

**Величко С.А.**

## **ФЕНОМЕН СМЕРТИ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА (ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВОМ СИСТЕМЫ КОНТРОЛЯ НАД СМЕРТЬЮ)**

**Актуальность темы.** Смерть своей загадочностью, своей абсолютностью всегда привлекала внимание философов. Сократ, Платон и Сенека, Монтень, Гегель и Шопенгауэр и другие мыслители в той или иной степени изучали как сам феномен, так и то влияние, которое он оказывает на жизнь отдельного человека и цивилизации в целом. Однако если до двадцатого века основное внимание танатологических исследований акцентировалось на взаимосвязи «ухода» с внутренним миром человека, то в двадцатом основной интерес исследователей был сконцентрирован уже на проблеме взаимоотношения смерти и общества.

Во многом это связано с тем, что во второй половине этого столетия многие мыслители, в той или иной степени исследовавшие взаимосвязь смерти с такими явлениями, как культура и социум, стали отмечать появление в обществе стремления с помощью социальных институтов взять под контроль влияние танатоса на внутренний мир человека. Так же проявилось и стремление вытеснить смерть из поля внимания культуры. Причем эти тенденции проявились практически одновременно, как в государствах капиталистической Европы, так и в странах Социалистического Содружества, что свидетельствует о глобальности рассматриваемой проблемы.

Вопросы, связанные с формированием социального контроля над смертью, были исследованы такими философами, как Жан Бодрийяр, Герберт Маркузе, Жорж Батай, Мишель Фуко и др. Они исследовали методы системы социального некроконтроля, изучали причины ее формирования и следствия ее осуществления. Однако необходимо сразу отметить, что работ, в которых исследовались бы все аспекты и уровни взаимоотношения смерти и власти, до сих пор нет. Как правило, затрагивается один или, в лучшем случае, несколько аспектов заявленного проблемного поля.

Так, Жан Бодрийяр в своем исследовании «Символический обмен и смерть» много внимания уделил методам формирования социумом некроконтроля, но последствия осуществления системы контроля над смертью изучены им уже не столь внимательно, а причины фактически остались вне поля рассмотрения. Жорж Батай описал причины, но методы и следствия исследованы им не были. Мишель Фуко в своих работах «Надзирать и наказывать», «Воля к истине» изучил причины развития и следствия становления, контроля, но только на уровне формирования одного из элементов системы.

**Цель данной статьи:** рассмотреть предпосылки становления системы контроля над смертью и условия осуществления этого контроля.

**Объект исследования** – взаимоотношения смерти и социальной власти.

**Предмет исследования** – методы формирования обществом системы некроконтроля. Причины ее организации. Социальные и интимно – психологические следствия становления ее функционирования.

Произведения Жана Бодрийяра, Герберта Маркузе, Жоржа Батайя, Мишеля Фуко, а так же труды французских антропологов Ф. Ариеса и М. Вовеля позволяют увидеть, что стремление к контролю над танатосом осуществляется через:

- 1) контроль над продолжительностью жизни,
- 2) контроль над безопасностью,
- 3) монополию на институциональное насилие,
- 4) через вытеснение с индивидуального, социального и культурного горизонтов любой танатологической символики,

Контроль над длительностью жизни проявляется ярче всего в стремлении социума максимально продлить срок жизни индивида, при этом абсолютно не учитывая его желания. Человек может умереть только естественной смертью, наступающей в результате износа тела: «... в нашей культуре все делается для того, чтобы смерть ни к кому бы не приходила от кого –то другого, а только лишь от «природы», как некий безличный износ тела».[1, с 294]. Под естественной смертью социум понимает смерть, находящуюся в ведении науки и подчиненную общественным законам.[1, с. 289]. Результатом такой политики является рост числа «социально умерших» людей «третьего возраста».

Следующим важным следствием стремления общества к контролю над всей протяженностью человеческой жизни является развитие представления о смерти как об абсурдном, бессмысленном явлении. Однако обесмысливание столь онтологически значимого явления, как уход, не может не лишить значимости и сам феномен человеческой жизни. Макс Вебер, касаясь культурной жизни, писал: «... так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая – ведь именно она своим «бессмысленным» прогрессом, обрекает на бессмысленность и самое смерть».[3, с. 715]. Но этот вывод вполне справедливо экстраполировать и на сам феномен человеческого существования.

