

Л.А. МИКЕШИНА

**ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ КАК ТИП
РАЦИОНАЛЬНОСТИ,
ЕГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ***

Если обратиться к современным исследованиям природы гуманитарного знания, нельзя не заметить все чаще звучащую в них мысль о том, что оно представляет собой особый тип рациональности. Этим озабочены многие философы, особенно те, кого не удовлетворяет сведение проблемы к различию и даже разрыву «двух культур», по Ч. Сноу. Поддерживается, скорее, другая традиция – видеть различие в сфере методологии: предмете, целях и методах, что отмечалось не только неокантианцами, но уже философами XVIII в. Обратившийся к этой проблеме И. Берлин, английский философ XX в., выяснил, что тому предшествовала «сугоровая критика» гуманитарного знания, в частности истории, «измышлений метафизиков, мистиков и поэтов», различных мифов и легенд как фантастически искаженных рассказов о реальных событиях. Уже Декарт «отказал истории называться серьезным исследованием», не обнаружив аксиом, специальных правил, неизбежных выводов в исторических произведениях. Проанализировав, по примеру Р. Коллингвуда, высказывание Декарта об исторических описаниях в первой части *«Рассуждения о методе»*, Берлин интерпретировал его позицию следующим образом: «Прогресс подлинного знания состоит в открытии вечных, неизменных, универсальных истин...

* Настоящая статья представляет собой фрагмент монографии: *Микешина Л.А. Эпистемология ценностей.* – М., 2007. – С.298–318.

Очевидно, что этого не происходит ни в исторических описаниях, ни даже во всей сфере гуманитарных наук. Где в этой сфере деятельности единое, вечно растущее здание науки?»¹.

Подход, идущий от Декарта, был определяющим на протяжении веков, однако это не останавливало исторические исследования и совершенствование их методов, особенно с открытием материальных памятников, привлечением правовых и других документов, обращением к произведениям искусства и архитектуры. Наряду с собственно историческим исследованием развивалась и метаистория, или теория истории, что Берлин подкрепляет десятками имен историков, юристов, писателей. Вместе с тем продолжали господствовать идеалы и критерии научности, сложившиеся в естественных науках, и исследователи и философы, как, например, Спиноза, не теряли надежды найти «вневременные» истины также и в сфере гуманитарного знания, политической теории.

Наибольшее влияние на отрицательную оценку гуманитарного знания и его познавательных возможностей в эпоху Просвещения, по мнению Берлина, оказал Вольтер, роль которого в этом процессе обсуждалась многими философами². Французский писатель и философ, автор термина «философия истории», используя не только «строгие принципы», но и остроумие, насмешку, разрушал попытки писать историю «как она есть». В чем же суть его принципов? Воспользуемся их интерпретацией на современном языке, осуществленной Берлином. Для Вольтера существовали только истины, неподвластные времени, равноценные во всех сферах человеческой деятельности – моральной и политической, социальной и экономической, научной и художественной; познать их можно только одним способом – «светом естественного разума» как *le bon sens*, т.е. здравым смыслом, которого достаточно, чтобы обнаружить истину. Итак, речь не идет о дедуктивном методе логики, математики, слишком абстрактном для познания повседневной жизни, но только о здравом смысле с его определенной степенью достоверности, достаточной для познания человеческой жизни. Из этого следовало, что историк не должен следовать за реальными событиями, но описывать только то, что было *ценного* в прошлом – взлет культуры, ее «звездный час», а также торговлю, финансы, законы и т.п., но не войны, фанатизм, угнетение или социальные

институты, династии, падение нравов и пр., чем были заняты историки.

Берлин убежден, что при всей гениальности Вольтер недооценивал «исторический характер» истории, «он был историком культуры – или каталогизатором – он не признавал ни множественности и относительности ценностей в разные времена и в разных странах, ни генетической составляющей истории: представление об изменении в росте ему совершенно чуждо... Он смотрел на историю просто как на совокупность фактов, случайно связанных друг с другом»³. Современная история началась лишь после того, как философы, критики и историки выступили «против классификации всего человеческого опыта в терминах абсолютных и временных ценностей», что наиболее ярко было выражено в трудах Гердера. Берлин посвятил ему специальную работу «Гердер и Просвещение», где, в частности, рассмотрел традицию, противоположную вольтеровской – «знаменитую переоценку ценностей», победу конкретного над абстрактным, поворот от моделей, обобщений, теорий к «сиюминутному, данному, ощущимому», восстановление качества в его более высоком статусе, чем у количества (в первую очередь, это идеи и взгляды И.Г. Гамана, А.Э. Шефтсбери, Э. Бёрка). Идеи Гердера развивались уже на подготовленной почве, его «плурализм» и релятивизм как отрижение абсолютных ценностей были, по сути дела, «не совместимы с основными моральными, историческими и эстетическими доктринаами Просвещения». Берлин согласен с высказанной Ф. Мейнике оценкой Гердера как «последовательного релятивиста», считавшего, что «ни один человек, ни одна страна, ни один народ с его историей, ни одно государство не похожи на другие. Поэтому истина, добро и красота, которые в них воплощаются, отличаются от истины, добра и красоты в понимании других народов»⁴. Таким образом, он отрицает «единый всеохватывающий масштаб ценностей» для всех культур и событий, из чего следует, что высшие цели и ценности могут быть «совершенно несовместимыми друг с другом» и «умирают вместе с социальным организмом». Но в таком случае понятия «совершенствование человека» и «прогресс цивилизации» оказываются под вопросом.

Итак, Вольтер и Гердер – это две крайности в понимании природы ценностей и различные предпосылки в развитии противоположных концепций. После них исследователям приходилось

преодолевать эти крайности, развитие идей о ценностях пошло по другому пути – осмыслиния трансцендентального или диспозиционного подхода к ценностям.

Однако вся эта проблематика обретает собственно философские смыслы и значение лишь в том случае, если решается базовая проблема – выясняется природа гуманитарного и социального знания. И именно эту задачу одним из первых, по-новому и фундаментально, решал не Вольтер, но Дж. Вико, оказавшийся «самым первым и самым грозным его противником», как убедительно это показывает Берлин, высоко оценивающий заслуги итальянского ученого-гуманистария. В таких оценках Берлин не одинок. Так, Э. Кассирер, на философию символических форм которого повлияли идеи Вико, называл его «действительным открывателем мифа», «первым современным философом истории»; Коллингвуд полагал, что «вместе с концепцией истории Вико... родилась и концепция исторического познания»; Х. Арендт называет его «одним из отцов современного исторического сознания»; М.А. Барг и К.Д. Авдеева показали, что «Вико разрабатывает теоретическое видение человеческой истории и методологию, на которую должно опираться конкретное исследование», как он ее понимал⁵.

