



И **СТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ** **И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД** **В ГНОСЕОЛОГИИ**

Н. В. БРЯНИК



В статье ставится проблема концептуальных оснований современных отечественных исследований в области теории познания. Автор предлагает историю гносеологии в качестве основания для построения теории познания. Объектом исследования становится так называемый реальный познавательный опыт культурно-исторических эпох. История европейской гносеологической традиции находит свое теоретическое воплощение в трех основных гносеологических моделях: объективистско-реалистской, средневековой и конструкционистской. К статье прилагается методический материал в виде разработки раздела по истории гносеологии «Становление и развитие европейской гносеологической традиции» с разбивкой на темы и библиографическим списком по каждой теме.

Ключевые слова: историческая эпистемология, гносеология, теория познания, наука, культура.

Проблемы терминологии

В современной отечественной философии науки запущено в оборот новое словосочетание – «историческая эпистемология». У специалистов возник-



кает необходимость разобраться в сути данного направления. При этом хотелось бы выяснить: задается ли вместе с этим новая концепция или по-новому именуется уже хорошо знакомые исследования?

Нужны и терминологические уточнения. Например, в отечественной литературе произошел переход от привычного понятия «теории познания» к «эпистемологии». Как быть с ВАКовским названием специальности 09.00.01 «Онтология и теория познания»: отражает ли оно современную ситуацию в данной области философского знания, или «гносеология» (теория познания) уже устаревшее название? Из-за терминологической неопределенности возникает и смысловая расплывчатость. Надо признать, что использование данных понятий в отечественной философии имеет определенную предысторию. Думаю, в философской литературе 1960–1980-х гг. мы вряд ли встретим понятие эпистемологии. И объяснение этому найти нетрудно. Принципы постановки и решения проблем познания были заданы ленинским произведением «Материализм и эмпириокритицизм», где большая часть глав имела название «Теория познания диалектического материализма и эмпириокритицизма», да и в самом тексте фигурирует исключительно понятие гносеологии (слово «эпистемология» не встречается). В свою очередь В. И. Ленин ссылается на принципы гносеологии, разработанные основоположниками марксизма. В «советской философии» даже такой новатор, как М. К. Мамардашвили, оперировал преимущественно понятием гносеологии¹. У современного немецкого философа Г. Й. Зандкюлера в самом названии его фундаментальной работы, выполненной в проблематике исторической эпистемологии², понятия «теория познания» и «эпистемология» разведены. Он дает этому такое пояснение: «Термин “эпистемология” – не синоним теории познания. Скорее это один из многочисленных с начала 1920-х гг. вариантов отказа от философии вообще и, в частности, от философской теории познания ... Это понятие стало синонимом философии наук, или философии науки»³.

Близкой позиции, как мне кажется, придерживался К. Поппер. В статье, где излагается его подход к пониманию развития науки, он отмечает: «Эпистемология – английский термин, обозначающий теорию познания, прежде всего научного познания»⁴. С учетом того что

¹ Здесь можно сослаться на опубликованный после его смерти труд: *Мамардашвили М. К.* Стрела познания (набросок естественно-исторической гносеологии). М., 1997.

² *Зандкюлер Г. Й.* Действительность знания: Историческое введение в эпистемологию и теорию познания. М., 1996.

³ Там же. С. 331.

⁴ *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики; сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна. М., 2000. С. 57.



объектом его многочисленных произведений являлась наука, сведение теории познания к эпистемологии выглядит вполне убедительно. Не вдаваясь в дальнейшие терминологические изыскания и полагаясь на личный опыт знакомства с литературой по данной тематике, считаю возможным провести такое различие. Теория познания (гносеология) обращена к исследованию философского своеобразия знания и познавательной деятельности в различных областях человеческой жизнедеятельности (повседневной, религиозной, утилитарно-практической, художественной, правовой и проч.); научно-исследовательская деятельность и научные знания как ее результат предстают в гносеологии в качестве лишь одной из разновидностей изучаемых областей знания и познания. Сравнительный анализ разновидностей знания и познания имеет в гносеологии особую ценность, его не может заменить обращение только к высокоразвитой научной разновидности. Особенности научного знания и познания являются предметом прицельного изучения эпистемологии. Новоевропейская теория познания была по преимуществу эпистемологией в силу той роли, которую играла наука в культуре и социуме Нового времени. Одновременно следует учитывать, что эпистемология является составной частью философии науки. Поскольку наука не сводится только к знанию и познанию, то эпистемология в рамках философии науки дополняется исследованиями социального статуса науки и науки как феномена культуры. Тем самым философия науки, по крайней мере в своих современных исследованиях, предстает как единство эпистемологии, социологии и культурологии науки.