Всесторонний контроль над длительностью человеческой жизни не может быть полностью осуществлен без монополии на обеспечение безопасности.

Интуитивное стремление к ощущению безопасности, присутствовавшее у людей всех времен и народов, во многом и было той психологической основой, на которую прежде всего опиралась государственная власть в своем стремлении к всестороннему контролю над человеческой жизнедеятельностью.

В какой степени монополия на безопасность помогает власти контролировать танатос, а также какие онтологические и интимно психологические следствия несет с собой становление системы безопасности, – вот

те вопросы, на которые пытаются ответить многие мыслители современности.

В толковом словаре русского языка С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой «безопасность» трактуется так: «Состояние, при котором не угрожает опасность, есть защита от опасности». Понятие «безопасный», в свою очередь, определяется как «Не угрожающий опасностью, защищающий от опасности». В обоих определениях авторы не смогли обойтись без использования такого понятия, как «защита от опасности». В свою очередь, защита определяется как «то, что служит обороной». Основная трактовка понятия «защитить» звучит более конкретно: «Охраняя, оградить от посягательств, от враждебных действий, от опасности». Из приведенных определений видно, что безопасность практически неразрывно связана с понятием защита. В современной европейской цивилизации право на защиту фактически монополизировано обществом, а точнее, различными структурами государственного аппарата. Но данная монополия, кроме, несомненно, положительных, имеет, по мнению ряда исследователей, такие следствия, аксиологическое определение которых однозначно дать невозможно.

Так, по мнению Жана Бодрийяра, одним из результатов формирования обществом тотальной системы безопасности является потеря человеком возможности или права даровать себе смерть [2, с. 290]. Человек отныне должен умереть только в результате износа своего тела, иная смерть является, по сути, вызовом обществу, которое не смогло ее предотвратить. Однако в таком случае из жизненного кипения и круговорота удаляется один из важнейших элементов: высшая ставка, которую только может поставить человек. При вычитании же смерти из жизни сама жизнь превращается в некий малозначимый и малоинтересный остаток. [2, с. 240]. К тому же именно ожидание смерти включает механизм философской рефлексии над смыслом жизни.

Но стремление к организации системы тотальной безопасности несет в себе еще одну отрицательную тенденцию. Технические средства, являющиеся основой функционирования системы, формируют сплошной панцирь «неуступчивости», с помощью которого общество и стремится не допустить роста эндогенных видов смерти. Однако защищенный таким панцирем человек фактически оказывается заключенным в искусственную, отрезающую его от реальной жизни, среду. В сознании такого человека начинают происходить серьезные изменения, он фактически теряет возможность реагировать на природные раздражители и превращается, по мнению Бодрийяра, в некое «существо», жизнедеятельность которого невозможна без некоторого механического придатка. Даже если выводы Бодрийяра считать слишком радикальными, то все же сам факт деструктивного влияния на человеческое сознание процесса технизации вообще и технизации его безопасности практически не вызывает сомнения.

Так, Льюис Мэмфорд еще в 60-х годах установил связь между деструктивностью и преклонением перед машинной мощью.

Герберт Маркузе утверждал, ссылаясь при этом на воззрения Троттера Вилфреда, что такие понятия, как цивилизация и прогресс, неразрывно связаны с танатосом: «... кажется, мы почти вынуждены принять ту ужасную гипотезу, что в самой структуре и веществе всех человеческих конструктивных социальных усилий содержится принцип смерти, который не может не подтачивать само стремление к прогрессу...» [5, с. 58].

Философ, психоаналитик и гуманист Эрих Фромм, исследовавший возможность наличия связи между ростом технического развития общества и увеличением числа людей, обладающих некрофильским типом характера, фактически разделяет представления Бодрийяра о результатах взаимодействия человека и техники. Основное различие в их взглядах заключается в том, что, по мнению Э. Фромма, именно человек превращается в придаток механизма, а не наоборот.

Кроме этого Э. Фромм утверждал, что следствием технизации является то, что «Мир живой природы превратился в мир «безжизненный»: люди стали «нелюдьми».... Человек во имя прогресса превращает мир в отравленное и зловонное пространство.... Он отравляет воздух, воду и почву, животный мир – и самого себя» [9, с. 302].