Сегодня становится все более очевидным, что, критикуя картезианство, Вико вовсе не отрицал критико-рационалистический метод как таковой, он, скорее, хотел объединить его с древними, донаучными гуманистическими моделями, а также приемами риторики и поэзии. Как он пишет в «Автобиографии», основания и происхождение поэзии, истории, идей и языков можно открыть только с помощью «нового критического искусства». Не удовлетворяясь принципами традиционной рациональности, он стремился расширить ее сферы, широко применять феноменологическое описание, эмпирический исторический и этнографический материал, опереться на «поэтическую мудрость», язык, риторическую практику, а также на здравый смысл (*sensus communis*). Идеи и принципы Вико, как подчеркивают современные исследователи его творчества, значимы для гуманитарного знания еще в одном плане: он показал, что историк должен обладать «имажинативной способностью», не сводимой к воображению в традиционном смысле. Эта способность – «fantasia» – идентична той, которой обладали люди доисторической эпохи. Она означает некоторую исходную способ-

ность человеческого разума и духа к их взаимодействию с внешним миром, из которой рождаются все структуры человеческой культуры. Исследователь, как можно понять сегодня мысль Вико, должен проникнуть в символосозидающее и смыслотворческое пространство данной эпохи за счет собственной способности создавать и реконструировать символы и открывать новые или восстанавливать старые смыслы.

Вико выдвигает свой критерий истинности и научности, основанный на принципе *verum – factum* (истинное – сделанное): *verum et factum convertuntur* – истинное и сделанное совпадают, человек может знать только то, что сделано им самим. Именно поэтому возможна образцовая четкость математики, особенно геометрии, что она изобретена человеком. Но и история, «гражданский мир» полностью сотворены людьми по их разумению, здесь они властвуют безраздельно, а значит, и история подлежит систематизации, и если создать метод, то можно и ее сделать наукой не менее точной, чем геометрия. Он предложил ряд правил такого метода: если периоды в истории оказались тождественными, то можно заключать по аналогии от одного к другому, но при этом ошибочно распространять на отдаленные эпохи представления и категории современности; сходные периоды чередуются, примерно, в одном и том же порядке; история движется по спирали, а не по кругу, вступая в традиционную fazу в новой форме (закон циклической эволюции)⁶.

Обращение к идеям Вико как родоначальника гуманитарной науки в целом и истории в частности дает возможность увидеть также исходную постановку проблемы ценностей в гуманитарном знании. На примере отношения к мифу и его роли в познании общества и его духовной жизни можно увидеть, что если для Вольтера и его последователей «мифы – это бред дикарей и выдумки мошенников», то для Вико, как отмечает Берлин, это «фантастические универсалии», «смутные образы прошлых социальных конфликтов, из которых выросло множество разнообразных культур». Укрепилось идущее от Эпикура и Лукреция представление о постепенном развитии человечества, о том, что нет «невременного и неизменного понятия справедливости, собственности, свободы или прав – эти ценности изменчивы, как социальная структура, переменными составляющими которой они являются... Поздние формы не лучше

и не хуже, чем ранние, они просто другие, поэтому оценивать их надо как проявление той особой культуры, к которой они принадлежат»⁷.

Очевидно, что в истории культуры и познания есть опыт построения и исследования гуманитарного и социального знания, форм присутствующих в них ценностей, наработаны те или иные приемы осмысливания этого типа рациональности и методы, не все из которых устарели. Некоторые из них еще не оценены и не поняты в полной мере сегодня, и это касается принципа *verum – factum*, идеи «имагинативной способности» у Вико, позволяющих по-новому увидеть, например, концепцию феноменологической социологии о конструировании социальной реальности.

Один из фундаментальных вопросов, от решения которого в классической философии зависела оценка сущности знания – его всеобщности, необходимости, объективности, в целом рациональности, – это проблема трансцендентального подхода к сознанию и познанию, выявлению «чистой субъективности». Аподиктическое знание, которое связывается только с трансцендентальным субъектом, часто считается возможным только в строгих, формализованных, математических и естественных науках. Социальным и гуманитарным наукам в этом отказано, и главная причина – отсутствие трансцендентального уровня сознания, трансцендентального субъекта как сознания вообще, в его классическом понимании, и господство единственно возможного для этой сферы знания эмпирического субъекта, что соответственно делает ее произвольной, релятивной, лишает ее объективной истинности и статуса научности⁸. Это было несомненным для классической рациональности и соответствующей ей эпистемологии, однако важнейшим признаком неклассичности становится как раз пересмотр статуса, форм и сфер существования трансцендентальных структур в знании и культуре. В какой мере сегодня объективная истинность знания связывается с его трансцендентальностью? Применимо ли трансцендентальное измерение к неформализуемому, нестрогому, ценностно нагруженному, во многом метафорическому, обращенному к человеку, его «духу», культуре и социуму социально-гуманитарному знанию? Необходимо выявить новые аспекты трансцендентальности в этой области знания, расширить ее понимание, обнаружить новые формы, виды, функции и значения. Именно такая тенденция, как пред-

ставляется, пробивает себе дорогу в современной эпистемологии, в частности в эпистемологии гуманитарного знания.

Это, несомненно, значимо для уяснения природы и статуса гуманитарного знания, понимания особенностей достижения всеобщего и необходимого в этой сфере. Мы исходим из того, что гуманитарное научное знание эпистемологически полноценно и самодостаточно, в нем представлены не только эмпирический, но и трансцендентальный уровни, хотя и в иной «пропорции» и в иных формах, нежели в естественных науках. Нам представляется, что жесткое противопоставление нетрадиционных форм герменевтики, философии жизни, философии диалога – классической трансцендентальной философии И. Канта, неокантинцев, Э. Гуссерля – упрощает реальную ситуацию. В действительности идеалы трансцендентальной философии, включающие объективность, всеобщность, необходимость, присутствуют и во вполне самостоятельных экзистенциально-антропологических подходах к познанию. Но если в текстах теоретических естественных наук трансцендентальный уровень задается полным отвлечением от субъекта, предельной абстракцией, формализацией и символизацией языка, аксиоматизацией и дедуктивным построением знания, то в гуманитарном знании, где субъект неразрывен с объектом и другими субъектами, а язык сохраняет свою содержательность и многозначность, способы выхода на трансцендентальный уровень могут быть, по-видимому, иными, смешанными и нетрадиционными.

