

Беляев В.А.

Логика и методология в контексте диалектики модерна. Часть II

Аннотация: Поводом к написанию этой статьи стало прочтение автором книги В.М.Розина «Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л.Витгенштейна». Статья написана как развернутый аналитический комментарий к этой книге. Главная тема последней – методология, идущая от Московского методологического кружка. Розин занимается выражением и обоснованием «методологической позиции» как «мышления о мышлении». Для этого он подробно исследует те контексты европейской традиции (и соответствующие им персонажи), в которых находит значимые для понимания методологии моменты возникновения «мышления о мышлении». Одним из таких контекстов оказывается и новоевропейская культура – модерн. Рамочно Розин располагает место рождения методологии в модерне. Но у Розина нет теории модерна, такой теории, которая связала бы логику модерна и логику методологии. Это влияет на содержание его разговора с разного рода «неметодологами»: «логиками», «учеными», «феноменологами», «мирскими эзотериками». Методология в этом разговоре не может уйти с линии противопоставления себя, как одной философской позиции, другим позициям. Мое предложение состоит в том, чтобы выйти на разговор о связи философских позиций с социокультурными системами. В этом случае мы должны будет построить теорию модерна как выработку и реализацию в виде социокультурной системы определенной мировоззренческой стратегии. У модерна появятся стратегические противники и союзники. Методология должна будет занимать определенное место среди союзников и сможет говорить от имени модерна. Так мы сможем разработать и определенную теорию модерна, и определенную связь методологии с модерном. Важным пунктом в этой разработке должна стать «диалектика модерна» как его акцентуации на различных (в том числе и противоположных) принципах. Поскольку в методологии можно увидеть диалектическую схему бесконечного открывания мира, то эту схему надо увидеть как базовую схему самого модерна на определенной фазе его развертывания. Разработка этих и других важных тем, относящихся к модерну и методологии, составляет содержание статьи.

Ключевые слова: Логика, методология, диалектика, модерн, секулярная эзотерика, наука, либерализм, техника, объективная реальность, феноменология.

Review: The reason for writing this article was read by the author C. M. Rosina "Logic and methodology: From "Analyst" of Aristotle to the "Logical-philosophical treatise" L. Wittgenstein". The article is written as a detailed analytical review to this book. The main theme of the last – methodology coming from the Moscow methodological circle. Rozin involved in the expression and justification of "methodological position" as "thinking about thinking". To do this, he examines in detail the contexts of European traditions (and their characters), which finds significant for understanding the methodology of the moments of occurrence of "thinking about thinking". One of these contexts is modern European culture – modern. Framework Rozin has the place of birth of methodology in modern dance. But Rosina is no theory of modernity, such a theory which would link the logic of modernity and the logic of the methodology. This affects the content of his conversation with a different kind of "amethodology": "ones", "scientists", "phenomenologie", "worldly esoteric". Methodology in this conversation can't go with the lines of the opposition itself, as a philosophical position, other positions. My suggestion is to get to talk about the relationship of philosophical positions with the socio-cultural systems. In this case, we must construct a theory of modernity as development and implementation in the form of socio-cultural systems of a certain ideological strategy. The modern appears strategic adversaries and allies. The methodology will have to take a place among the allies and will be able to speak in the name of modernity. So we will be able to develop a specific theory of modernity, and certain communication methodology with modern. An important point in this development should be a "dialectics of modernity" as its accentuation on different (and opposite) principles. Because the methodology can

be seen dialectical scheme endless open world, then this scheme should be seen as a basic circuit of the modernism at a certain phase of its deployment. The development of these and other important topics related to bollywood and methodology, is the content of the article.

Keywords: *Objective reality, technique, liberalism, science, secular spirituality, modern, dialectics, methodology, logic, phenomenology.*

4. Методологи и контекст XX века. Методология и феноменология

Теперь можно напрямую перейти к контексту возникновения той методологической традиции, к которой себя причисляет Розин. Речь идет о Московском методологическом кружке (ММК), который складывается в конце 50-х – начале 60-х в рамках послесталинской системы. Располагая это пространство-время в контекст вызова «закрытости» систем модерна, нетрудно сделать вывод: если ответом оказалась диалектическая схема вечного «открывания» мира, то вызовом стала реализация марксистского проекта в виде «закрытой» системы. Одновременно надо отметить не прямой, а проективный характер «методологии». Если в рамках той же Франкфуртской школы именно социокультурная реальность находится в центре внимания, то в рамках ММК в центре внимания находится «наука». Для меня это говорит только о проективной реализации критического пафоса. Критический пафос родился из критики социокультурной системы, но направлен оказался на ее проекцию в научной деятельности. Это понятно: напрямую критиковать систему было запрещено. Так «закрытая» система, как объект критики, превратилась в «формальную логику». Критикуя «формальность» логики, ее «параллелизм формы и содержания» можно было в проективной форме критиковать «закрытую» систему за тот же формализм и принуждение «содержания» быть в пределах заданной «формы». Раскрывая историческую суть каждой конкретной системы логики, можно было утверждать «бесконечно-процессуальный» характер познания. Тем самым можно было в проективно-конкретной форме утверждать «бесконечно-процессуальный» характер «открывания» мира. В этом смысле название анализируемой книги Розина «Логика и методология» можно переименовать в «Закрытые системы и процесс бесконечного открывания мира».