В силу указанной взаимозависимости гносеологии и эпистемологии следует признать, что концептуальная направленность теории познания, положенные в ее основание принципы не могут не влиять на эпистемологические исследования. В период «советской философии» в качестве исследовательской концепции по проблемам теории познания существовала единственная версия – марксистско-ленинская теория познания, а любые попытки ставить и решать проблемы теории познания в рамках каких-либо иных концепций (феноменологической, герменевтической, религиозно-антропологической и др.) жестко пресекались. Поэтому принципиальных открытий в этот период не состоялось – ведь концептуальное основание, методология подхода были изначально заданы.

Что касается концептуальных поисков в современной отечественной литературе в области гносеологии, то постперестроечное время (1990–2000) уже позволяет высказать определенные суждения и оценки. В концептуальном плане предпринимаются попытки отмежевания от марксизма, но при этом, как правило, отсутствуют какие-либо теоретические основания, заявленные и адекватно заявленному реализованные при построении гносеологических концепций. Неред-



ко теории познания сводятся к воспроизведению того, что автором было наработано в период господства марксистской идеологии, но уже при внешнем отказе от нее и некритическом дополнении марксистской теории идеями самых разных философских направлений. Другая логически возможная крайность построения теории познания – смешение в одну кучу принципов и положений разных философских систем под предлогом необходимости синтеза многообразных когнитивных практик, когда, скажем, кантовская идея активности субъекта познания дополняется марксистской идеей практического критерия истинности знаний, попперовской трактовкой природы знания как замкнутого на самом себе объективного третьего мира, социально-феноменологическим положением о вписанности знания в структуры повседневности, постмодернистской ориентацией на плюрализм истины, дискурсивные практики и т.д. Очевидно, что такой синтез когнитивных практик трудно представить в качестве некоторой целостной концепции.

Гносеология и ее история

Напротив, историческая эпистемология⁵, как мне представляется, базируется на таком концептуальном основании, которое, если его последовательно применить к теории познания, стимулирует создание нового направления в гносеологии. Эквивалентом исторической эпистемологии в теории познания может стать особым образом понятая «история гносеологии». Считаю возможным заявить, что обращение к истории гносеологии – наиболее адекватный способ построения теории познания. История гносеологии – основание и база для теории познания. Как это можно аргументировать, в каком смысле можно понимать историю гносеологии, да и сам факт обращения к истории гносеологии?

История гносеологии нацеливает на то, чтобы обнаружить, как, когда и в какой форме возникали те проблемы, которые в современной философии относятся к разряду гносеологических. Тем самым задача истории гносеологии сводится к тому, чтобы высветить проблемное поле гносеологии в его истоках и раскрыть, в каких смыслах эти проблемы развертывались на последующих этапах.

Если с таких позиций обратиться к истории европейской философии, то мы обнаружим, что знакомая нам постановка вопросов, кото-

⁵ Ее цель и основные интерпретации представлены в программной статье И. Т. Касавина «Эпистемология и историческое сознание» // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. III, № 1.



рые традиционно относят к гносеологическим, отвечает установкам и требованиям лишь новоевропейского этапа философии.

Так, у нас не возникает никакого сомнения в том, что любой гносеологический вопрос в своем содержательном плане решается через анализ субъект-объектного отношения, а основные теоретико-познавательные подходы варьируются в зависимости от того, что признается в качестве доминирующего начала – субъект (конструкционистская модель теории познания) или объект (концепция познания как отражения). В то же время анализ исследовательской литературы совершенно убедительно показывает, что в качестве исторической реальности человек как субъект, а мир как объект предстают лишь в истории Нового времени.

Поэтому все наши гносеологические построения, опирающиеся на субъект-объектную структуру как некую универсалию гносеологии, не могут оцениваться как теоретически адекватные, поскольку они не способны учесть весь исторический опыт европейской гносеологической традиции. За пределами подобной теоретической модели остается несводимое к субъект-объектной, рационалистической схеме богатство видов познания – и поэтический, и интуитивный, и опыт внутреннего переживания, и созерцания и многое другое. Скажем, рассмотрение мистического способа познания, получив ярлык иррационализма, могло в лучшем случае выступать как объект критики. Вся красочная палитра человеческого постижения мира, понятого во всем его многообразии, подстраивалась под каноны лишь научного познания, и даже эстетическое отношение человека к миру в своих глубинных основаниях трактовалось как своеобразное отражение субъектом объекта, не случайно ведь А. Баумгартен определяет эстетику как теорию чувственного познания.