Обобщенное представление о трансцендентальном знании включает, по-видимому, наиболее часто вычленяемые и значимые для эпистемологии его свойства. Это универсальность (всеобщность), априорность, предпосылочность, условия возможности знания (аргумент пресуппозиции), противоположность эмпирическому, направленность на рациональность, объективная значимость, аподиктичность. Трансцендентальный субъект – это не только «монада», «сознание вообще», но и интерсубъективность, признающая существование и самостоятельность других «монад», что предполагает теоретико-антропологическое расширение смыслов в коммуникативном синтезе интерпретаций, а также трансцендентально-герменевтическое понимание языка и ценностей как интерсубъективных объективно значимых духовных структур (трансцендентальный прагматизм). Опираясь на эти позиции, можно, по-

видимому, в нетрадиционном ракурсе исследовать эпистемологическую природу гуманитарного знания, понять, как его специфические свойства – реальность как текст, язык как его «материя», субъект внутри объекта, ценности как атрибут – соотносятся с трансцендентальными формами, присущими этому типу научного знания, наконец, выяснить условия возможности его аподиктичности.

Первая особенность гуманитарного знания: Реальность как текст

Гуманитарные науки реализуют две возможности: 1) объектом познания становится представленный через текст мир вне и внутри нас (духовный и материальный, природный и социальный), текст является чем-то вспомогательным, опосредующим, но постигая текст, мы постигаем мир в той мере, в какой он представляет (репрезентирует) мир; 2) объектом познания становится сам текст непосредственно, его языковая природа, структура и функции, средства выражения и т.д. В первом случае реализуется эпистемологический подход, и здесь возможно ставить гносеологический вопрос об истине как соответствии знания, содержащегося в тексте, действительности за его пределами. Во втором случае речь идет о значении, смысле, множестве интерпретаций, о различных формах текстового анализа, например, структуралистского или постструктурялистского. Здесь реализуется семиотический подход, и текстовой анализ, например, по Р. Барту, понимается как специальная процедура. Она не ставит себе целью описать устойчивую структуру произведения, выяснить, чем детерминирован данный текст, но стремится осуществить «подвижную структурацию текста», проникнуть в смысловой объем и процесс означивания. Именно в этом втором случае обсуждают и «проблему автора», где он рассматривается всего лишь как «порождение данного текста» или его «гость», либо утверждается «смерть автора». Все это относится к специальной проблематике этих наук, рассмотрение семиотических вопросов не имеет прямого отношения к эпистемологии гуманитарного знания, однако исследование текста как такового не исчерпывается собственно лингвистическими и семиотическими проблемами.

Для эпистемологии текст, как первичная реальность и исходная точка всякой гуманитарной дисциплины, концентрирует все особенности гуманитарного знания и познавательной деятельности – его коммуникативную, смыслополагающую и ценностную природу. Именно эти аспекты тесно связаны с возможностями выхода на трансцендентальный уровень. Для эпистемологического исследования важны такие принципы работы с текстом, как целостность и историзм. Целостность предполагает рассмотрение фрагментов, тех или иных структурных единиц текста только в связи с целым. Сам текст должен рассматриваться в единстве с контекстом и подтекстом, отдельный авторский текст необходимо соотносить с другими его текстами, а также текстами других авторов того же направления и т.д. Эти на первый взгляд вполне тривиальные и классические требования имеют еще и глубинный смысл. Целостный подход дает возможность предположить, а затем выявить и учесть имплицитные компоненты текста, среди которых важнейшие – философско-мировоззренческие предпосылки и основания, а также неявные требования и регулятивы, порождаемые коммуникативной (диалоговой) природой текста. Этот уровень предполагает осознание еще более важной целостности – включенности текста в социально-исторические условия, культуру общества в целом.

Важнейшая форма философско-методологического анализа текста – выявление ценностно-мировоззренческих предпосылок гуманитарного знания, особенно тех, которые скрыты, явно не представлены в содержании текста. По существу, философские предпосылки, идеалы и основания – это и есть различные виды априоризма в науке, широко исследуемые в последние десятилетия, и, в частности, в отечественной эпистемологии. Они, в первую очередь, носят трансцендентальный и априорный характер, а их социокультурное и историческое истолкование является отличительной особенностью современного трансцендентализма. Скрытое, подразумеваемое содержание, ценностно-мировоззренческие принципы, историко-культурный и иной аспект эксплицируются и могут стать центральным объектом исследования, оценки и выбора. В этом случае можно ожидать изменения методологии исследования, поскольку рефлексия как эпистемологическая процедура выявления скрытых ценностных или иных предпосылок и оснований ста-

новится, по существу, одной из главных процедур, а выявленные неявные компоненты кардинально изменяют содержательную интерпретацию текста, представленного в нем знания. Вместе с тем меняется и представление о структуре и функциях текста, так как он осваивается как феномен, «живущий» в культуре, несущий на себе отпечатки такого способа существования. Очевидно, что специалист по философии науки также обязан учитывать как атрибут текста его диалогичность, вообще коммуникативную природу. Это выяснит генезис многих познавательных форм и методов, их диалоговую природу, как, например, в случае применения таких методов, как объяснение, понимание, аргументация, даст возможность понять, что стандарты формализации, вообще нормативы объективированного знания, имеют двуединую природу – логическую и коммуникативную.

Особенно значимыми в контексте этого рассуждения нам представляются идеи Э.Ауэрбаха об изображении действительности в гуманитарном тексте – идеи, пока еще недостаточно осознанные эпистемологами и фактически не применяемые для анализа этого типа знания. В начале своей известной диссертации, опубликованной как монография «*Данте – поэт земного мира*» (1929), Ауэрбах полагает, что в поэтических и художественных текстах речь идет об особом реализме, не о том, который понимался, начиная с текстов Гомера, как «правдоподобие, или достоверность событий». «Гомеровское подражание, которое античная критика называет мимесисом, вовсе не есть попытка скопировать видимую реальность. Оно рождается не из наблюдения, но – подобно мифу – из единых образов, чье единство дано прежде, чем на помощь изображению придет наблюдение... Естественность, или подлинный мимесис, гомеровских сцен (например, встречи Одиссея и Навсикаи) рождается вовсе не из зоркости наблюдения над будничным ходом дел, но из априорного представления о сущности обоих персонажей и о подобающей им судьбе»⁹. Ауэрбах убеждает нас, что «гомеровская образность – вовсе не копия жизни» потому, что «у него такое представление о человеке, какого не мог бы доставить чистый опыт».

