

**ИДЕАЛ,  
УТОПИЯ**

**И**

**КРИТИЧЕСКАЯ  
РЕФЛЕКСИЯ**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

---

**ИДЕАЛ,  
УТОПИЯ  
И  
КРИТИЧЕСКАЯ  
РЕФЛЕКСИЯ**

Москва  
РОССПЭН  
1996

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
*Российского гуманитарного научного фонда*  
(РГНФ)  
проект № 96-03-16067

**Ответственный редактор**

доктор философских наук,  
академик Российской академии образования  
**В.А. Лекторский**

**Идеал, утопия и критическая рефлексия. —**  
М.: РОССПЭН, 1996. - 302 с.

Общественные идеалы, во многом определяющие ход истории, в которой они находят сложное, а порой парадоксальное воплощение, принципы рациональной критики, на основе которых общество способно оценивать свое прошлое, настоящее и будущее - эти и другие проблемы рассматриваются в монографии, подготовленной коллективом ученых Института философии РАН.

Книга адресована преподавателям общественных и гуманитарных наук, аспирантам, студентам и всем интересующимся актуальными проблемами философии.

## Предисловие

В переходные исторические эпохи на первый план неизбежно выходят проблемы цели и смысла человеческого существования, проблемы социального идеала и социальной критики. Развернувшаяся у нас критика социализма как реальности и как идеологии в полемическом задоре нередко доходит до полного отрицания какого бы то ни было социального идеала, отождествляя его с утопией. Провозглашение свободы как принципа пост-тоталитарного общества нередко понимается как отказ от всяких попыток рационального устройства общественной жизни. Диффузность общественного сознания, отсутствие объединяющих его идей делает общество крайне нестабильным и неспособным к мобилизации усилий для преодоления кризиса. Выход из патологического состояния общественного сознания — условие возрождения страны. В этой ситуации очень важен глубокий философский анализ понятий идеала и утопии. История человеческой мысли выработала эффективный инструмент очищения и развития сознания — критическую рефлексию. Но для своего эффективного использования этот инструмент сам нуждается в сознательном культивировании: анализе, разработке, развитии. Критическое сознание направлено на поиск выхода из современных тупиков.

Понятия идеала, свободы, утопии, критической рефлексии представляют концептуальный каркас данной книги. Авторы проанализировали связь понятий идеала, нормы, ценности и сущего, роль критицизма в отношении индивидуального и социального идеалов и реальности, возможность взаимопревращений идеа-

ла и утопии и роль утопического мышления в целом в развитии культуры. Специально исследовалось взаимоотношение критически-рефлексивного сознания и разного рода индивидуальных и социальных верований.

В качестве материала исследования использовалась история культуры и общества, а также история науки и философии. Особое внимание уделено анализу отечественной культурной традиции.

Первый раздел книги посвящен теме «Познание, проектирование и идеал». Обычно познание в качестве постижения сущего противопоставляется проектированию как созданию чего-то нового, небывалого и идеалу, который характеризует не сущее, а должное и желаемое. Авторы показывают, что познание в действительности не существует вне того или иного идеала знания и идеала человеческой деятельности. Эти идеалы, как показывается в работе, в свою очередь опосредствованно связаны с социальными идеалами. Идеалы конкретно-историчны и культурно обусловлены. Субъект может по-разному относиться к знанию в контексте его мироориентации. В европейской культуре Нового времени огромное влияние приобрела традиция отношения к знанию, согласно которой человек выступает в качестве носителя, проводника, представителя знания, которое оказывается некоей самодовлеющей сущностью, чем-то субстанциональным, говоря на языке классической философии. При этом авторитет самого знания зиждется на том, что оно, в свою очередь, является продуктом некоей надличностной силы, которой могут быть даны различные философско-гносеологические имена — Трансцендентальное сознание, Абсолютная идея, Объективная реальность и т.п. Это отнюдь не исключает того, что человек, разделяя данный идеал знания и деятельности, призван осуществлять активность, проявлять ответственность, напряженность усилий, но все эти усилия направлены в конечном счете на то, чтобы человек, работающий со знанием и в знании, как можно лучше, эффективнее осуществлял роль «рупора», проводника надличностной силы, продуцирую-

щей знание, определяющей его истинность. Этот идеал познания и деятельности в сочетании с проективно-конструктивной установкой, согласно которой человек, обладающий истинным знанием, получает возможность безграничного преобразования окружающего мира и полного контроля над ним, лежит в основании утопического сознания. Утопическое сознание отождествляет идеал и эмпирическую реальность и допускает возможность полной рационализации общественной жизни. Сознание, руководствующееся подобными идеалами, начинает усматривать в когнитивном отношении к миру возможность уйти от драматизма человеческого бытия со всеми его проклятыми вопросами, получить некую метафизическую гарантию безусловной правильности и надежности своих мироориентаций. Именно эта попытка найти в когнитивизме такого рода способ уйти от риска свободы в свое время подвергалась резкой критике со стороны Н.А.Бердяева. Иной идеал в понимании места знания в системе мироотношений человека состоит в том, что знание выступает для личности не как программирующая ее самодовлеющая сущность, а как средство решения задач ориентации в действительности. Этот идеал предполагает ответственность отношения к знанию как артефакту культуры, которое может стать и мощным средством познания действительности, и не менее мощной помехой на пути этого познания. В этой связи в работе анализируется кризис авторитарной культуры, исходящей из первого идеала познания и деятельности (на примере образования и медицины). Второй идеал в отличие от утопистской интерпретации конструктивно-проективного мышления исходит из относительности любого проекта, который выступает в ряду других альтернатив и вариантов и открыт для критики.

Второй раздел проекта посвящен теме «Идеал и утопия». В работе обосновывается мысль о том, что идеал является одним из тех факторов, которые выделяют человека из животного мира. Идеалы бывают индивидуальными и социальными. Идеал — это высший образец, по которому человек строит свою



жизнь, то что дает смысл его существованию. Вместе с тем идеалы могут быть как гуманными, так и антигуманными, как свободно выбранными человеком, так и навязанными ему. Человек может принять данный ему идеал, навязанную картину мира, чтобы тем или иным способом уклониться от самостоятельных решений и спонтанной деятельности. Критическая саморефлексия является необходимым противоядием против превращения идеала в идею-фикс.

Особенно актуален анализ возможностей превращения идеалов в утопию. Критическое отношение к утопии, ставшее фактом нашей современной духовной ситуации, зачастую прямо переносится на понятие идеала, а признание несостоятельности утопии воспринимается как отказ от идеала вообще. Нигилистическое отношение к идеалу в связи с крушением утопии не является случайным. В проекте показано, что понятие идеала является важным конструктивным элементом утопического сознания, отличающим его от иных форм познания будущего (в частности от научной прогностики). Отличительной чертой утопии является ориентация на совершенное общество, на идеал. Поэтому на место каузальных зависимостей ставится идеальное долженствование, причинность заменяется телеологией. Однако существует принципиальное отличие идеала и утопии. Идеал выступает в качестве регулятивного принципа, обеспечивающего возможность совершенствования человеческих поступков и одновременно как критерий их оценки. Идеал в силу своей недостижимости в мире вещей не может выступать реальной целью, понимаемой как конечный результат данной деятельности. В утопии происходит несовместимое с природой идеала его превращение в практическую цель, идеал становится проектом. В отличие от идеала утопия-проект выражает технический, инженерный подход к реальности. Идеал, превращенный в утопию-проект, становится идолом, требующим жертвоприношений. В работе детально исследуются особенности утопии как типа сознания. Это разрыв утопии с историей, господство идеи над жизнью, будущего над настоящим, макси-

мализм, перфектибизм (убежденность в возможности достижения совершенства), логоцентризм и рационализм (убежденность в возможности полной рационализации общественных процессов). Утопия обычно выступает как критика современности с точки зрения будущего. Однако утопический критицизм принципиально отличается от той критической рефлексии, которая характеризует науку и рациональную философию. Критичность и рационализм утопического сознания причудливым образом сочетаются с его интеллектуальной невменяемостью, невосприимчивостью к теоретической критике и несовместимостью с реальным функционированием общества. Чтобы быть последовательным, критицизм должен быть распространен и на утверждаемый утопией идеал, что предполагает исследование его укорененности в существующем мире, противоречивости и несовместимости друг с другом некоторых утверждаемых им ценностей, путей реализации идеала и тех опасностей, которые подстерегают здесь общество и каждого человека. Вместе с тем, показывается в работе, утопия не может восприниматься как абсолютное зло. Поскольку ни общественный идеал, ни образ желаемого будущего — эти атрибуты утопии — невозможно вообще устранить, не разрушив природу человека, то противостоять пагубным последствиям утопизма можно и с помощью утопии, понятой, однако, как выдвижение альтернативных образов будущего (создание «фабрики утопий»).

На примере идеалов гуманизма в работе специально прослеживается драматическая судьба некоторых исходных ценностей европейской культуры Нового времени и их трансформация в современной культуре (от гуманизма, понимаемого как индивидуалистическое самоутверждение и как антропоцентризм в отношении природы, к гуманизму как принципиальному признанию «инаковости» и как критическому диалогу разных ценностных установок и культур).

Третий раздел книги посвящен теме «Идеал и критическая рефлексия». В работе специально анализируются особенности рефлектирующих систем и отношение этих особенностей к проблемам ценности, це-

ли и идеала деятельности. Рефлектирующие системы — это любые социальные образования, которые способны описывать свое поведение и использовать полученные описания в качестве правил, принципов, алгоритмов и т.п. в ходе дальнейших действий. Помимо этих описаний системы имеют и другие базовые механизмы, определяющие их поведение. В качестве таких механизмов выступают социальные эстафеты, т.е. процессы воспроизведения тех или иных поведенческих акций на базе непосредственных образцов. Рефлексия в этом случае выступает как переход от непосредственных образцов к вербальным описаниям, т.е. процесс вербализации образцов. При описании системы с рефлексией мы можем занимать по меньшей мере две позиции. Первая состоит в том, что мы просто отбрасываем конкретное содержание рефлексии, ограничивая себя описанием эстафетных механизмов поведения системы. Вторая позиция — это содержательное описание поведения системы. Исследователь при этом фактически идентифицирует себя с рефлексией, выполняя ее работу и становясь, таким образом, как бы элементом той системы, которую он изучает. Эти две позиции дополнительны в смысле принципа дополнительности Н.Бора. Анализ систем с рефлексией позволяет лучше осознать ряд ценностных проблем. Осуществляя тот или иной акт, мы обычно ставим перед собою достижение того или иного результата. Это, разумеется, не исключает того, что мы опираемся на какие-то образцы предшествующей деятельности, и, следовательно то, что мы делаем, есть в определенном отношении копия. Можно, однако, сменить рефлексивную установку и именно получение копии, т.е. воспроизведение имеющихся образцов, рассматривать в качестве основного результата. Если мы произведем такую рефлексивную переориентировку, то Культура начнет выступать как Абсолютная ценность и Абсолютное благо. Все, что мы делаем, мы начинаем рассматривать теперь в первую очередь не с точки зрения решения внешних задач, а как воспроизведение образцов, как оживление Прошлого. Такая рефлексивная переориентация не требу-

ет от нас никаких дополнительных усилий, ибо все действия остаются при этом инвариантными. Они, однако, теряют теперь значение пути к цели, ибо цель эта просто не отчуждаема от них самих: сами действия в их движении к решению тех или иных внешних задач — это и есть само воспроизведение Прошлого, его оживление в настоящем. Если утопическое сознание означает разрыв с прошлым, пожертвование прошлым во имя будущего, то согласно концепции, развиваемой в данном разделе работы, прошлая деятельность, взятая в функции опыта, это «генофонд» социума, это та несомненная и абсолютная ценность, к сохранению и воспроизведению которой мы должны постоянно стремиться. А.Швейцер построил свою этику на принципе благоговения перед жизнью. В рамках развиваемой концепции выдвигается принцип благоговения перед культурой, культурной традицией. В данном разделе специально анализируются принципы рационально рефлексивной критики. Критицизм — самое сильное противоядие против утопического мышления. В то же время важно подчеркнуть, что речь идет о рациональном критицизме. Разрыв между разумом и критицизмом (характерный для современного постмодернизма) — верный признак духовной деградации общества. Разум способен подвергнуть критике все, что существует вне человека и его сознания, а также все, что порождено им самим. Для его критической мощи нет преград. Критическая дискуссия — это сам способ существования разума. В работе формулируется ряд принципов рациональной критической дискуссии. Прежде всего это рациональная реконструкция критикуемого объекта. Только то, что препарировано и представлено в свете рациональности, может быть подвергнуто рациональной критике. Это далее рациональная рефлексия, т.е. осознание оснований собственной критичности, что включает, в частности, и осознание возможности изменения собственной позиции. Далее это рациональный мониторинг и рациональный плюрализм. В соответствии с первым нет и не может быть несоизмеримых рациональностей. Согласно второму существуют различные,

не сводимые друг к другу рациональности. Оба принципа дополнительно друг к другу и имеют свои области применения. Также дополнительно рациональный холизм и рациональный партикуляризм, рациональный эссенциализм и рациональный феноменализм.

В работе специально рассматривается взаимосвязь между рациональностью, критицизмом и либеральными идеалами на примере философии К.Поппера. Согласно Попперу рациональный критицизм является одной из главных ценностей либерализма и определяет тот социальный идеал, который он называет «открытым обществом». В идеях Поппера содержится немало важных соображений. В то же время, показывается в работе, его понимание критицизма односторонне, так как покоится на определенной теории рациональности, которая в ряде отношений оказывается уязвимой. Если речь идет не о решении сугубо конкретных вопросов, а о системе определенных убеждений, о ценностных проблемах (а ведь именно по этим вопросам и ведутся прежде всего серьезные общественные дискуссии), то, конечно же, рациональная дискуссия вряд ли может протекать по попперовской схеме, которая предполагает неопровержимого победителя, который довольно быстро должен выявиться. Приходится признать, что попперовская концепция социальной философии исходила из предпосылки, что в открытом обществе все принципиальные ценностные проблемы уже решены, и речь может идти исключительно о частных вопросах, которые и подлежат рациональному обсуждению. Между тем, имеются веские основания думать, что в современном мире идет спор разных ценностных, культурных и социально-политических установок и воплощающих их цивилизаций. Этот спор может привести к конфликту цивилизаций, а может выразиться в конструктивном и взаимообогащающем диалоге или полилоге. Последнее осуществимо только в рамках рациональной дискуссии. Но ясно, что в данном случае рациональность должна пониматься уже иначе, чем это имеет место у Поппера. Участники подобного диалога-полилога, который может быть весьма дли-

тельным, взаимодействуют друг с другом, учатся друг у друга и меняют свои позиции, оставаясь в то же время оппонентами. Рациональность означает в данном контексте прежде всего умение рефлексировать собственные предпосылки и умение понять точку зрения оппонента. Согласно Попперу традиция рационального критицизма существует как бы вне и над другими традициями и в отличие от последних вне-исторична. Однако есть основания думать, что понимание рациональности, критицизма, того, что является убедительным аргументом, само зависит от конкретно-исторического контекста. В этом смысле рациональная критика не только влияет на судьбу других культурных традиций, но и сама испытывает их воздействие. Не принимая этого во внимание, трудно понять многие эпизоды развития науки и философии. Но это значит, что рациональная дискуссия не сводится к тем случаям, когда с помощью определенных приемов просто опровергается мнение оппонента. Рациональность в более сложных обсуждениях предполагает прежде всего умение встать на точку зрения другого, посмотреть на себя и собственную позицию с этой иной точки зрения и вступить в плодотворный диалог с иными взглядами, не отказываясь от собственных. Конечно, такая рациональность является неким идеалом, далеко не совпадающим с современными практическими реалиями. Однако это такого рода идеал, культивирование которого жизненно важно для судеб современной культуры.

Как видно из изложенного, разработка проекта позволяет обнаружить новые связи между собственно эпистемологическими исследованиями и проблемами нравственной философии, социальной философии, политической философии и философии культуры.

*В.А.Лекторский*

# I. ПОЗНАНИЕ, ПРОЕКТИРОВАНИЕ, ИДЕАЛ

---

## Знание и мироотношение

*В. С. Швырев*

В переживаемое нами сейчас драматическое время радикальных перемен в жизни общества и связанных с этим «переоценок ценностей» возникает острая потребность в самом серьезном критико-рефлексивном исследовании природы и структуры менталитета общества, лежащих в его основании предпосылок, исходных ценностей, норм и идеалов, выступающих в качестве явных или неявных результатов жизненной мироориентации людей. Эта задача, актуальность которой всегда повышалась в период коренных социальных сдвигов, приобретает особую значимость и определенную специфику в наших условиях благодаря той роли, которую играла идеологическая регуляция при господстве тоталитарного строя. Быстрый крах официозной тоталитарной идеологии, пронизывающей всю социальную структуру при всем том, что она уже давно была дискредитирована в глазах значительной части общества, не мог не породить «смятения умов» и не вызвать к жизни сложные и противоречивые процессы в общественном сознании. В частности, в качестве реакции на господство тоталитарной идеологии, на всеобщую идеологическую зарегулируемость, — надо признать, в значительной мере понятной и оправданной, — выступает скептицизм и негативизм по отношению к самому принципу идейной регуляции общества, необходимости норм, идеалов и ценностей, программирующих жизненные мироориентации людей. Утверждается, что такое про-

граммирование, действительно принимающее уродливые антигуманистические формы в обществе, которое пытаются основывать на некоем тоталитарном проекте, становится ненужным и вредным в «естественно функционирующем обществе», образцом которого выступает общество, основанное на рынке и свободной конкуренции. Было бы нелепо отрицать, конечно, что и в таком обществе существуют известные мировоззренческие, идеологические, нравственные и т.д. идеалы, представления, ценности, но утверждается, что само функционирование и воспроизводство общественной жизнедеятельности осуществляется как естественный процесс и не требует идейного программирования на основе каких-то особых идеалов, норм, ценностей и т.д. Между тем это, конечно, иллюзия, весьма опасная именно в наших условиях. Человеческое общество не может существовать как естественно функционирующий и воспроизводящий организм подобно биологическому организму. Само возникновение человеческого общества, как хорошо известно, связано с появлением норм культуры, предполагающих выход за пределы естественного биологического регулирования жизнедеятельности. Эти нормы отнюдь не просто закрепляют и оформляют уже существующую практику специфически человеческого поведения, они только и делают ее возможной. Общественное сознание отнюдь не является просто надстройкой над существующим независимо от него общественным бытием, как зачастую утверждалось в вульгаризированном истинате. Оно выступает как необходимое условие функционирования и воспроизводства этого бытия. «Естественность» социума, если употреблять это выражение как ценностную характеристику в противоположность «искусственности», заключается не в том, что в таком обществе несущественны идейные регуляторы, а воспроизводство человеческой жизнедеятельности осуществляется «само собой», а в том, что эти регуляторы обеспечивают эффективность решения задач, стоящих перед социумом. И что касается «естественности» товарно-денежных, рыночных отношений, сво-

бодной конкуренции и прочих атрибутов современного, условно говоря, «западного общества», то хорошо известны работы М.Вебера, который показал значимость определенных ценностных установок для формирования капитализма, а мы сейчас на собственном горьком опыте убеждаемся в том, с какими трудностями, обусловленными именно спецификой менталитета, сталкивается формирование и функционирование нормального цивилизованного рынка.

Итак, общественное бытие, если использовать привычную терминологию, не существует, не может существовать вне его регуляции нормами, установками общественного сознания. Иное дело, каковы конкретные механизмы этой регуляции, каков характер самих соответствующих регуляторов и т.д. Здесь, разумеется, мы имеем достаточно широкий спектр различных вариантов — связываются ли, скажем, эти регулятивы в недрах «коллективного бессознательного» и рассматриваются как «само собой разумеющееся», как это имело место в традиционном обществе, или они являются продуктом рационально-рефлексивного сознания, имеют ли они корни в реальном апробированном опыте людей или носят умозрительно-утопический характер и т.д. Тот тип идеологической регуляции, который господствовал в нашем прошлом, тоже является одним из таких конкретных вариантов. Его идейная критика и практическое преодоление должны идти не по пути вообще отрицания значимости норм и идеалов общественного сознания, если угодно, проективности последнего, его программирующей социум функции, а, прежде всего, ориентироваться на отказ от утопизма, выступавшего фактически прикрытием эгоистического интереса социальной верхушки, т.н. номенклатуры, от навязываемого обществу «единомыслия», от авторитаризма и догматизма. Ясно, что такого рода «идейное программирование» общества должно быть раз и навсегда отвергнуто, и надо быть достаточно бдительными, чтобы не допустить его возрождения в иных оболочках, скажем, в форме почвеннического псевдопатриотизма

или агрессивно-авторитарной конфессиональной религиозности. Необходимо тщательное, непредвзятое настолько, насколько это возможно в рамках всегда ангажированного заинтересованного человеческого сознания, рационально-рефлексивное исследование, переосмысление в свете современных задач и современного опыта структуры механизмов и предпосылок идейной регуляции основ человеческой жизнедеятельности, роли знания, веры, утопий, сложного сочетания констатирующе-познавательной и конструктивно-проективной функции сознания в мироориентации человека.

