь – почва); 8. (д); 9. (в); 10. (з); 11. (б, з); 12. (б); 13. («Веды»); 14. (в); 15. (д); 16. (б); 17. (з); 18. (астика); 19. (1 – з, ж; 2 – а, б, в, д, е, з); 20. (з); 21. (з); 22. (страдание); 23. (нирваны); 24. (а); 25. (1 – б; 2 – а; 3 – в; 4 – д; 5 – з); 26. (б); 27. (а, в, д); 28. (пуруша); 29. (пракрити); 30. (б); 31. (а, д, з); 32. (майя); 33. (1 – з; 2 – е; 3 – а); 34. (число); 35. (логос); 36. (а, б, з, з, к); 37. (з); 38. (а, б, в, д); 39. (в, д); 40. (з); 41. (в); 42. (в); 43. (в); 44. (знание – добродетель); 45. (в); 46. (в); 47. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 48. (в, з); 49. (в); 50. (форма); 51. (з); 52. (Бог); 53. (в); 54. (1 – б, д, ж; 2 – а, з; 3 – в, е); 55. (б, з, д); 56. (в); 57. (а); 58. (в); 59. (з); 60. (в); 61. (в); 62. (эманация).

Тест № 3

1. (з); 2. (креационизм); 3. (сотериология); 4. (эсхатология); 5. (провиденциализм); 6. (ревелиционизм); 7. (з); 8. (1 – а, в, е, з; 2 – б, з, д, ж); 9. (б); 10. (б, в); 11. (1 – в, е; 2 – б, д, ж; 3 – з; 4 – а); 12. (б); 13. (б); 14. (в); 15. (з); 16. (1 – б, в; 2 – а, з, д); 17. (б); 18. (в); 19. (б); 20. (в); 21. (в); 22. (в); 23. (б, в, з, з).

Тест № 4

1. (1 – б, в, д, ж, з; 2 – а, з, е); 2. (д); 3. (в); 4. (б, з); 5. (в); 6. (з); 7. (в); 8. (1 – з; 2 – в; 3 – б; 4 – а); 9. (д); 10. (в); 11. (в); 12. (б); 13. (д); 14. (в); 15. (атрибут); 16. (рефлексия); 17. (1 – а, з, е, ж, з; 2 – б, в, д); 18. (б); 19. (в); 20. (з); 21. (в); 22. (д); 23. (б); 24. (з); 25. (з); 26. (а); 27. (в); 28. (а); 29. (б); 30. (з); 31. (в); 32. (з); 33. (в); 34. (а, з); 35. (е); 36. (б); 37. (з); 38. (а); 39. (б); 40. (в); 41. (в); 42. (б); 43. (в); 44. (в); 45. (в); 46. (б); 47. (з); 48. (б); 49. (в); 50. (б); 51. (б); 52. (1 – в; 2 – а; 3 – б); 53. (в); 54. (з); 55. (д); 56. (б); 57. (в); 58. (б).

Тест № 5

1. (е); 2. (з); 3. (б); 4. (б); 5. (а); 6. (б); 7. (в); 8. (в); 9. (1 – з; 2 – е; 3 – а); 10. (з); 11. (1 – б, в, д; 2 – а, з, е); 12. (д); 13. (з); 14. (в); 15. (б); 16. (з); 17. (д); 18. (б); 19. (1 – б, е, з; 2 – а, в, з, д, ж); 20. (д); 21. (1 – д; 2 – з; 3 – а).

– б; 4 – ж; 5 – в; 6 – е; 7 – з; 8 – и; 9 – а); 22. (з); 23. (б); 24. (в); 25. (в); 26. (з); 27. (б); 28. (з); 29. (д); 30. (з); 31. (философия); 32. (б); 33. (з, е); 34. (а, б, д); 35. (в, д, ж); 36. (1 – б; 2 – а; 3 – в); 37. (1 – д; 2 – а; 3 – е; 4 – з; 5 – б; 6 – в); 38. (а); 39. (б); 40. (з); 41. (в); 42. (б); 43. (з); 44. (в); 45. (физикалистский); 46. (д); 47. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 48. (з); 49. (в); 50. (а, з, е); 51. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 52. (б, в, з, е, ж, и, л); 53. (фальсификация); 54. (а, в, е, з); 55. (парадигма); 56. (а, б, з, е); 57. (научная революция); 58. (а); 59. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 60. (в); 61. (1 – а, в, з, м; 2 – и; 3 – б, е, ж, л; 4 – з, д, к); 62. (в); 63. (б); 64. (б); 65. (в); 66. (б, з); 67. (1 – в; 2 – з; 3 – б; 4 – а); 68. (з); 69. (в); 70. (з); 71. (в); 72. (з); 73. (б); 74. (а); 75. (а); 76. (а); 77. (1 – в; 2 – б; 3 – а; 4 – з); 78. (1 – а, в, д; 2 – з; 3 – з; 4 – б; 5 – е); 79. (1 – б, к, о; 2 – а, в, з, ж, м, н; 3 – д, е, з, и, л); 80. (в).