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

Теория познания в контексте культуры

Признав зависимость разработки проблем теории познания от истории гносеологии, мы тем самым неизбежно оказываемся перед вопросом: почему менялась постановка, а вместе с ней и решения проблем познания? Понятно, что дело определяется не просто ходом вре-



мени. Ответ на данный вопрос связан с принципиальным соображением, касающимся понимания как сути самой философии, так и природы познавательной деятельности. Оно заключается в следующем. Как и вся философия, теория познания несет на себе отпечаток культуры, в которой она существует и развивается. Идея культурно-исторической обусловленности познания как общее положение вроде бы никем не оспаривается, но одно дело констатировать зависимость познания от культуры и совсем другое – положить ее в основание теории познания в качестве базисного принципа ее построения.

Какие требования вытекают из признания культурно-исторической обусловленности теории познания?

Первое, что нельзя не отметить: как правило, в качестве теории познания выдаются *европейские* гносеологические концепции – кантовская, гегелевская, марксистская, гуссерлианская и др. При этом данные концепции и круг затрагиваемых ими проблем рассматриваются как общезначимые и универсальные, т.е. считается, что они раскрывают подлинные механизмы познания. Тех, кто настаивает на принципе культурной зависимости познания, не так уж много. Одна из крупных величин среди них О. Шпенглер, может быть, один из первооткрывателей этого принципа. Приведем его собственную оценку: «До сих пор никто не решился признать, что считавшееся само собой понятным постоянство духовных форм есть только иллюзия и что в течение известной нам истории стиль познания изменялся несколько раз». ⁶ По Шпенглеру, притязание на «обязательное всеобщее знание есть только ложное заключение от себя к другим» (С. 59). Эту иллюзию, это ложное заключение он квалифицирует как европоцентризм. Для него, например, то, что Кант «устанавливает в качестве необходимых форм мышления, суть только необходимые формы западного мышления»; а далее с иронией – «для современного китайца или араба с их совершенно иначе устроенным интеллектом учение Канта имеет значение исключительно курьеза» (С. 58). Итак, необходимо осознание того факта, что если материалом для построения гносеологической концепции служат тексты только европейских мыслителей, то она и будет гносеологией европейской традиции. И это сразу накладывает ограничения и снимает неоправданные претензии на судейскую роль европейской гносеологии. Вряд ли она имеет право отвергать, например, столь характерный для восточной философии религиозно-мистический способ познания только на том основании, что он не укладывается в схемы познания по Канту или его нельзя подвергнуть феноменологической редукции.

Здесь неявно выражено и второе важное требование принципа культурной зависимости познания. Теория познания только тогда

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. Т. 1. С. 116.



вправе претендовать на теоретическую полноту (полноценность), когда она учитывает опыт гносеологических исканий представителей самых разных культур. Это требование у того же Шпенглера заявлено таким образом: «наряду с некоторыми факторами, несомненно, широкого значения, которые, по крайней мере по видимости, не зависят от принадлежности познающего к той или иной культуре или столетию, в основе всякого мышления лежит еще иная необходимость формы, которой человек подчинен как член *вполне определенной, и только этой культуры*» (С. 109). Он ставит перед философами задачу – дать «сравнительную морфологию форм познания» (С. 115). Выразим эту задачу в контексте наших размышлений другими словами – теория познания может быть выстроена только через сравнительный анализ культурно-исторических стилей познания. На резонно возникающий вопрос, что же в таком случае понимать под культурой, можно дать такой ответ – это способ жизнетворчества субъектов исторического процесса (отдельного человека, этнической общности, суперэтноса и проч.). Представляется, что такая трактовка культуры близка шпенглеровскому ее пониманию, а он включает в «тело культуры» «поступки и настроения, религию и государство, искусство и науки, народы и города, экономические и общественные формы, языки, право, обычаи, характеры, черты лица и одежды». Не один Шпенглер настаивал на принципе культурной зависимости теоретико-познавательных воззрений. Из мыслителей конца XX в. можно назвать интересные исследования в этом направлении Г. Гачева, К. А. Свасьяна, И. Элкань и др.