Посмотрим, как описанный пафос выражен у Розина.

1. Розин так резюмирует систему методологических шагов: 1) «оценка состояния в некоторой области научного мышления и знания как неудовлетворительных»; 2) «переход от предметной, научной позиции к методологической»; 3) «перестройка рефлексивных содержаний на основе определенных стратегий»; 4) «возвращение в научный предмет»; 5) «конституирование методов мышления». Здесь методология задана как институт реализующий схему бесконечного открывания мира в отношении всего, что существует в «предметной» позиции, то есть всего, что существует в «закрытости». Розин так выражает авангардную позицию методологии: «Здесь естественно встает поставленный выше сакраментальный вопрос: почему решение методологических проблем должно определять способы изменения других форм мышления, и где гарантии, что методологи сами правильно мыслят? Ну, во-первых, в культуре никаких гарантий нет, точнее нет такого субъекта, который эти гарантии может дать. Во-вторых, если методолог перестраивает мышление, *учитывая его природу, следит за строгостью собственной мысли, рефлектирует её и выставляет на обсуждение заинтересованным субъектам* (ученым, инженерам, искусствоведам и др.), *если он готов учесть их критику* (что не означает – обязательно с ней согласиться), а также *готов, если это необходимо, изменить собственные представления и способы работы*, то в этом случае методолог может считать свое мышление более продвинутым и совершенным. Другое дело, что подобная оценка эффективности собственного мышления в дальнейшем может оказаться неверной, однако, с этим ничего поделать нельзя. Методолог – пионер, прокладывающий новые пути в мышлении, он делает все, чтобы открывать новые «дороги» мысли, но поскольку чаще всего неизвестно, куда они выведут, постольку и методология может завести нас в тупик» [1, с.186-187].

2. «Следующая, вторая важнейшая характеристика методологии – контроль за пра-

вильностью самой методологической мысли, предполагающий, с одной стороны, её *рефлексию, анализ и оценку*, с другой – *определенное изменение* (перестройку)» [1,с.186-187].

3. «Третья основная характеристика – опора в решении методологических проблем и задач, с одной стороны, *на современные интеллектуальные технологии*, с другой – *на научное изучение мышления*. Действительно, методолог в качестве своих средств (стратегий) использует, с одной стороны, техники ведения диалога и критики, техники проектирования, программирования, научного исследования и т.д., с другой – знания, полученные в ходе исследования становления и функционирования мышления. В отличие от философии методология специализируется именно на технологической стороне мышления; методолога в первую очередь интересует вопрос – *как*, а не *что*, даже объект или реальность он понимает как форму существования мыслительной деятельности» [1,с.187-188].

4. «Четвертая характеристика методологии – разделение её на две сферы: *частную и общую*. Задачи частной методологии – перестройка способов мышления в той или иной *конкретной дисциплине* (определенном направлении философии, конкретной науке, конкретном типе проектирования, определенном виде искусства и т.д.). Основная задача общей методологии – исследования и разработки, позволяющие создавать *средства для частных методологов*» [1,с.189].

5. «Пожалуй, пятая характеристика методологии – её *связь с философией*. Акцентируя технологическую сторону дела, сосредоточиваясь на мышлении и его реформировании, методология нуждается в более широком взгляде, учитывающем личность мыслящего и само бытие (время), его вызовы и сущность» [1,с.190].

Отделяя в данных Розиным характеристиках первостепенное от второстепенного, нетрудно видеть, что главный пафос методологии – пафос первопреходца в мышлении. Это пафос не ситуативный, а стратегический, то есть это пафос «нескончаемого первопреходчества». Ну а если понимать, насколько велик в этом пафосе заряд противостояния «закрытости», то получим пафос бесконечного «открывания» мира. Все остальное, о чем говорит Розин, – это детализация указанной стратегии.

Важным моментом для Розина оказывается возможность методологии занимать позицию

«сверху вниз» по отношению к конкретным сферам человеческой деятельности. В этом смысле важны его рассуждения о «частной методологии», «общей методологии» и о возможности панметодологической позиции. Розин акцентирует в этом смысле «органическую» природу мышления, то есть ту сторону мышления, которая находится вне конструирования.

«Органическая, в том числе культурно-историческая природа мышления, на мой взгляд, делает невозможным реализацию панметодологической программы Щедровицкого. Методология конституирует только рациональную составляющую мышления, безусловно, важную составляющую, но не единственную. Чтобы взять методологическое построение, его еще нужно понять и убедиться, что оно на самом деле работает, как и обещано. А это зависит уже не от методолога, а от многих объективных и субъективных обстоятельств. Кроме того, реформирование больших областей и сфер деятельности не под силу современной, даже самой продвинутой технологии. Не всё, например, можно спроектировать и в силу сложности проектируемого явления и в связи с его органичностью. Мышление не здание и не механизм, оно меняется, в том числе, поскольку мы его изучаем и перестраиваем, поскольку вклад в мышление делают другие люди и разные не всегда осознаваемые обстоятельства. Да, в идее методологии заложена установка на организацию и нормирование мышления, но реализуется она только частично. Еще один момент – невозможность перестраивать существующее мышление и строить новое в смысле социально-инженерного (социотехнического) подхода. Дело в том, что исследование мышления позволяет получить не законы, напоминающие естественнонаучные, а схемы и представления, фиксирующие сложившиеся на данный момент (или раньше) структуры и процессы мышления, а также условия, определяющие их. Эти схемы и представления, конечно, можно использовать при конституировании новых структур и типов мышления (и они используются), но только как знания гипотетические, для разработки сценариев развития мышления, анализа границ и прочее» [1,с.188].