Такой мир, в свою очередь, провоцирует рост числа людей, обладающих извращенным, патологическим, деструктивным сознанием. Э. Фромм считает, что именно лица с деструктивной доминантой являются решительными сторонниками усиления обществом системы безопасности, даже за счет нарушения суверенных прав личности. [9, с. 293]. Это утверждение удивления не вызывает, ибо некрофил, с большим пиететом относящийся к чужой смерти, своей смерти панически боится.

Из всего изложенного следует, что система контроля над безопасностью личности в обществе усиливает контроль социума над танатосом. Благодаря ее организации произошло резкое снижение неподконтрольной государству экзогенной смертности, всегда оказывавшей большое влияние на формирование особенностей имманентного бытия человека.

Но следствиями становления этой системы являются:

- 1) организация общества тотального контроля,
- 2) ограничение свободы личности,
- 3) резкое увеличение числа людей с деструктивной психологической доминантой.

Система безопасности не сможет адекватно функционировать без социальной монополии на применение насилия и смерти. Большое внимание этому вопросу уделяет французский философ Мишель Фуко. Во все времена высокий уровень экзогенной смертности обеспечивался во многом за счет человеческих действий (умышленных или неумышленных) по отношению к другим людям. Только благодаря развитию следственных, судебных, пенитенциарных структур уровень правонарушений с летальным исходом был снижен до незначительного процента от общего уровня смертности. Однако все вышеперечисленные системы в своей деятельности пользуются правом на применение насилия, а в отдельных случаях и на смерть.

Иначе говоря, ради обеспечения безопасности, а следовательно, для контроля над экзогенными разновидностями смерти, социальные структуры монополизировали право на институциональное насилие.

**ФЕНОМЕН СМЕРТИ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА  
(ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВОМ СИСТЕМЫ КОНТРОЛЯ НАД СМЕРТЬЮ)**

Главной задачей современной власти в условиях новоевропейской цивилизации является, прежде всего, стремление к всестороннему контролю над человеческой жизнью. Реализация данного стремления невозможна без осуществления обществом контроля над смертью. Обеспечивая уход из этого мира, смерть обозначает предел социальной власти. Поэтому, даже обладая монополией на использование смерти, социум старается это право использовать как можно реже, предпочитая контролировать индивида прежде всего через регуляцию его витальных потребностей. «Прежнее могущество смерти, в котором символизировалась власть суверена, теперь тщательно скрыто управлением телами и расчетливым заведованием жизнью» [10, с. 243]. Отсюда можно сделать вывод, что монополия государства на использование смерти проявляется скорее в распространении такого феномена, как принудительное продолжение жизни, чем в реальном применении своих институциональных прав на насилие.

За последние десятилетия в больницах и госпиталях многих развитых стран накопилось значительное число больных, физиологическое состояние которых определяется как промежуточное состояние между жизнью и смертью [4, с. 145]. Желанием таких пациентов представители государственной медицины интересуются достаточно редко, а при определенных диагнозах (нахождение в коматозном состоянии и т. д.) мнения больного узнать просто невозможно.

Эвтаназию, начавшую активно практиковаться в государствах Западной Европы и Северной Америки, нельзя понимать как проявление ослабления безоговорочного права государства на использование смерти. Действия по осуществлению легкой смерти обычно проводятся под жестким медицинским контролем, медицина, в свою очередь, является неотъемлемой частью социального организма. С помощью монополии на насилие и на смерть власть стремится взять под контроль экзогенные виды смерти. Фактически с помощью таких явлений, как принудительное доживание и эвтаназия, общество пытается превратить такую смерть в некую разновидность социальной услуги. При этом влияние танатоса на становление мировоззренческих установок индивида, и так в значительной степени уменьшенное благодаря становлению системы безопасности, фактически престаёт играть сколь-нибудь значимую роль.