В общей перспективе постановки, анализа и решения этой принципиальной задачи мы постараемся рассмотреть природу, исторические формы и современные проблемы рационально-рефлексивного сознания как фактора мироориентации человека, его конструктивные возможности и их пределы. Поскольку в современной научно-технической цивилизации рационально-рефлексивное сознание выступает прежде всего в форме науки, целесообразно начать с критического анализа науки как фактора мироориентации.

Анализ роли и возможностей науки, ее места в системе человеческой жизнедеятельности в условиях современной научно-технической цивилизации, ее практической, культурной и мировоззренческой значимости, отношения исходных принципов научно-рационального подхода к действительности и коренных гуманистических ценностей имеет первостепенное значение для осмысления судеб и перспектив современной культуры со всеми присущими ей противоречиями и сложностями, так драматически проявившимися к концу XX века. Наука, безусловно, является становым хребтом научно-технической цивилизации, и судьба последней, все ее достоинства и недостатки органически связаны с теми типами миропонимания и мироотношения, которые лежат в основе научной рациональности. И отношение к последней, оценка ее возможностей в решающей степени определяется представлениями о научно-технической цивилизации,

о том, что она способна дать и дает человечеству. И та принципиальная амбивалентность, которая характеризует современное отношение к научно-технической цивилизации, открывшей гигантские возможности овладения человеком сил природы и в то же время породившей беспрецедентные в истории человечества глобальные проблемы, которые связаны с вполне реальной опасностью его самоуничтожения, не могла не сказаться и на отношении к науке.

Бесспорные успехи науки в познании объективной действительности и овладении ее законами привели, с одной стороны, к распространению сциентизма, для которого, по выражению Г.Рейхенбаха, вера в науку в значительной мере заменила веру в Бога\*. Действительно, можно утверждать, что наука в секуляризованном мировоззрении приобрела возможность играть роль религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. С другой стороны, отчетливо выявившиеся в наше время деструктивные антигуманные последствия научно-технической цивилизации порождают и активную оппозицию сциентистскому культу научной рациональности, которую нередко делают ответственной за все пороки и грехи научно-технической цивилизации. В самих исходных принципах научной рациональности в том ее виде, в каком она получила воплощение в развитии западной науки, начиная с формирования галилеевско-ньютоновского стиля научного познания, в присущем этому типу науки мироотношению и миропониманию усматривают потенции той бесчеловечности и бездуховности, которая проявилась в отрицательных последствиях научно-технической цивилизации.

И это очень важно подчеркнуть, если в прошлом критика науки исходила, в первую очередь, от людей, чуждых или враждебных науке, во всяком случае, рассматривающих ее извне, и нередко была связана с консервативными или даже обскурантистскими уста-

новками, то в настоящее время в этой критике принимают участие и сами ученые, и люди, разделяющие общие установки научно-рационалистического подхода к действительности, по крайней мере, признающие его значимость для цивилизации. Они, однако, стремятся понять ее без сциентистских иллюзий, перестать относиться к ней как к некоей «священной корове», к некоему идолу и критически проанализировать возможности и ограниченность, «конечность», выражаясь гегелевским языком, того отношения к миру, которое лежит в основе научной рациональности современного типа. И если мы сейчас стремимся в нашей стране освободиться во всех сферах жизни от догматических штампов, от идейной зашоренности и провинциализма, «критико-рефлексивно» отнестись к привычным явным или неявным установкам своего сознания, то нам, на мой взгляд, следует внимательно и непредвзято продумать выработанные в мировой общественной мысли подходы, связанные с оценкой форм и возможностей научной рациональности.

Следует, однако, при этом не забывать, что протест против сциентистской абсолютизации роли и возможностей науки, перерастающий зачастую в резкий негативизм по отношению к ней, выступает как специфическая современная форма критики не только сциентизма, выступающего в этом контексте как определенная форма рационализма, но и возможностей рациональности как таковой, рационального типа сознания, рационального способа отношения к действительности. Сразу же скажем, что соглашаясь с возражениями против неумеренных притязаний агрессивного сциентизма, понимая несостоятельность абсолютизации господствующей в нашей цивилизации формы научной рациональности, восходящей к галилеевско-ньютоновскому естествознанию Нового времени, нельзя в то же время, по нашему мнению, недооценивать или тем более опровергать значимость рациональности как таковой в качестве необходимой ценности нашей культуры. Но при этом сама рациональность, в частности, научная рациональность, должна быть понята достаточно широко, на высоте

\* Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley, 1951, p. 43-44.

своих позитивных возможностей, будучи свободна от ограничений и деструкций в своих специфических формах.

Принципиально важно, с нашей точки зрения, иметь в виду исторический, преходящий, относительный характер различных форм рациональности, в том числе научной рациональности, их эволюцию, возможности деформации тех позитивных ценностей, которые лежат в основе «рационального начала» как определенного типа мироориентации, возникшего на известном этапе истории человеческой культуры и воплощавшегося в различных конкретных формах с присущими им особенностями, достоинствами и недостатками. Необходимо учитывать вариабельность этих форм, различные тенденции реализации рациональности как особого типа сознания. И важнейшим концептуально-теоретическим вопросом, выступающим предметом именно философского исследования, является вопрос о возможности фиксирования определяющих исходных признаков рациональности, возможности выявления оснований единства многообразия форм рациональности, в том числе, естественно, как они реализуются в истории науки.

Особую и весьма актуальную именно для менталитета нашего современного посткоммунистического общества тему представляет вопрос о возможных авторитарно-догматических деструкциях науки, о перерождении науки, которая традиционно со времен Просвещения рассматривалась как носительница свободного критического враждебного догматизму и авторитарности сознания, при сохранении внешних признаков научности.

Печальный опыт нашей истории убеждает таким образом в том, что при известных условиях концепции, представления, идейные позиции, претендующие на научную рациональность, оказываются в сущности феноменами догматически-авторитарного сознания, принципиально враждебными той свободе, критичности, «открытости» мысли, которые всегда рассматривались как определяющие признаки рацио-

нального сознания. Более того, идея научно-рационального подхода к действительности при определенном ее истолковании и использовании может выступить как средство укрепления всевластия авторитарной догмы, от имени которой определенные социальные силы осуществляют свое тоталитарное господство над людьми. Бесспорно, что такой камуфляж оголтелого догматизма и авторитаризма под рациональное сознание имел место в нашей общественной мысли в период господства тоталитарной командно-бюрократической системы. Догма утверждается в этой ситуации, опираясь на авторитет научного рационального сознания, действуя от его имени. Иное дело, что при этом она реально использует всякого рода предрассудки, темные инстинкты, эгоистические социальные интересы и пр. Без всего этого она как догма не могла бы утвердиться — это бесспорно. Но столь же бесспорно и то, что она использует присущую марксизму традицию принадлежности к научной рациональности\*. Притязание на безусловную правильность, непреложность догматически интерпретированного марксизма, соответствующим образом препарированного в корыстных идеологических интересах, изображается как продукт научно-рационального сознания, как рационально обоснованная теоретическая позиция.

Конечно, реально эта идеология была весьма далека от подлинного духа научности с ее критичностью и признанием авторитета реальности перед иллюзиями и мифами. Однако она пыталась выступать от имени науки и одно это принуждало прокламировать последнюю как официальную идеологическую ценность. В этом отличие, заметим, официальной коммунистической идеологии от тоталитаристской идеологии нацистско-фашистского, расистско-шовинисти-

---

\* Я не ставлю и не рассматриваю здесь особый и весьма важный вопрос о соответствии критериям подлинной научности марксизма, как он разрабатывался его классиками, я говорю лишь об официально-догматической идеологии в том ее виде, в каком она существовала в нашем обществе.

ческого, религиозно-фундаменталистского и т.д. типов, которые, как правило, не заигрывали с идеалами научности, предпочитая откровенно опираться на иррациональные факторы сознания. Выхолощенная от духа настоящего критицизма, оборвавшая связи с объективной реальностью, деформированная «научность» выступала, тем не менее, в системе официальной идеологии как некая неприкасаемая «священная корова», что позволяет, на наш взгляд, говорить о существовании своеобразного официально-догматического сциентизма, который входил в качестве весьма важного конституирующего фактора в системе господствующей идеологии\*.

Этот внешний чисто идеологический по своей сущности культ науки, которая, как считалось, по своей сути должна выступать как союзница марксистской идеологии в борьбе с ее противниками, получил свое выражение, в частности, в идее утверждения «научного мировоззрения», в рамках которого весь крайне сложный комплекс вопросов об отношении науки и религии, науки и мировоззрения вообще получал примитивное и догматическое решение в духе агрессивного «научного атеизма», обоснованного будто бы данными науки. На самом деле, любые мировоззренческие позиции в анализе и решении этих вопросов всегда представляют собой определенную интерпретацию данных науки, обобщенных в принятой в известное время «научной картине мира». Сам факт существования некоторой научной картины мира не может однозначно предрешать выбор той или иной мировоззренческой позиции. Поэтому следовало бы говорить не о некоем научном мировоззрении, содержание которого однозначно определялось бы науч-

ным знанием, а о *научно ориентированном* мировоззрении. Определяющими признаками последнего должны выступать, во-первых, обращение к методам научно-рационального мышления при осмыслении мировоззренческих проблем, и, во-вторых, обязательный учет выработанных наукой представлений о мире. Однако само понятие такого научно ориентированного мировоззрения не предполагает, следует заметить, однозначной атеистической позиции и вообще не предрешает окончательных мировоззренческих выводов, оно может быть атеистическим, но может — и это, как известно, очень часто имело место в истории культуры — быть пантеистическим, агностическим, комбинироваться с теми или иными формами религиозного сознания. Во всех этих случаях мы имеем включение научного знания в более широкую перспективу сознания, некоторую метапозицию по отношению к науке в аспекте оценки того образа реальности, который она вырабатывает, и тех способов, которыми она этот образ вырабатывает.

Критическое осмысление возможностей науки может осуществляться и осуществляется с различных позиций, в самых различных ракурсах, ибо наука выступает в системе социума и культуры в весьма многообразных контекстах и связях: в социальном, экономическом, идеологическом, культурологическом, этическом и прочих аспектах. Мы же рассматриваем в рамках выбранной нами темы проблему современного критического осмысления сущности и возможностей научной рациональности как определенного типа сознания. Следует подчеркнуть, что такой подход к науке носит собственно философский характер, так как на его основе научная рациональность, критическое исследование которой на определенном уровне анализа приводит к необходимости уяснения природы, роли и возможностей рационального начала в человеческом сознании вообще, начинает рассматриваться как определенный тип отношения к миру, мироориентации и миропонимания. Именно в рамках такой логики развития темы вопросы, связанные, скажем, с критериями научной рациональности,

\* Не случайно обсуждение концепции сциентизма и введение самого этого термина в язык нашей философии, в частности, в форме статей в «Философской энциклопедии» и «Философском энциклопедическом словаре», вызывало в свое время сопротивление со стороны ортодоксов, и среди некоторых представителей нашей философии науки, воспитанных в духе отношения к науке как к некоему кумиру, бытовало убеждение, что никакого сциентизма как объекта критики нет и не может быть.



демаркации науки и форм донаучного или внеаучного сознания, типологии самих разновидностей научного познания и пр., которые исходно выступают как узко логико-методологические или в лучшем случае гносеологические, обнаруживают свою глубинную философско-мировоззренческую природу, начинают рассматриваться в контексте многообразия вариантов «человеческого проекта».

В значительной мере современная критика научной рациональности имеет в виду ту форму последней, которая связана с классическим математизированным экспериментальным естествознанием Нового времени, «галилеевско-ньютоновской наукой». По существу возникновение и укрепление сциентизма было связано с абсолютизацией возможностей именно этого типа науки, что, конечно, стимулировалось, в первую очередь, успехами научно-технической цивилизации. Зачастую при оценке негативных и деструктивных аспектов последней внимание сосредотачивается только на практическом применении научных знаний, ответственность возлагается прежде всего на это применение, на технологию. Однако более глубокая и радикальная философская критика стремится идти дальше и склонна рассматривать мироотношение, которое свойственно современной технологической или, как ее иногда называют, техногенной цивилизации и которое породило опасность разрушения природы, самоуничтожения человечества, как производное от того типа миропонимания, «моделирования» мира, который заложен в научной рациональности Нового времени.

Об органической связи научной картины мира Нового времени с развитием технической цивилизации, как известно, много писал М.Хайдеггер. Кстати, М.Хайдеггер и сформулировал концепцию «картины мира» как специфической особенности мироотношения науки Нового времени\*. Для современного авто-

ра, американского философа польского происхождения Х.Сколимовски деструктивные последствия современной научно-технической цивилизации оказываются свидетельством неадекватности тех исходных установок отношения к миру, которые лежат в основе науки, восходящей к Новому времени. Превращение Космоса в механизм, объективизация, атомизация и квантификация реальности, свойственная науке Нового времени, предопределили то манипулятивное отношение к миру, которое реализуется в научно-технической цивилизации и которое, по мнению Х.Сколимовского, порождает все ее беды и, прежде всего, отчуждение от себя подобных и от живой природы. Для того чтобы преодолеть это отчуждение, необходима выработка альтернативного современному научному подходу взгляда на мир. Американский философ в качестве такой альтернативы предлагает «экологическое сознание». В контексте нашего рассмотрения важно, что этот вариант критики мироотношения, задаваемого типом классической научной рациональности Нового времени, подчеркивает правомерность отказа от абсолютизации именно исходной картины мира, того его моделирования, той космологии, как выражается Х.Сколимовски, которая лежит в основе данного типа научной рациональности. Космология есть игра допущений. Эти допущения не доказываются, они делаются. Процесс создания космологий является преднаучным процессом как в историческом, там и в эпистемологическом

---

научной картины мира, хотя последнее может охватить и тот смысл, который вкладывает в термин «картина мира» М.Хайдеггер. «Картина мира» означает здесь не усиленную копию, а то, что слышится в обороте речи «мы составили себе картину чего-либо». «Картина мира» означает не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком (Хайдеггер М. Время картины мира. Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс, 1986, с. 102-103). Иными словами, «картина мира» по Хайдеггеру это артикулируемая человеком и прозрачная для его сознания в силу этой артикулируемости опредмеченная, объективируемая в знаковой или наглядно-образной форме модель реальности.

\* Понятие «картина мира» для М.Хайдеггера отнюдь не тождественно образу мира, его представлению. Не следует его смешивать и с разрабатываемым в нашей философской литературе понятием

смысле. Наука может очень мало сказать об этом процессе потому, что этот процесс предшествует науке. Следовательно, — подчеркивает Х.Сколимовски, — этот процесс находится за пределами юрисдикции науки. Западная наука возникла тогда, когда была принята космология определенного типа, а именно, механистическая космология. Следовательно, в сфере общей космологии наука не может быть арбитром правомерности других космологий, поскольку она привержена одной определенной космологии\*.

Этот мотив отказа от абсолютизации не просто данного уровня развития научных знаний, а именно той исходной онтологии, модели мира, которая лежит в основе научной рациональности, является одной из основных тенденций преодоления апологизации определенных исторических типов и уровней научного познания. Идея относительности, преходящего характера конкретных научных концепций и утверждений вошла в плоть и кровь современного менталитета и вряд ли может вызвать возражения. Сложнее дело обстоит с исходными научными картинами реальности, теми системами не всегда явных концептуальных координат, которые лежат в основе формирования научных знаний и которые диктуются наукой общественному сознанию как некая непреложная основа подлинно объективного представления о реальности. По существу сциентизм как познавательная ориентация, как миропонимание и заключается в абсолютизации исходных концептуальных координат, в рамках которых формировалась и развивалась современная точная математизированная экспериментальная наука, в превращении лежащей в ее основе картины мира, «метафизической части» ее парадигмы, по терминологии Т.Куна, в некий абсолют познания, в образ реальности «как она есть».

В понятиях «научной картины мира» в нашей философско-методологической литературе, метафизиче-

ской компоненты парадигм Куна, твердого ядра исследовательской программы Лакатоша на Западе фиксируется в несколько различных ракурсах представление об исходных содержательно-онтологических предпосылках деятельности по формированию научного знания, которое получило свое выражение в свое время в кантовском понятии системы априорных синтетических основоположений\*. Эти предпосылки действительно априорны по отношению к конкретному опыту построения тех или иных научных знаний. Вместе с тем в отличие от Канта современная методология науки исходит из variability, принципиальной относительности, гипотетичности, альтернативности этих исходных посылок, их исторической и методологической обусловленности. Гибкость позиций современной методологической мысли по сравнению с кантовской концепцией синтетических априорных основоположений проявляется далее и в том, что современный подход предусматривает определенную иерархию, многоуровневость системы исходных содержательно-онтологических предпосылок научно-познавательной деятельности, различающихся по степени общности, широты охвата материала. Это принципиальное обстоятельство надо иметь в виду при исследовании вопросов о том, каковы же конкретно исходные предпосылки и основание того типа моделирования, который лежит в основе научной рациональности. Очевидно, что конструктивность рассуждений о современной классической и прочих формах научной рациональности предполагает достаточно точную экспликацию соответствующих исходных предпосылок и оснований содержательно-онтологического характера. Компетентная плодотворная критика неправомерной абсолютизации моделирования реальности в той или иной форме научной рациональности должна исходить из отчетливого осознания, каковы же конкретно исходные предпосылки именно этих типов моделирования, какие последствия для миропонимания и мироотношения они

\* Skolemowski H. *Dancing Shiva in the Ecological Age*. Dehli, Clarion Books, 1991, p. 55. Мою рецензию на эту книгу см.: Вопросы философии, 1993, № 3.

\* Кант И. Соч. в 6-ти т., т. 3, с. 234-298.

влекут за собой, какие нормы и идеалы научного познания им соответствуют, каковы пределы действительности основанных на этих типах моделирования форм миропонимания и мироотношения, в частности, с учетом возможностей других видов восприятия мира, каковы, наконец, альтернативные типы отношения к действительности.

Каковы бы не были, однако, конкретные варианты моделирования реальности, составляющие основания отдельных форм научной рациональности и тех или иных разновидностей научного знания и какие бы вопросы не возникали в связи с их анализом и оценкой, всякое научное познание действительности обязательно предполагает существование концептуального аппарата, задающего особое научное видение мира, надстраивающееся над обыденными представлениями о мире. Принципиальная философская оценка возможностей научно-рационального сознания всегда исходила и исходит из осмысления этого кардинального факта существования такого аппарата, из определенных интерпретаций его последствий. И суть дела здесь прежде всего в том, что существование этого слоя научно-теоретических конструкций, «теоретического мира», как его зачастую называют в философско-методологической литературе, обеспечивая проникновение науки и вообще теоретического мышления (включая сюда и философию) в глубины реальности, недоступные неспециализированному обыденному сознанию, задает вполне реальные возможности «отчуждения» этого «теоретического мира» от мира, в котором существуют живые индивиды с их личностным сознанием, замыкания теоретического мира на самого себя, превращения его в некую «суперструктуру», давящую над живым личностным сознанием во всем богатстве его мировосприятия и мироотношения. Свойственная научно-рациональному сознанию установка на фиксацию в этих идеальных конструкциях действительности в ее сущностном бытии («сущность», «закон», «объективная необходимость» и т.д.) может приводить к претензиям на приоритет по

отношению ко всем неотчуждаемым от живых индивидов способам освоения ими окружающей их реальности, что в своих крайних формах ведет к эстетической и нравственной глухоте, вообще к подавлению живого личностного самостоятельного мировосприятия.

В подобной абсолютизации познавательных позиций науки, в истолковании их как обладающих монопольной привилегией на отображение объективной действительности как она есть «в своей подлинности» и заключается собственно коренная опасность сциентизма как гносеологической концепции, в этом и заключаются источники его недооценки иных кроме науки форм человеческого опыта или сознания.

Отчужденные от многообразной, многокрасочной действительности с ее противоречивыми тенденциями и от живых людей в полноте их реального существования идеальные конструкции, независимо от их возможных рациональных источников, при определенных социальных условиях превращаются в догму, которая выступает в качестве «идеального плана», программы, проекта тотального преобразования действительности — общества, людей, природы. И опять-таки универсальную обязательность, принудительность, тотальность этого преобразования пытаются оправдать научно-рациональной обоснованностью лежащих в основе соответствующих программ представлений о всеобщих законах развития общества, об объективной необходимости и др.

