



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**История философии
и методология науки**



**ИДЕИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Б.И. ПРУЖИНИН

Современная эпистемология и философия науки практически во всех ее вариантах принимает идею социокультурной обусловленности знания и идею историзма рефлексии «человека познающего» – будь то самосознание ученого или профессиональная философско-методологическая рефлексия над наукой. При этом в отечественной эпистемологии сегодня обозначились три основных направления. Первое доводит социокультурную относительность познания до трактовки знания как социальной конструкции. Эта более радикальная эпистемологическая перспектива разрабатывается в рамках отечественной версии социальной эпистемологии. Здесь наука не столько соотносится с культурными и социальными контекстами, сколько исследуется как одна из социокультурных форм освоения мира¹. В двух других направлениях предпринимаются попытки преодолеть социально-исторический релятивизм или, по крайней мере, противостоять ему в рефлексии над наукой. Это концепция «конструктивного реализма» (преодолевающего альтернативу психологизма и антипсихологизма), дополненная философским анализом новейших направлений когнитологии и других специальных наук о познании², и культурно-историческая эпистемология, в которой признание культурной обусловленности «человека познающего» связано с пониманием культуры как знаково-символического феномена. По своей сути, оба эти направления являются ответом на вызов популярных сегодня за рубежом (не только в философии, но и в науках о человеке) эпистемологического конструктивизма и социального конструкционизма. В данной статье речь пойдет о культурно-исторической эпистемологии и ее основаниях в русской эпистемологической традиции.

Специфика культурно-исторической эпистемологии связана с трактовкой познания как культурного феномена, имеющего экзистенциально-символический смысл для «человека познающего». С этой точки зрения познание приобретает черты исторического процесса, в ходе которого человек создает, формирует и творит самого себя. И именно в этом процессе культурно-историческая эпистемо-

логия видит основания преемственности, образующей «внутреннюю» социокультурную обусловленность научного познания, способную противостоять внешним социокультурным влияниям на науку или, по крайней мере, сохранять в ней имманентную установку на знание как культурную ценность.

Таким образом, культурно-историческая эпистемология возвращает в поле зрения эпистемологических исследований характеристику познания, которая фактически не принимается во внимание современной философией науки. Она возвращает эпистемологию к исходному античному пониманию знания как «блага», к пониманию знания как того, что меняет (облагораживает) обретающего его человека (а не только обеспечивает человека инструментально-эффективной информацией о мире). Познание выступает здесь как важнейший элемент «культивирования» души человека. И в этом смысловом контексте на передний план выступает эпистемологическая характеристика знания, которую в русской философской традиции XIX – XX столетий обозначали концептом «цельность».

На рубеже этих столетий в рамках программы «положительной философии» русские философы (П. Юркевич, В. Соловьев, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Г. Шпет, П. Флоренский) выдвинули идею «цельного знания». С их точки зрения, «цельность знания» состоит в единстве ценностного и когнитивного, и это единство выражается в конкретности знания. Определяя контуры соответствующей исследовательской программы, первый редактор, по сути, первого русского профессионального философского журнала Николай Яковлевич Грот писал о том, что нам необходимо попытаться построить «цельное, чуждое логических противоречий, учение о мире и жизни, способное удовлетворить не только требования нашего ума, но и запросам нашего сердца»³. Когнитивное содержание знания всегда имеет конкретный смысл для человека, ибо оно всегда погружено в конкретный жизненный контекст. И в этом контексте знание обретает для человека ценность — не только практическую (повседневную) полезность, но и экзистенциальную значимость. Несмотря на кажущуюся оторванность от повседневной реальности нашего времени, в которой разворачивается работа сотрудников научных институций, такое понимание рационального знания позволило еще в прошлом столетии сформулировать ряд методологических идей, обогативших традиции социально-гуманитарных исследований и оказавших влияние на развитие семиотики и структурализма, как в Европе, так и в России.