Каким образом связаны между собой два вышеизложенных принципа – исторической и культурной обусловленности реально осуществляемой познавательной деятельности и, как следствие этого, – *теоретических* рассуждений по поводу познавательной деятельности (т.е. уже самой теории познания), раскрывающих существенные характеристики человеческого познания? Культурно-историческую зависимость теоретико-познавательных воззрений можно проследить, обратившись к основным этапам развития европейской гносеологической традиции.

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

Одно только осознание того факта, что эпоха античной философии охватывает более чем тысячелетний отрезок времени, десятки имен, множество позиций, нередко отрицающих друг друга, заставляет усомниться в возможности понять этот горизонтальный пласт проблем как некоторое единство.



Думается, что, несмотря на всю сложность, указанная проблема имеет решение, а у историков гносеологии стихийно выработан методологический инструментарий для разрешения подобной ситуации. Он связан, как нам представляется, с обращением к *реальным познавательным структурам*, свойственным тем или иным этапам развития европейской культуры. История, например, европейской гносеологической традиции только тогда способна выполнить роль основания и базы теоретико-познавательных конструкций, когда в ней в философском осмыслении предстает реальный познавательный опыт античной, средневековой, новой и новейшей европейской культуры.

Что понимать под словосочетаниями «реальный познавательный опыт», «реальные познавательные структуры»? В категориальном плане это слабо изученный феномен. На сегодняшний день к его изучению историки подошли ближе, чем философы. Я имею в виду такое широко вошедшее на сегодняшний день в философию понятие, как менталитет. Это понятие было введено для того, чтобы выразить особую реальность, присутствующую в любой культуре и раскрывающую особый аспект человеческой жизнедеятельности, а именно: способ постижения мира «безмолвствующим большинством». Понятие «менталитет» раскрывает мироощущение, мировосприятие и миропонимание не узкой группы лиц, профессионально занимающихся интеллектуальной деятельностью, а рядовых представителей той или иной культурной эпохи.

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

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

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



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

Античность вызывает особый интерес еще и потому, что именно тогда сформировались исходные смыслы гносеологических проблем, которые, постепенно трансформируясь в эпохах, составили то, что сегодня называют европейской гносеологической традицией. В доминирующих философских концепциях этого периода, представленных такими величинами, как Платон и Аристотель, несмотря на, казалось бы, существенные различия, имеются принципиально общие моменты. Знание противопоставляется мнению, оно (знание) по своей природе тождественно подлинному бытию. Знание достигается только благодаря размышлению, умственной деятельности, тогда как чувственное восприятие дает представления об изменчивом и текучем, и это оставляет их в статусе мнений, а не знаний. Тем самым интеллигибельные сущности и мир подлинного бытия тождественны по своей сути. Отсюда вытекает и особое понимание истины. Истинно то, что причастно бытию. Истина является характеристикой не только человеческих знаний и опыта, она имеет бытийственный смысл, являет открытость бытия. Знания нельзя внешним образом привнести или получить как готовую информацию. Знания – это характеристика особого образа человеческой жизни, главные ценности которого связаны с добродетелью, свободой, гармонией.

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

Античная постановка теоретико-познавательных проблем неразрывно связана с решением онтологических вопросов, касающихся сущности самого бытия, проблемы гносеологии органично связаны с онтологией, и было бы некорректно искусственно отгораживать их друг от друга. В новоевропейской философии, напротив, уже онтологические проблемы решаются через призму гносеологии. Именно поэтому многие исследователи правомерно оценивают данный период в



целом как этап гносеологизации философии. Данная ситуация в философии в своеобразной форме является отголоском состояния реальных познавательных структур, возникших в новоевропейской истории, когда наука, нацеленная на получение знаний, становится образцом познавательной деятельности, поскольку важнейшие сферы человеческой жизнедеятельности востребовали рационально выстроенное, объективированное по своему характеру знание.

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

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

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

Итоги

Каковы итоги проведенных рассуждений?

Нельзя концептуально выстроить гносеологию, не обращаясь к истории гносеологии, взятой в культурном измерении. Чтобы теоретические проблемы познания не были целиком схематичными и чисто искусственными, они должны быть выведены из истории гносеологии. История гносеологии обращает исследователя к реальным познавательным структурам, так называемому менталитету, а также позволяет раскрыть замыслы наиболее репрезентативных для той или иной эпохи мыслителей. Только это создает основание для рассмотрения теоретико-познавательных проблем уже в их логической взаимосвязи. Тем самым культурно-исторический и логический подходы



оказываются внутренне зависимыми друг от друга и органически спаянными. В своем единстве они и составляют концептуальный каркас гносеологии. История гносеологии способна придать осмысленность теоретизированию по поводу гносеологической проблематики, она позволяет обнаружить истоки искомых проблем.