Еще одним способом, позволяющим контролировать влияние танатоса на формирование доминант имманентного бытия человека, является вытеснение с индивидуального, социального и культурного горизонтов символов, связанных с «уходом». Во всех без исключения культурах обязательно присутствовала танатологическая символика, выполнявшая ряд важных этических и эстетических функций. Европейская культура как Средних веков, так и в Нового времени буквально «пропитана» символами, в той или иной степени связанными с танатосом. Так, Йохан Хейзинга в своей монографии «Осень средневековья» рассматривающий социокультурный феномен позднего Средневековья, пишет следующее: «Смерть как персонаж выступала на протяжении веков в пластических искусствах и литературе в нескольких вариантах: в виде апокалиптического всадника, проносившего над грудой разбросанных по земле тел; в виде низвергающей с высот эриннии с крыльями летучей мыши.; в виде скелета с косою или луком и стрелами...» [11, с. 173]. Сам момент смерти проходил в это время в обстановке максимально возможной публичности, в окружении всех членов семьи в том числе и детского возраста. Кладбища активно использовались как места торгов, празднеств, нередко там и жили.

Однако в XX веке началось констатируемое историками, и антропологами, и философами вытеснение как самого феномена смерти, так и связанной с этим явлением символика с индивидуального, социального и культурного горизонтов. Все ритуалы и символы, связанные со смертью, убираются обществом из поля зрения индивида. Это помогает социуму контролировать влияние танатоса на становление внутреннего мира человека. Переставая сталкиваться со смертью в повседневной жизни, человек, с одной стороны, привыкает о ней не думать, начиная крайне расточительно обращаться со своей жизнью, а с другой, начинает ее бояться и воспринимать как абсурдное событие или ситуацию личного поражения. Все это, во-первых, обесмысливает сам феномен человеческой жизни, так как лишение позитивного смысла такого онтологически значимого явления, фактически жизненного итога, не может не обесмыслить и всю предшествующую темпоральную протяженность, а во-вторых, сводит к минимуму влияние ухода на становления доминант имманентного бытия. Еще одним следствием вытеснения некротематики является стремление устранять из сознания любой намек на скорбь и страдание. Однако, по мнению ряда мыслителей, страдание выступает как результат культивирования состояния тревоги, тоски, способствующих высокому трагическому накалу души. А, следовательно, устранение из сознания любого намека на скорбь в значительной степени понижает нравственный тонус самой жизни.

Рассмотрев методы формирования некроконтроля, а так же интимно-психологических следствий внедрения этой системы, необходимо осветить и причины формирования социального контроля.

Уже античные мыслители признавали факт влияния смерти на сознание человека, причем это влияние оценивалось как положительное. Так, Сенека в письмах к Луцилию утверждал: «Кто научился смерти, тот научился быть рабом. Он выше всякой власти и уж, наверное, вне всякой власти. Что ему тюрьма, и стража, и затворы? Выход всегда открыт» [7, с. 73]. То есть, именно принятие человеческим сознанием своей смертности делает его по-настоящему свободным. Социальная власть не имеет возможности контролировать такого человека.

Французский философ Жан Батай также отмечал важную роль, играемую танатосом в формировании человеческих воззрений на окружающую действительность: «Смерть открывает нам глаза на полноту жизни..., смерть выступает как жизнеутверждающее начало, как возглас восхищения вслед уходящей жизни» [8, с. 47].

Н. Н. Трубников один из немногих советских философов, пытавшихся осмыслить смерть, писал: «Прими

смерть, пойми ее, потому что в качестве этой цены, в качестве границы и меры жизни, в качестве неотъемлемого ее элемента она есть величайшее из благ, равное и тождественное равному и тождественному ей благу жизни; потому, что только она способна сообщить жизни ее истинную стоимость...» [8, с. 52].

Из всего приведенного видно, что, по мнению многих мыслителей, исследовавших феномен ухода, танатос оказывает большое влияние на формирование особенностей нашего внутреннего мира. Причем во многом благодаря пониманию своей смертности в человеческом сознании происходит становление именно тех ценностей, которые принято называть «вечными». Так, из факта смерти вытекают важнейшие черты нравственности: «Переживание факта смерти (болезней, страданий) любимого существа породили в человеке такие чувства, как жалость, сострадание, милосердие... Именно боязнь потерять самое близкое, дорогое вызывает иногда столь гипертрофированные чувства любви и заботы, доходящие до самозабвения» [4, с. 140].

Необходимо отметить, что такое воздействие танатос оказывает не только на отдельную личность, но и, по мнению многих мыслителей, на становление особенностей культуры в целом. Освальд Шпенглер утверждал: «Новая идея смерти рождает новую культуру».