Эти действительно существующие опасности познавательных и социальных последствий отрыва научно-теоретического сознания от живой действительности, а затем подавления авторитетом такого сознания свободы и многообразия личностного мировосприятия и мироотношения, превращения теоретических конструкций из средства адекватного постижения мира в догматическую преграду такого постижения, естественно, становятся предметом достаточно внимательного критического анализа. Так, Ю.А.Шрейдер усматривает корни тоталитарной идеологии, в основе которой лежит господство заданной идеи, реа-

лизация которой подчиняет себе всю жизнь общества, в утверждении приоритета теоретической идеи, претендующей на объективное знание, на «разумную истину», над живым свободным личностным сознанием в полноте его мироотношения\*. Именно в этом уходе от ответственности, от риска принятия решения, от «поступка» усматривал в свое время основной порог «теоретизма» как определенного отношения к действительности наш выдающийся отечественный мыслитель М.М.Бахтин\*\*. И по существу та же тема отказа от свободы и необходимо связанными с ней риском и ответственностью личностного усилия, «поступка», в терминологии М.М.Бахтина, спрятаться за внешнюю принудительность навязываемого извне знания, авторитет которого усматривается в его детерминации объектом, пронизывает всю критику Н.А.Бердяевым того, что он в своих ранних работах оценивает как существование науки с позиции своей «философии свободы»\*\*\*.

В западной философско-методологической литературе крайние позиции в критике науки занимает П.Фейерабенд\*\*\*\*. Он отвергает как несостоятельное

лежащее в основе всех попыток исходное представление всего сообщества специалистов философии науки на Западе, начиная с неопозитивистов и кончая сторонниками т.н. критического рационализма, о науке, о научной рациональности как о носительнице духа свободного самокритического мышления, которая в силу этого имеет заведомое преимущество перед донаучными или вненаучными формами познания. Фейерабенд считает это представление вредной иллюзией, действительная, а не выдуманная идеализированная наука, с его точки зрения, пропитана духом авторитарности и догматизма, она не имеет и не может иметь каких-либо априорных преимуществ как способ познания перед, скажем, мифологией\*. Таким образом, догматизм и авторитарность не являются какими-то искажениями духа подлинной научности, который, по мнению сторонника т.н. анархистской теории познания, каковым объявляет себя Фейерабенд, представляет собой фантом рационалистической философии науки, они порождаются и воспроизводятся реальной практикой науки, имманентными процессами научной деятельности.

Эта, во многом рассчитанная на сознательный эпатаж читателя, воспитанного в духе благонамеренного рационализма и сциентизма, позиция «эпистемологического анархизма» П.Фейерабенда резко направлена против догматизации позиций сознания, претендующего, по крайней мере, в своих истоках на соблюдение норм и принципов научной рациональности. Более того, опасность догматизации, авторитарности этих позиций усугубляется именно их апелляцией к рациональному началу, к идеалам свободного, самокритического поиска истины. Замечу, что, как мне кажется, именно представление о лживости и аморальности этих апелляций и определяет лично-

\* «Наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки» (Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки, с. 450).

\* В сущности речь идет об очень старой дилемме: «Знания важнее действительности» или, напротив, «действительность, раскрывающаяся сознанию, выше любого знания о ней». Эту дилемму можно представить еще и так: чему отдать приоритет — знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности), свободно соотносящей знание с жизнью» (Шрейдер Ю. Сознание и его имитации // Новый мир, 1989, № 11, с. 247).

\*\* Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., Наука, 1986. Надо заметить, что М.М.Бахтин в этой работе признавал правомерность существования, как он выражался, отвлеченно-теоретического самозаконного мира в его границах, однако, он, во-первых, выступал против того, чтобы мир как предмет теоретического познания выдавал бы себя за мир в его целом, во-вторых, признавал автономию теоретического мира как содержания научного мышления. Он подчеркивал, что этот мир должен включаться в «бытие — событие» в акте «личностного поступка» — познания, который носит прежде всего эмоционально-волевой характер, а собственно познание представляет собой лишь его момент.

\*\*\* Бердяев Н.А. Философия свободы. М., Изд-во Правда, 1990. Приложение к журналу «Вопросы философии».

\*\*\*\* См. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Пер. с английского и немецкого А.Л.Никифорова. М., Прогресс, 1986, с. 323-362.

стный пафос критической позиции П.Фейерабенда. И если Фейерабэнд в своем полемическом настрое по отношению к этому сциентистскому оптимизму несколько сгущает краски в интерпретации науки, существующей в условиях открытого, свободного, плюралистического общества, то следует признать, что его утверждения имеют гораздо большие основания в реальной практике науки в условиях «закрытого» общества с господствующей государственной идеологией, при бюрократизации социальных институтов науки и т.д.\* Вспомним полную трагизма историю советской науки, в которой господство лысенковщины в биологии явилось наиболее страшным по своим последствиям, но далеко не единственным примером поддерживаемой всей мощью тоталитарного государства канонизированной псевдонаучности.

Если научные конструкции, отчужденные от живой действительности и живого человека, могут стать основой тоталитарно-догматических программ переустройства мира, то представление о рациональности, акцентирующее на том, что последнее предполагает возможно более точное «трезвое» познание действительности «как она есть», «без иллюзий и субъективности», достаточно легко вписывается в конформистское сознание, становится так же, как и в ситуации с догматистско-авторитарным сознанием, средством

его самоутверждения и самооправдания. Действительность, открываемая нам в рациональном ее познании, такова, какова она есть, и поэтому остается только понять и принять ее, приспособиться определенным образом к ней, существовать в ее рамках. Рациональным поведением с точки зрения подобного типа сознания является наиболее успешное решение возникающих перед людьми задач в непреложно заданных рамках внешней социальной детерминации. Рациональность связывается при этом исключительно с адаптивным, приспособительным поведением. Иначе говоря, рациональность в деятельности связывается исключительно с целесообразностью, но не с целеполаганием.

Таким образом, апологетизация доминирующих в данной культуре отчужденных от реальных индивидов рационально-концептуальных образований, уход от активной критико-рефлексивной позиции по отношению к этим образованиям и их исходным предпосылкам предметно-содержательного и методологического характера порождает либо «гордыню» представления о всеисилии человека, обладающего безусловной истиной по отношению к миру, либо умонастроение конформизма и приспособленчества, капитуляции перед данностью мира. Обе эти неадекватные в своей сути мироориентации очень часто переплетаются и легко переходят друг в друга.

Распространение обеих форм псевдорациональности в нашем советском обществе способствовало, к сожалению, дискредитации рациональности как таковой, порождению искаженных представлений о последней, обвинениям ее в бездушии и бездуховности. Между тем, именно в нашей современной драматической ситуации жизненно необходима подлинная культура рациональности, проникнутой духом ответственности и самокритичности, бескомпромиссного анализа реальной ситуации. Четко сознавая вред догматических и конформистских деформаций рациональности, не надо также забывать и о вполне реальных опасностях антирационалистических тенденций, которые могут составлять питательную среду для аг-

\* С учетом констатации официально-догматического псевдосциентизма, об истоках которого говорилось выше, как о необходимом компоненте господствующей идеологии тоталитарного строя в нашей стране, не безинтересно подчеркивание Фейерабэндом необходимости «отделения государства от науки»: «поскольку принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивиду, постольку отсюда следует, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки...» (Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. Пер. с английского и немецкого А.Л.Никифорова. М., Прогресс, 1986, с. 450). Квалификация Фейерабэндом науки далее после приведенных выше слов как «наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института» грешит явной тенденциозностью, несправедливостью по отношению к нормальной науке, но значительно ближе к истине, если под наукой в контексте этой позиции подразумевать ставшее частью государственной псевдосакрализованной идеологии «единственно верное учение».

рессивных авторитарных идеологий фашистско-популистского, расистско-националистического или религиозно-фундаменталистского типа.

Конструктивная критика и преодоление скепсиса или негативизма в отношении к научной рациональности должна исходить прежде всего из того, что эти скепсис и негативизм основываются на неправомерном сужении образа научной рациональности, на сведении его к частным, узким, ограниченным или даже искаженным деформированным ее формам. Анализируя проблему научной рациональности в целом, следует исходить из многообразия форм рациональности, если угодно, из определенного спектра возможностей реализации принципов рациональности. И исходным, как мне представляется, может здесь стать различение закрытой и открытой рациональности.

Это различие в основе своей связано с различными способами работы с концептуальными конструкциями рационального сознания в науке и философии. Объективно в реальной рационально-познавательной деятельности тесно переплетены и органически взаимосвязаны два ее типа, две ее формы, которые характеризуются двумя ее направленностями, если угодно, двумя ее векторами. Деятельность первого типа связана с движением в некоторой заданной концептуальной системе, исходит из определенной совокупности выраженных с большей или меньшей степенью эксплицитности предпосылок и положений, лежащих в основании этой системы, определяющих ее рамки и структуру. Эта деятельность предполагает уточнение входящих в концептуальную систему абстракций и понятий, выявление новых связей между ее элементами, экспликацию имеющегося в ней рационально-познавательного содержания (наиболее ясный пример — дедуктивный вывод следствий из посылок в дедуктивно-аксиоматической теории), ассимиляцию новой эмпирической информации в рамках данной концептуальной системы, объяснение и предвидение на ее основе и пр.

Короче, это деятельность внутри принятой сетки

познавательных координат, задающей определенное концептуальное пространство, конструктивные аспекты деятельности этого типа связаны с расширением заданного концептуального пространства.

Пользуясь известным термином Т.Куна, можно сказать, что охарактеризованная выше деятельность является деятельностью в рамках известной парадигмы, внутрипарадигмальной деятельностью. Важно заметить, что пределы этой «внутрипарадигмальности», закрытости концептуального пространства могут быть различными. Это может быть парадигма в собственном смысле Т.Куна, но это может быть деятельность в рамках какой-либо теории, концепции, гипотезы и т.д., но во всех этих случаях, подчеркиваем, это работа в некоем закрытом концептуальном пространстве, очерчиваемом содержанием некоторых утверждений, выступающих в данном познавательном контексте как исходные, не подлежащие критическому анализу.

Было бы ошибочно как-то недооценивать познавательную значимость такого рода деятельности, не говоря уже о том, что в реальной фактически существующей науке количественно она занимает доминирующую роль. Было бы также неправильно интерпретировать ее как нетворческую деятельность. Пользуясь термином психологии, можно было бы назвать эту деятельность в ее творческих конструктивных аспектах «репродуктивным творчеством», т.е. творчеством в рамках некоторых фиксированных рациональных концептуальных норм, смыслов, предпосылок, связанным с их уточнением, с ассимиляцией на их основе нового познавательного содержания. Деятельность такого рода и можно характеризовать как «закрытую рациональность».

В познавательной деятельности «закрытая» рациональность проявляется, таким образом, в утверждении определенной концептуальной позиции, в ее разработке, в ее распространении. В контексте же практической деятельности «закрытая» рациональность, выступая как ее идеальный план, ее программа, оказывается связанной с целесообразностью этой дея-

тельности, с ее направленностью на определенный зафиксированный конечный итог, эффект. Творческий конструктивный момент такого рода рациональности проявляется не в целеполагании, то есть в поиске и нахождении ориентиров деятельности — они рассматриваются как нечто непреложное, заданное, — а в отыскании наиболее эффективных путей и средств достижения цели.

Зачастую эти упомянутые выше формы закрытой рациональности отождествляют с рациональностью вообще, соответственно, за деформации «закрытых» форм рациональности делают ответственной рациональность как таковую, преодоление же ограниченностей закрытой рациональности и возникающей на их основе деформации ищется при таком сведении рациональности к закрытой рациональности за пределами рациональности как таковой на путях внерациональных форм сознания. Между тем, закрытой рациональности и в познавательной деятельности, и в ориентации практической деятельности противостоит тот тип рационального сознания, который правомерно назвать «открытой» рациональностью. Последняя предполагает способность выхода за пределы фиксированной готовой системы исходных познавательных координат, за рамки жестких конструкций, ограниченных заданными исходными смыслами, абстракциями, предпосылками, концептуальными ориентирами и пр. При этом необходимым моментом «открытой» рациональности, который отличает ее от «закрытой», является установка на критический рефлексивный анализ исходных предпосылок концептуальных систем, лежащих в основе данной познавательной позиции, определяющей ее «парадигмы». «Открытая» рациональность, тем самым, предполагает перманентное развитие познавательных возможностей человека, горизонтов его постижения реальности. Эта предметно-содержательная установка на все более глубокое проникновение в реальность, неограниченное какими-либо заданными априорными структурами, предпосылками миропонимания, орга-

нически реализуется в открытой рациональности через радикальную критическую рефлексию над любыми парадигмами, «конечными», выражаясь гегелевским языком, картинami и схемами миропонимания и мироотношения.

Именно эта напряженность творческих усилий сознания, направленного на неограниченное постижение человеком объемлющего его мира, связанного с максимальной открытостью перед этим миром в критической рефлексии по отношению к любым фиксированным «конечным» позициям мировосприятия, и составляет существо рационально-рефлексивной культуры на высоте ее возможностей, которые проявляются в открытой рациональности и составляют неотъемлемую ценность нашей цивилизации, несмотря на все ее проблемы и издержки.

Открытая рефлексивная рациональность на высоте своих возможностей преодолевает ограниченности закрытой рациональности и те деструктивные вырожденные формы псевдорациональности, которые возникают на основе этих ограниченностей. Именно при сведении рациональности к этим формам сознания и возникает противопоставление рациональности духу свободы и риска, «поступку», по терминологии М.М.Бахтина, напряженности усилий личностного сознания и т.д. Открытая же рациональность с необходимостью предполагает все эти факторы.

Надо заметить, однако, что сама по себе закрытая рациональность автоматически не влечет за собой догматизации концептуальных конструкций, определяющих ее рамки. Движение в рамках этих конструкций и на их основе до поры до времени, в той или иной степени может в принципе и оставлять открытым вопрос о непреложности их исходных предпосылок\*. Догматизация происходит тогда, когда основание определенной концептуальной позиции, ее

\* Как известно, классическая гипотетико-дедуктивная модель лежала в основе развития позиции «джастификационизма» логических позитивистов (термин И.Лакатоса), и в основе фальсификационизма К.Поппера.

исходные предпосылки превращаются в неприкасаемые истины и их содержание отождествляется с реальностью. Выражаясь специальным философским языком, сознание становится к ним в позицию тождества бытия и мышления, проще говоря, не различается сам мир и представление о мире. Определенная модель, картина последнего навязывается в качестве образа реальности как таковой.

И важно подчеркнуть, что если в нерационализированных формах сознания — в мифологии, в обыденном сознании — такое тождество мысли и бытия осуществляется на нерефлексивном уровне, то догматизация рационализированных установок предполагает специальные акты сознания, рефлексии, определенный концептуальный каркас начинает рассматриваться как монополюльно адекватная картина реальности с позиций именно рациональности, если мы имеем дело с наукой, то с позиций научной рациональности. В этой ситуации критерием рациональности, в частности, научной рациональности каких-либо положений, становится их включенность в соответствующий концептуальный каркас, возможность рационализации на основе принятых в рамках данного каркаса описаний и объяснений. Это имело место, например, при абсолютизации механистической картины мира, когда научная рациональность стала идентифицироваться с механистическим пониманием природы, с возможностью построения механистической картины мира. И напротив, возможность вписывания каких-либо представлений в канонизируемую картину мира, в принятую рациональным познанием парадигму рассматривается как однозначный показатель нерациональности и/или ненаучности таких представлений. Подчеркиваем, что такое «отлучение», если мы имеем дело с абсолютизацией научной парадигмы, осуществляется от имени и авторитета науки. И следует признать, что такого рода «анафемизацию» от лица науки мы нередко находим у мыслителей, казалось бы, в принципе весьма далеких от

догматизма\*. Принципиально важно поэтому руководствоваться определенными философскими максимами, формулирующими принципиальные перспективы открытой рациональности, и проводить четкую разграничительную линию между правомерной в своих рамках практикой «закрытой» рациональности и ее догматическим вырождением. Исходным принципом рационально-рефлексивного сознания, если угодно, его императивом, является положение о том, что реальность всегда шире, богаче, полней любых человеческих представлений об этой реальности и что поэтому недопустима канонизация содержания любой картины мира. Такая канонизация находится в коренном противоречии с самим духом рациональности, с ее исходными принципами. никоим образом нельзя постулировать какого-либо окончательного критерия рациональности, в частности, рациональности научной, апеллирующего к определенной «парадигмальной» модели мира, вообще к каким-либо содержательным исходным предпосылкам. То, что представляется странным или даже невозможным в рамках принятой в известное время научной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок. Не надо забывать, что возможность или невозможность какого-либо положения дел с рационально познавательной точки зрения представляет собой модальные характеристики, формулируемые, как это показано в логической семантике, относительно исходных правил того языко-

---

\* Так, даже ученый такого ранга как Эйнштейн не был свободен от того, чтобы рассматривать свои исходные установки как непреложные истины, а противоречия им не просто как нечто самостоятельное, или неверное, а как бессмыслицу. Например, великий физик в свое время упрекал известного популяризатора науки К. Фламариона за то, что он в своей фантастической повести приписал некоему воображаемому существу Люмену сверхсветовую скорость. Для Эйнштейна это было «бессмысленное предположение, потому что теорией относительности доказано, что скорость света есть величина предельная». Сомнения, однако, в предельности скорости света как скорости движения в природе отнюдь, однако, не бессмысленны для современной физики.



вого каркаса, в котором выражается позиция рационального сознания. Открытая научная рациональность должна руководствоваться не сакраментальной фразой «Этого не может быть, потому что не может быть никогда», а скорее известным шекспировским изречением о тайнах мира, не доступных нашим мудрецам. Необходимо, в частности, внимательное и уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих традициях, нежели наша современная наука. Другое дело, что любые самые странные и необычные с точки зрения привычных стандартов научной рациональности представления должны быть проработаны научно-рациональным сознанием, ассимилированы в рамках деятельности соответствующих научных сообществ. Во всяком случае, прежде чем выносить окончательное суждение по поводу неприемлемости каких-либо представлений с позиций рационального сознания, необходим тщательный критико-рефлексивный анализ оснований и предпосылок, на которых базируется негативное заключение, специальное исследование того, не является ли оно результатом предвзятости, узости или некомпетентности.

Говоря, таким образом, о научном знании или, более широко, о рациональном знании как факторе мироориентации, мироотношения, выявляя условия реализации его конструктивных возможностей и отмечая имеющиеся здесь «камни преткновения», существующие опасности деструкции этих конструктивных возможностей, необходимо учитывать различные варианты отношения к самому этому знанию, различные способы работы со знанием, можно сказать, различные «практики» этой работы. Природа самого рационального знания, как подчеркивалось выше и как хотелось бы еще раз подчеркнуть, амбивалентна. Она, с одной стороны, обеспечивает эффективные возможности все более глубокого и полного осмысления реальности благодаря моделированию последней в объективированных знаково-символических концептуальных структурах, т.н. идеализирован-

ных объектах, работа с которыми открывает широкие конструктивные возможности, которых нет у знаниевых структур, непосредственно вплетенных в ткань реальной жизнедеятельности и общения. Но, с другой стороны, именно эта выделенность концептуальных структур знания, которая имеет место в формах рационально-теоретического сознания, порождает опасность отчуждения от реального мироотношения живого индивида, превращения знания в некую самодовлеющую сущность. Этой опасности нет в тех формах мироориентации, которые не связаны с этой «надстройкой» над непосредственным отношением к действительности.

Проведенное выше различие закрытой и открытой рациональностей, а также догматической псевдорациональности представляет собой попытку выявить возможные варианты «практик» работы со знанием, исходящей прежде всего из проблематики, стимулируемой обеспечением конструктивных возможностей такой работы и устранения по мере сил деструктивных возможностей. Следует заметить, что указанные различия проводились в рамках гносеолого-методологического анализа знания, предметом рассмотрения выступало само знание, его структуры, способы работы в нем и с ним. Заметим, что в русле гносеолого-методологической проблематики анализа знания осуществлялось и вообще исследование критериев конструктивности рационально-познавательной деятельности в философии науки XX века, той же, скажем, проблематики критериев подлинной научной рациональности у Поппера и его последователей, в методологии исследовательских программ Лакатоса и т.д. Но объективно вся эта проблематика включает в себе более широкую и глубокую философско-мировоззренческую, философско-антропологическую и философско-культурологическую перспективу. И эта перспектива достаточно четко обнаруживается при известном «рефлексивном сдвиге», когда предметом исследования становится не динамика знания как такового, а типы отношения субъектов познавательной деятельности к знанию как фактору мироориентации, если угодно, типы *самореализации* субъектов, действующих так или иначе со знанием.