Последнее, что хотелось бы отметить: следует различать три уровня познавательной активности. *Первый уровень* – это реальный и одновременно анонимный познавательный опыт (=менталитет), присущий в данную культурно-историческую эпоху «молчаливому большинству», творцам – строителям культуры.

Второй уровень – способ познания, свойственный собственно самим философам, выделяющимся из «молчаливого большинства» способностью к рефлексии. Представление об их способе познания формируется на основе анализа философских воззрений мыслителей. Безусловно, способы познания мира, которые демонстрируют философы, по-своему также выражают менталитет эпохи, но в силу богатства реального познавательного опыта и в то же время ограниченных возможностей и особых предпочтений каждого, даже самого одаренного индивида тождества и совпадения (менталитета эпохи и способа познания философов) быть не может. Так, если, по мнению большинства исследователей, не только представители античной классики, но и уже досократики открыли теоретико-созерцательный способ отношения к миру, что отвечало рационалистической направленности античной культуры, то, по Хайдеггеру, способ познания досократиков был нерелексивным, внепоятийным, образно-поэтическим, интуитивно-наглядным. Не входя в дискуссии, отметим, что один и тот же тип менталитета отражался в разных способах философского познания мира. Не важно, что перед нами лишь разные исследовательские интерпретации одного и того же явления – любая интерпретация имеет под собой основание.

И, наконец, *третий уровень* – это те представления о познании, которые развивают в своих учениях репрезентативные мыслители эпохи. К репрезентативным, как представляется, можно отнести тех, кто наиболее адекватно в своих концепциях о познании, знании и истине отражает существенные составляющие менталитета эпохи, чьи гносеологические смыслы и термины транслируются в последующие эпохи. Если о способе познания того или иного философа мы можем судить, принимая во внимание все доступное нам творческое наследие мыслителя, то его гносеологическую позицию можно выяснить, обратившись к прямым рассуждениям философа по данной тематике. И здесь тоже нет тождества и совпадения, а иногда способ познания, демонстрируемый мыслителем, и отстаиваемая им гносеологическая позиция диаметрально противоположны. Так, один из наших отечественных сторонников гностического, иррационального пути постижения мира В. С. Соловьев рядом исследователей оценивается как скрытый рационалист, а позицию, например,



новоевропейских эмпириков все чаще квалифицируют как особую разновидность рационализма.

Итак, уровни познавательной активности, которые необходимо учитывать при реализации культурно-исторического подхода в гносеологии, таковы: менталитет эпохи – способ познания, демонстрируемый философами данной эпохи, – гносеологические учения данных философов.

Ниже предлагается методическая разработка по истории гносеологии, которая, как представляется, может стать основой и материалом для учебного курса по теории познания. Дается разбивка раздела «Становление и развитие европейской гносеологической традиции» на темы, каждая из которых структурируется в виде плана, к пунктам плана прилагаются краткие пояснения; к каждой теме рекомендуется минимум литературы, позволяющий освоить тему (библиографический список к каждой теме приводится в алфавитном порядке).

Тема 1. Эллинский миф как особый мир знания

П л а н

1. Миф, воображение, реальность.
2. Мифологический образ: его целостность и динамика.
3. Алогичная логика мифа.

1. Мифологический мир знания создан такой познавательной способностью человека, как воображение. Отсюда и название гносеологии мифа – имагинативная гносеология. Воображение представляет собой органический сплав творческого и познавательного моментов. Поэтому онтология, которую несет в себе миф, – это созданная игрой воображения реальность тайного и открытого, двусмысленного и явного.

2. Мифологический образ как единица мифологического знания является знанием-идеей, чистым смыслом, несущим в себе одновременно конкретную образность и символичность. Мифологическое знание динамично, оно являет собой движение мифологических образов. В своем содержании это движение предстает как созидание целостных смыслообразов через исчерпывание всех возможных смыслов, при этом каждый целостный смыслообраз вбирает в себя и манифестирует собой все богатство эллинских мифов.

3. Эллинские мифы как особый мир знания обладают своеобразной внутренней логикой, которую Я. Э. Голосовкер называет «логикой мифа». С точки зрения традиционной формальной логики (логики здравого смысла), это алогичная логика, так как в ней нарушаются все ее основные законы. Это происходит в силу того, что главный закон, действующий в мифологических сюжетах, – закон желания или закон творческой воли мифотворцев.