Представление об «органической» природе мышления, о невозможности строить новое мышление в смысле «социально-инженерного» подхода только подчеркивает указанный мной пафос. Мир человеческого мышления-

и-деятельности постулируется бесконечно обновляющимся «изнутри», «снизу вверх». Поэтому попытки методологии занять «панметодологическую» позицию и задать человеку в целом «законы мышления и деятельности» следует рассматривать как намерение построить «закрытую» систему. Это одна стратегическая граница методологии по Розину. Другая стратегическая граница задается в его полемике с «феноменологами».

«Методологи считают свой подход альтернативным феноменологическому. Ну, какая же это альтернатива! – скажет феноменолог. Методолог не может и шагу ступить без своих костылей – методов, схем, рефлексии, науки, проектирования, в то время как феноменолог весь этот сложный арсенал инструментов с успехом заменяет своим собственным сознанием и его работой. Феноменолог так устанавливается, приводит себя в такое «основонастроение», превращает себя в такое «событие», что интересующий мыслителя «предмет сам является».

«Всякое сущностное мышление, – пишет М. Хайдеггер, – требует, чтобы мысль и положения каждый раз заново как металл выплавлялись из основонастроения. Если основонастроение отсутствует, то все есть лишь принужденный звон понятий и словесных оболочек <...> Мышления бытия как событие – это изначальное мышление, которое как размежевание с первым началом готовит начало другое <...> *Событие*: надежный свет осуществления бытия в самом крайнем горизонте внутренней нужды исторического человека». <...>

«Философия это всегда начало, и она требует преодоления самой себя.

Мировоззрение должно отказывать себе в новых возможностях, чтобы оставаться самим собой <...> *Тотальное мировоззрение закрывается от открытия своего основания и исследования основания империи своего «созидания»: т.е. его созидание ни в коей мере не может прийти в свою сущность и стать сверх-себя-созиданием, потому что тотальному мировоззрению пришлось бы в таком случае поставить себя самое под вопрос.* Отсюда следствие: созидание заранее заменяется производством <...>

«Мировоззрению» может быть противопоставленным лишь вопрошание и решимость к тому, что стоит вопрошания. Всякая попытка опосредования (*то есть использование методов, концептов, схем и прочих средств*

методологии. – В.Р.) – с какой бы стороны она не предпринималась – ослабляет позиции и устраняет поле для возможности подлинной борьбы».

«Способ рассмотрения этого вопроса (о смысле бытия. – В.Р.) является феноменологическим. Тем самым это исследование не предполагает ни определенной “точки зрения”, ни определенного “направления”, потому что феноменология не есть и не может стать ни тем, ни другим, пока она понимается правильно». <...>

Здесь принципиальный вопрос: можно ли, как говорят феноменологии, правильно установиться, не осуществляя проблематизацию, не используя современных представлений, полученных в гуманитарных и социальных науках, не формулируя исследовательских программ и гипотез, не строя идеальных объектов и так далее, что входит в арсенал современной методологической работы. Во всяком случае, как я показываю, в своих исследованиях, Хайдеггер в своих работах без методологии и гуманитарных исследований обойтись не мог» [1, с.176-179].

На этой полемике Розина с феноменологами следует остановиться подробнее. На примере этой полемики можно еще раз показать, зачем методологу нужно представление о модерне как о социокультурной системе. Надо обратить внимание: с одной стороны, Розин поддерживает феноменологический пафос в отношении борьбы с «тотальным мировоззрением». С другой стороны, он утверждает, что невозможно «правильно установиться, не осуществляя проблематизацию... не формулируя исследовательских программ и гипотез...» В интерпретации Розина затушевывается акцент: методология для феноменологов оказывается одной из форм существования в «мире опосредований», то есть в мире объективаций. В этом смысле феноменология выполняет «радикальный отказ» от существования в мире объективаций, от поиска «смысла бытия» через мир объективаций. В этом отношении, сколько бы методологи ни демонстрировали феноменологам, что они тоже противостоят застывшим формам мышления и-деятельности («тотальным мировоззрениям»), сколько бы первые ни показывали, что вторые тоже как-то общаются с миром объективаций – на убежденных феноменологов это не подействует. В этом отношении позиция феноменологов – это позиция по ту сторону модерна. И методолог, как несомненно че-