Это, по-видимому, требует пояснения, особенно учитывая, что выше подчеркивалось, что речь идет об определенных типах работы со знанием, что, разумеется, предполагает активного субъекта этой работы. Конечно, когда рассматриваются механизмы конструктивной работы со знанием, скажем, различные стратегемы его развития при преодолении противоречий с контрпримерами, то выявляются те или иные возможные действия реальных субъектов и речь не может идти о каком-то безличном квазиестественном процессе. Но предметом-то рассмотрения все-таки остается знание, результатом активных действий субъекта выступает некоторое состояние знания, конструктивность деятельности оценивается в зависимости от отношений знаний в исходной проблемной ситуации и в итоге деятельности. Можно сказать, что субъект всей этой деятельности выступает как некоторое подразумеваемое условие, на уровне «фоновое знание». При рефлексивном же сдвиге, о котором говорилось выше, предметом исследования становятся *возможные позиции субъекта по отношению к знанию в контексте мироориентации*, скажем, та же открытая рациональность начинает интересоваться нас не с точки зрения того, как можно в ее рамках осуществить развитие теории, синтезировать, скажем, основания двух конкурирующих теорий и т.п., а в том плане, что в ней реализуется иной способ отношения человека к миру при помощи знания и на его основе, нежели имеет место в закрытой рациональности или догматической псевдорациональности. И надо заметить, что речь идет именно о реальной позиции человека в связке «человек-знание-мир», а не о способах идеологизации этой позиции в формах рефлексии и самосознания, хотя, конечно, эта позиция представляется в таких формах. Схема ситуации в научно-познавательной и вообще рационально-познавательной деятельности, которая отвергает «монологизм» и исходит из взаимодействия различных установок, программ, концепций и т.д. как непреложного, неустранимого факта, — переход от типологической к популяцион-

стской ориентации в анализе науки, по терминологии А.П.Огурцова\*, — возникла в процессе развития методологического сознания науки и прежде всего выступила как способ анализа тенденций научного познания. Она, однако, может быть осмыслена в плане гуманистики, культурологии и философии, поскольку она дает специфический, «постклассический» образ человека в культуре, вырабатывающего адекватные способы мироориентации. Можно, таким образом, сказать, что если движение от теории познания, гносеологии в классическом смысле к методологическому анализу знаменовалось переходом от установки на исследование неких безличных квазиестественных структур и процессов к выявлению вариативности различных стратегем и действий в работе со знанием, то разработанные в русле такого методологического анализа схемы дают объективные основания развивать при соответствующих рефлексивных установках «неклассические» представления о возможных позициях субъектов современной культуры в «практиках» работы со знанием в общем контексте мироотношения.

\* \* \*

Рассматривая принципиальные позиции в подходе к знанию в контексте отношения человека к миру, мы с неизбежностью приходим к той дилемме, которую, как отмечалось выше, очень точно сформулировал Ю.А.Шрейдер: «В сущности речь идет об очень старой дилемме: «знание важнее действительности» или, напротив, «действительность, раскрывающаяся сознанию, выше любого знания о ней». Эту дилемму можно представить еще и так: чему отдать приоритет — знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности), свободно соотносящей знание с жизнью»\*\*.

\* См.: Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988, с. 217-221.

\*\* Шрейдер Ю. Сознание и его имитации // Новый мир, 1989, № 11, с. 247.

Ясно, что при постановке этой дилеммы с достаточной четкостью вырисовывается круг той проблематики знания и мироотношения, которая была вынесена в заголовок данного текста. При первом подходе человек выступает в качестве носителя, проводника, представителя знания, которое оказывается некоей самодовлеющей сущностью, чем-то субстанциональным, говоря языком классической философии. При этом авторитет самого знания зиждется на том, что оно, в свою очередь, является продуктом некоей надличностной силы, которой могут быть даны различные философско-гносеологические «имена» — Трансцендентальное сознание, Абсолютная идея, Объективная реальность и т.п. В профессиональном философском плане между подобными интерпретациями этой надличностной силы, конечно, имеются очень существенные различия, но, тем не менее, все они представляют собой варианты одной принципиальной позиции, в соответствии с которой возможности человека как носителя знания, представителя Идеи определяются тем, что он выступает от имени этой надличностной силы. Заметим, что это отнюдь не исключает того, что человек, разделяя данную позицию, призван осуществлять активность, проявлять ответственность, напряженность усилий, но эти личностные активность, ответственность, напряженность усилий направлены в конечном счете на то, чтобы человек, работающий со знанием и в знании, как можно лучше, эффективней осуществлял свою роль «рупора», проводника надличностной силы, продуцирующей знание, определяющей его истинность. И важно то, что первый подход к сформулированной выше дилемме в отличие от второго в принципе исходит из того, что проявляя достаточную степень усилий и ответственности, мы всегда остаемся в рамках той системы познавательных установок, от имени которой мы действуем, можем найти определенное решение задачи в соответствии с принятыми в этой системе правилами истинности и обоснованности.

Принципиально важно, что это решение диктуется

с достаточной степенью необходимости той информацией, которая ассимилируется в рамках системы. Предполагается, что в конечном счете мы можем выйти на такой уровень наличия этой информации, при котором мы как бы снимаем с себя ответственность за решение, наша задача сводится лишь к констатации, обоснованности такого решения на основе имеющихся данных. Скажем, задача историка сводится при таком подходе к тому, чтобы набрать должное количество исторических данных, которые позволили бы дать однозначную интерпретацию того или иного события, иными словами, как бы превратить роль историка в «рупор» внешней исторической информации. И это отнюдь не досужие абстрактные рассуждения. Сколько раз приходилось сталкиваться с подобной аргументацией при отказе занять определенную позицию по отношению к острой исторической проблеме — нам не хватает фактов для определенного решения! Это и есть стремление передоверить ответственность за принятие идейной позиции на внешние обстоятельства. Между тем, ясно, что сколько бы не собирать факты, они будут, конечно, свидетельствовать в пользу той или другой точки зрения, но избавиться от ответственности за формулировку собственной позиции, неизбежно связанной, конечно, с риском, они не могут.

Следует заметить, что та установка, которая была сейчас сформулирована, это, конечно, некий гносеологический идеал, который никогда полностью не мог быть реализован. И в классической гносеологии, которая в общем и целом стремилась к этому идеалу, в учении Канта о т.н. способности суждения как о некоей нередуцируемой к каким-либо формально эксплицируемым, объективируемым правилам способности индивидуального сознания применять общую норму, общую формулу, общее правило в конкретной ситуации, была по существу концептуально выражена принципиальная невозможность реализации этого идеала.

То есть, иными словами говоря, даже при стремлении к как можно большей отдаче «парадигме», пере-

доверке ей своей свободы, самостоятельности невозможно полностью уйти от связанных с ними риска личностных решений, творческой способности их осуществления. Подобный полный уход от риска свободы и ответственности был бы осуществим только в том случае, если бы действующий субъект целиком превратился бы в некий рупор трансляции принимаемого знания, разделяемой им идеи, в некий автомат, воспроизводящий «программирующее личностью знание», по выражению Ю.А.Шрейдера. В этом случае из исходной схемы отношения «человек-знание-действительность» элиминируется «действительность» в качестве *независимой* компоненты этого отношения, которая сводится ее к простому дубликату «знания» в качестве его «содержания», а роль первой компоненты — «человека» — усматривается в своего рода оглашении двух вторых. Нечто подобное мы в самом деле имеем в последовательных версиях концепции тождества действительности и знания, будь то разные варианты теории отражения или объективный идеализм гегельянского типа.

Подобные абстрактные философско-гносеологические схемы, однако, фактически не реализуемы. Действительность, независимая от знания, всегда дает себя знать в самой природе мироориентации, мироотношения, в каких бы «кумиров», «идолов» мы не превращали бы в своих философских теориях те «конечные», выражаясь языком Гегеля, знания, которые, как не верти, продуцируются не абсолютной идеей или трансцендентальным сознанием, а являются результатом напряженного и трудного взаимодействия реальных людей с объемлющим их универсумом, всегда превышающем возможности освоения его человеком. Даже в самых догматических, тенденциозных восприятиях человеком действительности через призму превращаемого им в абсолютный авторитет знания всегда встает так или иначе проблема истолкования действительности как некоего независимого фактора. Но перед человеком встает действительно принципиальный выбор: или выступать простым орудием

утверждения превращаемой в идола идеи, — то, что на религиозном языке называется «идеологией», — закрывая для себя пути творческого конструктивного взаимодействия (или общения?!) с подлинной реальностью Универсума, или постараться быть *органом* познания Универсума, выступая в качестве «открытой системы» такого познания, беря на себя весь риск и ответственность творческого постижения мира и не будучи в состоянии передоверить напряженность этой творческой работы какой-либо внешней по отношению к человеку инстанции, будь это природа, Бог или трансцендентальное сознание. Оговоримся, что сказанное выше отнюдь не означает, что человек проделывает эту творческую работу, так сказать, в одиночку. Как бы не понимать сущность Универсума, ясно, что речь может идти только о взаимодействии или общении с Универсумом, никоим образом не принижая роль объемлющей человека Реальности в процессе познания. Следует просто подчеркнуть, что человек не может выступать лишь ее реципиентом, пассивным органом восприятия.

Подход, основанный на принятии приоритета знания, программирующего личность в ее мироориентации, как уже выше отмечалось, с неизбежностью предполагает тенденцию к концепции тождества содержания знания и действительности, то есть содержание Знания при таком подходе отождествляется с некоторым подлинным устройством мира, глубинным, сущностным Миропорядком. Апелляция к подлинности этого Миропорядка подтверждает авторитет Идеи, Знания и, наоборот, своего рода канонизация соответствующей Идеи, Знания делает «неприкасаемой» некоторую картину мира. Постулируемый этой картиной мира Миропорядок оказывается данностью, выступающей как нечто однозначное, безальтернативное, необходимое, которую надо лишь принять, рецептировать в познании. Такая установка приводит к парадоксальному, по выражению Г.В.Флоровского, сочетанию «рабского сознания и заносчивой самоуверенности». Человек, с одной стороны, сознает себя

«метафизическим ничтожеством», медиумом «внешней объективности», но именно это последнее, с другой стороны, порождает у него «люциферическую уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн»\*. И что здесь очень важно, сознание, руководствующееся подобными установками, начинает усматривать в когнитивном, познавательном отношении к миру возможность уйти от драматизма человеческого бытия со всеми его проклятыми вопросами, получить некую метафизическую гарантию безусловной правильности и, главное, надежности своих мироориентаций. Именно эта попытка найти в когнитивизме такого рода способ уйти от риска свободы в свое время подвергалась резкой критике со стороны Н.А.Бердяева. Он рассматривал ее в качестве ярчайшего примера той «объективации» человеческого мироотношения, которую он расценивал как измену призванию к свободе как подлинному отношению человека к миру. В стремлении опереться на знание, всегда предполагающее, по мнению Н.А.Бердяева, внешнюю принудительность мироориентации русский мыслитель усматривал нечто похожее на попытку «подсматривания карт» в неизбежно рискованной «игре с Бытием». «Гностицизм» в широком смысле слова, который связывается Н.А.Бердяевым не только с конкретным направлением в истории религии, но и с современной наукой и с теософией, и представляет для него попытку подменить неизбежно связанную с риском свободу мироориентации, адекватное выражение которой он усматривает в вере, этим «подсматриванием карт» Бытия, без риска, гарантировано и спокойно проникнуть посредством знания в тайны Реальности.

Преимущество веры перед знанием, в том смысле как понимает последнее Н.А.Бердяев, он видит как раз в том, что в актах веры человек не прячется и не может спрятаться, так сказать, под крыло объективации, внешней принудительности, гарантированности. Это противопоставление знания и веры излагает-

ся выдающимся отечественным мыслителем с присущей ему яркой эмоциональностью и пафосом\*. И надо признать, что здесь действительно привлекается внимание к серьезной проблеме, к реальности опасности, которая заложена в том, что именуется Н.А.Бердяевым «гностицизмом». Надо лишь учитывать, что то, что именуется им «гностицизмом», установкой на абсолютизацию роли знания в мироотношении, представляет собой определенную идейную установку, *интерпретацию* самого знания. В действительности же знание, научное знание в том числе, никак нельзя уложить в прокрустово ложе охарактеризованного выше гностицизма или узкого когнитивизма. Как я постараюсь показать более подробно ниже, развитие современной философско-методологической мысли в реальном научном знании, необходимым конституирующим его моментом в его основаниях выступает тот риск, свобода выбора, недетерминированность внешними объективными данными, о которых как о существенных признаках веры писал Н.А.Бердяев. То есть вера не обязательно в религиозном смысле, как впрочем признает и сам Н.А.Бердяев, присутствует и в самой науке. Когда мы, таким образом, говорим об определенном решении дилеммы, сформулированной Ю.А.Шрейдером, то все время надо не забывать, что речь идет об определенном понимании знания, об определенной, если угодно, идеологии отношения к знанию, об определенной позиции человека, занимаемой в этом отношении. Иными словами, не знание само по себе как некий артефакт культуры однозначно детерминирует позицию человека в схеме «человек-знание-действительность», а человек выбирает соответствующую свою позицию, сам себе, так сказать, назначает определенную роль. Не само по себе независимо от человека существующее знание своей «внешней принудительностью» подвигает человека на отказ от своей свободы, соблазняет его впасть в то парадоксальное сме-

\* Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии, 1990, № 10, с. 92.

\* Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., Изд-во Правда, 1989, с. 42-52.

шение рабского сознания и заносчивой самоуверенности, о котором писал Г.В.Флоровский, а человек выбирает такую позицию, заняв ее по отношению к этому знанию. Но он может и занять критико-рефлексивную позицию «открытой рациональности». Хотя, конечно, возможность играть такую роль, — в данном случае «уйти под крыло» знания, сотворив из него себе кумира, — он приобретает в результате того, что существует знание как артефакт культуры, которое дает основание для такой роли.

И здесь мы сталкиваемся с более широкой принципиальной проблемой ответственности человека за культуру, за ее артефакты, с проблемой вариантного поведения по отношению к артефактам культуры, которое обуславливает неоднозначность самой культуры, рассматриваемой в целостности Универсума. Проблема отношения к знанию выступает как частный случай этой более общей проблемы. Не приходится спорить с констатацией того достаточно очевидного факта, что современное сознание весьма далеко от той достаточно для нас наивной апологетики культуры, которая преобладала в эпоху Просвещения. И можно, конечно, говорить, что за все кошмары нашего столетия — угрозу ядерной катастрофы, уничтожение природной среды и т.д. — ответственна не культура как таковая, а т.н. цивилизация, деформации культуры и пр., несомненно, что противопоставление культурного естественному в духе безусловной позитивной ценности первого не выдерживает сейчас критики. В то же время ясно, что как бы не уточнять понятие культуры для того, чтобы сохранить позитивную ценностность последней, признак «сделанности», искусственности по сравнению с естественностью, природной данностью человеку будет обязательно входить в это понятие. По какому же пути следует вести здесь конкретизацию, чтобы отделить позитивное, конструктивное от негативного, разрушительного? Наверное эта конкретизация должна предполагать прежде всего обращение к той ответственности перед окружающим миром и самими собой, которую несут люди, вмешиваясь при создании артефактов культуры

в естественное предзаданное или в активно-преобразовательной деятельности положение вещей. Каждый шаг, каждое достижение в сфере такой деятельности, открывая какие-то новые возможности и горизонты человеческого бытия, порождает и свои проблемы, свои опасности неадекватной реализации открывающихся возможностей. И это относится, кстати, отнюдь не только к сфере материального производства, военного дела, но и к воспитанию подрастающего поколения, науке, искусству. В нашу эпоху, по-видимому, становится достаточно ясно, что избежать или, во всяком случае, как-то минимизировать опасность «игры с огнем» при расширении возможностей человека в активности по отношению к окружающему миру и самому себе можно только тогда, когда это расширение возможностей будет гармонизировано с саморазвитием самого человека, его духовных и нравственных сил.

Кстати об игре с огнем. Образ Прометея, взявшего огонь у богов и передавшего его людям, издавна был символом человеческой цивилизации, освобождения человечества от власти стоящих над ним сил, приобретения им соразмерных с этими силами возможностей. Вспомним как высоко оценивал Маркс образ Прометея. В наше время возникает, однако, критическая переоценка этого образа именно как символа развития цивилизации\*. И коренной порок «Прометеевой цивилизации» усматривается в том, что «дар Прометея» был именно даром, человек оказался потребителем того, что не явилось результатом его собственной напряженной работы. Стало быть возникающие здесь возможности открываются для человека односторонне в плане «потребления», что не предполагает саморазвития человека, соответствующего той ответственности, которую налагают на него предоставленные ему возможности.

Таким образом, неоднозначность заложенного в природе культуры начала, предполагающего развитие

\* Пример резко негативной оценки образа Прометея см., скажем; Павленко А. Бытие у своего порога // Человек, 1993, № 3.

человеческих возможностей, связана с различием «практик» работы с артефактами культуры, с отношением к артефакту, в котором проявляется та или иная степень развитости ответственности человека. В плане этой общей перспективы следует и оценивать различные типы работы со знанием как частным видом артефактов культуры. Второй вариант решения альтернативы отношения к знанию — знание выступает для личности не как программирующая ее самодовлеющая сущность, а как средство решения задач ориентации в действительности — предполагает прежде всего *ответственность* отношения к знанию как артефакту культуры, которое может стать и мощным средством познания действительности, и не менее мощной помехой на пути этого познания. Реализуя себя как свободная личность, а не как рупор предвзятой Идеи, работающий в знании и со знанием человек в наибольшей степени может реализовать и потенциал, заключенный в самом знании. Напротив, выступая же в качестве рупора Идеи, человек превращает ее в помеху подлинного постижения мира, разрушает заложенный в знании аккумулируемый в процессе предыдущего культурного развития потенциал. Иными словами, проявляя себя как личность в работе со знанием, человек сам это знание делает феноменом культуры на высоте ее возможностей, превращение же человека в рупор знания ведет к различным формам разрушения опыта культуры, сделавшего возможным возникновение данного знания.

Как подчеркивалось выше, определение позиций в сформулированной Ю.А.Шрейдером альтернативе является делом выбора, а не диктуется однозначно формой и состоянием знания. Вместе с тем бесспорно и то, что выбор позиции, предполагающий приоритет знания перед непосредственной действительностью, имеющий, надо заметить, большую традицию в европейской культуре, стимулируется известными особенностями существования знания в европейской культурной традиции, идущей от античной Греции. Речь идет о выделении знания в особый идеальный

или теоретический, как обычно говорят в современной философско-методологической литературе, мир особых объективированных семиотических конструкций, отчуждаемых от повседневной действительности и органически сочетаемых с ней способов мироориентации и в значительной мере противопоставляемых последним. Такого особого мира не знает ни традиционное сознание, ни практическое внетеоретическое мышление, ни, во всяком случае, в такой резко выраженной форме, восточная философско-мировоззренческая традиция. Это именно достояние античности и европейской традиции постольку, поскольку она выступает наследницей античности. Связывая эту традицию с рационализмом в широком смысле слова, с утверждением разума, «рацио» как самостоятельной силы, противостоящей течению обычной реальной жизни, Ортега-и-Гассет писал: «Хронологически точно установлен момент, когда был открыт объективный полюс жизни — разум. Можно сказать, что в тот день и родилась Европа. До этого существование на нашем континенте не отличалось от существования в Азии или Египте. Но однажды на афинской площади Сократ открыл разум...»<sup>\*</sup> Эта «сократическая революция», заслуживающая такого названия, так как она знаменовала переход к новому типу сознания, в колоссальной степени определившему будущее развитие той цивилизации, в которой мы все живем, заключалась, как выражается Ортега-и-Гассет, в том, что «Сократ первым дал себе отчет в том, что разум — это новый универсум, более совершенный, превосходящий тот, который мы спонтанно обнаруживаем вокруг нас... Ни наше окружение, ни наш внутренний мир не дают той надежной точки, которая могла бы стать опорой нашему уму. Напротив, чистые понятия... образуют класс неподвижных сухих, совершенных и точных. Идея белизны не содержит покоя, кроме белого; движение никогда не станет покоем, единица всегда, единица, а двойца всегда двойца»<sup>\*\*</sup>.

<sup>\*</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., Наука, 1991, с. 26.

<sup>\*\*</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., Наука, 1991, с. 26-27.

Как же становится возможным такой тип сознания, как он возникает? В традиционном сознании, как известно, производство и применение знаний непосредственно вплетено в ткань реальной жизни, в деятельность и общение людей, что в свое время в своей критике субстанциализации сознания и противопоставления его человеческому бытию подчеркивали в «Немецкой идеологии» К.Маркс и Ф.Энгельс. Это никоим образом не означает, что в традиционной культуре нет форм идеального, нет знаний, интегрированных в особую «картину мира», надстраивающуюся над ситуационным чувственным восприятием и задающую соответствующую его смысловую канву. Существование надситуационных идеальных смыслов, включенных в систему определенной картины мира и задающих ориентиры человеческой деятельности и общения, которые транслируются от поколения к поколению и составляют своего рода каркас функционирования и воспроизводства жизнедеятельности людей, выступает необходимым условием человеческого социума.