Библиографический список

- Голосовкер Я. Э.* Логика античного мифа // Логика мифа. М., 1987.
Лосев А. Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. М., 1990.



Миф и реальность. Освобождение мысли от мифа // Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. В преддверии философии. М., 1984.

Тема 2. Познательный опыт античной культуры и его осмысление в философских концепциях

План

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

2. Способ постижения мира, свойственный античным философам.

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

4. Иррациональный опыт античной культуры.

1. Исследователи самых несхожих методологических позиций (обращенных к экономике, политике, праву, искусству) приходят к признанию рационалистической направленности античной культуры. В качестве критериев рациональности различных видов жизнедеятельности выделяют такие ее признаки, как способность гармонизировать стихию, стремление придавать всему меру, умение выражать воспринятое в определенной форме, преобладание понятийно-разумной, умственно-интеллектуальной составляющей мышления, которая подчинена логико-риторическим законам; но при всей критической настроенности этого типа мыслительной деятельности она остается созерцательно-пассивной.

2. Греческие философы проложили путь новому типу мыслительной деятельности. Этот тип мышления существенно отличен от мифопоэтического воображения древних эллинов и в своих основных чертах соответствует признакам рациональности античной культуры в целом: эмансипации мысли и апелляции к разуму, вопреки показаниям чувств; внутренней непротиворечивости и последовательности, понятийности и рефлексивности мышления и, в этом смысле, его интеллектуализму; логической строгости и убедительности, критичности как атрибутивному признаку данного типа мышления.

3. *Доминирующие учения о познании.* Учения о познании Платона и Аристотеля являются репрезентативными для всей античной философии. Понимание природы знания, познания и истины у данных мыслителей определяется трактовкой бытия. Эту установку можно квалифицировать как *онтологизацию* теоретико-познавательных проблем. В решении теоретико-познавательных вопросов очевидна рационалистическая ориентация подходов данных мыслителей: признание за знанием высшей ценности, превосходства умозрительно-теоретической деятельности над другими видами человеческой деятельности, а также постепенное сведение истины к характеристике уже только знаний, а не самого бытия.

Оппозиционные учения о познании. Если в учениях Платона и Аристотеля в первую очередь осмысливался теоретико-созерцательный способ отношения к миру, то иные виды деятельности и способы отношения к миру, свойственные античной культуре, нашли свое отражение в многообразных воззрениях о познании. Некоторые из этих воззрений обрели форму учений (скажем, скептицизм), другие, в большей степени, были выражены



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

4. Рационализм данной эпохи надо воспринимать лишь как общий вектор, а не как единственную ее характеристику или тем более норму. Менталитет античности пульсировал между крайностями рационального и иррационального в человеческой жизнедеятельности и впитывал в себя обе составляющие. Полюса рационального и иррационального причудливо переплетаются на разных этапах античности. Иррациональное начало было связано с такими сторонами человеческого бытия, как вопросы жизни и смерти. В иррациональном постигаются предметно неоформленные факторы бытия (стихия и хаос), которые недоступны ни разуму, ни внешним чувствам. Культ *природных* мистерий постепенно трансформировался в особый способ иррационального постижения всей полноты бытия (а не только гармонии и меры), и тогда познание предстало как мистическое проникновение. Оно не преследует цели достижения истины самой по себе, истиной становится сам путь посвящения в тайну жизни и смерти. Мистический путь познания античной культуры был выражен в различных учениях – от орфиков и пифагорейцев до гностиков и Плотина.

Библиографический список

Арсеньев Н. С. Пессимизм и мистика в Древней Греции // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. М., 1992.

Вернан Ж. П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации: Два очерка // Античность как тип культуры. М., 1988.

Мень А. История религии : в 7 т. Т. IV. В поисках пути, истины и жизни. М., 1992.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. М., 1994.

Тема 3. Гностицизм как переходный от античности к Средневековью феномен: знание как спасение

План

1. Эллинизм как синтез познавательных традиций греко-восточных культур. Гностицизм как религиозный синкретизм.

2. Гностицизм и тайны гносиса: знание как спасение.

1. Эллинизм как космополитическая цивилизация, соединяя в своеобразное целое греческие и восточные культуры, представляет собой синкретизм и познавательных традиций Запада и Востока. Греческая концептуализация восточной мысли заключалась в том, что греческая понятная форма, вливаясь в стихию мифопоэтического мировосприятия, предлагала для восточного ума совершенно новые возможности. Греческий разум, со своей стороны, не мог оставаться прежним и бездейственным.