В мировой гуманитарной науке высоко оценена роль Романа Яковсона, оказавшего в первой половине XX в. влияние на структурно-семиотические исследования. Однако при этом не часто отмечается тот факт, что эпистемологический потенциал его идей связан с

концепцией цельного знания. Акцентированные этой концепцией семиотические аспекты познания разрабатывались в творчестве таких разных по своим мировоззренческим установкам русских философов, как религиозный мыслитель Павел Флоренский и феноменолог Густав Шпет⁴. В их работах (как и вообще в русской философии того времени) жизненный контекст, в рамках которого знание обретает экзистенциальную ценность для человека, представлялся прежде всего как контекст общения. Конечно, само понимание природы такого общения в русской философии с самого начала было весьма многозначным — от религиозно трактуемой «соборности» до особого лингвосомиотического истолкования вербальных контактов. Но в любом случае оно несло в себе такие коннотации, от которых фактически освободилась традиционная для философии науки (восходящая к позитивизму) трактовка научных коммуникаций. В русской философии эти коннотации связаны не только и даже не столько с функциональной (жизненно-практической) важностью информационных процессов, протекающих в различного рода сообществах, сколько с пониманием самого по себе коммуникационного пространства как экзистенциальной ценности. Русские философы понимали общение как самоцель, как культурную ценность. Именно такое понимание коммуникации и открыло для гуманитарной науки новую «семиотическую» перспективу.

Ныне в философии науки стали общим местом апелляции к социокультурному контексту научно-познавательной деятельности. Однако, полагаю, именно теперь и необходимо подчеркнуть особенность самого понимания контекста общения в русской философии. И сделать это необходимо не только для того, чтобы подчеркнуть методологическую перспективность для гуманитарной науки соответствующей трактовки природы общения, но и для понимания самой сути социокультурной обусловленности научно-познавательной деятельности. Последнее, на мой взгляд, более чем актуально для адекватной оценки процессов, идущих в науке и фактически меняющих на наших глазах ее культурный статус. Сегодня мощные процессы «прикладнизации» науки подчиняют научно-познавательную деятельность прагматическим задачам, ограничивают ее горизонты и в частности весьма основательно деформируют научное общение. Знание, функционирующее в каналах научной коммуникации в качестве товара, меняет свои эпистемологические параметры. Публикуемые результаты исследований, как правило, несут локальный, сугубо прикладной (технологически ориентированный) характер и представляются научному сообществу без методов их получения. А роль, так сказать, модератора, ориентирующего научные исследования, берет на себя не сообщество ученых, но менеджер, управляющий финансовыми потоками в науке.

Современная наука уже превратилась в мощную социально-экономическую подсистему и в этом качестве детерминируется обществом на всех своих уровнях, включая собственно когнитивный. Измерения познавательной деятельности ученого суживаются до рамок повседневности и теряют свой общекультурный смысл. В этой ситуации особого внимания как раз и заслуживают социокультурные процессы и философско-методологические идеи, возвращающие науке статус экзистенциально значимой культурной сферы общения.

Надо заметить, что в начале XX в. обращение к ориентированному на экзистенциальную ценность аспекту научного познания, т.е. фактически обращение к социокультурному смыслу научного познания, было делом весьма неординарным. Это обращение было стимулировано одной из важнейших особенностей становления русской философии XIX – начала XX вв.: русская философия стремилась преодолеть узость просвещенческого рационализма, причем значительно раньше, чем Просвещение стало объектом массивной критики в западноевропейской интеллектуальной среде. Подчеркну, в русской философии речь шла о том, чтобы преодолеть узость, а отнюдь не отказать от самой идеи *ratio* как важнейшего элемента европейской культуры. Для современной эпистемологии такая позиция очевидно приобретает особую актуальность, ибо в контексте весьма популярных ныне постмодернистских идей радикальная релятивизация научного знания полностью лишает его имманентной культурной ценности.

Но вернусь к собственно философско-методологическому аспекту идеи цельного знания. Обстоятельное эпистемологическое рассмотрение семиотической проблематики в русской философии начала XX в. осуществил Г. Шпет. В его философско-феноменологической концепции идея «цельного знания» реализовывалась в трактовке научного знания как знаково-символической открытой системы. И, по признанию самого Романа Jakobson, при разработке им идей структурализма и семиотики в гуманитарных исследованиях очень многое было взято у Шпета именно в этом плане. Он общался со Шпетом в Московском лингвистическом кружке (в 20-е гг. XX в.) и в ходе этого общения принял в частности саму идею семиотики⁵. Но при этом Jakobson трансформировал идею семиотики так, чтобы сделать ее эффективным инструментом научного исследования феномена языка. Концептуальные установки Jakobsona достаточно хорошо известны. В данном случае особый интерес представляет именно характер трансформаций идей Шпета в концепции семиотики Jakobsona.