Наличие такой упорядочивающей «негантиопийной» функции действительно сближает современные теоретические картины мира с традиционно-мифологическими, на что обращает внимание П.Фейерабенд в своей критике исключительности науки и ее превосходства над картинами мира других типов, когда он пишет о том, что «и наука, и мир надстраивают над здравым смыслом теоретическую суперструктуру», задающую «каузальный контекст, который шире каузального контекста здравого смысла»\*. С этим надо согласиться. Но наряду со сходством в наличии подобной «суперструктуры» существует и очень существенное различие между мифом и наукой и, добавим, философией как формами рационализированного сознания. Мифологическая «суперструктура» не задана в форме существования особого идеального

(будь то или в объективно-идеалистическом платонистском или менталистском смысле) мира. Персонажи и действующие силы мифологической картины мира, конечно, выходят за рамки обыденного опыта, задавая, по выражению П.Фейерабенда, более широкий «каузальный контекст», что и порождает различие мира сакрального и мира профанного. Но оба эти мира совмещены в едином пространстве взаимодействия, каждый из них, если угодно, является продолжением другого, реалии одного взаимодействуют с реалиями другого на одном бытийном уровне. В этом смысле мифология не знает метафизики. Если провести сравнение с научной картиной мира современного типа, то можно уподобить представления мифологического сознания проецированию «теоретического мира» науки на реальный опыт, когда мы принимаем как действующие в нем реалии, скажем, силы тяжести, электромагнитные колебания и т.п. Можно сказать, что мир такого опыта — это *теоретизируемый* мир. Но специфика рационально-теоретического сознания состоит в том, что помимо этого теоретизируемого мира в виде порождающего последней начала существует и собственно *теоретический* мир, так сказать, книжной физики, обособленных от действительности концептуальных конструкций. Этого мира традиционная культура не знает.

Характерной особенностью всех форм дотеоретического и внетеоретического сознания, которая собственно и обуславливает отсутствие в нем обособленного мира, концептуально-теоретических конструкций, является синкретическое единство применения, употребления термина, «концепта», абстракции и фиксации того смысла или значения, который связан с этим употреблением и применением. Возможность применения или употребления в конкретных индивидуальных ситуациях и позволяет говорить в рамках этих форм сознания о значимости, осмысленности данного термина. В сократическом диалоге Платона «Гиппий Большой» собеседник Сократа Гиппий на вопрос: «Что такое прекрасное?» отвечает, как мы те-

\* Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки, М., Прогресс, 1986, с. 452.



перь сказали, экзemplификацией значений этого термина, перечислением тех примеров, к которым он применим — прекрасная девушка, прекрасная лошадь, прекрасный горшок, то есть смысл термина «прекрасное» раскрывается через его применение — к человеку, продукту его деятельности, животному для обыденного практического сознания, представителем которого в беседе с Сократом выступает Гиппий\*. И это, надо сказать, вполне естественный и правомерный ответ. Ведь все мы сами в повседневной жизни, рассуждая на уровне обыденного сознания, не рефлексируем по поводу точной экспликации смысла употребляемых нами терминов, их точного определения, довольствуясь тем, что мы способны осмысленно применить их для характеристики тех или иных явлений. Исходным моментом «сократической революции», в значительнейшей степени предопределившим дальнейшие судьбы того, что мы называем европейской философской культурой, как раз и является критико-рефлексивная установка на сознательный анализ смысла, идеального содержания отдельно от его применения, экзemplификации, фиксации его в качестве самостоятельного феномена. Рационально-теоретическое сознание и в философии, и в науке и начинается с постановки вопроса: «Что такое прекрасное, добро, знание, государство, справедливость, окружность, скорость, животное, болезнь, человек» и т.д. И ответ подразумевается путем фиксации некоей «идеальной сущности», «идеального смысла», которые выступают образцом, прообразом для всех индивидуальных случаев применения данного выражения.

Это рефлексивное расщепление синкретического единства смысла и применения термина экспликации первым породило ряд существенных проблем и особенностей постсократического сознания. В частности, в логико-семантическом плане возникает оппозиция тех двух знаковых параметров, концептуально-семиотических «размерностей», которая в разной терминологии активно обсуждается в позднейшей логи-

ко-семантической традиции: «коннотация» и «денотация» Милля, «смысл» и «значение» Фреге, «смысл» и «референция» Рассела, «экстенсия» и «интенсия» Карнапа. Любопытно, что т.н. лингвистическая философия, которую можно рассматривать как своего рода современную реакцию на «сократическую революцию», в известном лозунге позднего Витгенштейна «не спрашивайте о значении, спрашивайте об употреблении» (термина или выражения) по существу и возвращается к позиции Гиппия в споре с Сократом — не надо искать какого-то идеального «значения», оно фантом рационализированного сознания, реально существует контекст употребления языкового выражения. Не надо, скажем, задаваться поиском экспликации идеального смысла «счастье» — парадигмальный пример лингвистических философов, — достаточно, если, наблюдая смеющихся новобрачных, мы можем констатировать реальность применения этого термина в конкретной ситуации.

Рефлексивное выделение смысла в дифференцированности от применения термина приводит к тому, что, по выражению М.М.Бахтина и С.С.Аверинцева, «мысль в мире» превращается в «мысль о мире», «мысль, ощущающую себя в мире (как часть его)», «мысль, стремящуюся объять мир»\*. В самом деле выделение особой реальности «мира смыслов» задает позицию сознания, позволяющую объять, охватить действительность, рассматривая ее через призму этого «мира смыслов». В практическом, например, землемерии мы измеряем площадь поля, применяя некоторую вычислительную формулу, выступающую как идеальный план действия в реальном мире. Эта формула как вообще всякая установка практического мышления представляет собой «мысль в мире». В теоретической геометрии мы фиксируем идеальные геометрические фигуры, через призму которых мы рассматриваем существующие в действительном мире пространственные формы, это «мысли о мире».

\* Платон. Соч. в 3-х т. М., Мысль, 1968, т. 1, с. 159-162.

\* Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 364.

Именно эта появившаяся в результате «сократической революции» возможность судить о мире, и, если угодно, судить реальный мир с позиций особых концептуальных конструкций, «мыслей о мире», а не «мыслей в мире», которые претендуют на выражение подлинного истинного знания («эпистеме») в отличие от мнения («докса»), и предопределила существенные особенности развития всего последующего европейского когнитивизма. Именно на этой основе возникает свойственная именно последнему резкое противопоставление «сущности» и «существования». Восточное мировоззрение не знает такого резкого противопоставления. Как отмечает, например, В.С.Степин, в восточных мировоззренческих системах «сущность мира не столько фиксируется в понятиях, где она отделена от явлений, сколько выражается в образах, когда через индивидуальность и ситуационность явлений просвечивают неотделимые от них сущности»\*. Благодаря этому отделению явлений от сущности, выражаемой в системе теоретических понятий, и возникает та платонистская (в широком смысле) «метафизика», о которой как необходимой предпосылке европейской науки писал М.Хайдеггер. Так или иначе при любой философской интерпретации, — объективно-идеалистической в духе мира идей как онтологических сущностей у самого Платона, в стиле западноевропейского ментализма Нового времени, когда «идея» понимается уже как феномен сознания, наконец, в конвенционалистских и инструменталистских представлениях философии науки XX века, — сохраняется и воспроизводится это идущее от «сократической революции» противопоставление рационализированного мира теоретических конструкций эмпирически данной действительности, в которой живет реальный живой человек. Именно возможность опереться на авторитет этого концептуально-теоретиче-

ского рационализированного «мира», выделенного из реального мира и обособленного от него, и предопределяет позиции того оптимистического рационализма, который был характерен для классического философского сознания. Казалось бы, скажем, насколько далеки друг от друга по стилю своего сознания гегельянство и классическая механистическая картина мира с ее идеалом лапласовского детерминизма. Однако и там исходным является представление о возможности исчерпывающей рационализации действительно на основе принимаемой системы знания при всех содержательно-онтологических, гносеологических и методологических различиях в интерпретации последнего. И не суть так важно, что рассматривается, повторяю, в качестве источника этого знания — приобщение к миру объективно-реальных идеальных сущностей, реальность, истолковываемая в материалистическом или/и натуралистическом стиле, трансцендентальное сознание, абсолютная идея, менталистски-феномениалистически интерпретируемое «непосредственно данное» — или же вообще снимается острота вопроса о подобных философских интерпретациях и на первый план выдвигается просто представление о безусловной значимости знания как ценности культуры, для более современного сознания как раз характерна такая позиция. Существенна прежде всего определяющая установка на знание, задаваемое системами рационально-теоретических конструкций, которое программирует личность в ее мироотношении.

Необходимо далее подчеркнуть, что эта установка отнюдь не является чем-то абстрактно-философским. Она, как соответственно и противостоящая ей установка на приоритет личностной ответственности в работе со знанием, определяет различные стратегии поведения в культуре. Рассмотрим в этом плане ситуацию с образованием. В настоящее время исключительно актуальной практической задачей является совершенствование процесса образования в рамках стратегии инновационного обучения. Реализация

\* Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., Высшая школа, 1992, с. 35-36.

этой стратегии, в частности, на основе концепции совместной продуктивной деятельности предполагает прежде всего отказ от авторитарных отношений между преподавателями и учащимися и переход к отношениям сотрудничества и творческого конструктивного взаимодействия между ними в процессе обучения\*. С психолого-педагогической точки зрения речь идет, таким образом, в первую очередь об изменении личностных установок участников процесса обучения. Очевидно, однако, что отношение людей в процессе обучения опосредуется содержанием этого процесса, теми предметно-содержательными целями, которые ставят перед собой его участники. Говоря социологическим языком, распределение ролевых функций между участниками процесса обучения связано с определенным пониманием его содержательных целей и задач, с пониманием того, вокруг чего разворачивается само это взаимодействие. Ясно, что, как бы мы не интерпретировали процесс обучения в психолого-педагогическом аспекте, с точки зрения личностной ориентации его участников, эта ориентация будет всегда «завязана» на передачу социокультурного опыта, аккумулированного в накопленном социумом знании. И личностные ориентации неизбежно будут коррелироваться с известным пониманием этого опыта, возможных способов его существования и трансляции. Переход от традиционных способов обучения к современным, которые предполагают не просто пассивное овладение учеником сообщаемого ему учителем знания, а связанное с развитием личности учащихся активное воссоздание ими в собственном сознании того опыта деятельности, который лежит в основе транслируемого знания, с необходимостью требует изменения отношения к самому содержанию этого опыта. Авторитарная роль учителя в традиционном обучении органически связана с тем, что он яв-

ляется носителем авторитета Знания с большой буквы, выступающего как непреложная социокультурная норма, которую нужно лишь внедрить, «интериоризировать» как некую команду в сознание учащихся. Изменение роли учителя в рамках стратегии совместной продуктивной деятельности с учащимися возможно только тогда, когда он перестает быть глашатаям, транслятором некоей «неприкасаемой истины», а становится организатором сложной, напряженной личностной работы по решению творческих задач, возникающих при воспроизведении в обучении процесса выработки социокультурного опыта развития научного знания в реальной истории науки. Эти задачи носят творческий характер постольку, поскольку учащиеся в совместной деятельности вместе с учителем и под его руководством, — это, безусловно, надо подчеркнуть, — заново проходят путь развития мысли, а не просто усваивают готовый результат как итог этого пути. Но при таком подходе с самого знания солекается ореол неприкасаемости, некоей абсолютной авторитетности, оно открывается живому личностному сознанию в процессе своего порождения со всеми возникающими здесь проблемами, противоречиями, сомнениями, возможными альтернативными ходами и т.д.

Итак, успешное развитие стратегий инновационного обучения на базе совместной продуктивной деятельности, предполагающее изменение типа взаимодействия учителя и учащихся, возможно только при *иной ориентации на сам учебный предмет*. Знание должно выступать не как готовый результат, некая формула, подлежащая усвоению, но оно должно быть представлено как результат определенного рода деятельности, и именно эта деятельность и ее способы должна стать предметом усвоения путем ее активного воспроизведения в сотрудничестве друг с другом и с учителем, организующим и направляющим этот процесс. Совершенно неоправданы высказываемые иногда опасения, что инновационное обучение, привлекающее внимание к методической стороне, как-то оставляет в тени предметный аспект, само содержание

\* См.: Ляудис В.Я. Инновационное обучение и наука // Научно-аналитический обзор. М., Изд-во ИНИОН РАН, 1992. См. также: Инновационное обучение: стратегия и практика. М., ГКВШ РФ, 1994.

знания. Никоим образом! Только учебный предмет в рамках современных методов обучения должен быть представлен как процесс выработки этого содержания знания, конструктивной деятельности по его формированию. Но тем самым для плодотворного развития стратегии современных методов обучения требуется сочетание собственно психолого-педагогических исследований с исследованием структур знания и познавательной деятельности, что традиционно составляет предмет философской теории познания, методологии и логики науки. И в процессе такого сочетания должна быть достаточно четко прояснена вся та проблематика дилеммы двух подходов к знанию, о которой говорилось выше. Эта проблематика носит, таким образом, не просто абстрактно-философский характер, она органически связана с реальной практикой организации обучения и воспитания.

Весьма близкая к образованию ситуация складывается и в медицине, поскольку там наблюдается кризис патерналистской медицины, основанной на авторитарности позиции медика, врача опять-таки как носителя авторитета медицинского знания, и необходимость перехода к отношениям сотрудничества между врачом и пациентом. При рассмотрении этих проблем прежде всего бросается в глаза этический аспект, однако здесь возникают и серьезные философско-мировоззренческие и философско-методологические вопросы, связанные с пониманием характера ориентации на знание в ситуации непатерналистской медицины, с органическим включением личностного момента в эту ориентацию, природой общения врача и пациента как необходимого фактора конструктивного решения возникающих задач и т.д.

И в образовании, и в медицине мы сталкиваемся с принципиальной общекультурной проблемой кризиса авторитарной (иногда употребляют более резкий термин: «репрессивной») культуры, когда Знание выступает в качестве орудия этого авторитаризма. В ситуации с образованием и воспитанием, в частности, зачастую наиболее рельефно и, я бы сказал, драматически проявляется неприятие современной молодежью

этого авторитарного способа приобщения ее к знанию, к опыту культуры вообще.

Очень важным и актуальным выступает четкое осознание последствий двух противостоящих друг другу стратегий отношения к знанию применительно к практике проектно-конструктивного мышления. Надо, прежде всего, подчеркнуть, что распространенная ныне справедливая критика утопизма никоим образом не должна как-то бросать тень на сам принцип социального проектирования и, соответственно, рационализации этой практики. В наших современных условиях мы как раз испытываем острый недостаток культуры действительно эффективного проектно-конструктивного мышления, если угодно, культуры рациональности такого мышления. Где проходит демаркационная линия между утопизмом и проективно-конструктивным мышлением? Прежде всего первый отличается от второго своим глобализмом, универсальностью, убеждением во всеохватывающей силе проекта, определяющего все конкретные детали создаваемой конструкции, иллюзиями полной реализуемости сформулированного проекта и, соответственно, рационализируемой на основе этого проекта действительности: «Утопической волею движет постулат всецелой рационализуемости общественной жизни, применяемый двояко... С одной стороны, всякий существующий порядок, вся полнота общественной жизни априорно признаются доступными своего рода исчерпывающей «кодификации», охватывающими до конца обобщающими формулами. Между кодексом и жизнью ставится без оговорок знак равенства. И потому, с другой стороны, рационализацию позволительно допустить и в порядке целепоставления: возможным кажется предвосхищение как бы конституции грядущего идеального общества и притом в казусах и подробностях... Мысль предвосхищает идеальный предмет в порыве конструктивного воображения, и здесь предвидимо и предвычислено все... Так абстрактные схемы заслоняют конкретную действительность и кажутся утописту более «реальными», чем действитель-

ный мир»\*. И предпосылкой этой убежденности в проецируемости проекта на действительности и ее готовности поддаться такому проецированию является вера в авторитет Знания, лежащего в основе проекта, приводящая к «люциферической уверенности во всецелой познаваемости мировых тайн».

В отличие от этих утопистских установок проективно-конструктивное мышление исходит, прежде всего, из относительности всякого проекта, который выступает в ряду других альтернатив и вариантов и всегда должен быть открыт для возможной критики. Идеология и методология проектно-конструктивного мышления исходят из принципиальной неполноты проекта в отношении конкретных деталей его реализации, которая предполагает специальную проработку этих деталей, необусловливаемую однозначно исходными рамками проекта. Они исходят далее из того, что реализация проекта всегда связывается с известным сопротивлением действительности и поэтому должно осуществляться осмысление «обратной связи» к проекту со стороны реальности, готовность к постоянной критической рефлексии и коррекции своих исходных установок. То «воспитание воспитателей», которое сформулировано в «Тезисах о Фейербахе», было направлено против просветительской субстанциализации сознания и предполагало рассмотрение последнего как открытого критике и коррекции. Вообще критическое острие концепции практики К.Маркса, сформулированное в «Тезисах о Фейербахе», направлено против утопистско-просветительской субстанциализации знания и сознания, подчеркивает включенность последнего в практику как элемента ее структуры, выполняющего роль ее идеального плана и подверженного коррекции в процессе его осуществления. Безусловная антиутопистская направленность концепции практики раннего Маркса не помешала, однако, последующей догматизации заключенной в его социально-политическом учении программы, превра-

тившейся в одну из основных утопий нашей эпохи.

Итак, в истории культуры существуют два основных подхода, две магистральные стратегии в отношении взаимосвязи знания и мироотношения, использования роли и значения познавательной деятельности и ее продуктов в формировании и осуществлении реального отношения человека к миру. Эти два подхода, две стратегии облекаются, конечно, в различные формы и выражаются с различной последовательностью и остротой. Но в принципе можно сказать, что первый из этих подходов, первая из этих стратегий связаны с акцентированием или гипертрофией и даже абсолютизацией роли знания, идей, рациональных, концептуальных образований в реальном мироотношении.

«Идеальный план» действий в мироотношении, задаваемый знанием, концептуально-рациональными конструкциями, выступает при таком подходе не только как необходимое, но как достаточное условие осуществления реальной жизнедеятельности по отношению к внешнему и внутреннему миру человека. Познающее мышление истолковывается как ничем извне не ограниченная и не детерминируемая сила, способная самостоятельно решать все задачи отношения человека к миру. При таком подходе познавательная деятельность, взятая в ее наиболее развитых культивированных формах рационального теоретического мышления превращается в самую высокую форму человеческой активности, осуществляя и развивая ее, человек оказывается способным достичь наиболее адекватной позиции в своем отношении к деятельности в своей «вписанности» в мир, в универсум. Иными словами, охарактеризованный выше подход в его последовательной форме ведет к своего рода культу познания, культу познавательного отношения к миру.

Рассматриваемый подход к соотношению знания и человеческой деятельности, который можно было бы назвать *когнитивно-рационалистическим*, получил наиболее свое развитие действительно в эпоху Нового времени и Просвещения. Но его истоки, как уже

\* Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии, 1990, № 10, с. 85.

подчеркивалось выше, находятся в античной греческой цивилизации. Именно здесь происходит та эмансипация познавательного отношения к миру из синкретического единства различных начал сознания в его, в свою очередь, неразрывном единстве с реальной практической жизнедеятельностью, свойственной традиционной культуре, возникает мысль о «мире», мысль, стремящаяся объять мир, выделяемая из мира и имеющая тенденцию стать над этим миром в противоположность традиционной «мысли в мире». Процесс разложения традиционного сознания шел во всех цивилизациях т.н. осевого времени (К.Ясперс), однако именно в античной Греции в силу ее своеобразных социокультурных условий (полисная демократия, отсутствие сильного жреческого сословия, выступающего «хранителем основ» и пр.) произошла та достаточно последовательная спецификация «познавательного начала», которая послужила источником более позднего европейского когнитивизма и рационализма. Она является результатом напряженной рефлексивной внутренней работы самого сознания, деятельностью по развитию, «перепрограммированию» его исходных установок и оснований. Сознание формирует внутри себя особые рефлексивные «органы», которые позволяют перестраивать, дифференцировать его тело, строя ответственные за собственно познавательное отношение к миру образования.

Но и как всякое культурное достижение эмансипация познавательного начала в виде особого «знания по истине», отдифференцированного от сферы «мнения», — а, еще раз подчеркиваем, она явилась безусловно выдающимся культурным достижением, в значительнейшей степени регулирующим дальнейшее развитие европейской цивилизации, — содержала в себе определенные опасности, связанные с гипертрофией, абсолютизацией этой эмансипации. Эти опасности достаточно четко проявились уже в античной культуре, прежде всего, в таком специфическом ее феномене как софистика. Здесь опять-таки надо видеть две стороны медали, не забывая про позитивные

моменты софистики, связанные с развитием образования, культуры дискурса, аргументации и т.д. Но софистика в ее крайних вульгаризированных формах убедительно продемонстрировала опасность вырождения, деструкции самой эмансипированной мысли, когда она становится свободной не только от диктата слепой традиции, косности обыденного сознания и пр., но и от ответственности перед коренными проблемами человеческого мироотношения, когда она замыкается в себе, становится своеобразной формальной «игрой в бисер».