ловец модерна, должен по-другому говорить с феноменологами. Он должен им сказать: «Перед началом нашей полемики надо установиться в стратегических позициях. Моя позиция, как методолога, имеет смысл только в рамках модерна и является в определенном смысле квинтэссенцией модерна, его предельной схемой. Надо увидеть, что та «система мира», из критики которой вырос модерн, построена «феноменологически». То есть она построена как проекция символического мира христианства на мир объективаций. Критики этой системы распознавали ее как «закрытую». В этом отношении они могли выходить из нее в мир «объективаций» и «объективных отношений» как в «открытый» мир из «закрытого». Так понимаемый модерн, так понимаемое действие модерна может быть названо «де-феноменологизацией». Здесь можно поставить параллель между словами «де-феноменологизация» и «расколдовывание». Новоевропейский человек находится в стратегической позиции «расколдовывателя» мира. Теперь представим себе, что желание «заколдовывать» мир существует в человеке очень глубоко, что человек не может от него отказаться. Как это желание проявит себя в качестве ответа на вызов победившего модерна, каким последний можно представить себе в начале XX века, после первой мировой войны? Как построение новой стратегии «заколдовывания». В феноменологическом движении можно увидеть один из вариантов выражения этой стратегии. Более широко поворот к «заколдовыванию» мира можно увидеть в «революции символизма» XX века. Символизм проявляет себя множество попыток вернуться к «внутренним мирам» разного характера и масштаба: от масштаба личности до масштаба социокультурной системы. Самым ярким примером последних стали системы, реализованные на основе идеологий коммунизма и фашизма. Это было настоящим «новым средневековьем». Потому средневековьем, что способ построения таких миров был стратегически таким же, каким он был у системы, из критики которой вырос модерн. Я, как методолог, понимаю желание феноменолога снова «заколдоваться», «оказаться заколдованным» или «оказаться в заколдованности». Но ставлю вопрос: что делать с той проблематикой, которую это порождает? с фундаментальной для модерна проблематикой? Одна сторона этой проблематики – построение «расколдованного» мира и осуществ-

вление процесса бесконечного «расколдовывания». Вторая сторона – построение «вечного мира» между «феноменологически» созданными системами. Буду называть их «культурами». Так вот, стратегическая задача модерна – построить новую социокультурную архитектуру, суть которой в том, чтобы символические противостояния «культур» не превращались в войны с оружием в руках на уровне мира объективаций. Для решения этой проблемы надо поставить заботу о таком мире как универсальную и общечеловеческую. Забвение этого снова вернет человека в состояние «средневековья». Такое забвение и такой возврат и продемонстрировал XX век. Более того, это продемонстрировал сам Хайдеггер. Надо увидеть, что именно «забвение мира объективаций» оказалось его путем к национал-социалистическому символизму. Поэтому модерн, и я как методолог, удерживаем задачу: новоевропейский человек должен строиться как принципиально двусторонний человек. Он имеет право на «феноменологическую» сторону (она признается неустранимой), но столь же неустранимой должна быть и та сторона, которая выходит в мир объективаций. Поэтому позицию феноменолога в его радикальном варианте я рассматриваю как редуцированный вариант рефлексии. Феноменолог говорит: я не хочу иметь в виду мир объективаций. Я ему отвечаю: пока вы не вышли из мира объективаций, ваша позиция будет воспроизводить модерн, а в нем меня, методолога».

5. «Методология», «методология гуманитарных наук» и диалектика модерна

В книге Розина есть еще одна тема, имеющая непосредственное отношение к сути методологии и диалектике модерна. Это тема методологии гуманитарных наук. Розин так говорит о «предпосылках» этой методологии.

«Можно указать несколько таких предпосылок. Одной из них являлось возросшее значение в культуре личности, частных форм жизни, отдельных подходов в науке. Другой, проблемы и трудности, возникшие в результате распространения в XIX веке естественно-научного подхода на человека, историю, культуру, социальные явления. Проблемы, с точки зрения ряда ученых и философов, а не вообще; известно, что до сих пор многие специалисты пытаются реализовать естественно-научный подход. Определенное значение

сыграло и осознание новых способов мышления, характерных для истории, искусствознания, культурологии, социологии, языкознания, права, этики и других родственных им научных (позднее они получили название гуманитарных или социальных). Речь идет, например, о методах реконструкции текстов, представлении материала сквозь призму ценностей исследователя, этической интерпретации знаний» [1, с.197].

В итоге Розин так суммирует специфику гуманитарного подхода.

«Во-первых, гуманитарная наука изучает не природные явления, а такие, которые имеют отношение к человеку (самого человека, произведения искусств, культуру и прочее).

Во-вторых, гуманитарные знания используются не с целью прогнозирования и управления, а для понимания или гуманитарного воздействия, например, педагогического. Конечно, и педагог стремится управлять поведением учащегося, но, если он опытный, то понимает, что помимо его влияния на учащегося не менее сильно влияет семья, улица, окружающая культура, кроме того, учащийся сам активен и его устремления могут не совпадать с педагогическими усилиями педагога. В результате воздействия педагога по своей природе скорее гуманитарные, а не инженерные.

В-третьих, в гуманитарном познании ученый проводит свой взгляд на явление, отстаивает свои ценности; это не ценности прогнозирования и управления явлением, а ценности личности гуманитария, причем различные у разных ученых.

В-четвертых, гуманитарное познание развивается в пространстве разных точек зрения и подходов, в силу чего гуманитарий вынужден позиционироваться в этом «поле», заявляя особенности своего подхода и видения.