В те годы и Шпет, и Jakobson опирались на идеи Э. Гуссерля, но, вместе с тем, уже тогда были различия в их понимании природы «слова». Рассматривая язык как системное образование, Jakobson представлял «слово» лишь как формальный отрезок языковой систе-

мы. Тем самым он получал возможность проецировать философские идеи Шпета на лингвистику и открывал перспективу для конкретного направления исследований языка и различного рода культурных феноменов. В результате направление, известное как структурализм, получило широкое распространение в гуманитарных исследованиях, но затем исчерпало свой эвристический потенциал уже к середине прошлого столетия. Главной причиной ограниченности этого исследовательского направления, как известно, стала невозможность совместить в его рамках идеи структуры и истории.

Между тем Г. Шпет, понимавший слово как осмысленный элемент целостной системы языка, ставил в центр своих исследований идею «внутренней формы слова», т.е. идею смысла и его рефлексивно осознанную историческую эволюцию. Этот методологический ход представляется сегодня особенно актуальным в сфере гуманитарного познания, где научное исследование гуманитарных феноменов перспективно лишь постольку, поскольку элемент формальной научности не исключает историзма. Именно поэтому идеи русских философов сегодня являются продуктивным методологическим контекстом для развития современной гуманитарной науки в целом. Об этом свидетельствует, в частности, разработка культурно-исторической психологии (Л.С. Выготский, который, кстати, также общался со Шпетом, М. Коул [M. Cole], В.П. Зинченко). Созвучны с этими идеями и современные исследования истории понятий (например, Р. Козелек).

В современной эпистемологии преобладают концепции, акцентирующие историческую релятивность и внешнюю социальную детерминированность научного познания. Под влиянием этих концепций центр внимания методологов переносится на исследование идеологических, политических, экономических и прочих социальных факторов, оказывающих на науку исключительно внешнее релятивизирующее влияние. Например, определяя идейные основания своей исследовательской программы, один из лидеров социальной эпистемологии Дэвид Блур предлагает погрузить концептуальные представления философов науки в широкую идейную среду, где эти концепции, как он полагает, собственно и сложились. Споры между философами науки он предлагает рассматривать в перспективе более широкой, нежели внутренняя динамика идей самой философии науки. Эти споры, полагает он, следует соотносить с дебатами, которые постоянно имеют место в экономике, юриспруденции, политической теории, этике и т.д. «Я считаю, — пишет он, — что характер эпистемологических дебатов не может быть полностью понят, если они не рассматриваются как выражение глубоких идеологических проблем (ideological concerns) в нашей культуре»⁶.

Бесспорно, с общей направленностью этого тезиса Блура нельзя не согласиться, но историзм, не учитывающий в трактовке научного

познания экзистенциальную ценность для «человека познающего» его познавательных усилий, неизбежно оборачивается прагматической трактовкой культуры и релятивизацией науки, лишенной собственного внутреннего основания. Нетрудно заметить, что термин «идеология» в приведенной выше цитате означает у Блур нечто более широкое, нежели собственно политическая идеология, — это скорее рациональные основания различных типов социальной активности как таковой. Зато термин «культура» понимается им как нечто куда более узкое и прагматичное, нежели наполненное экзистенциальными смыслами самоценное бытие человека в истории. Культура предстает у Блур как некоторый набор ориентиров, обеспечивающих жизнедеятельность сообществ и социума в целом. Блур в этом плане отличает лишь акцент на рациональной осознанности такого рода ориентиров в конкретных практических контекстах. Так что речь у него идет фактически о соотношении различных рационализированных (рефлексивных) социокультурных установок, пронизывающих практически всю идейную жизнь общества. Именно в подобную перспективу рационально осознаваемых и взаимосоотносимых ориентиров социальных практик и предлагает погрузить философско-методологическую рефлексию над наукой Дэвид Блур, отчего, однако, рефлексия в этом случае сразу теряет собственно философские измерения (выражающие абсолютно «непрактичную» самоценность рационального знания о мире, его имманентную ориентацию на саморасширение, на новизну и преэминентность вне зависимости от его практического приложения) и приобретает вид вполне положительного осмысления рациональных ориентиров науки как практически полезной разновидности коллективной деятельности в рамках социума.

Соответственно, сама научно-познавательная деятельность в свете такого рода самосознания науки приобретает вид социально-практической активности, культурный смысл которой исчерпывается ее прагматической эффективностью. Социум выдвигает заказ на особый тип социальных образов — на знание о мире, которое может быть использовано для достижения социально значимых целей. Ученые конструируют такие образы. А социология знания изучает социальные предпосылки выполнения этого заказа — как внешние, так и внутренние. Социологическая программа Блур предлагает социологии исследовать самого разного рода конкретные социальные условия, порождающие (вызывающие) в сознании ученых различные представления о мире, претендующие на статус знания. При этом в контексте социального запроса все эти представления являются равноценными в своей претензии на истинность, и потому объяснению с точки зрения социологии знания подлежит лишь социальный по своей сути выбор между тем, что считается истинным,

а что — ложным. Но, в принципе, и сами эти характеристики знания становятся необязательными. Ведь главной характеристикой знания и основанием для его оценки является в этом случае его социальная эффективность.