Сократовско-платоновская линия в античной философии несомненно выступает как развитие свободной мысли, противостоящей господству «мнения», ленивому некритическому следованию штампам, навязываемым обычаем традиционного сознания, то есть в существе своем зависимости мысли от внешнего некритически воспринимаемого авторитета, в то же время формируется в решительной борьбе с декадентской софистикой. Как писал П.И.Новгородцев, когда «Сократ и Платон нападали на софистов за их безбожное и разрушительное дело, они имели в виду именно это отпадение разума человеческого от его вечной и универсальной основы», ту позицию софистов, согласно которой «индивидуальный человеческий разум объявляется всесильным, и нет над ним никакой высшей силы, пред которой он мог бы преклониться»\*.

«Идеи» Платона, будучи «первоначалами миропорядка», выступают, как отмечают П.Я.Флоренский и А.Ф.Лосев, своего рода трансформацией образа «лика богов», представлявших эти первоначала в мифологическом сознании. Таким образом, сократовско-платоновская линия в философии будучи безусловно критической по отношению к обыденному сознанию и наивной дорефлексивной мифологии, вместе с тем выступает и против опасности отрыва теоретической мысли от ориентации, по приведенному выражению

\* Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины (приложение к журналу «Вопросы философии»). М., 1991, с. 429.

П.И.Новгородцева, на «высшие силы», «вечные и универсальные основы», то есть на реализм в широком принципиальном смысле, суть которого состоит в признании включенности человека с его познавательными способностями и установками в целостность объемлющего его и неисчерпываемого им Космоса, Универсума.

Для того, чтобы быть познанием в высоком смысле этого слова, то есть выступать действительно адекватным способом приобщения человека к Реальности в подлинности ее бытия, познание, с позиций сократовско-платоновской философской традиции, должно с необходимостью включать отнесенность к этой Реальности, «интенцию» на нее. Античной культуре с ее космоцентризмом, присущим ей мировосприятием таинства подлинного Бытия, которое лишь приоткрывается человеку, была глубоко чужда антропоцентристская гордыня эпохи Нового времени с ее убежденностью в возможности исчерпывающего постижения бытия, самодостаточности познания в овладении им во всей своей полноте, которая наиболее последовательно проявилась в гегелевском панлогизме. Это отличие стиля античной мысли от последующего агрессивного-радикального рационализма и когнитивизма наглядно проявляется в знаменитой сократовской формуле «ученого познания»: «Я знаю только то, что я ничего не знаю».

Другое дело, однако, как понимается осуществление познавательной деятельности человеком в рамках его неизбежной «конечности» по отношению к предметности. Свобода мысли, свобода «просветленного познания» заключается здесь в его независимости от предвзятости какой-либо навязываемой извне позиции, от осознаваемой или неосознаваемой ее рецепции, рефлектирующее свободное теоретическое мышление призвано взять на себя достаточно трудную задачу самостоятельной выработки специфически мысленного содержания, идеальной мысленной концептуально-теоретической конструкции. В адекватном выполнении этой задачи и заключается подлинная

автономия, самодостаточность рационально-рефлексивного теоретического познания. Свобода, автономия, самодостаточность мышления органически связана, таким образом, с реализацией возможности быть, так сказать, самим собой, не подменять свою позицию заимствованием, «пересказом» преднайденного в других формах сознания содержания. В этом и состоит органически связанная со свободой рефлексивной теоретической мысли ее ответственность перед задачей определения собственной позиции в отношении Реальности, тех проблемных ситуаций, которые возможны во взаимоотношении человека и Реальности, и напряженность которых и определяет ту необходимую «реалистическую» интенциональность, конституирующую само познание как способ «вписывания» человека в мир.

С этой точки зрения было бы недопустимой примитивизацией истолковывать тот же платонизм как просто пересказ мифа на философском языке, хотя Платон безусловно ориентируется в своей теоретической мысли на мифологический материал. Даже если теоретическое мышление интенцировано на определенное, скажем, мифологическое, религиозное или идеологическое содержание, оно обязано, если оно не хочет терять свою автономию, воспроизвести содержание своими специфическими средствами. Но при этом рационально-теоретическое мышление, в адекватном смысле этого выражения, если оно опять-таки хочет оставаться самим собой, неизбежно выходит за рамки горизонта тех форм сознания, на продукты которых оно ориентируется. Оно сталкивается с такими проблемами, которые не возникают в рамках указанных выше форм сознания, разрушая непреложность выработанных ими позиций.

И надо специально подчеркнуть, что зачастую критика пресловутого «автономизма» концептуально-теоретической мысли ведется с позиций именно вне-теоретических форм сознания, и в этой критике смешиваются два момента и один подменяется другим. Одно дело замыкание «свободной мысли» в самой се-

бе, превращение в софистическую игру, потеря ориентации на содержательные философско-мировоззренческие, нравственные, социальные, экзистенциальные проблемы, претензии на отличительные prerogative теоретического разума в выработке мироориентации, на его мнимую способность обеспечивать последнюю вне сотрудничества с иными формами сознания. Другое дело упреки в том, что разум стремится осуществлять свою автономию в освоении всей этой проблематики своими средствами, не впадая в некритический и достаточно беспринципный синкретизм. Теоретический разум не может быть самодостаточен в смысле своей независимости от интенции на предмет, от ориентации на духовное содержание, вырабатываемое другими формами сознания, от предназначенности рамок проблемных ситуаций, в поле напряженности которых он призван работать. Но он должен и может быть самодостаточен в решении своих задач, в осуществлении собственного подхода ко всей проблематике, возникающей в охарактеризованном выше контексте, в котором он только и может функционировать.

В осуществлении же этого самостоятельного подхода разум сталкивается со своими специфическими трудностями. Эти трудности и органически присущие ему ограничения представляют собой необходимую особенность рефлексии мысли. И осознание этих трудностей и ограничений, если угодно, принципиальная самокритика с необходимостью входит в «реальное определение» свободного теоретического мышления. В отличие от нерефлектирующего сознания с его наивной верой в беспрепятственное постижение окружающего «наличного бытия» («первое отношение мысли» к объективности, по терминологии Гегеля), в отличие от опять-таки наивного, в смысле неиспытанного критической рефлексией убеждения архаического мифологического сознания в полноте и исчерпываемости его картины мира, в уверенности мистика в его восприятии глубинного подлинного

мира формирующееся теоретическое рефлектирующее мышление исходит из осознанных принципиальных трудностей построения им завершенной картины мира, схватывающей полноту Бытия. Г.Г.Майоров, полагающий, что подлинным основоположником философии в античной традиции следует считать Пифагора, соединившего пафос древних традиций экстатического проникновения в глубинные тайны мира, — вспомним, что древнегреческое слово «теория», точнее, «феория», первоначально употреблялось именно в этом смысле, — со строгостью возникающего понятийного мышления, считает, что именно Пифагор предложил «основную идею, состоящую в том, что человеческое познание по причине своей естественной ограниченности никогда не способно достичь уровня абсолютного знания, которое и есть сама мудрость — «софия», поэтому человеку, посвятившему себя исследованию истины бытия, остается только любить эту мудрость и неустанно стремиться к истинному идеалу, а обладание ею благочестиво предоставить Богу, в этом и заключается суть философии — любовного и смиренного служения истине»\*. Этой «смирненности» Г.Г.Майоров противопоставляет гордыню Гераклита, который «видит себя не искателем истины, философом, а именно мудрецом, софосом, уже владеющим окончательной истиной. Он совершенно чужд самокритичности и не слишком расположен к рефлексии» (курсив мой. — В.Ш.)\*\*. В этом же направлении, полагает Г.Г.Майоров, философская рефлексия развивалась потом Сократом и Платоном. «Смысл философии» состоит в стремлении к «прыжку в бытие», предполагает мобилизацию всех духовных и душевных сил для этого прыжка, но мудрость, достигаемая, если бы этот прыжок был совершен, доступна, как интерпретирует Г.Г.Майоров идущую от Пифагора философскую традицию, только Богу.

\* Майоров Г.Г. Роль Софии-мудрости в истории происхождения философии // Логос, М., 1991, с. 140.

\*\* Там же, с. 141.



Если мы согласимся со всем сказанным выше, — а согласиться, на мой взгляд, необходимо, — то надо несколько скорректировать слишком категорическое и несколько одностороннее суждение о «рациональном мире» Сократа и о характере «сократической» революции как его формулирует, например, Ортега-и-Гассет. Несомненно, что в сократовско-платоновской традиции формируются идеи о теоретическом, рациональном «мире» понятий. (Добавим, что среди ее предшественников оказываются, конечно, и Пифагор, и элейцы.) Но достижимость этого теоретического мира, прежде всего в том, что касается его предельных метафизических оснований, реализации идеалов теоретического сознания в отношении проблем отношения человека и мира, оказывается для сократовско-платонистской традиции в ее классической (а не примитивизированной!) форме весьма сложным и трудным делом, которое исключает поверхностную самоуверенность, но предполагает ответственность и напряженность душевных усилий.

Таким образом, античная философская классика открывает в теоретическом рефлектирующем познании безусловно новые возможности мироориентации, принципиально превышающие горизонты «мнения», но при этом она исходит, во-первых, из того, что эти возможности еще надо уметь реализовать, что представляется весьма и весьма трудным делом, во-вторых, даже тогда, когда теоретическое познание претендует на постижение Бытия в подлинности его существования, всегда все-таки имеет место определенный «зазор» между этими претензиями и их реальным осуществлением. Античная философия сократовско-платоновского толка, развивающая идею «знания по Истине», иными словами, стоит на позиции «незнающего знания», нашедшей свое четкое выражение в известной формуле Сократа, и для нее была чужда уверенность западноевропейского классического рационализма во всемогуществе Разума. Рассуждая об античной традиции «знания по Истине», можно, конечно, акцентировать внимание только на утвер-

ждении этого идеала в противовес мнению, позволяющему судить человеческое мироотношение с позиций этого идеала, справедливо, в принципе, подчеркивая огромную значимость этого феномена для последующего развития европейской цивилизации. Но при этом все-таки нельзя забывать, что формирование самого этого идеала теоретического познания, постигающего сущность Бытия включает в себя, так сказать, корректирующий момент критической рефлексии по поводу возможностей его осуществления. Внимание к этому моменту, на наш взгляд, весьма актуально в наше время отказа от узкорационалистической апологетики теоретического познания. И вместе с тем опыт античной философии должен учить нас максимальной ответственности в отношении к культурной ценности становления свободного, если угодно, «автономного» в своих правах познающего мышления.

Анализ становления идеи теоретического познания в античности демонстрирует напряженную диалектику соотношения автономности, свободы выделяющейся из синкретизма дотеоретического сознания, рефлексии над своими корнями и идеалами познавательной деятельности и ее необходимой «вписанности» в общий контекст духовно-душевной жизни.

Напряженность и сложность задач постижения Бытия в формирующемся теоретическом познании предполагает максимальную мобилизацию духовно-душевной энергетики личности в целом, но эта энергетика результируется в конкретном векторе познавательного действия. Исходный смысл идеи разумного сознания, как она формировалась в античности, весьма далек от последующего понимания рациональности в позитивистском духе в качестве «трезвого», беспристрастного познания действительности «как она есть» в ее актуальности, максимально свободной от человеческого личностного начала. В античной классике, там, где формируется идея «светлого» разумного познания как важнейшей ценности культуры, нет и не может быть противопоставления теоретического мира реальной душевной жизни человека, того «тео-

ретизма», по терминологии М.М.Бахтина, который выступил предметом его критики\*.

Рассматривая тему соотношения автономии формирующейся теоретической мысли и ее вписанности в будущий контекст сознания и культуры следует также остановиться на понимании связи познания и нравственности в античности. Справедливо критикуя узкокогнитивистскую интерпретацию античной мысли, некоторые авторы, как мне представляется, впадают в другую крайность, говоря о *служебной* роли знания по отношению к нравственности у Платона «и вообще всех истинных философов»\*\*. По-видимому, так вопрос ставить нельзя, ибо античная философия в сократовско-платоновской традиции не знает того резкого обособления теоретического и практического разума, говоря языком Канта, которое возникло в более поздний период. Для Сократа и для Платона знание подлинной реальности выступает вместе с тем и как постижение устоев правильного нравственного поведения. Достижение адекватной познавательной мироориентации органически включает и соответствующий нравственный ориентир. Постигаемый в идеале предмет — идея блага у Платона — не может носить для античного сознания нейтрально-онтологического характера, его онтология включает в себя ценностные измерения. Таким образом, здесь имеет место не отношение средства и цели, а взаимобусловленность: адекватное постижение глубинных структур мироздания дает познавательное основание

нравственным ценностям, реализации личности в мире на высоте ее возможностей. С другой стороны, как бы теперь сказали, экзистенциальная проблематика смысложизненных ценностей и идеалов, исходных ориентиров мироотношения определяет предметную направленность теоретического познания — его подлинным предметом может стать только то в мире, что воздействует на исходные принципы мироотношения, самореализации человека в мире. В этом действительно заключается особенность пифагорейско-сократовско-платоновской мысли по сравнению с более поздней установкой, последовательно развитой впервые Аристотелем, когда с предмета познания снимается это требование, а предметом теоретического познания в принципе становится любая возможная реальность\*.

Аристотель в этом смысле действительно является первым классиком иного стиля теоретического познания, чем тот, который непосредственно связан с его истоками. Развитие этого более позднего стиля было прервано в эпоху средневековья и продолжилось в Новое время, превратившись в магистральную линию европейского рационально-теоретического познания.

Именно интерпретация и развитие идеи теоретического мышления в этот период привели к формированию того классического рационализма, который в настоящее время стал предметом повсеместной критики.

В основу классического рационализма легло убеждение, что, проделав определенную «очищающую» (отсюда понятие «чистого разума») рефлексивную работу, избавившись от всякого рода помех и «идолов», по известному выражению Ф.Бэкона, человеческое познание способно выйти на некую твердую почву несомненно достоверного знания, «естественного света разума» (Декарт), достичь гарантированной позиции, обеспечивающей адекватное постижение предмета. При этом сама эта позиция может воплощаться в различных ипостасях в зависимости от конкретных гносеологических установок и/или ориентации на тот или иной вид знания. В гносеологии сен-

\* Сам М.М.Бахтин достаточно ясно указывает на недопустимость противопоставления теоретического мира и «поступка» в античности. Как отмечает С.С.Аверинцев в своих комментариях к статье М.М.Бахтина, «Бахтин хочет сказать — с полным основанием — что учение Платона, противопоставляющее незбылемость «истинно-сущего» и зыбкость мнимо-сущего, мейона, имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням: от человека ожидается активный выбор, т.е. по-бахтински, «поступок», — он должен бежать от мнимости и устремляться к истине» (Бахтин М.М. К философии поступка. Примечания // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. М., 1986, с. 159).

\*\* Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос, 1991, № 2, с. 146.

\* Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., Наука, 1980, с. 263.

суалистического эмпиризма это достоверные «истины факта», обобщаемые при помощи индуктивных методов, в гносеологическом рационализме — это истины интеллектуальной интуиции (Декарт) или аналитические «истины разума» (Лейбниц). Концепция гарантированного «привилегированного» способа познания могла развиваться и действительно развивалась на основе механистической картины мира (идеал лапласовского детерминизма) или на основе гегелевской доктрины саморазвивающегося понятия. Все эти концепции являются конкурирующими между собой различными вариантами, попытками реализации одной и той же кардинальной для западноевропейского рационализма идеи, суть которой заключается в утверждении возможности в принципе полного и исчерпывающего воспроизведения познаваемой реальности (которая опять-таки может истолковываться по-разному) в артикулируемом и полностью контролируемом самосознанием мысленном содержании, «идеализируемом предмете»\*.

Интенсивно обсуждаемый и критикуемый в настоящее время монологизм классического рационалистического сознания состоит отнюдь не в том, что постулируется обязательно одна единственная привилегированная концепция. Концепций, претендующих на эту роль, может быть и действительно было много. Суть монологического сознания именно в отстаивании той или иной концепцией этой претензии на исключительную привилегию обладания истиной, гарантируемой однозначными философско-методологическими критериями.

Наличие таких критериев, надо заметить, необходимое условие философско-гносеологического обоснования монологизма. В классической философии Нового времени и Просвещения — это идеалы сводимости знания к непреложным истинам факта или ис-

тинам разума или выводимость из них. Эти идеалы получили свою «вторую жизнь» в нашем столетии в виде хорошо известных принципов верифицируемости и/или фальсифицируемости, модифицируемых впоследствии в более тонкие формы прогрессивного сдвига проблем И.Лакатоса и т.п. Суть их, несмотря на различие их форм, в том, чтобы дать надежный объективированный критерий возможного определения действительно адекватной, то есть, соответствующей идеалу монологичности концепции, теории, исследовательской программы и т.д.

Монологизм, следует подчеркнуть далее, никоим образом не исключает дискуссий со своими соперниками. Он способен признать относительную правоту чужих точек зрения. Однако с позиций монологического сознания все эти «рациональные зерна», как в свое время любили выражаться представители хорошо нам всем известной формы монологизма, иных подходов и точек зрения в принципе всегда должны быть ассимилируемы в рамках соответствующей доктрины, которая осуществляет притязания на монополию истины\*.

А убеждение в осуществимости такой монополии той или иной конкретной концепции, системы взглядов, то есть монологизм не как абстрактный философский принцип или идеал, а как вполне реально значимая форма самосознания конкретной теоретической мысли, опирается на некоторое вошедшее, так сказать, в плоть и кровь этого самосознания, кажущееся ему непреложным и естественным, базируется на определенном представлении о процессе познания, которое, как выше отмечалось, получило специализированную философскую разработку в классическом рационализме Нового времени и Просвещения. По существу продолжением этой линии в своеобразном логико-аналитическом варианте выступало

\* Отсюда принцип: «познать можно только то, что сделано», то есть воспроизведено в конструкции артефакта мысли, что мысль может разобрать и собрать, как разбирают и собирают механизм, как, например, часы, — излюбленный образ рационалистов Нового времени, того же Декарта.

\* Кстати сказать, изощренность более поздних критериев подлинной рациональности типа критериев динамической простоты, прогрессивного сдвига проблем и т.д. по сравнению с примитивным верификационизмом и фальсификационизмом как раз и состоит в разработке критериев успешности подобной ассимиляции.

учение Витгенштейна в «Логико-философском трактате», заимствованное и развитое неопозитивистами Венского кружка. Все эти вышеупомянутые концепции можно рассматривать как философские концептуальные экспликации того представления, о котором идет речь. Но реальная жизнь этого представления в культуре отнюдь не обязательно связана с этими уточненными философскими экспликациями. Оно вполне может существовать на базе, скажем нерелексирующего сознания, исходящего из своего рода наивно-стихийной убежденности в существовании непосредственно очевидных реальных «фактов», выступающих основой всякого познания.

Суть этого представления, его инвариант при всех возможных уточненных и примитивных истолкованиях заключается в том, что при всякого рода коллизиях познание может и должно выйти на достаточно надежную основу несомненного «положения дел», фиксация и констатация которого в состоянии поставить точку в любом споре, позволить вынести окончательное суждение. Именно возможность фиксации и констатации этого положения дел и обеспечивает существование критерия истины подлинно достоверной познавательной позиции, безусловность реализации того, что именуется «монологикой». Ясно, что если нет этой надежной основы познания, то нет и *однозначного* критерия монологичности\*.

Ответственность познающего субъекта, конечная цель его активности понимается при этом в том, что-

---

\* Можно, конечно, попытаться спасти идею осуществимости критериев обоснованного выбора наиболее адекватной позиции среди конкурирующих, как это делалось в т.н. критическом рационализме, но, во-первых, при этом по существу имеет место, конечно, выход за рамки монологизма, ибо предметом методологического анализа становится сопоставление позиций, в принципе не претендующих на исключительную монополию по истине, во всяком случае, если здесь и можно говорить в крайнем случае о попытке сохранить «монологизм», то, в весьма ослабленном, неклассическом варианте, во-вторых, как показала конкретная история постпозитивизма таких достаточно приемлемых критериев выработать не удается. Всегда возможно возрождение, «новое дыхание» исследовательской программы, признанной бесперспективной.

бы обеспечить такую позицию, когда правомерность, доказательность наших суждений непреложно определяется, в конечном счете, неким фактором констатации некоего полностью определяющегося в познавательном акте внешнего положения дел. Идеалом познания, повторяю, и выступает тогда такая концепция. Это и есть то, что в терминологии М.М.Бахтина именуется достижением ситуации «алиби», то есть субъект познания попадает в такое пространство, где он в принципе не несет ответственности за принятие суждения, передоверяя эту ответственность внешней инстанции. Можно сказать, что подобная позиция — это идеал «чистого» или радикального *когнитивизма*, когда утверждается возможность таких познавательных позиций, которые в принципе снимали бы драматизм и ответственность реального мироотношения, обеспечивали бы, так сказать, гарантированное, «беспроигрышное», исключающее риск «вписывание» человека в объемлющую его реальность.