В-пятых, хотя начинается гуманитарное познание с истолкования текстов и их авторского понимания, но затем гуманитарий переходит к объяснению предложенного им истолкования, что предполагает изучение самого явления.

В-шестых, гуманитарное научное познание – не только познание, но одновременно и взаимоотношение ученого и изучаемого явления» [1, с.254].

Для Розина методология гуманитарных наук – это один из аспектов методологической деятельности. Он не связывает эту методологию с общей логикой (а точнее диалектикой) методологии, а следовательно модер-

на. Но это надо сделать. В результате должно оказаться, что «методология гуманитарных наук» и «методология естествознания» (или гуманитарный подход и естественнонаучный подход) окажутся двумя принципами, выражающими в конкретном виде диалектику модерна и методологии.

Розин говорит о гуманитарной методологии в противопоставлении естественнонаучной методологии, но не говорит о генезисе последней и даже не выражает в явном виде ее принципы. Но эти принципы надо выразить. Сделаю это через определение по отрицанию к принципам гуманитарной методологии, данным Розиным. Проанализирую каждый из приведенных им принципов.

Первый. «Гуманитарная наука изучает не природные явления, а такие, которые имеют отношение к человеку». Это странный тезис. Странен он потому, что, говоря о «подходе», мы говорим о способе конституирования человеком реальности как определенного типа реальности. В этом смысле гуманитарный подход является способом конституирования «человеческой» реальности, а естественнонаучный подход будет способом конституирования «природной» реальности. В разговоре о методологии и модерне надо будет говорить о том, насколько модерн желает конституировать мир в целом как «природную» реальность или «человеческую». Присутствие в той или иной фазе модерна акцента на естественнонаучную или гуманитарную методологию должно выражать логику стратегического самоопределения модерна. Если, как говорит Розин, гуманитарный подход инициировали «проблемы и трудности, возникшие в результате распространения в XIX веке естественно-научного подхода на человека, историю, культуру, социальные явления», то это должно означать, что модерн до XX века пытался строить свой универсум как «природный» (или как преимущественно «природный»). Понятие «природа» в этом смысле должно было указывать на некий идеальный проект, который модерн хотел реализовать. Понятие «природа» в этом смысле должно выражать определенный способ организации мира, определенный тип истины. Если понятие «природа» как глобальное (как проект мира в целом) стало проблемой, то это значит, что новоевропейский человек увидел его отрицательные стороны. Проект мира как «природы» в достаточной мере реализовался, чтобы можно было захотеть другого мира,

альтернативного «природе». Человек захотел «человека». В этом есть что-то парадоксально звучащее. А почему раньше человек модерна не хотел «человека»? Важный вопрос. На него надо ответить. Для ответа на него посмотрим список фундаментальных категорий, в которых человек мыслил мир. Для новоевропейского человека самые важные: «Бог», «человек», «природа». При этом надо иметь в виду: «человек» в этом списке – самая проблематичная реальность. Именно от «слишком человеческого» человек христианского мира уходит к «Богу». Если модерн от «Бога» перешел к «природе», то это должно означать, что уходя от системы мира, созданной как путь к «Богу», человек вышел к системе мира, созданной как путь к «природе». Сюда направляло стремление быть по ту сторону «слишком человеческого» (вспомним, например, борьбу Ф.Бэкона с системой «идолов разума» – они для него шли именно от человека). Сюда направляло и предельное отрицание «божественного», «сверх-природного» («атеизм», «материализм», «натурализм» и тому подобное). Теперь представим себе, что «идя к природе» и дойдя до определенного пункта, человек модерна понимает, что он теряет то, что хотел приобрести – свободу. Система мира как «природы» оказывается по-своему принуждающей, «закрытой». По-своему это выразил Кант в «Критике чистого разума». Реализуя предельно антропоцентрический проект мира, он выносит за скобки и сверхнатуралистическую и натуралистическую метафизику. Это стремление к абсолютной свободе и выразил ранний Фихте в своем «этическом идеализме», который лучше понять, если переименовать его в «предельный антропологический идеализм». Здесь человек ограничен только своими объективациями. Любая реальность, которая противостоит ему как «объективная» – результат его же собственного полагания. Реализуя путь к свободе как категорический этический императив, человек обязан идти путем бесконечной «разобъективации». Так человек модерна на уровне предельной схематики приходит к «человеку». Не «Бог», не «природа» – только «человек». Этот пафос потом повторяется в разных вариациях на протяжении дальнейшего развития модерна. В этом смысле рождение методологии гуманитарных наук в неокантианстве (конец XIX века) можно рассматривать как одну из таких масштабных вариаций. Весь XX век, в той мере, в какой он является сражениями с