Итак, речь идет не о пристальном наблюдении – чувственном познании, а об «априорном представлении о сущности», глубоко проникающем в явление. Но, как нам представляется, это априор-

ность особого рода, о которой писал Н. Гартман в «Этике». Уже отмечалось (гл. I, 5), что Гартман видит существенное различие между теоретическим априоризмом и ценностным. Теоретическая априорность опирается на опыт, свидетельства чувств, законы исполняются в каждом «случае», который репрезентативен, представляет определенные категории. «Иначе в случае ценностей. ... В их сущности не заключено как принцип, чтобы действительное им соответствовало. ... Это “не вредит” ценности как принципу; ее сущность не есть сущность закона бытия. Она принуждает, но не господствует над сущим. Ценности существуют независимо от степени их осуществленности в действительном»¹⁰.

Таким образом, размышляя об особенностях изображения действительности в гуманитарных текстах, Ауэрбах, по сути, выявляет не только роль априоризма в этом типе знания, но и его ценностный характер, преодолевающий как эмпиризм, так и «чистый теоретизм» наук, постигающих «законы бытия» и «соответствия действительности» как отражения. Это особенность художественного познания – не трактовать буквально «соответствие действительности» и не идти к нему прямым путем «отражения», но через «подражание видимому миру пробиться к его подлинной сущности». Отсюда и неповторимые возможности поэзии, о которых пишет Ауэрбах: «В противоположность историографии, прилежно копирующей события, поэзия философична: единичное она замещает всеобщим, случайное – правдоподобным»¹¹.

Когнитивная практика гуманитарных наук дает возможность не только изучить формы рефлексии ценностных компонентов, но одновременно увидеть, как текст независимо от содержания предстаёт пусть косвенным, но объективным «свидетелем», выразителем менталитета эпохи, реального положения самого человека. Тем самым принцип историзма не просто предпосылается, но обретает методологические, эвристические функции в исследовании и объяснении.

Это возможно, в частности, в силу особенностей поэтики произведения как «системы всего мировоззрения и мироповедения», позволяющей тексту соотноситься с социальными и политическими реалиями истории, причем непосредственно через человека, его «самоощущение внутри истории». В таком случае, как отмечал С.С. Аверинцев, «все формы непрозрачности и несвободы

литературного слова» становятся «знаком несвободы самого человека и закрытости его внутренней жизни»¹². Такая социокультурная интерпретация текста ставит проблему не только его существования как феномена культуры, но и отображения в нем социальных реалий. На первый план выступает не лингвистическая и не художественная, но эпистемологическая характеристика текста с его когнитивными возможностями в качестве структурной единицы знания.

Текст как особый результат и форма познавательной деятельности синтезирует разные уровни и формы отображения действительности. Это, во-первых, содержательное описание некоторых явлений и отношение субъекта-автора к ним; во-вторых, (через поэтику, контекст и подтекст) отображение философско-эстетических, культурно-исторических ценностных установок автора и через них – менталитета эпохи; в-третьих, присутствующий в тексте диалог «двух сознаний» (автор–читатель) и, соответственно, объективно возможных его интерпретаций другим сознанием и даже другой культурой. Но именно этот аспект выводит на авансцену семантические смыслы текста – его открытость и многозначность, авторский, читательский и объективный смыслы, а значит – герменевтические проблемы понимания и интерпретации. Эти процедуры составляют логико-гносеологическую основу комментариев к текстам, предлагаемых специалистами.

Выявление скрытого содержания текстов не имеет характера логического следования, опирается на догадки и гипотезы, требует прямых и косвенных доказательств правомерности выявленных предпосылок. Интересный опыт дают сегодня исторические исследования, стремящиеся, по выражению А.Я. Гуревича, «к реконструкции духовного универсума людей иных эпох и культур», особенно те работы, где выявляются неявные (неосознанные, невербализованные) мыслительные структуры, ценности, в целом ментальность эпохи. Известное исследование этим автором категорий средневековой культуры прямо направлено на изучение не сформулированных явно, не вполне осознанных в культуре умственных и ценностных установок, общих ориентаций и привычек. Историки и культурологи широко применяют сегодня объективный метод косвенных свидетельств о тех или иных ментальностях. В существующих текстах, посвященных каким-либо хозяйственным,

производственным или торговым проблемам, они стремятся вскрыть различные аспекты миропонимания, стиля мышления, самосознания и оценивания.

Еще одна особенность выявления скрытого содержания культурно-исторического текста состоит в том, что исследователь, принадлежащий другой культуре, может выявить новые скрытые смыслы, объективно существовавшие, но недоступные людям, выросшим в данной культуре. Ценность и правомерность таких вопросов, идущих из другой культуры и эпохи, состоит в том, что объективно ответ на них действительно присутствует. В этом случае мы встречаемся с особенностями реального существования неявного знания в художественных творениях прошлого. Эти особенности текстов объективны, они не порождаются произвольно читателями-интерпретаторами, но осознанно или неосознанно закладываются в той или иной культуре. Таким образом, текст обладает объективными свойствами, обеспечивающими ему реальное существование и передачу в культуре, причем не только в своей прямой функции – носителя информации, но и как явления культуры, ее гуманистических параметров, существующих, как правило, в неявных формах и выступающих предпосылками разнообразных реконструкций, интерпретаций и коммуникаций. Такова особенность текста как одной из трансцендентальных форм, организующих гуманитарное знание.

В отличие от естественно-научных текстов, *differentia specifica* которых – точность и однозначность смыслов, строгость определений и понятий, высказываемых суждений, ведущая особенность текста как языковой реальности гуманитарных наук – многосмысличество, неопределенность, открытость. В этом случае точность, понимаемая не как однозначность, жесткая определенность, а как «полнота жизни», достигается другим способом – наибольшей полнотой изображения и сохранением бесконечных оттенков. Более того, в художественном познании, стремясь к точности, авторы обеспечивают существенное дополнение событий своим видением. Размышляя об этом, У. Эко писал о близком гуманитарному знанию искусстве, что оно «не столько *познает* мир, сколько привносит в него *созданные* им дополнения, свои самостоятельные формы, которые присоединяются к уже существующим, являя свои собственные законы и свою самобытную жизнь».

Тем не менее любую художественную форму вполне можно рассматривать если не как замену научного познания, то как *эпистемологическую метафору*, т.е. способ, с помощью которого наука или, во всяком случае, культура той или иной эпохи воспринимают реальность»¹³.