Современная эпоха — это период развенчания и критики претензий классического рационализма и когнитивизма с самых различных позиций. И прежде всего отвергается монологизм, правомерность претензий на некоторую привилегированную систему познавательных координат, будь то конкретная концепция или теория, широкая исследовательская программа или парадигма, или, наконец, определенная гносеологическая методологическая модель познания. Утверждение любой познавательной позиции не может однозначно гарантироваться какими-либо внешними критериями, обосновывающими и проверочными инстанциями. Одни познавательные позиции, тем самым, не могут иметь бесспорных преимуществ перед другими, не будучи в состоянии апеллировать к вышеуказанным однозначным обосновывающим критериям или к априорным преимуществам своих содержательных установок\*.

---

\* Что касается содержания, то, как отмечает В.Л.Махлин в своем анализе современной культурной ситуации, «нет душевспасительного смысла или «идеи», которая была бы гарантией своей собственной

Как уже отмечалось выше, монологическое сознание в своих более тонких формах может быть готово к открытости, диалогу, но для него такая открытость выступает лишь как средство поглощения, снятия других точек зрения\*. Диалогическое сознание в современном «неклассическом» смысле должно быть готово к *перманентному диалогу*, в котором победа той или иной позиции в принципе рассматривается как относительная, как допускающая возможность дальнейшего спора и пересмотра. «Множественность интерпретаций (существования конфликтующих знаний) перестает таким образом, быть нежелательной, хотя и временной и в принципе исправимой и становится конститутивным свойством знания»\*\*.

Специально надо оговориться, что это отнюдь не означает перехода на позиции некоего беспринципного «плюрализма» по принципу: «и я прав, и он прав, и ты прав». Напротив, соревнование, диалог именно в силу отказа от претензий на привилегии априорной правоты предполагают как раз напряженность ответственности в отстаивании своей точки зрения, максимальных усилий развертывания конструктивного потенциала своей позиции. Но вся эта напряженная конструктивная работа предполагает обращенность к иным позициям, которая выступает не просто как средство самоутверждения сознания, а действительно представляет собой условие развития, уточнения и даже пересмотра его исходных предпосылок.

Диалогическое сознание, таким образом, в отличие от монологического, тяготеющего к закрытой рациональности и часто впадающего в догматизм, в прин-

---

истины и правды, даже Бог может быть прельщением, как это показал, между прочим Г.Флоровский в отношении П.Флоренского и, в сущности, всей так называемой «религиозной философии» в России» (Махлин В.Л. Бахтин и запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии, 1993, № 6, с. 108).

\* Именно такого рода диалог в рамках по существу монологического сознания мы имеем в знаменитых сократических диалогах Платона, где позиции оппонентов Сократа служат лишь средством, «оселком» для утверждения позиции Сократа.

\*\* Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии, 1993, № 3, с. 55.

ципе не может не разделять позиций *открытой* рациональности, предполагающей способность выхода за рамки любой заданной системы познавательных «координат», распространение критико-рефлексивной установки на исходные предпосылки и основания собственной позиции сознания, способность его глубинной самокритики.

Отказ от идеала привилегированной системы познавательных координат, исходные установки которой санкционируются авторитетом безусловных критериев (интуитивистских или априористических, как в классической философии, эмпирических или логических) и от имени которых субъекты познаваемой деятельности утверждают свою правоту, знаменует, по выражению современного исследователя М.М.Бахтина, *конец трансцендентального алиби*, то есть достижимость такой когнитивной позиции, которая снимала бы саму возможность ошибки при ее принятии\*. Современное самосознание познавательной деятельности вынуждено признать, что, в конечном счете, она никогда не может уйти от ответственности принятия собственных решений, не гарантированных полностью каким-либо внешним концептуально-логическим или фактуально-эмпирическим авторитетом, то есть свободных *поступков* (в смысле Бахтина), органически связанных с риском ошибки\*\*.

Рассмотрению познавательной деятельности в пространстве взаимодействия различных соревнующихся позиций соответствует и иной дисциплинар-

---

\* Махлин В.Л. Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии. 1993, № 1, с. 108.

\*\* Именно в уходе от этого риска, и тем самым от свободы упрекает познавательное отношение к миру Н.А.Бердяев, за это же в принципе, за уклонение от поступка, критикуют «теоретизм» и М.М.Бахтин. Эта критика двух выдающихся представителей отечественной философии справедлива по отношению к тому образу познания, который утверждался в классическом когнитивизме. Очевидно, однако, что она не приложима к современному образу познания, который рассматривает свободу выбора, свободу поступка в принятии ответственного решения как необходимый конституирующий момент познавательной деятельности.

ный образ науки\*.

Наличие различных взаимодействующих между собой позиций сознания, не сводимых к универсализму «монологики», делает необходимым *рефлексивное выделение* соответствующих *субъективных позиций*, предпосылок познания, способов деятельности, их идеалов и норм. В современном познании, отстаивая и проводя свою специфическую позицию, нельзя спрятаться за авторитет предмета изображения, представить свою познавательную деятельность как простое прослеживание предметных связей, говоря языком Р.Карнапа, «действовать в материальном модусе» речи, то есть не становясь в рефлексивно-методологическую позицию. Как известно, переход от представления о познании как о прослеживании предметных связей к представлению о познании как деятельности, обусловленной соответствующими субъективными установками, был осуществлен в истории философии Кантом. И это было связано с задачей критико-рефлексивного сопоставления в некотором общем масштабе различных видов сознания — религиозного, философско-мировоззренческого, научно-теоретического, нравственного, эстетического. В собственно же научном познании необходимость рефлексивного выделения субъективной позиции как обязательное условие работы с предметом познания была четко осознана в принципе дополненности Н.Бора в связи с развитием квантовой механики. Методологическая рефлексия по отношению к предпосылкам собственной деятельности становится, таким образом, необходимым фактором современной науки, характеризующей ее переход от классического к неклассическому этапу\*\*.

Поскольку, однако, современное научное сознание вынуждено отказаться от идеала единственно верного постижения предмета в рамках универсальной «монологики», то теряются основания четкого размежева-

ния исходных познавательных и ценностных установок. Такое идущее от Канта принципиальное размежевание имеет своей предпосылкой монологику чистого теоретического разума, которая по существу являлась канонизацией определенной парадигмы науки XVII-XVIII вв. Оно осуществимо при условии допущения «привилегированной» системы координат познания, гарантировавшей его «чистоту» в конструировании адекватного возможного предмета познания. Если же наступает конец трансцендентального алиби в познании, то однозначное разграничение чистого предметного познания, априори свободного от субъектной позиции, становится в лучшем случае проблематичным, а по существу логически невозможным. Т.н. человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, ангажированность сознания различными факторами реальной жизни не могут не влиять на исходные познавательные установки.

Следует, таким образом, признать, что неявно в состав и, прежде всего, норм и идеалов научного познания, исходных оснований парадигм и картин мира входят и определенные ценностные моменты.

Но дело не сводится только к присутствию такого, так сказать, стихийного «человеческого измерения» в научно-познавательной деятельности. Специфика современного этапа науки заключается в том, что научное сознание вынуждено совершенно сознательно вырабатывать определенные ценностные установки и руководствоваться ими в своей работе со своими концептуальными конструкциями\*. Адекватность, ответственность научного мышления как все-таки познавательной деятельности будет заключаться при этом не в «воздержании» от познавательных установок, которое все равно невозможно, а в открытости этих установок для критической рефлексии, в способности непредвзятого к ним подхода, их свободных обсуждений, сознательного продумывания и контроля их возможных последствий.

\* Ср.: Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М., Наука, 1988, гл. 5, § 1.

\*\* Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., Высшая школа, 1992, с. 188.

\* Ср.: Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., Высшая школа, 1992, с. 186.

Рефлексивное выделение субъективных составляющих в общей картине взаимодействия различных познавательных позиций знаменует собой далее *принципиальную гуманитаризацию* современного неклассического образа научного познания. Если в рамках классического рационализма и когнитивизма к концептуально-теоретическим построениям можно было относиться просто как к картинкам или моделям реальности, иными словами, не видеть в них ничего помимо предметного содержания, то теперь мы все время вынуждены не упускать из вида, что мы имеем дело с продуктом *человеческой деятельности*, с некоторым подлежащим дешифровке *текстом*, то есть, в принципе не просто с копией, двойником естественного объекта, а с предметом, аналогичным предмету гуманитарного сознания. Магистральный путь к гуманитаризации естественных наук, «к преодолению разрыва «двух культур» (Ч.Сноу) лежит, таким образом, в «распредмечивании» научно-познавательного знания посредством рефлексивного анализа предпосылок и способов его построения, исходя из соответствующих субъективных установок, рассматриваемых в широком контексте их связей и опосредствований в объемлющих субъектов познания социальном и природном мире\*.

Переход от монологизма к диалогизму, представление научно-познавательной деятельности как пространства взаимодействующих позиций заставляет вырабатывать и новый постклассический взгляд на понятие рациональности. Классическая рациональность усматривала свою задачу в следовании сознания некоему наличному, заданному извне сознанию, «готовому» строю бытия, постклассическая же рациональность имеет дело в первую очередь с реальностью «открытой» проблемной ситуации, в рамках ра-

боты с которой выдвигаются и предлагаются различные не поддающиеся, так сказать, сходу однозначной оценке решения. Этими решениями мы «достраиваем» проблемную ситуацию. Классический подход к рационально-познавательной деятельности, основанной на идее прослеживания заданных связей предметности, естественно, должен был противопоставлять как *фиксирующую* готовое бытие деятельность проектно-конструктивной работе изобретения того, чего нет в наличной действительности. Современный подход к рациональности познания снимает это противопоставление. Познание выступает как вид проектно-конструктивной работы в проблемной ситуации. Важнейшей и отнюдь не простой проблемой современного методологического сознания является выяснение того, в какой степени и в каких формах поддается рационализации процесс соревнования различных конкурирующих позиций.

Очевидно, рациональной следует считать ту деятельность со знанием и в знании, которая будет способствовать конструктивной работе с взаимодействующими позициями сознания, возможно богаче раскрывающей их позитивный потенциал в движении в проблемной ситуации. Однако, как свидетельствует опыт методологии науки, такую задачу, прямо надо сказать, гораздо легче декларировать, чем осуществлять. По существу мы сталкиваемся с более широкой задачей развития современной рациональности, которая в любой области человеческой жизнедеятельности вынуждена исходить из существования различных самостоятельных, не имеющих общего знаменателя позиций. Как осуществить их конструктивное взаимодействие, не впадая в «войну всех против всех», в различные формы семантического тоталитаризма, догматической агрессивности, или, напротив, беспринципного релятивизма? Необходимость поисков позитивных выходов из этой проблемной ситуации является важнейшим вызовом современному сознанию.

Можно, таким образом, наметить следующую схему сопоставления позиций классического и постклассического теоретического сознания:

\* У нас в настоящее время усиленно подчеркивается социокультурный контекст таких опосредствований, при котором речь идет прежде всего о стимуляции коллективных субъектов познания различного типа и уровней. Но не надо забывать и об индивидуализации особенностей реальных людей, которые связаны с их психофизиологическими характеристиками.

## О системе идеалов (на примере схематизирующего историзма О.Конта)

Е.П.Никитин, А.Г.Никитина

Мы здесь не будем ни доказывать идею ценности идеалов, ни вставать на противоположную ей позицию Ф.Ницше, заявившего: «Мое ремесло... — *низвергать идолов* — так называю я «идеалы». В той мере, в какой *выдумали* мир идеальный, отняли у реальности ее ценность, ее смысл, ее истинность... *Ложь идеала* была до сих пор проклятием, тяготевшим над реальностью...»<sup>\*</sup> Исходя из существования идеалов как из факта, мы хотели бы лишь показать, что иногда они складываются в системы, и показать это на конкретном примере. Схематизирующий историзм<sup>\*\*</sup>, получивший наиболее яркое выражение в позитивизме (а также в марксизме), избран в качестве примера потому, что он довольно органично увязывает идеалы, относящиеся к весьма удаленным друг от друга сферам духа.

### Познавательный идеал

Когда говорят о философских взглядах О.Конта, на ум прежде всего приходит его гносеологическая концепция, его макро- (или даже мега-) эволюционная картина человеческого познания. Как известно, свое выражение она получила в его знаменитом «законе трех стадий». «Изучая... весь ход развития человеческого ума в различных сферах его деятельности, от его первого простейшего проявления до наших

Классический подход	Современный подход
1. Монологизм, признание возможности монополии на истину	Диалогизм, признание правомерности различных соревнующихся позиций, отстаивающих свою правоту в этом соревновании и, тем самым, совершенствующих себя
2. Ответственность познающего субъекта сводится к выходу на «твердую почву» внешнего авторитета. Возможность т.н. трансцендентального алиби <sup>*</sup>	Познающий субъект не может и не должен переключать свою ответственность на авторитет внешней инстанции. В каких-то точках он не может не идти на риск самостоятельного решения. Не существует трансцендентального алиби
3. Принципиальная установка на сохранение и утверждение своей «монологии»	Перманентная открытость к диалогу, самокритике и самосовершенствованию
4. Чисто предметный образ знания	Необходимость рефлексивного выделения субъективных позиций, деятельностной «размерности» познавательных установок
5. Установка на исключение «ценностной», «человеческой» размерности знания	Включение ценностной, «человеческой» размерности в «тело» знания
6. Понимание рациональности как прослеживание связей «готового» Бытия	Идея рациональности как конструктивной работы в пространстве соревнующихся позиций по движению в проблемной ситуации
7. Противопоставление познания как деятельности, воспроизводящей внешнюю данность проектно-конструктивной деятельности	Понимание познания как проектно-конструктивной деятельности по «дотраиванию» проблемной ситуации

<sup>\*</sup> См.: Махлин В.Л. Бахтин и Запад (опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии, 1993, № 1, с. 107.

<sup>\*</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М., 1990, т. 2, с. 694.

<sup>\*\*</sup> О другой важнейшей разновидности историзма — «индивидуализирующей», которая во многих отношениях противоположна этой, см.: Никитина А.Г. Об одном типе буржуазного историзма // Философские науки, 1984, № 1.



дней, я, как мне кажется, открыл главный, основной закон, которому это развитие подчинено безусловно... Этот закон состоит в том, что каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное. Другими словами, человеческий дух по самой своей природе в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, по характеру своему существенно различными и даже прямо противоположными друг другу: сначала теологическим методом, затем метафизическим и, наконец, положительным методом»<sup>\*</sup>.

Третье состояние, к которому как к своей высшей цели стремится вся история человеческого познания, и есть гносеологический идеал — «окончательное состояние рациональной положительности»<sup>\*\*</sup>.

Трудно, да и вряд ли вообще возможно узнать, как формируется идеал в тайных глубинах человеческого духа. Однако возможно, а порой и не слишком трудно (как, например, в нашем случае) узреть, в каком виде доходят результаты этих глубинных действий до поверхности. Несколько упрощая картину, можно сказать, что возведение («положительной», «позитивной», «экспериментальной») науки в ранг познавательного идеала осуществляется с помощью двух противоположных акций — антиобоснования и обоснования. Объектами первой являются те «методы мышления» (а точнее, как мы увидим, когда продолжим Контово изложение закона трех стадий, «методы объяснения»), которые когда-то претендовали или и ныне претендуют на роль познавательного идеала, хотя, по мнению Конта, не имеют на то никаких прав. Объектом второй, понятно, является сама наука.

Суть антиобоснования состоит в опровержении тех

доводов, которые выдвигаются или могли бы выдвигаться сторонниками какого-либо метода объяснения в защиту названной претензии, а конкретно — в показе того, что свойства этого метода, представляемые как в высшей степени положительные, ценные и уникальные, в действительности либо таковыми не являются, либо просто не принадлежат ему.

Отвергая претензии сторонников «теологического, или фиктивного» состояния, Конт основной упор делает на том, что в этом случае человеческий дух воображает, что все явления производятся сверхъестественными факторами, «произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира»<sup>\*</sup>. Иными словами, соглашаясь с тем, как сами теологи характеризуют свои объяснения явлений, Конт, однако, отказывается оценить подобные мыслительные акты как обладающие какой бы то ни было ценностью и осмысленностью: ведь здесь аномальное, непонятное для человека объясняется произвольной деятельностью того, что он не знает и в принципе знать не может.

Не лучше обстоит дело и с «метафизическим, или абстрактным» состоянием: «В метафизическом состоянии, которое на самом деле представляет собою только общее видоизменение теологического, сверхъестественные факторы заменены абстрактными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), неразрывно связанными с различными вещами, и могущими сами собою производить все наблюдаемые явления, объяснение которых состоит в таком случае только в подыскании соответствующей сущности»<sup>\*\*</sup>.

<sup>\*</sup> Конт О. Курс положительной философии, т. 1, отд. 1, с. 4.

<sup>\*</sup> Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1899, т. 1, отд. 1, с. 3.

<sup>\*\*</sup> Конт О. Дух позитивной философии (слово о положительном мышлении). СПб., 1910, с. 16.

<sup>\*\*</sup> Там же. Впрочем, иногда создается впечатление, будто в отличие от теологического состояния Конт склонен признавать за метафизическим состоянием определенную познавательную ценность. Это выражается, в частности, в том, что он неоднократно характеризует последнее как необходимую предпосылку возникновения, изучения и использования науки; «теология и физика так глубоко несовместимы друг с другом, и понятия их так радикально противоположны друг другу, что прежде чем отказаться от одних, чтобы пользоваться исключительно другими, человеческий ум должен был не-

Как нетрудно заметить, центральную часть антиобоснования теологического состояния, равно, как и метафизического, составляет категорическое несогласие Конта с тем, что в обоих случаях некое интересующее человека явление, которое он наблюдает и которое уже в силу этого простого обстоятельства ему в какой-то мере (пусть пока еще в самой малой) известно и ясно, предлагается объяснить, т.е. сделать гораздо более (или даже абсолютно и окончательно) ясным путем апелляции к сверхъестественным факторам и абстрактным сущностям, никогда нами не наблюдавшимся и потому совершенно неизвестным и неясным. Тем самым то, что теология и метафизика предлагают в качестве объяснений, в действительности суть псевдообъяснения.

В предельно краткой форме результат или общий смысл контовских антиобоснований может быть выражен так: ни теологическое, ни метафизическое состояние не являются идеалом человеческого познания и не имеют никакого права претендовать на эту роль ввиду того, что совершенно несостоятельны их собственные (внутренние) идеалы — предлагаемые

---

которое время прибегать к переходным понятиям, носящим смешанный характер и потому способным содействовать постепенному переходу. Таково естественное назначение метафизических понятий...» (там же, с. 7-8). Все это допускает единственную интерпретацию: существует линейный, непрерывный процесс познания, проходящий три обязательных последовательных состояния. Поскольку непосредственный переход от теологического состояния к научному невозможен, постольку метафизическое состояние играет роль связующего звена. Но совершенно очевидно, что подобную роль может играть лишь такой объект, который в одних отношениях существенно связан (имеет существенные общие характеристики) с теологическим состоянием, а в других — с научным. Отсюда, в частности, следует, что хотя метафизические понятия и объяснения и не дотягивают до уровня познавательного идеала, однако в чем-то родственны соответствующим элементам этого уровня и потому, по крайней мере, не бессмысленны и не лишены пользы. Повторяем, это — единственная интерпретация приведенного рассуждения Конта. Никакая другая просто логически невозможна. И тем не менее оно заканчивается словами, которые полностью противоречат ей, лишают ее права на существование: «...так как сами по себе они не приносят никакой действительной пользы» (там же, с.8). Поистине, неисповедимы пути Контовой логики!

ими «методы объяснения» явлений действительности.

Что же касается другой из названных нами акций, а именно акции *обоснования* того, что научное состояние представляет собой идеал человеческого познания, то она до некоторой степени аналогична контовским антиобоснованиям. В конечном счете ее смысл тоже сводится к апелляции к собственному (внутреннему) идеалу науки. Однако на этом аналогия и кончается, поскольку в противоположность теологическому и метафизическому идеалам научный характеризуется как совершенно состоятельный, предоставляющий в распоряжение человека единственно верный и надежный метод объяснения явлений действительности.

### Идеал науки

Итак, научное состояние является высшей и окончательной целью всего исторического процесса развития познания (да, впрочем, и других форм духовной культуры — морали, искусства и т.д. — поскольку, по Конту, все они, в конечном счете, будут подчинены науке или станут ее частями) вследствие истинности ее собственного (внутреннего) идеала. В чем же он состоит?