разного рода «закрытыми системами» и «закрытостями», идущими от разного рода натурализмов, можно назвать веком «борьбы за человека». К этому можно отнести и борьбу с системами, построенными на основе натуралистической метафизики. В центре внимания здесь – марксизм. Несмотря на достаточную меру антропоцентризма, его метафизику можно рассматривать как вариант натуралистической метафизики. Во всяком случае, именно так его и воспринимали многие, особенно те, кто создавал в конце XIX – начале XX века «методологию гуманитарных наук». Марксизм был для них конкретным выражением натурализма. Например, путь М.Вебера к «хозяйственной этике мировых религий» становится понятным как отрицание «экономического детерминизма» марксизма. Последний в этом смысле делает «культуру» производной от «материальных условий». Если пойти противоположным путем, то есть путем предельного антропоцентризма, то «материальные условия» («хозяйственная этика») становятся производными от «культуры». Так получаем веберовскую производную «духа капитализма» от протестантской этики. Разрабатывая логику «борьбы за человека», которую можно увидеть в XX веке, можно еще раз прийти к диалектической схеме бесконечного «открывания» мира как предельно антропоцентрической схеме, которая в одном из своих вариантов реализовалась в методологии ММК. В этом смысле Розин, говоря о методологии гуманитарных наук, должен был связать ее стратегический смысл со своей «методологией» – и наоборот. То, что Розин этого не делает, показывает недостаточную рефлексивную разработку им связи понятий: «методология», «гуманитарный подход», «естественнонаучный подход», «Бог», «человек», «природа», «модерн».

Второй принцип гуманитарного подхода по Розину. «Гуманитарные знания используются не с целью прогнозирования и управления, а для понимания или гуманитарного воздействия». Этот принцип нельзя считать отражающим разницу между подходами. Из того, что я только что сказал о значении «природы» для модерна, надо сделать вывод: в первую очередь «природа» имеет для него ценностный смысл. «Природа» – это не объект использования, а место расположения истины «по ту сторону человека». В качестве примера, демонстрирующего высказанный тезис можно привести роман В.Дудинцева «Белые

одежды». В этом романе показана борьба сталинской «системы» с учеными-генетиками, придерживающимися «классических» (и в этом смысле «немарксистских») взглядов. Можно сказать, что противостояние в романе выражено как противостояние двух типов конституирования истины. Первый тип выражает то, что можно назвать именно «гуманитарным» типом истины. Во всяком случае, с точки зрения «естественников», которыми себя должны считать генетики, противопоставленный им тип знания должен быть назван именно так. Его истина конструируется человеком и удерживается силовым полем антропологической системы. В этом смысле это знание несет в себе заряд «воинствующей субъективности», возведенной в принцип построения «системы мира». Противопоставляя себя такой «системе мира» и такой «гуманитарной» истине, человек должен будет перейти к чему-то явно находящемуся по ту сторону человека – к «Богу» или к «природе». Путь к «Богу» для новоевропейского человека возможен, но только как дополнительный. (В романе есть и это – главного героя сравнивают с христианским мучеником Себастьяном.) Главным является путь к «природе». Этот путь, конечно, имеет для героев романа смысл разыскания новых технологических возможностей. Но главным оказывается путь к «истине», которая в результате оказывается расположенной именно в «природе». Показанный в романе путь к истине как путь к «природе» не является тем, что создано специфической ситуацией тоталитарного общества. Наоборот, эта специфическая ситуация показывается исходную для модерна ситуацию конституирования «естествознания» как определенного типа движения к истине, как определенной истинностной конституции мира. В свете такой конституции по-настоящему и звучит фраза Бэкона о «справедливом и законном принижении человеческого духа». Дух надо принизить для того, чтобы он не витал «несправедливо» и «незаконно» в неистинном мире «слов». В сущности, и Бэкон мог бы употребить словосочетание «гуманитарный» о том типе духа, который он хотел «принизить». Приведем главные определения Розина относительно гуманитарного типа знания: «в гуманитарном познании ученый проводит свой взгляд на явление, отстаивает свои ценности», «гуманитарное познание разворачивается в пространстве разных точек зрения и подходов», «гуманитарное научное позна-

ние – не только познание, но одновременно и взаимоотношение ученого и изучаемого явления». Если сжать эти определения до предела, то получится, что «гуманитарное познание» является, в своем корне, конституированием «ученым» определенного мира. «Ученый» борется за свой мир с другими «учеными». Нетрудно себе представить, предельные и, следовательно, деструктивные варианты «гуманитарной ситуации». В одном варианте это может быть «тоталитарное общество», которое мы получим, если одна из гуманитарных «научных программ» завладеет умами группы людей, которые возьмут власть и сделают свою программу истиной, установленной «сверху и для всех» (идеологией). В другом варианте мы получим борьбу «научных программ» «всех против всех» в виде гражданской или мировой войны с оружием в руках. И тот и другой вариант в качестве ответа породят (в рамках невозможности вернуться к «Богу») путь к «природе». Методологические заботы XX века в этом смысле можно рассматривать как стремление соотнести друг с другом «гуманитарное» и «естественнонаучное», построить определенную диалектику этих принципов. В этом смысле характерна «методология научных исследовательских программ» Лакатоса, о которой я уже говорил. Надо вспомнить, что главной точкой отталкивания для него является теория научных революций Куна, в которой универсум познания оказывается разделенным на множество несоизмеримых друг с другом «парадигм». Возможность общей истины оказывается неосуществимой и даже ненужной. Желая восстановить «общую» истину, расположенную по ту сторону субъективностей разных масштабов (психологических и социологических у Куна), лежащих в основаниях «парадигм», Лакатос строит диалектику бесконечного «открывания» мира как диалектику движения к истине «природы». «Закрытый» мир для него оказывается закрытым мирами человеческой субъективности, разделенным на соответствующие миры. «Природа» здесь имеет смысл «объективной реальности». Но где человек станет искать «объективную реальность»? В «природе» – в прямом смысле и переносном. В переносном смысле человек в самом себе будет искать «природное», то есть «объективное». Например, «законы мышления». Тот пример, который является центральным для анализа в книге Розина («Логико-философский трактат» Витгенштейна), легко интер-