Исследования У. Эко помогают понять природу и способы формирования трансцендентальных феноменов в гуманитарном и художественном «поле». Стремясь выяснить, «каким образом оперативные программы искусства соотносятся с программами, разработанными в области современного научного исследования», Эко усматривает определенную параллель науке в поэтике «открытого произведения», «произведения в движении», «которое при каждом новом восприятии никогда не оказывается равным самому себе, мы обнаруживаем смутные или вполне определенные отголоски некоторых тенденций с временной наукой». Например, ссылаясь на пространственно-временной континуум известного романа Джойса или объясняя природу композиции романа, говорят о «поле возможностей», причем физическое понятие «поля» предполагает вместо однозначных отношений причины и следствия совокупность взаимодействующих сил, динамизм структуры, «отказ от статического и силлогистического восприятия миропорядка, готовность принимать подвижные личностные решения, а также осознание ситуационной обусловленности и историчности тех или иных ценностей»¹⁴.

Концепция открытого произведения, разработанная Эко, по существу рассматривает одну из форм трансцендентальности, представленную в гуманитарном знании. Исследуя эту проблему, он приходит к выводу, что само понятие «открытое произведение», «выполняя посредническую роль между абстрактной категорией научной методологии и живой материей нашего восприятия... представляет почти как некая трансцендентальная схема, позволяющая постичь новые аспекты мира»¹⁵. Особенность состоит в том, что Эко, размышляя, по сути, о трансцендентальных формах, не остается на абстрактном уровне упорядоченных формальных структур, как можно было бы ожидать, но стремится решить задачу, обращаясь к случайному, неопределенному, вероятному, двусмысленному, поливалентному и т.д. в произведении. Каким образом Эко при рассмотрении проблемы открытого произведения осуществляет

переход на трансцендентальный уровень? Прежде всего он это делает, существенно переосмысливая конкретные понятия этой области знания. Констатируя известную особенность – принципиальную неоднозначность произведения искусства, текста, он предельно обобщает и наделяет категориальностью как само понятие «произведение», так и свойство многозначности – множественность означаемых, существующих в одном означаемом. На трансцендентальный уровень переводится и понятие открытости, традиционно понимаемой как принципиальная неоднозначность любого художественного – литературного, музыкального, живописного – произведения в любое время и поэтому не имеющего «аксиологического значения», например, как открытое vs закрытое. Открытость понимается Эко не просто как та или иная трактовка, но как «соавторство», совместное творение, то, что М.М. Бахтин, говоря о тексте, называл творением на границе двух сознаний. Любое произведение открыто потому, что оно есть «поле возможностей, приглашение к выбору», и даже «произведение искусства, предстающее как форма, завершенная и замкнутая в своем строго выверенном совершенстве, также является *открытым*, предоставляя возможность толковать себя на тысячи ладов и не утрачивая при этом своего неповторимого своеобразия»¹⁶.

Итак, перед нами удивительный феномен: завершенная и замкнутая, совершенная форма остается открытой, допускает истолкования и, более того, предполагает «исполнителя», «читателя» как реального соавтора, когда соотносятся два личностных начала. Этим, как представляется, достигается особая форма динамичной всеобщности, трансцендентальности через бесконечность смыслов и оттенков, когда истолкователь открывает произведение заново «в акте творческого единомыслия с самим автором». Здесь не стоит вопрос о неизменной объективной истине как в традиционном трансцендентализме, истина сама динамична, жизненна, объемна – всеобщее дополняется случайным, меняющимся, особым, и богатство ее содержания не может трактоваться только как тривиальный релятивизм. Он также сознательно отходит от «строгого объективизма» ортодоксального структурализма, анализирующего только означающие формы, описывающего произведение как «кристалл», и стремится учесть «изменчивую игру означаемых, которую разворачивает перед нами история».

Эко признает, что он вынужден создать «жесткую абстракцию, которая как таковая конкретно нигде не обнаруживается», но фиксирует оперативную тенденцию, присутствующую в «многочисленных идеологических контекстах». Такая абстракция – это, по существу, *модель открытого произведения*, позволяющая «указать общую форму в различных феноменах», «выявить некую единую оперативную тенденцию», соотносимая с различными произведениями от неформальной живописи, музыкальных форм до драматургии. Такое сопоставление возможно только на высоком уровне абстракции – типе отношения между структурой произведения и реакцией потребителя как свободном внедрении в систему и активном ее перефразировании. Итак, общая модель описывает «группу произведений постольку, поскольку они поставлены в определенное отношение с реципиентами»¹⁷. Трансцендентальность подхода обусловлена тем, что данная модель «является абсолютно теоретической и существует независимо» от реально существующих (наличных) открытых произведений.

Выход на трансцендентальный уровень предполагает еще один вопрос: не существует ли между различными культурными подходами некое единство действия? Эко полагает, что построенные и обоснованные им абстракции «оперативной программы» и модели открытого произведения позволяют решать проблему сходства программ действия, структур, исследовательских моделей, логических операций, моделей восприятия в других сферах культуры. Но главное – найден трансцендентальный уровень, на котором стало возможным выявить «единство знания», кажущееся иллюзорным на метафизическом уровне. Поэтика открытого произведения, по Эко, дает возможность обнаружить структурные признаки, сходные с другими операциями в области культуры, проясняющими какие-либо природные явления или логические процессы. Исследователь дает своеобразную «оперативную программу», позволяющую выявлять фундаментальные структуры и эпистемологическую природу наук о культуре, в отличие от наук о природе, одновременно прокладывая дорогу к их трансцендентальному единству, не сводящемуся к «переделке» гуманитарного знания на основе «научных критериев», по образу и подобию естествознания.

Субъект внутри объекта исследования – вторая особенность гуманитарного знания, порождающая специфические формы трансцендентального

Важнейшей особенностью общества как объекта социально-гуманитарного познания является вхождение в его содержание и структуру субъекта, наделенного сознанием и активно действующего, как определяющего компонента исследуемой социальной реальности и «мира человека». Из этого следует, что исследователь имеет дело с особого рода человеческой реальностью – сферой объективации содержания сознания, областью смыслов и значений, требующих специальных методологических приемов, отсутствующих в арсенале естественных наук. Известно, что в отличие от наук о природе, где субъект противопоставлен объекту, «стоит перед картиной мира», в гуманитарном знании диспозиция другая – субъект включен в сам объект – жизнь общества, формы культуры, гуманитарные и социальные науки, виды искусства, религию. Это объективно существующая ситуация, тогда как субъективно исследователи-гуманитарии ставят себя на место наблюдателя со стороны, осознают себя на этом месте по аналогии с субъектом естественных наук и в соответствии с идеалами, господствующими в европейской культуре. Разумеется, такая позиция искажает положение дел, как бы не требует саморефлексии, она привычна для исследователя, а ситуация, как правило, им не осознается.