Между тем сегодня внутри самой гуманитарной науки все более актуальной становится проблема ее культурно-исторического статуса, и обращение к идее «цельного знания» позволяет перенести эпистемологические поиски условий и ориентиров научности именно в эту плоскость, не теряя при этом из виду и вполне конкретные методологические перспективы роста знания о мире.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. — М.: Альфа-М, 2013.

² См.: Лекторский В.А. Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // *Философия, познание, культура*. — М., 2012 (в английском переводе эта статья напечатана в «*Journal of Russian and East European Psychology*» (2010), а ее сокращенный вариант — во французском переводе в «*Revue philosophique de la France et l'étranger*» (2013)).

³ Грот Н.Я. О задачах журнала // *Вопросы философии и психологии*. 1889. № 1. С. IX.

⁴ См.: Пружинин Б.И. П.А. Флоренский и проблема социокультурной обусловленности знания // *На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность* (Серия «Религиозные мыслители»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 147 – 155).

⁵ См.: Якобсон Р.О. Московский лингвистический кружок / публ. М.И. Шапира // *Philologica*. 1996. Т. 3. — URL: http://www.rvb.ru/philologica/03rus/03rus_jakobson.htm

⁶ Bloor D. *Knowledge and Social Imagery*. 2 ed. — Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1991. P. 55. «I believe that the character of the epistemological debate cannot fully be understood without seeing it as an expression of deep ideological concerns in our culture».

REFERENCES

Bloor D. *Knowledge and Social Imagery*. 2 ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1991.

Grot N.Ya. On the tasks of the journal. *Voprosi filosofii i psikhologii*. Questions of Philosophy and Psychology. 1889 (1) (in Russ.).

Jakobson R.O. Moscow Linguistic Circle. Ed. M.I. Shapir. *Philologica*. 1996 (3). http://www.rvb.ru/philologica/03rus/03rus_jakobson.htm (in Russ.)

Kasavin I.T. Social epistemology. Fundamental and applied problems. Moscow, Alfa-M, 2013. 560 p. (in Russ.)

Lectorsky V.A. Realism, anti-realism, constructivism and constructive realism in modern epistemology and science. *Philosophy, knowledge, culture*. Moscow, 2012 (in Russ.).

Lectorsky V.A. Realism, anti-realism, constructivism and constructive realism in modern epistemology and science. *Journal of Russian and East European Psychology*. 2010; *Revue philosophique de la France et l'étranger*. 2013.

Pruzhinin B.I. P.A. Florensky and the problem of social and cultural conditioning of knowledge. *Philosophical and theological heritage of P.A. Florensky and modernity. A series of «Religious thinkers»*. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institute sv. Apostola Andreyana, 2006, pp. 147 – 155 (in Russ.)

Аннотация

Статья посвящена обсуждению эпистемологических идей русских философов первой половины XX столетия (Г. Шпет, П. Флоренский, Р. Якобсон). Опираясь на проблематику «цельного знания», эти философы сумели сформулировать идеи семиотики и структурализма, обогатившие исследовательские традиции социальных и гуманитарных наук. В статье обосновывается тезис о том, что проблематика «цельного знания» имеет широкое методологическое значение и открывает новые культурно-исторические перспективы для современной эпистемологии гуманитарных наук.

Ключевые слова: русская философия, Г. Шпет, П. Флоренский, Р. Якобсон, структурализм, семиотика, эпистемология гуманитарных наук, культурно-историческая эпистемология.

Summary

This paper focuses on the specifics of epistemological ideas of Russian philosophers of the 20th century (G. Shpet, P. Florensky, R. Jakobson). Referring to the problems of «whole knowledge», Russian philosophers formulated semiotic and structuralist ideas that enriched the research traditions of social sciences and the humanities both in Europe and in Russia. These ideas still provide a productive context of more general methodological significance applicable for the modern epistemology of the humanities in the cultural-historical perspective.

Keywords: Russian philosophy, G. Shpet, P. Florensky, R. Jakobson, structuralism, semiotic, epistemology of the humanities, the cultural-historical epistemology.