Тест № 6

1. (б, з, е, з, к); 2. (в); 3. (з); 4. (з); 5. (в); 6. (б, в); 7. (1 – б, з, е, и; 2 – а, в, д, ж, з); 8. (з); 9. (в); 10. (а); 11. (в, з); 12. (б); 13. (в); 14. (в); 15. (д); 16. (з); 17. (в); 18. (а, з, ж); 19. (з); 20. (а, б); 21. (а, з, е, ж, и); 22. (б); 23. (з); 24. (Бытие-в-мире – Бытие); 25. (д); 26. (з); 27. (Феноменальное бытие, Трансценденция); 28. (а); 29. (з); 30. (в); 31. (б, з, е, з, и); 32. (д); 33. (в, д); 34. (д); 35. (б); 36. (б); 37. (в); 38. (1 – б; 2 – в; 3 – з; 4 – а); 39. (з); 40. (б); 41. (1 – з; 2 – а; 3 – б, в); 42. (б); 43. (в); 44. (з); 45. (в); 46. (б, в); 47. (предпонимание); 48. (в); 49. (языка); 50. (б, в); 51. (1 – б; 2 – а; 3 – в); 52. (з); 53. (в); 54. (письмо); 55. («археология знания»); 56. (з); 57. (1 – в; 2 – а; 3 – б); 58. (б, д, е); 59. (з); 60. (б); 61. (в, з, д, з); 62. (б); 63. (ризома); 64. (а, в); 65. (1 – а, в, е, з, к; 3 – б, з, д, ж, и, л); 66. (деконструкция); 67. (б); 68. (1 – а, б, д, ж, и; 2 – в, з, е, з, к); 69. (логоцентризм); 70. (1 – в; 2 – з; 3 – е; 4 – б; 5 – д; 6 – а); 71. (а, з, е, и, м, о); 72. (метанарративы); 73. (б); 74. (в); 75. (в); 76. (а); 77. (симулякр); 78. (б); 79. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 80. (а); 81. (б); 82. (з); 83. (б).

Тест № 7

1. (б); 2. (з); 3. (в); 4. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 5. (в); 6. (б); 7. (а, б, д); 8. (1 – д, ж, з, к; 2 – б, в, и, л; 3 – а, з, е); 9. (в); 10. (з); 11. (д); 12. (в); 13. (з); 14. (а); 15. (б); 16. (а); 17. (б); 18. (1 – б, з, з; 2 – в, д, и; 3 – а, е, ж, к); 19. (в); 20. (з); 21. (в); 22. (б); 23. (б, з); 24. (б); 25. (а); 26. (в); 27. (в); 28. (в); 29. (з); 30. (а); 31. (д); 32. (в); 33. (а, б); 34. («Новая земля»); 35. (б); 36. (в); 37. (б, з, д); 38. (б, з).

Тест № 8

1. (в); 2. (в, з, д, ж, з, к); 3. (з); 4. (а, д); 5. (д); 6. (з); 7. (б); 8. (1 – в; 2 – б; 3 – а); 9. (а); 10. (1 – б, в, д, з; 2 – а, з, е, ж); 11. (а); 12. (б); 13. (православие, самодержавие, народность); 14. (б); 15. (соборность); 16. (в); 17. (1 – б, з, е; 2 – а, в, д, ж, з); 18. (б); 19. (б, з, е); 20. (з); 21. (а);

22. (a); 23. (z); 24. (a); 25. (1 - e; 2 - b; 3 - z; 4 - a); 26. (b); 27. (b, z); 28. (e); 29. (e); 30. (z); 31. (e); 32. (b); 33. (a); 34. (b, d); 35. (a); 36. (z); 37. (a); 38. (цельное знание); 39. (e); 40. (e); 41. (b); 42. (z); 43. (b); 44. (b, z); 45. (e); 46. (a); 47. (b); 48. (z); 49. (1 - e; 2 - a; 3 - b); 50. (a); 51. (e); 52. (z); 53. (e); 54. (b); 55. (d); 56. (b, z, e); 57. (e); 58. (a); 59. (a, z); 60. (z).

Учебное издание

Павочка Сергей Григорьевич

**ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ
ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ**

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ

Компьютерная верстка: С.Г. Павочка

Подписано в печать 30.01.2015.
Формат 60x84/16. Бумага офсетная.
Печать Riso. Усл.печ.л. 16,86. Уч.-изд.л. 19,64.
Тираж 50 экз. Заказ № 3819.

Издатель и полиграфическое исполнение:

Учреждение образования
«Гродненский государственный аграрный университет»
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий
№ 1/304 от 22.04.2014.
Ул. Терешковой, 28, 230008, г. Гродно