Однако диспозиция субъекта социального и гуманитарного знания по отношению к объекту отличается от традиционного субъектно-объектного отношения, представленного в естественных науках, вообще в натуралистическом подходе. Она требует специальной экспликации, поскольку ее понимание определяет, в свою очередь, специфику и особенности социально-гуманитарных наук и их ценностной обусловленности. Глубокое понимание этой проблемы представлено у Г. Зиммеля, который, размышляя о том, как возможно общество, высказал нетривиальную мысль об обществе как «объективном единстве, не нуждающемся в созерцателе, который предполагался бы понятием общества»¹⁸. Он, по сути, исключает противостояние субъекта и объекта, рассматривает субъекта как наблюдателя «со стороны» и напоминает, что субъекту как Я противостоит Ты, Другой, но они одновременно существуют с ним

в особом, отличном от природного, «вещного», единстве – единстве понимания, любви, оценивания, совместного труда. Более того, признавая безусловность Я и то, что эта безусловность имеет для нас «высшую степень реальности, какая есть у нашей самости относительно ее содержания», одновременно мы признаем, что это, несомненно, присуще и Другому.

Размышляя о трудностях познания и понимания Другого, Зиммель подчеркивает его отличие от познания объекта, что не связано с простым заблуждением или неполнотой опыта, предрассудками и т.п.: «Это принципиальные изменения свойств реального объекта. Мы видим Другого в некотором роде обобщенно. Может быть, потому, что нам не дано вполне презентировать в себе отличную от нас индивидуальность», а возможно, «мы видим в нем не чистую его индивидуальность, но... тот всеобщий тип, к которому мы его причисляем»¹⁹, но с которым не совпадает его «чистое для-себя-бытие». Очевидно, что каждый из общающихся субъектов видит другого «не чисто эмпирически, но на основе некоторого априори», которое, как и ценностное отношение, некая «пелена социабельности», «покров социального общения», формируется под воздействием «среды», сообщества, принадлежности к профессии, группе и т.д. Возможна ситуация, когда субъект предстает только в чисто деловой функции, которая «поглощает индивидуальное для-себя-бытие», как в случае, например, участия в отношениях денежного типа, производящего, продающего или покупающего, когда результат «приближается к идеалу абсолютной объективности».

Вместе с тем общество состоит из индивидов, которые «частично не обобществлены», ведут личностное существование, однако оно не просто отчасти социально, отчасти индивидуально, но здесь господствует фундаментальная категория единства, синтеза «двух логически взаимопротивоположных определений индивида». Он – продукт общества, включен в него, а центр его жизни, ее исток и цель – он сам. «Что каждому индивиду ввиду его качеств указано определенное место в его социальной среде, что это идеально принадлежащее ему место также и в действительности имеется в социальном целом – это та предпосылка, ...которую можно назвать всеобщей ценностью (*Allgemeinheitswert*) индивидуальности»²⁰. Итак, для Зиммеля субъект не существует вне общества и не может быть внешним наблюдателем этого общества, находясь в противо-

стоянии ему, как это традиционно рассматривается по отношению к природе в естественно-научном познании.

Субъект – не просто абстракция от индивидуума, его конкретных характеристик, но скорее категория, предполагающая включенность в среду, условия, обстоятельства, систему и пр. Более того, особенно значимым становится в этой сфере коллективный субъект познания и интерсубъективный характер самой познавательной деятельности. Субъект гуманитарного знания в том случае, когда задается достаточно высокий уровень абстракции и теоретичности, – это безусловно трансцендентальный субъект, «сознание вообще», полностью исключающее индивидуальные особенности и характеризуемое, например, К. Ясперсом как значимое, но не действительное, полностью тождественное другим субъектам, представленным в естественно-научном знании, логике, в законах юриспруденции и др.

Но существует также и аспект трансцендирования субъекта – его выход за пределы собственного опыта, «нахождение-вне-себя-самого», экзистирование, по М. Хайдеггеру, направленность сознания на объект, интенциональность, по Гуссерлю. Эта проблема может быть рассмотрена и в эпистемологическом контексте. Нам представляется, что момент трансценденции, «выхода за пределы опыта» как неотъемлемый процесс познавательной деятельности не всегда осознается и принимается во внимание в современной эпистемологии. Он значим прежде всего при осмыслиении и оценке все еще господствующей у нас парадигмы «познание как отражение». Если мы обратимся к таким базовым «неотражательным» операциям любой познавательной, тем более научной, деятельности, как презентация, категоризация, интерпретация и конвенция, то обнаружим, что в каждой из них субъект реализует определенный способ трансценденции – выход за пределы непосредственного опыта и обращение к априорным структурам.

Такой предельно абстрактный общефилософский подход и общая структура субъекта и познания становятся, в свою очередь, трансцендентальной предпосылкой для анализа любого типа человеческой деятельности, общения, культуры, всех видов научного познания. Она может быть исследована до обращения к дифференциации наук и специфике познания в разных областях. Вместе с тем, как нам представляется, такого рода предпосылка особо зна-

чима именно для гуманитарного знания, конструирование и познание объекта которого с необходимостью включает признание и познание субъекта, его присутствие в объекте и выход за его пределы, тогда как естествознание, «галилеева наука», предполагает «чистый объект» и возможно полное отвлечение от познающего, от «человеческих смыслов» до уровня «сознания вообще», соответственно, традиционного, кантовского понимания трансцендентальности, без необходимости учитывать иные его формы.

Сегодня философов привлекают другие формы трансцендентальности, возникающие в отношении субъекта с другими субъектами, – интерсубъективность и коммуникативность, обусловливающие свои формы априори, переход к универсальному горизонту опыта других субъектов. Эти идеи возникали и раньше, в период господства классического понимания трансцендентальности. Так, еще И.Г. Фихте, исследуя философию права, т.е. обращаясь к проблемам одной из социально-гуманитарных областей знания, осознавал, что природа права не может быть понята только из законов природы, но в значительной мере – из законов свободы, из признания того, что мир, окружающий субъекта, – это не только природный мир, но и мир других субъектов (человеческого рода), существование которых становится условием самоопределения самого субъекта. Причем этот факт, полагал философ, открывается нам не путем созерцания или теоретического мышления, но в практическом (нравственном) действии. Трансцендентальный уровень – другие субъекты («мнимые разумные существа вне меня – не что иное, как продукты моей собственной представляющей деятельности») – возникает не благодаря мысли, но благодаря «голосу совести», нравственному закону: «Здесь ограничивай свою свободу, здесь признавай и чти чужие цели – вот что лишь преобразуется затем в мысль: здесь несомненно и поистине есть и само по себе существует подобное мне существо»²¹. Таким образом, Фихте намечено не только специфическое образование трансцендентального как родового сознания, отношения к другим Я (интерсубъективность), но и выявлено важное условие становления этой структуры – выполнение нравственного закона сосуществования людей, что означает, кроме всего прочего, также признание значимости ценностного фактора в этом процессе.