Однако воздействием на имманентное бытие влияние танатоса на становление мировоззрения полностью не исчерпывается. Многие мыслители обращали внимание на то, что во многом именно понимание и принятие своей смертности помогает человеку вырваться из «плена» окружающей его материальной и социальной действительности. Так, Жорж Батай утверждал: «Смерть открывает нам глаза на полноту жизни и осуждает на небытие реальный миропорядок». [1, с. 48].

Но, как уже указывалось, именно через регуляцию материальной разновидности жизненных потребностей современное общество западного типа осуществляет свой контроль над индивидом. То есть власть над индивидом в современном социуме осуществляется через контроль его телесных потребностей. Так, в пенитенциарной системе наказания осуществляются прежде всего через ограничения материально бытовых потребностей.

В свою очередь, для того, что бы эта система могла функционировать наиболее плодотворно, необходима полная погруженность человека в материально – бытовую жизнь. Именно такая погруженность обеспечивает формирование зависимости индивида, причем как физической, так и духовной, от осуществления своих материальных потребностей. При этом происходит перенос внимания человека с духовных потребностей на потребности тела. В высшей точке развития этого процесса духовные потребности превращаются фактически в продолжение желаний тела. А так как физические желания направлены прежде всего на получение удовольствий, то все внимание человек сосредоточивает на их достижении. При этом погоня за удовольствиями способна отвлечь внимание человека от осмысления своей смертности. Так, Герберт Маркузе утверждал: «...конфликт между жизнью и смертью тем слабее, чем реальнее становится для жизни достижения состояния удовольствия» [5, с. 253].

Но при такой ситуации сам человек постепенно «овеществляется», то есть постепенно приобретает в глазах общества атрибуты, присущие исключительно вещи. Он становится частицей социального капитала, его тело начинает пониматься как биологическая машина.

Но, как можно увидеть, столь поливалентный, загадочный и онтологически значимый феномен, как танатос, не может не оказывать и стимулирующего влияния на развитие индивидуальных особенностей имманентного бытия. Во многом именно осознание своей конечности заставляет людей пересматривать свои витальные приоритеты.

Все вышеизложенное и является той причиной, по которой общество прилагает трудоемкие и дорогостоящие усилия для создания системы, контролирующей танатос и, главное, его влияние. По замечанию Жана Бодрийяра, «власть возможна лишь при условии, что смерть больше не гуляет на воле, что мертвые помещены под надзор, в ожидании той будущей поры, когда в заточении окажется и вся жизнь». [2, с. 270].

**Вывод.** Рассмотрение предпосылок становления контроля над смертью и условий осуществления этого контроля позволяет сделать следующие выводы:

1. Основной причиной желаний общества контролировать танатос является стремление социума ограничить его влияние как на процесс формирования человеческой индивидуальности, так и на ход культурного развития.
2. Вытеснение смерти из личностного горизонта происходит во многом за счет ламинирования, изоляции бытия человека от природы с помощью искусственной, техногенной среды.
3. Возрастает число людей, обладающих некрофильским, деструктивным типом характера, а также развивается процесс отчуждения человека от своей смерти.
4. Результатом этого отчуждения является развитие представлений о смерти как явлении неприродном, случайном и лишенном всякого онтологического смысла.
5. Утрата онтологического смысла смертью – итогом человеческого развития, не может не поставить вопрос о наличии смысла у жизни вообще.

#### Источники и литература

1. Батай Ж. Теория религии. – Минск: Современный литератор, 2000. – 352 с.
2. Бодрийяр Ж. Символически обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. 771с.
4. Коновалова Л. В. Проблема смерти и современная Биоэтика // Идея смерти в Российском менталитете.
5. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – М.: Аст, 2003. – 312 с.
6. Потапов В. В. Потапова И. С. По ту сторону смерти. – М.: Книга, 1995. – 103 с.
7. Сенека Письма к Луцилию. Трагедии. – М.: Худ. лит., 1986. – 347 с.

8. Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. – 235 с.
9. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. 447с.
10. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
11. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Айрис Пресс, 2002. – 544 с.