претировать именно как путь к «объективной реальности», который направляется отрицанием «мировой войны» человеческих субъективностей («мировой войны» и в переносном и в прямом смысле). Для человека модерна в целом он наиболее возможен, если он задается как путь к предельной точке по ту сторону субъективности. Розин называет Витгенштейна в этом смысле «мирским эзотериком»: «Читая «Дневники» Витгенштейна, начинаешь чувствовать личность, для которой мыслить, думать о природе логики и жить – это одно и то же. В этом смысле автор ЛФТ был не мистиком, как считают некоторые, а *мирским эзотериком*. Мирской эзотерик представляет собой человека, живущего двойной жизнью. С одной стороны, он здесь в этом мире, живет, как и все, руководствуясь правилами социальной жизни и принципами повседневной реальности. Но с другой стороны, – он эзотерик, т.е. считает, что есть подлинная реальность (у каждого эзотерика она своя, заточенная на его личность) и настоящая жизнь только там. <...> Будучи мирским эзотериком, Витгенштейн, конечно же, признавал обычную жизнь, но скорее как фон, как реальность, которая по идее должна постепенно преобразовываться под влиянием подлинной реальности. Подлинная же реальность осознавалась Витгенштейном как Бог и логика одновременно» [1, с.145]. В описании Розина «мирская эзотерика» характеризует позицию Витгенштейна как личности. Я же предлагаю видеть в позиции Витгенштейна не частный случай, а общий. В этом случае тот феномен, который Розин назвал «мирской эзотерикой» (и который я называю «секулярной эзотерикой», «посюсторонней эзотерикой», см. мою монографию «Посюсторонняя эзотерика»), следует считать феноменом, связанным с экзистенциально-символическим полем модерна. Это поле направляет поиск «объективной реальности» в противоположном по отношению к средневековой христианской культуре направлении. Скорее к «природе», чем к «Богу». Эта конфигурация силового поля модерна и есть, с моей точки зрения, то, что создает «секулярную эзотерику» как его фундаментальный феномен. Те факторы, которые заставляли средневекового человека идти к «Богу», заставляют человека модерна идти к «природе». В этом смысле позиция Витгенштейна – частное выражение общего случая. В каждом новоевропейском «ученом», в той мере, в какой он своим духом и сознанием направляется к «объ-

ективной реальности», можно увидеть «секулярного эзотерика». (Так же как в каждом средневековом христианине, в той мере, в какой он направляется к «Богу», можно увидеть «религиозного эзотерика».) И это тем более верно, чем более такой путь является для человека не социальной технологией, а личным убеждением. Для Витгенштейна это верно на сто процентов. И все это показывает, что «естествознание» в широком смысле задано не стремлением к овладению природой, а стремлением к истине по ту сторону человека. Приведенные мной аргументы не отрицают того, что естествознание стало основой технологической мощи европейского мира, не отрицают направленности на овладение природой, которая есть в новоевропейской культуре. Но надо видеть, что эти два фундаментально разных отношения к «природе» составляют внутреннее противоречие модерна. В новоевропейском человеке есть и «ученый» и «технолог». И в той мере, в какой принципы первого отрицают принципы второго, модерн вынужден жить в диалектике этих принципов.

В сущности, я уже достаточно сказал о соотношении «гуманитарного» подхода и «естественнонаучного». Главные принципы гуманитарного познания, данные Розиним: «в гуманитарном познании ученый проводит свой взгляд на явление, отстаивает свои ценности», «гуманитарное познание разворачивается в пространстве разных точек зрения и подходов», «гуманитарное научное познание – не только познание, но одновременно и взаимоотношение ученого и изучаемого явления» – задают стратегию «назад к человеку», «назад к индивидуализированному человеку, «назад к субъективному человеку». Я уже сказал, что XX век в разных вариациях разыгрывал эту тематику, создавая соответствующие «методологии».

6. К методологии с точки зрения модерна

Основные моменты, которые я хотел разыграть, я разыграл. Осталось подытожить суть. Для чего я взялся проводить критический анализ книги Розина? Для того чтобы еще раз попытаться выяснить суть отличия моей позиции от его позиции в отношении модерна. Это отличие очень хорошо видно в разнице соотношения между методологией и модерном. Очень важным для моего понимания модерна оказывается вопрос связи философии (мировоззрения) со структурой социокультур-