Выявление новых форм трансцендентальности и новых способов выхода на этот уровень отражает тенденцию включения социальных типов знания, «обремененных» временностью и историчностью, ценностными и социокультурными компонентами. Соответственно развитие пошло не в сторону «очищения» знания, элиминации личностных и ценностных компонентов, но в направлении обнаружения и конструирования новых способов и типов трансцендентальности в любой области познания, особенно в связи с антропологическим и лингвистическим поворотом в философии. Однако нельзя, по-видимому, согласиться с тем, что создание новых направлений диалогической философии и философии коммуникативного действия, опирающихся на гетерогенность субъекта познания и интерсубъективность, по-новому определяющие статус знания через правдоподобие и модальность, противоположно трансцендентализму. Речь идет скорее об одновременном развитии новых идей, способов и типов трансцендентальности, в частности, структур общения и межличностного взаимодействия, понимания языка как деятельности, конституирующей и выводящей за пределы индивидуальности, от субъективности к объективной значимости, и о других путях реализации антропологической и лингвистической форм трансцендентальности, особенно близких гуманитаристике.

Очевидно, что эпистемология этой области знания нуждается в категории интерсубъективности и в качестве субъекта может принимать «неограниченное сообщество исследователей» (Ч. Пирс), «сообщество интерпретации» (Дж. Роулз) или «сообщество универсального дискурса» (Дж. Мид). Разумеется, речь идет не о буквальной договоренности нескольких исследователей, но о «неограниченном коммуникативном сообществе», что обосновывается, в частности, К.О. Апелем в его концепции трансцендентального прагматизма. Именно это неограниченное коммуникативное сообщество, обладающее некоторой парадигмой языковой игры, вместо традиционного «сознания вообще» становится трансцендентальной предпосылкой и условием возможности социальных и гуманитарных наук. В этом случае *«очевидность, которая всегда моя»* преобразуется в *«априорную значимость высказываний для нас»*, вместо синтеза апперцепции устанавливается смысл при

«коммуникативном синтезе интерпретации» – осуществляется семиотическая трансформация трансцендентальной философии²².

Но в таком случае принципиально меняется содержание традиционных эпистемологических категорий – истины и опыта. При неограниченном коммуникативном сообществе такая характеристика истинности знания, как общезначимость, по существу утрачивает свой упрощенно понимаемый конвенциональный характер, переходит в «неограниченную общезначимость», или всеобщность, и достигает трансцендентальных высот. И можно согласиться с Апелем, что мы имеем дело с «консенсусной теорией истины», неприемлемой в классической эпистемологии, но правомерной в трансцендентальной прагматике, базовой для социально-гуманитарного знания. И что особенно значимо для этого типа знания, «субъектом возможного консенсуса об истине в науке является не внешнее по отношению к миру “сознание вообще”, а исторически реальное общество»²³. Переосмысливается и понятие опыта: недостаточным, а часто невозможным оказывается индуктивное подтверждение/опровержение высказываний (по образцу наук о природе). Необходимы рефлексия и осмысление собственных предпосылок, в контексте которых только и может состояться оправдание или фальсификация знания. Значимость предпосылок и их возможность повлиять на оправдание знания объясняется именно тем, что главные из них, базовые, носят не столько частный эмпирический, сколько трансцендентальный характер, как в случае общекультурных универсалий, научной картины мира, общефилософских принципов и категорий, общеметодологического стиля мышления и др.

Собственно исторический опыт общества «не выразить на языке без известной нормативно релевантной вовлеченности», так как без оценки и норм вообще не распознать и не понять поступки человека, а для освоения исторического опыта необходим «горизонт ценностей». Обсуждение этой проблематики связано с еще одной особенностью социально-гуманитарного знания – его ценностной природой.

Ценности как необходимая составляющая гуманитарного знания и его третья особенность. Трансцендентальные формы ценностей

Неотъемлемым свойством гуманитарного знания является то, что исследование объекта в этом случае происходит всегда с определенных, как правило, явных ценностных позиций, установок и интересов, осуществляется «мышление в категориях ценности» (Ю. Тишнер). Социально-гуманитарное познание – это деятельность социально сформированного и заинтересованного субъекта, она органически связана с его позицией в обществе, мировоззрением и господствующими учениями, с национальной и групповой идеологией, а также с универсалиями культуры в целом. Здесь предполагается иная, нежели в естественных науках, объективно складывающаяся ситуация: объект не только познается, но одновременно и даже в первую очередь оценивается. Включение оценки означает, что объект как таковой, «сам по себе», не интересует субъекта; интересует только в том случае, если соответствует цели и отвечает духовным или материальным, этическим или эстетическим потребностям субъекта. Познание в этом типе субъектно-объектного отношения как бы отступает на второй план, хотя в действительности его результаты служат основанием оценки. В процедуре отнесения к ценностям, в выборе целей и идеалов ярко выражены эмоциональные и волевые моменты, избирательная активность субъекта, которые полны неопределенности, могут включать интуитивные и иррациональные моменты. В результате ценностное отношение предстает как противоположное познавательному, как чуждое объективно истинному познанию вообще, и такие оценки распространяются соответственно на социально-гуманитарное познание в целом. Сегодня ограниченность такой ситуации очевидна и причины ее понятны. Она порождена идеалами классической науки, фундаменталистскими представлениями, требующими либо элиминации субъекта из результатов познания, либо «очищения» его сознания от любых «привходящих» элементов, порожденных культурой, историей, системой ценностей. В этом же контексте оценивались и сами ценности, их отношение к научному знанию; в частности, в отечественной философии отрицались как идеалистические концепции априорности и транс-

центальности ценностей, они интерпретировались, как правило, диспозиционно, т.е. в зависимости от «места», занимаемого в системе субъектно-объектных отношений, от ситуации оценивания в соответствии с мировоззренчески и идеологически подвижными или неизменными образцами. Преобладало также релятивистское понимание ценностей, которому, разумеется, не было места в научном познании, одновременно отрицались общечеловеческие ценности как пустые абстракции, которые необходимо было наполнить конкретными классовыми интересами, оправдывались ситуации, когда субъект действовал «вне поля морали», например, ради высоких политических, идеологических и классовых интересов.