2. Наиболее яркой манифестацией своеобразия познавательного опыта данного переходного периода является гностицизм как особая форма религиозного синкретизма. Гностицизм представлял собой эзотерическое знание. Человек, Мир, Божественное – их значениям посвящены тайны гносиса. В гностических учениях выделялось две формы существования человека – в Мире и Гносисе. Через Гносис гностик становится тождествен Божеству, внешний мир оказывается тождествен миру внутреннему, спасающий – спасаемому, антропософия – теософии. Гносис – это знание не аналитическое и не рефлексивное; оно не нуждается в общих понятиях, ему не нужно словесное выражение. В Гносисе – иррациональном познании – мнится спасение. Знание несет освобождение; знание и есть свобода, тогда как неведение есть зло. Своей идеей знания как спасения гностицизм подрывает основополагающие принципы рационалистической традиции.

Библиографический список

Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998.

Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Тема 4. Особенности средневекового менталитета

План

1. Символизм как отличительная черта средневекового миропонимания.

2. Христианство как религиозный опыт, как учение.

3. Статус гносеологической тематики в средневековой философии.

1. Господство символизирующего мышления позволяет устанавливать связи между земным и небесным (как низшим и высшим) мирами. В силу этого познавательный опыт средневековой культуры несет в себе нравственно-ценностное содержание, в нем слова и вещи сопричастны друг другу, а объяснение выстраивается по принципу смысловых зависимостей как герменевтическое истолкование символов.

2. Два пути познания органично присущи христианскому средневековью – путь мистического откровения и познания как научения истолкованию Божьего Слова. При сравнении знания и веры средневековая культура отдает приоритет вере как высшему роду знания, а Истина трактуется как подлинно христианский путь жизни, как подвиг веры.

3. В номинализме впервые с философских позиций намечаются предпосылки для отделения гносеологической тематики от решения онтологических вопросов.

Библиографический список

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Лосев А. Ф. Философия имени // А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. М., 1990.

Рабинович В. Л. Ученый человек в средневековой культуре // Наука и культура. М., 1984.

Соловьев В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // В.С. Соловьев. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2.

Флоренский П. А. Магичность слова // П.А. Флоренский. Соч. : в 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.

Хёйзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. Отцветшая символика.



Тема 5. Познавательный опыт новоевропейской культуры

План

1. Реалии новоевропейской истории: человек как субъект, мир как объект.
2. Научная рациональность как познавательный образец эпохи; мыслительная рассудочность как всеобщая форма поступков; особенности научного познания.
3. Признаки познания, знания и истины, отличающие новоевропейскую ментальность.
4. Внерациональный и иррациональный опыт новоевропейской культуры.

1. Ментальность европейского человечества Нового времени определена тем, что человек становится субъектом, превратившим мир своей жизни в объект. Подобная оценка новоевропейской эпохи присуща мыслителям самых разных методологических подходов (К. Маркс, М. Хайдеггер, Н. Бердяев и др.).

2. Новоевропейская ментальность рационально ориентирована, причем это мыслительно-рассудочная, инструментально-технологическая рациональность, поскольку нормой и образцом поступков и познавательной деятельности становится основанная на эксперименте, математизированная наука, позволяющая достигать объективности и критичности в любой сфере человеческой деятельности.

3. Фундаментальные признаки познания, знания и истины определяются субъект-объектными отношениями данного способа жизнедеятельности.

4. Иррациональный опыт новоевропейской культуры преемствен с мистической традицией Средневековья, но при этом он органично вписывается в новое жизненное пространство субъект-объектных определений. Внерациональный опыт познания связан с интуитивно-поэтическим проникновением в суть бытия (Новалис), а также с не отвечавшими критериям математизированного естествознания способами постижения природы (Гёте).

Библиографический список

- Бердяев Н. А.* Философия свободы. М., 1989. Ч. 1., гл. III. Гносеологическая проблема.
- Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (формирование научных программ нового времени XVII–XVIII вв.). М., 1987.
- Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
- Косарева Л. М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997.
- Свасьян К. А.* Гете. М., 1989. Сер. «Мыслители прошлого».
- Хайдеггер М.* Избранные работы разных лет. Время картины мира // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 135–168.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Д. Юм. Соч. : в 2 т. М., 1995. Т. 1. О познании. Ч. IV. О скептицизме и других философских системах.