ной системы. Этот конститутивный момент собственно и можно считать тем, что создает возможность модерна. Если модерн воспринимать не как абстрактную систему мировоззрения, а как ответ на жизненный вызов, давший глобальное решение, проект нового мира – в теоретическом и практическом аспектах, то глобальность ответа возможна только при глобальности вызова. Модерн как проект «нового мира» должен иметь «старый мир» как глобальный, как «весь мир», причем определенный в своих принципах. Только имея в качестве вызова «весь мир, построенный по определенным принципам», можно давать в качестве ответа проект «нового мира» как «нового всего мира». То есть модерн, как ответ, возможен внутри социокультурной системы, воспринимающей себя как замкнутый на себе универсум, из которого можно и нужно выйти только через его внутреннюю трансформацию. Только так можно по-настоящему понять реактивную суть модерна. Например, имея философию Платона, можно представить себе гипотетическую философию «антиплатонизма». Но, возникает вопрос, каким должен быть жизненный вызов, в качестве ответа на который может появиться философия «антиплатонизма»? «Просто так» ей появиться трудно. Мало ли что думает о жизни какой-то там Платон! Но если философия Платона (в виде «идеального государства») окажется реализованным проектом социокультурной системы, если будущий «антиплатонист» окажется внутри такой системы, если он воспримет ее принуждения как вызов, то ответом должен будет стать именно «антиплатонический» проект «нового мира». До тех пор, пока нет глобальной социокультурной системы с жестко поставленной идеологией (мировоззрением, философией), невозможен и жест-

кий ответ. Если в методологии, идущей от ММК, видеть радикальный ответ на закрытость мир в системе «слов», который выражен противопоставлением «методологии» «логике», то объяснить радикализм методологии можно только радикализмом построения того мира, изнутри которого методология отвечала. Методология отвечала изнутри послесталинской системы. Далее возникают вопросы. Как связана борьба с «закрытостью» советской системы с общей борьбой модерна с «закрытостью» католической системы мира? Как модерн «открывает» мир? Раз и навсегда? Или он вынужден в какой-то момент (в какие-то моменты) строить диалектику бесконечного «открывания» мира? Каковы конститутивные характеристики таких моментов? Как модерн в целом оказывается вынужденным переходить от «открытия» мира «раз и навсегда» к бесконечному «открыванию» мира? Можно ли видеть в этом «открывании» диалектику противоположных принципов? Если да, то как она связана с общей логикой развертывания модерна? И так далее. Мы получаем разговор о методологии как конкретизацию разговора о логике и диалектике модерна. При этом мы будем иметь в виду модерн как систему. Мы будем говорить о точках внутри него так же, как, имея в виду планету как систему, мы сможем говорить о конкретных точках на ней как о конкретизациях «климатических зон», «экосистем» и тому подобного. В этом случае мы очень легко сможем переходить к сравнению разных точек на глобусе как типологически сходных или различных. Точно также, имея общую логику развертывания модерна, мы можем сопоставлять разные методологические интенции внутри модерна как точки внутри сходных или различных «климатических зон».

Библиография:

1. Розин В.М. Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л.Витгенштейна. – М.: ЛЕНАНД, 2014.
2. Беляев В.А. Посюсторонняя эзотерика. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 240 с. – ISBN 978-5-397-01025-2
3. Беляев В.А. Проекты покорения человека против проекта покорения природы: К реконструкции новоевропейской рациональности. – М.: КРАСАНД, 2011. – 208 с. – ISBN 978-5-396-00278-4
4. Беляев В.А. Методология ММК (Московский методологический кружок): Наука и эзотерика. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 176 с. – ISBN 978-5-397-02579-9
5. Беляев В.А. Критика интеркультурного разума: Анализ ценностной структуры новоевропейского мира. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 288 с. – ISBN 978-5-397-02967-4
6. Беляев В.А. Культурная интеркультурная методология. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 176 с. – ISBN 978-5-397-03883-6

7. Беляев В.А. Интеркультура и философия. – М.: ЛЕНАНД, 2014. -336 с. – ISBN 978-5-9710-0872-9
8. Беляев В.А. Конструируем модерн. Посткультурный и интеркультурный аспекты. Проектно-системный подход. – М.: ЛЕНАНД, 2015. -400 с.

References (transliterated):

1. Rozin V.M. Logika i metodologiya: Ot «Analitik» Aristotelya k «Logiko-filosofskomu traktatu» L.Vitgenshteina. – М.: LENAND, 2014.
2. Belyaev V.A. Posyustoronnyaya ezoterika. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2010. – 240 s. – ISBN 978-5-397-01025-2
3. Belyaev V.A. Proekty pokoreniya cheloveka protiv proekta pokoreniya prirody: K rekonstruktsii novoevropeiskoi ratsional'nosti. – М.: KRASAND, 2011. – 208 s. – ISBN 978-5-396-00278-4
4. Belyaev V.A. Metodologiya MMK (Moskovskii metodologicheskii kruzhok): Nauka i ezoterika. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2012. – 176 s. – ISBN 978-5-397-02579-9
5. Belyaev V.A. Kritika interkul'turnogo razuma: Analiz tsennostnoi struktury novoevropeiskogo mira. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2012. -288 s. – ISBN 978-5-397-02967-4
6. Belyaev V.A. Kul'turnaya interkul'turnaya metodologiya. – М.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2013. – 176 s. – ISBN 978-5-397-03883-6
7. Belyaev V.A. Interkul'tura i filosofiya. – М.: LENAND, 2014. -336 s. – ISBN 978-5-9710-0872-9
8. Belyaev V.A. Konstruiruem modern. Postkul'turnyi i interkul'turnyi aspekty. Proektno-sistemnyi podkhod. – М.: LENAND, 2015. – 400 s.