В общем плане представляется, что эта позиция сохраняется у нас и сегодня. Признание ее недостаточности необходимо для правильного понимания природы и специфики ценностно «нагруженных» социального и гуманитарного знания, ее преодоление возможно на путях диалога и синтеза двух подходов – абстрактно-всеобщего, трансцендентального и эмпирически-диспозиционного. Такое сочетание предполагает признание как устойчивых общечеловеческих, родовых, социальных и культурных ценностей в виде образцов, идеалов и традиций, так и подвижных, изменчивых, релятивных – групповых и индивидуальных предпочтений и ценностей. Проблема образцов, формирующихся на трансцендентальном уровне, не решается однозначно. Образцы формируются в той или иной культуре стихийно или преднамеренно, как, например, в религии, передаются как традиции, усваиваются субъектом в процессе обучения и повседневной жизни, реализуясь на уровне индивидуального действия. В социокультурном масштабе определение ценностей происходит как соотнесение объекта или действий субъекта с некоторыми сложившимися в культуре образцами (идеалом, эталоном, нормой) и установление степени соответствия этому образцу.

Эпистемологическое рассмотрение ценностной природы гуманитарного знания выявляет и такой важный феномен, как преобразование самого субъекта познавательной деятельности. Как мы старались показать, в гуманитарных науках с изменением характера и содержания трансцендентального измерения субъект не тождествен «сознанию вообще», оставаясь на высоком уровне абстрак-

ции, он, тем не менее, обогащается, будучи включенным в трансцендентальную языковую игру и неограниченное коммуникативное сообщество. Тем самым достигается важная цель: не «опускаясь» на уровень эмпирического, психологического субъекта, мы получаем более содержательную эпистемологическую категорию, движущуюся в сторону целостного человека познающего. Но и на этом продуктивном пути не все возможности уже исчерпаны, существует еще одна, не менее значимая – на трансцендентальном уровне зафиксировать *ценностную* составляющую субъекта познания.

Исследование показывает, что гуманитарное знание обладает высоким потенциалом трансцендентальных форм, создающих достаточно эпистемологическое основание для получения этой группой наук знания, необходимого, объективно истинного – в целом отвечающего критериям научности. Но в любом случае науки о культуре и духе сохраняют и могут сохранить свои особенности – существование в виде текстов и языковых игр, осуществление познания субъектом «изнутри объекта», неотъемлемая ценностная составляющая знания и познавательной деятельности, субъект в единстве ценностей и свободы в контексте неограниченной коммуникации и интерсубъективности. Одновременно выясняется, что существенное изменение парадигмы современной науки, в том числе переосмысление самого понимания ценностей и социокультурной обусловленности научного знания, в определенной степени «обессмысливает» классическую постановку вопроса – свободна ли наука от ценностей? Этому способствует и признание фундаментальности трансцендентальных форм и уровней в познании вообще и в научном в частности, позволяющих преодолевать множественность и изменчивость эмпирических данных, их бесконечных интерпретаций. Это относится и к социально-гуманитарным наукам потому, что, как нам представляется, они обладают своими формами и «измерениями» трансцендентальности как априорности и необходимой предпосылочности научного знания.

Примечания

1. Берлин И. Разрыв между естественными и гуманитарными науками // Берлин И. Подлинная цель познания. – М., 2002. – С. 377. Декарт пишет буквально

- следующее: «И даже в самых достоверных исторических описаниях, где значение событий не преувеличивается и не представляется в ложном свете, чтобы сделать эти описания более заслуживающими чтения, авторы почти всегда опускают низменное и менее достойное славы, и от этого и остальное предстает не таким, как было» (*Декарт Р. Сочинения*. – М., 1989. – Т. 1. – С. 253). См. также: *Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография*. – М., 1980. – С. 60.
2. Сравнительный анализ оценок роли Вольтера Г.Г. Шпетом и Э. Кассирером см. в статье: *Микешина Л.А. Густав Шпет и современная философия науки // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания*. – М., 2006. – С. 51–54.
 3. *Берлин И. Разрыв между естественными и гуманитарными науками // Берлин И. Подлинная цель познания*. – М., 2002. – С. 386.
 4. *Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества*. – М., 1977. – С. 474–477; *Мейнике Ф. Возникновение историзма*. – М., 2004. – С. 333–334. Здесь он дает «историю ценностных критериев», лежащую в основе историографии и исторического мышления вообще.
 5. *Кассирер Э. Философия Просвещения*. – М., 2004. – С. 232–233; *Cassirer E. Descartes, Leibniz and Vico // Symbol, myth and culture*. – New Haven, 1979. – P. 102–105; *Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография*. – М., 1980. – С. 64–65; *Arendt H. Between past and future*. – N.Y., 1961. – P. 57; *Барг М.А., Аведеева К.Д. От Макиавелли до Юма: Становление историзма*. – М., 1998. – С. 145; *Мудрагей Н.С. Философия истории Дж. Вико // Вопр. философии*. – М., 1996. – № 1. – С. 101–109.
 6. *Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций*. – М.; Киев, 1994. – Кн. 1. См. также: *Vico's axioms: The geometry of the human world*. – New Haven; L., 1995.
 7. *Берлин И. Разрыв между естественными и гуманитарными науками // Берлин И. Подлинная цель познания*. – М., 2002. – С. 400–401.
 8. *Микешина Л.А. Трансцендентальное измерение гуманитарного знания // Вопр. философии*. – М., 2006. – № 1. – С. 49–66.
 9. *Ауэрбах Э. Данте – поэт земного мира*. – М., 2004. – С. 8–9. См. анализ этих идей: *Махлин В.Л. За текст: Эрих Ауэрбах и испытание филологии // Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. – М., 2000. – С. 391–394.
 10. *Гартман Н. Этика*. – М., 2002. – С. 130.
 11. *Ауэрбах Э. Данте – поэт земного мира*. – М., 2004. – С. 13. Философичность поэзии он принимает как принцип, исследуя поэзию Данте и стремясь понять его самого как художника и мыслителя. Данте «был исполнен в своем внут-

- реннем существе такой неукротимой мони, что не мог не попытаться выстроить свою личную судьбу под знаком всеобщности – более того, заново создать, исходя из собственной судьбы, весь универсальный мировой порядок, это грандиозное и величавое зрелище христианского Космоса» (там же, с. 66).
12. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977. – С. 7.
 13. Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике. – СПб., 2004. – С. 49.
 14. Там же. – С. 51.
 15. Там же. – С. 182.
 16. Там же. – С. 28.
 17. Там же. – С. 14.
 18. Зиммель Г. Экскурс по проблеме: Как возможно общество? // Вопр. социологии. – М., 1993. – № 3. – С. 17.
 19. Там же. – С. 19.
 20. Там же. – С. 24.
 21. Фихте И.Г. Назначение человека. – СПб., 1906. – С. 81.
 22. Апель К.-О. Трансформация философии. – М., 2001. – С. 194–195.
 23. Там же. – С. 197, 198.