Тема 6. Особенности классической гносеологии – учений о познании новоевропейской философии

План

1. Гносеологизация философии. Рационалистичность гносеологических концепций Нового времени.



2. Скептицизм Юма и критицизм Канта; о смысле термина «агностицизм».

3. Поиск онтологических оснований гносеологии: основные варианты.

1. В философской проблематике Нового времени гносеология начинает играть ведущую роль; через призму гносеологии решаются и онтологические вопросы, что является показателем так называемой гносеологизации философии.

2. Специфика новоевропейских гносеологических учений состоит в их рассудочной рационалистичности, признаки которой заключаются в субъект-объектной разделенности познавательного отношения, опоре на науку и подражании науке, сведении познания по сути дела к самопознанию разума.

3. В традиции новоевропейской гносеологии своеобразный смысл обретает скептическая установка (в лице Юма), которая логически завершается позицией критицизма (в лице Канта).

4. Критицизм новоевропейской философии оборачивается подрывом ее собственных основополагающих принципов, и начиная с Гегеля недовольство гносеологизированной философией выливается в поиск онтологических оснований, подводящих устойчивый фундамент под познавательную деятельность – онтология духа (Гегель), онтология практики (марксизм), религиозная онтология (Бердяев, Шестов), феноменологическая онтология сознания (Гуссерль), онтология мира (Гартман), онтология языка (Фуко, Хайдеггер и др.).

Библиографический список

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. Гл. IV. Об онтологической гносеологии.

Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 93–102.

Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч. Т. 3.

Тема 7. Основные гносеологические модели (ОГМ)

План

1. Объективистско-реалистская гносеологическая модель (ОГМ 1).

2. Конструкционистская гносеологическая модель (ОГМ 2).

3. Символическая гносеологическая модель (ОГМ 3).

Гносеологические модели – это не только философское достояние, они имеют прототипы в многообразных проявлениях человеческой жизнедеятельности. Вся история европейского познавательного опыта в своем теоретическом осмыслении предстает в трех гносеологических моделях, которые можно считать основными.

1. *А. Познание* подчинено принципу реальности и по сути является способом воспроизведения в познающем субъекте окружающего нас мира. *В. Знания* – это совокупность только тех познавательных образов, которые обладают сходством с познаваемым объектом; в знаниях перед нами предстает подлинное бытие. Подход, признающий, что сущность вещей и мира может быть объяснена, получил название «эссенциализм». *С. Истина* является той мерой, посредством которой устанавливается соответствие зна-



ний подлинной природе самих вещей; это *корреспондентная* теория истины. Такая трактовка познания, знания и истины отвечает духу платоновско-аристотелевской традиции.

2. *А. Познание* по своей сути оказывается творением, созданием, конструированием познаваемого предмета. *В. В знаниях* мы имеем мир, *являющийся* познающему субъекту. В этом смысле можно противопоставить эссенциализму ОГМ 1 *феноменализм* ОГМ 2. В отличие от эссенциалистской установки на *объяснение* познаваемого мира феноменализм в качестве основной познавательной функции ориентирован на *описание* мира. *С. Истина* и ее критерий отдаются в полное ведение субъекта, замыкаются в кругу его деятельности. В рамках данной модели разрабатываются *когерентные* концепции истины. Конструкционистская гносеологическая модель (ОГМ 2) отвечает общей направленности и менталитету новоевропейской культуры. 3. В символической гносеологической модели (ОГМ 3) главным становится то, что познавательные процессы вписаны в мир культуры, прежде всего в различных концепциях философии языка. Культура, во-первых, представляет собой полагание смыслов, во-вторых, культура есть совокупность знаковых систем. *А.* В рамках символической модели *познание* – это *смысловое постижение сущности*, явленное символами (= выраженное в языке); главной функцией познания становится *понимание*. *В. Знание* в рамках символической модели представляет собой *смысловую образность символов*. *С. Истина* погружается в контекст культурно-ценностных явлений и рассматривается аксиологически. Символическая гносеологическая модель (ОГМ 3) близка по своей направленности символическому менталитету средневековой культуры.

Современная гносеология работает в пространстве всех трех моделей.

Библиографический список

Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. Ч. 3. Язык как горизонт герменевтической онтологии: а) Язык как опыт мира.

Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Собр. соч. Т. 3. М., 1964.

Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.

Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век : Антология. М., 1992.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 18. Вместо введения; Гл.1, § 1; Гл. 2, § 1–4; Гл. 4, § 6.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли: IV. Мысль и язык: 7. Именславие как философская предпосылка // Собр. соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2.