### **Винтонив С.З.**

#### **ДИСКУРС ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ**

Изменения, происходящие в социокультурной действительности, требуют более пристального внимания к проблеме человека. Тем более важной предстает тема гуманитарного знания, ибо основной задачей его является формирование ориентаций человека в социуме и окружающем мире. Совершенно очевидно, что определение вектора дальнейшего развития не может реализовываться ни в какой иной области знания. Как утверждает В. Гейзенберг: «выбор целей не может осуществляться внутри естествознания и техники; столь важное решение должно исходить, если мы не хотим блуждать в полных потемках, из понимания целостного человека и всей его реальности, а не просто какого-то ее малого отрезка» [2, с. 332].

Термин «гуманитарное знание» достаточно распространен и широко используется в философской и методологической литературе, тем не менее, трактовка его настолько различна, что представляется необходимым дать некое сводное представление об этой немаловажной отрасли знания, что и является основной целью данной статьи.

В соответствии с поставленной целью можем выделить следующие задачи:

- рассмотреть предмет гуманитарного знания в историко-философском контексте;
- обозначить отличительные черты гуманитарного знания;
- выявить методологические проблемы гуманитарного знания.

Следует отметить, что понятие «гуманитарное знание», пожалуй, самое подходящее для обозначения описываемого нами явления (В прямом значении «гуманитарный» (humanitas) – имеющий отношение к человеку). Термин «geisteswissenschaften», широко использующийся в немецкоязычной философской литературе и переводимый как «науки о духе», вряд ли точно отражает смысл исследуемого феномена, равно как и его англоязычный аналог «moral sciences». Общественные, исторические науки, науки о культуре – все эти обозначения не охватывают того предмета, сущность которого должны бы отображать. Если же мы принимаем вышеозначенную дефиницию (гуманитарное – имеющее отношение к человеку), то рассмотренное в такой перспективе, собственно говоря, всякое знание является гуманитарным. Очевидно, дело в том, что данная область знания не может существовать, не вовлекая весь арсенал знания как такового в свою орбиту.

Попытаемся очертить тот круг проблем, к которым относится область гуманитарного знания. Не возникает сомнений, что данная область должна находиться на стыке двух философских дисциплин, таких как философская антропология и теория познания. Однако действующий и познающий субъект должен состоять в некоей взаимосвязи с познаваемым им миром, ведь как мы помним, основополагающим отношением в философии является отношение «человек – мир». Соответственно, мы должны соотнести вышеназванные дисциплины и с онтологией.

Можно сказать, что гуманитарное знание начинает существовать вместе с появлением человека. Философы с древних времен задумывались над сущностью человека, его местом в универсуме, хотя далеко не все периоды истории философии были обозначены ключевым положением человека в системе взглядов, принимая его за исходную точку отсчета и предоставляя право определять вектор развития знания. Как справедливо отмечает один из современных исследователей, «История взглядов на мир в целом есть история периодичности волн антропоморфизации и деантропоморфизации в мировоззрении» [7, с. 47]. Несмотря на обозначенную ситуацию, дисциплинарное оформление гуманитарного знания происходит достаточно поздно, еще позже оно приобретает статус методологической проблемы и становится включенным в философский дискурс.

Ни для кого не секрет, что идеалом научности для гуманитарного знания в эпоху Нового времени служили принципы построения точных наук. Механистическая модель мира распространялась и на знания о человеке, таков же взгляд был и на процесс познания, им осуществляемый. Только рациональная составляющая имела значение для познающего субъекта. Как позже отмечает В. Дильтей, «В жилах познающего субъекта, как-то конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности» [3, с. 110–111].

В XX веке попытка применения образца математического (точного) знания для гуманитарных наук была предпринята структурализмом, направлением в науке, возникшим на базе лингвистики. Представители данного течения стремились выработать более точные методы в области гуманитарных дисциплин – культурологии, этнографии, антропологии. Эксплицирование принципов структурной лингвистики на широкий класс явлений культуры, которая осмысливалась как система текстов, подчиняющихся определенным законам – основной метод, применяемый к гуманитарным наукам. Под «структурой» подразумевалась некая глубинная устойчивая совокупность элементов целого и отношений между ними, обладающая способностью к порождению смыслов. Однако попытки сведения гуманитарного знания к воспроизведению заранее определенного и ограниченного набора структур, похоже, не достигли желаемого результата.

Широкое распространение получила идея классификации, основанная на принципиальном отличии метода гуманитарных и естественных наук (Виндельбанд, Риккерт): метод одних – формирование общего закона –