Как известно, позитивизм представляет собой одну из наиболее ярко выраженных и острых, радикальных форм эмпиризма — направления в гносеологии науки, согласно которому всякое научное знание есть знание эмпирическое и никаким другим быть не может, а научные понятия, законы и теории — это лишь особым образом организованная, как бы спрессованная (ради удобства пользования) эмпирия. «Установив самопроизвольно, на основании стольких подготовительных опытов, совершенную бесплодность смутных и произвольных объяснений, свойственных первоначальной философии — как теологической, так и метафизической, — наш ум отныне отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюде-

ния, принимающей с этого момента все более и более широкие размеры и являющейся единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям»; «чистое воображение... неизбежно подчиняется наблюдению...»\*\*

Вместе с тем неверное толкование последнего условия «часто приводило к тому, что стали слишком злоупотреблять этим великим логическим принципом, превращая реальную науку в своего рода бесплодное накопление несогласованных фактов...»\*\*\* На самом деле главная цель научного состояния — формулирование законов; «именно в законах явлений действительно заключается наука, для которой факты в собственном смысле слова, как бы точны и многочисленны они ни были, являются всегда только необходимым сырым материалом»\*\*\*\*.

Не следует, однако, думать, что между фактами и законами существует непроходимая пропасть или хотя бы качественное различие. В самом деле, «основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума», состоит в том, что люди наконец-то занялись «простым исследованием *з а к о н о в*, т.е. *постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями*»\*\*\*\*\*. А такие отношения устанавливаются с помощью различных способов индуктивного обобщения фактов, что показал в своей «Системе логики» Дж.Ст.Милль, которого Конт представляет как своего «знаменитого друга... вполне теперь присоединившегося к непосредственному основанию новой философии»\*\*\*\*\*. Поэтому нет ничего удивительного в том, что выражения «закон» и «общий факт» Конт употребляет как синонимы.

Итак, совершается, казалось бы, простое действие — однотипные единичные факты, эмпирические дан-

ные обобщаются, т.е. превращаются опять-таки в факт, но только общий. И тем не менее последний получает некий высокий титул — «закон». Однако именно в этом и состоит реализация собственного (внутреннего) идеала науки, а вместе с тем и превращение последней в идеал человеческого познания, ибо, по Конту, единственно истинный метод объяснения заключается в демонстрации связи данного (объясняемого) явления с определенным законом или с несколькими законами. «Наконец, в положительном состоянии, — завершает Конт изложение закона трех стадий, — человеческий дух познает невозможность достижения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений, и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т.е. их неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение явлений, приведенное к его действительным пределам, есть отныне только установление связей между различными отдельными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки»\*. А вот формулировка Милля, которая, с одной стороны, более строга, однако, с другой излишне узка: «Объяснением» единичного факта признают указание его причины, т.е. установление того закона или тех законов причинной связи, частным случаем которого или которых является этот факт»\*\*.

Претензии науки на роль познавательного идеала значительно усиливаются еще и в связи с тем, что установление законов позволяет также осуществлять рациональное предвидение. «Рассматривая же постоянное назначение этих законов, можно сказать без всякого преувеличения, что истинная наука, далеко не способная образоваться из простых наблюдений, стремится всегда избегать по возможности непосред-

\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 16-17.

\*\* Там же, с. 17.

\*\*\* Там же, с. 19.

\*\*\*\* Там же.

\*\*\*\*\* Там же, с. 17 (Курсив наш. — Авт.).

\*\*\*\*\* Там же.

\* Конт О. Курс положительной философии, т. 1, отд. 1, с. 4.

\*\* Милль Дж.Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914, с. 424.

ственного исследования, заменяя последнее рациональным предвидением... Это важное свойство всех наших ясных умозрений не менее касается их действительной полезности, чем их собственного достоинства; ибо прямое исследование совершившихся явлений, не давая нам возможности их предвидеть, не могло бы нам позволить изменять их ход. Таким образом, истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности знать, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов»\*.

Здесь обрисованы, хотя и без достаточно четкого различения, две ценнейшие функции научного предвидения. Одна — собственно познавательная — состоит в том, что на основе известных нам законов мы можем чисто теоретическим путем получать новые знания (в частности, новые факты, точнее сказать, гипотезы о новых фактах). Другая — практическая — связана с возможностью на базе познанных законов предсказывать будущее. А это позволяет рационально организовывать нашу деятельность с тем, чтобы максимально способствовать наступлению тех из предсказанных событий, которые для нас желательны, и препятствовать свершению событий нежелательных.

Перейдя от чисто познавательных функций науки к ее социально-практическим функциям, мы вплотную приблизились к важнейшей из наших проблем — к проблеме строения контовской системы идеалов. Вообще в тех случаях, когда строится не отдельный идеал, а более или менее сложная система идеалов, автор, как правило, отдает явное предпочтение одному (или нескольким) из ее элементов, рассматривая

остальные как вспомогательные, чаще всего — как основания главного элемента. Так зритель, созерцающий статую, любит ее прежде всего ею, а не пьедесталом, хотя бы на сооружение последнего тоже были затрачены немалые силы и таланты и он сам по себе имел большую художественную ценность. Но, допустим, по прошествии какого-то времени статуя разрушилась по причине недоброкачества ее материала, и теперь людям остается довольствоваться созерцанием сохранившегося пьедестала и связывать его с удержавшимся в памяти именем скульптора. И еще пройдет время, и люди вовсе забудут о статуе, и будут воспринимать вот этот каменный столб как самостоятельное произведение искусства, как декоративную колонну, сработанную скульптором таким-то. Нечто очень похожее произошло с контовской системой идеалов. В начале статьи мы сказали, что при разговоре о философии Конта на ум прежде всего приходит его гносеологическая концепция (основанный им позитивизм), теперь мы можем уточнить — построенные им познавательный и научный идеалы. Однако для самого Конта эти идеалы были второстепенными, были основаниями — тем пьедесталом, на котором стояла столь дорогая сердцу автора статуя — его социально-политический идеал. Но прошло совсем немного времени, и статуя разрушилась, буквально рассыпалась в прах. О ней теперь почти никто и не помнит, а сохранившийся пьедестал обычно воспринимается как самоцельное и самоценное произведение, как декоративная колонна, которая вот в таком виде изначально и была задумана и исполнена автором.

### Социальный идеал

Вообще для схематизирующего историзма принципиально прежде всего признание того, что в обществе все подчиняется столь же ригористичным и неизменным (любимый термин Конта) законам, что и в природе. Не случайно Конт считал возможным пользоваться терминами типа «социальная физика», Г. Спенсер, как известно, экстраполировал на общество за-

\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 19. Мы сочли необходимым внести одно изменение в перевод последнего предложения этого отрывка. В изречении «savoir pour prévoir» первое слово переведено не как «знать», а как «видеть». По всей вероятности это сделано из желания сохранить поэтически-эlegantный стиль афоризма. Однако очевидно, что в результате существенным образом пострадал смысл изречения.

коны биологии (одна из глав его «Оснований социологии» называется «Общество как организм»), а К.Маркс характеризовал закон социального развития как «естественный закон» (Naturgesetz). Отсюда делается вывод, что и методы исследования социальной реальности в идеале должны быть тождественны или аналогичны методам естественных наук.

Другим принципиальным элементом этой разновидности историзма является идея прогресса — линейного развития объекта, направленного на все большее совершенствование последнего (в случае общества — на все большую его гуманизацию).

Наконец, третий важнейший принцип схематизирующего историзма, в какой-то мере вытекающий из двух первых, состоит в утверждении, что история человечества распадается на ряд последовательных крупных стадий, фаз, причем каждое общество непременно проходит в своем развитии все эти фазы, и одна из них сменяет другую в строгом соответствии с определенными законами. В конечном итоге история должна вступить в некую высшую стадию, когда будет достигнуто совершенное, во всех отношениях приемлемое для граждан общественное устройство. И существовать эта стадия будет столько времени, сколько суждено длиться истории человечества. В связи с этим все предыдущие стадии социального развития оцениваются как некая предыстория, как лишь предуготовление к собственно истории.

Можно сказать, что схематизирующий историзм страдает своего рода гигантоманией. Чтобы продемонстрировать историчность (что с его точки зрения совпадает с динамичностью, «развитийностью») общества, он стремится представить социальное развитие в качестве строго закономерного и прямолинейного, направленного «вперед и вверх» размашистого скачкообразного бега. Конт считает необходимым «представить все великие исторические эпохи как различные определенные фазисы одной и той же основной эволюции, где каждый фазис вытекает из предшествовавшего и подготавливает следующий за

ним, в зависимости от неизменных законов, точно определяющих его специальное участие в общей цепи фактов»\*. Что же касается собственно историографии, то Конт мечтает о создании взамен нее некоей «абстрактной истории» — «истории без имен, лиц и даже без названий народов»\*\*.

Названные нами общие принципы схематизирующего историзма, естественно, получают в философии Конта специфическое выражение. Прежде всего это касается законов социального развития. В первую очередь здесь следует назвать закон трех стадий. И хотя на этот раз речь идет о стадиях человеческой истории, данный закон не является чем-то совершенно самостоятельным и независимым от того гносеологического закона, о котором говорилось выше. Дело в том, что по Конту, характер используемого на определенном отрезке истории метода мышления (объяснения) однозначно детерминирует и характер всех остальных социальных феноменов — форм духовной деятельности, социальных институтов, структуры общества, типа государственного устройства, властвующей группы или класса (так, на теологической стадии развития общества правят духовенство и военные, на метафизической — философы и юристы) и т.д.

Специфицируется и понятие прогресса. Интеллектуальные (а, следовательно, и любые другие социальные) действия «требуют всегда счастливого сочетания прочности и активности, откуда одновременно вытекают потребности в порядке и прогрессе, или в связи и расширении. В продолжение долгого младенческого состояния человечества теолого-метафизические концепции единственно могли... предварительно удовлетворять, хотя крайне несовершенным образом, этому двоякому основному условию. Но когда человеческий ум, наконец, достаточно созрел, чтобы открыто отказаться от недоступных ему исследований и мудро сосредоточить свою деятельность в области, оценка которой действительно доступна нашим спо-

\* Там же, с. 47.

\*\* Comte A. Cours de philosophie positive. Paris, 1894, t. 5. p. 11-12.

способностям, тогда положительная философия поистине доставляет ему во всех отношениях гораздо более полное и более реальное удовлетворение этих двух элементарных потребностей»\*. Правда, в других случаях Конт более жестко и четко связывает эти «две потребности», характеризуя прогресс как такое развитие, которое всегда состоит в совершенствовании порядка. «Позитивизм прямо представляет человеческий прогресс как состоящий всегда в простом развитии основного порядка, который по необходимости содержит в себе зародыш всех возможных успехов»\*\*.

И, наконец, несколько слов о контовском понимании высшей стадии человеческого общества. Она основывается на высшей форме социального порядка, представляющего собой «истинную человеческую ассоциацию». Ее истинность обусловлена тем, что она базируется на «великом интеллектуальном согласии», рождающемся благодаря науке, ведь если научное знание есть единственно истинное знание, то всякий нормальный человек не может не согласиться с ним.

В настоящее время человечество поднимается на эту высшую стадию. Однако истинная человеческая ассоциация еще далека от того, чтобы быть тотальной, ибо интеллектуальное согласие установлено пока еще в очень узких и далеко не самых важных сферах; «в настоящее время наблюдается истинная общность мнений только относительно предметов, уже приведенных к положительным теориям, но, к несчастью, являющихся далеко не самыми важными»\*\*\*.

В силу всего этого новой форме познания и основанному на ней новому социальному устройству приходится сосуществовать со старыми формами познания и старыми порядками в обществе, а это естественно становится причиной «бесконечного социального кризиса, развившегося за последние полвека во всей За-

падной Европе и в особенности во Франции»\*. «Великий окончательный кризис начался неизбежно, когда общий упадок... достиг, наконец, такой степени, когда стала ясной невозможность сохранить старый порядок и резко выступила настоятельная потребность в новом»\*\* ; «старый уклад» стал «по справедливости ненавистным современным народам»\*\*\*.

Собственно говоря, именно с изучения социальных проблем и с этих выводов, к которым он пришел в результате такого изучения, Конт и начал свою исследовательскую деятельность. Во вводной статье к книге «Кризис индустриальной цивилизации. Ранние очерки О. Конта» ее составитель, профессор социологии Р. Флетчер писал, что «многие центральные идеи более поздних значительных социологов (автор имеет в виду К. Маркса, Э. Дюркгейма, М. Вебера и др. — Авт.), оказываются, были с огромной ясностью сформулированы в них (в этих ранних очерках Конта. — Авт.)»\*\*\*\*. По Флетчеру, Конт еще за 20 лет до Маркса дал «диалектическое объяснение» «развития и кризиса индустриального капитализма в Европе», показав при этом роль классов, классовых интересов и новых форм собственности, а также процессов возникновения, накопления и передачи капитала\*\*\*\*\*. «Конечно же, — заключает Флетчер, — Маркс не был оригинален в этих положениях, у Конта уже были те элементы, на которых Маркс позднее сделал акцент»\*\*\*\*\*.

Разумеется, эти «элементы» могли послужить для Маркса отправным пунктом его размышлений, однако «акценты» были сделаны такие, что полученные положения оказались весьма отличными от контовских, а во многих случаях и прямо противоположными.

\* Там же, с. 40.

\*\* Там же, с. 40-41.

\*\*\* Там же, с. 41.

\*\*\*\* Fletcher R. The New Social System: from Criticism to Construction // The Crisis of Industrial Civilization. The Early Essays of Auguste Comte. L., 1974, p. 50.

\*\*\*\*\* Ibid, p. 50-56.

\*\*\*\*\* Ibid, p. 56.

\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 21.

\*\* Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. СПб., 1912, вып. 4, с. 122.

\*\*\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 25.

## Политический идеал

Итак, имеется социальный идеал — высшая, целевая составляющая контовской системы идеалов. Имеется и, так сказать, ее средственная составляющая. Однако это не все. Средственная часть явно неполна, ибо наука не может сама внедряться во все слои и элементы общества. Необходима еще какая-то политическая сила, какая-то большая группа людей, которая смогла бы обеспечить такое внедрение.

Для этих целей, говорит Конт, «приходится искать основную точку опоры вне всех духовных или светских классов, которые до сих пор более или менее участвовали в управлении человечеством»\*. Однако нельзя рассчитывать и на средние классы. «Полное социальное преобразование почти так же пугает эти средние классы, как и старые дворянские сословия»\*\*. Что же остается?

«Одним словом, наши пролетарии единственно способны стать решительными помощниками новых философов»\*\*\*. Это историческое предназначение пролетариев, по Конту, обусловлено их особым положением в обществе — тем, что они лишены практически всех материальных и духовных благ. В отличие от предпринимателей, «которые, владея различными соответственными материалами, включая сюда деньги и кредит, руководят совокупностью каждой операции, принимая на себя поэтому главную ответственность за какие бы то ни было результаты», пролетарии, «которые, живя периодической заработной платой и образуя громадное большинство трудящихся, исполняют со своего рода отвлеченною целью каждый из простейших актов, не заботясь особенно об их конечной цели»\*\*\*\*. «Для достойного пролетария, столь превозносимая теперь узкая специализация прямо представляется в ее настоящем свете, т.е. как

\* Конт О. Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. СПб., 1913, вып. 5, с. 3.

\*\* Там же.

\*\*\* Там же, с. 4.

\*\*\*\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 63.

притупляющая умственные способности, ибо она обрекает ум на... жалкую деятельность»\*.

Естественно возникает недоумение: как возможно, чтобы класс, прозябающий в материальной и духовной нищете, стал основной политической силой «полного (и разумеется, прогрессивного) социального преобразования»? Может быть, и здесь у Конта нелады с логикой. Нет, на этот раз с логикой все в порядке. Ведь именно нищета (правда, не материальная, а по части знаний) и прельщает Конта, именно благодаря ей он и считает возможным связывать свой политический идеал с пролетариатом. «Если бы знаменитая формула *tabula rasa* Бэкона и Декарта была когда-либо вполне осуществлена, то это наверное было бы среди современных пролетариев...»\*\* Это обстоятельство оценивается как безусловно положительное. Дело в том, что существующая система воспитания и образования, доступная лишь высшим и средним классам, прививает людям почти исключительно теологические и метафизические идеи. Рабочие же не испытывают на себе этих «вредных последствий нелепой системы общего воспитания». В силу этого пролетарии «гораздо более, чем всякий другой класс, приближаются к идеальному типу, подготовленному к рациональному положительному методу»\*\*\*. Короче говоря, пролетарии интересуют Конта в силу своей познавательной «незамутненности», чистоты. Благодаря этому они представляют собой наиболее удобный, благодатный «сырой материал» для внедрения идей положительной науки и философии позитивизма\*\*\*\*. И хотя он нередко употребляет выражение «класс пролетариев», слово «класс» не предполагает здесь какого-либо внутреннего единства, социальной органичности, а используется в со-

\* Конт О. Общий обзор позитивизма, с. 5. То же (почти дословно) см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 4, с. 430.

\*\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 63.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Как известно, Маркса в пролетариате прельщает, напротив, его материальная нищета — то, что «у пролетария нет собственности» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 4, с. 434), что ему нечего терять и не о чем жалеть. Именно поэтому «только пролетариат представляет действительно революционный класс» (там же).

бирательном смысле; «пролетарии не образуют настоящего класса, но составляют социальную массу...»\*. И это принципиально, ибо пролетариат должен действовать не как самостоятельная сила, а лишь как орудие в руках философов.

Конт видит основной способ преобразования общества в просвещении и воспитании пролетариев, а через них — и всех других социальных слоев в духе его «позитивной философии». Стремление же рабочих к политической власти объявляется бесплодным и даже губительным; «природа нашей цивилизации, очевидно, не позволяет пролетариям надеяться и даже желать сколько-нибудь значительного участия в политической власти в собственном смысле этого слова»\*\*. Надо всячески отвлекать рабочих от борьбы за власть. Это, в частности, должны делать рабочие клубы. «Вместо того чтобы поддерживать и развивать в пролетариях желание пользоваться так называемыми политическими правами, рабочие клубы, напротив, будут отвлекать их от всякого напрасного вмешательства в политику, призывая наших пролетариев к их основной социальной службе, как главного вспомогательного элемента духовной власти»\*\*\*.

\* Конт О. Общий обзор позитивизма, с. 54.

\*\* Конт О. Дух позитивной философии. с. 66. У Маркса все наоборот: «Пролетариат основывает свое господство посредством насильственного ниспровержения буржуазии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 4, с. 435); «путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения...» (там же, с. 447). А все это означает необходимость захвата политической власти, ибо «каждый стремящийся к господству класс, — если даже его господство обуславливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще, — должен прежде всего завоевать себе политическую власть...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 3, с. 32).

\*\*\* Конт О. Общий обзор позитивизма, с. 15. Правда, в условиях, когда в обществе еще была очень жива память о французской революции 1789-94 гг., когда на глазах самого Конта происходили крупные народные волнения, он, конечно же, понимал, что при определенных обстоятельствах власть может оказываться в руках народа, но специально оговаривал: «всякое прямое участие народа в политическом управлении, для решения важных социальных мероприятий в современном государстве, уместно только в период рево-

Эту «основную социальную службу» пролетарии способны отслужить еще и в силу своих нравственных качеств. По Конту, для рабочих характерно прежде всего моральное отношение к социальной действительности. Отсутствие собственности делает их беспечными в отношении материальных благ, безразличными к вопросам престижа и власти, но зато прививает им высокие нравственные качества. «Обычное существование пролетария гораздо более (чем существование привилегированных классов. — Авт.) способно само собой развивать наши лучшие инстинкты\*»; «моральное превосходство пролетарского типа определяется преимущественно прямым подъемом различных высших инстинктов»\*\*. Кроме того, «повседневные занятия пролетария гораздо более благоприятны философским размышлениям, чем занятия средних классов...»\*\*\* В силу этого «каждый пролетарий является во многих отношениях самородным философом, подобно тому как всякий философ представляет собой с различных сторон систематического пролетария»\*\*\*\*.

Последнее обстоятельство вселяет в Конта надежду на установление тесного союза между пролетариями и философами (позитивистами), что, в свою очередь, позволит «существенно облегчить... рождающийся союз» между «двумя крайними элементами положительного общества (т.е. между предпринимателями и рабочими. — Авт.)»\*\*\*\*\*. В конечном счете в этом обществе должно установиться такое положение, в котором «все участники — от беднейшего рабочего до богатейшего фабриканта и самого способного инженера — фактически являются сотрудниками и партнерами»\*\*\*\*\*.

люции» (там же, с. 7). После этого периода рабочие должны добровольно отказаться от власти в пользу политиков-профессионалов. Такая временная передача власти пролетариям имеет целью дать им моральное удовлетворение.

\* Там же, с. 6.

\*\* Там же.

\*\*\* Там же, с. 5.

\*\*\*\* Там же, с. 4.

\*\*\*\*\* Конт О. Дух позитивной философии, с. 64.

\*\*\*\*\* The Crisis of Industrial Civilization. The Early Essays of Auguste Comte, p. 56.



Социальный и политический идеалы Конта с логической точки зрения выглядят вполне корректно. И вместе с тем им не суждено было реализоваться, ибо они оказались совершенно утопичными. Конечно, за время, прошедшее с тех пор, социальное развитие в наиболее цивилизованных странах прошло без сколько-нибудь серьезных потрясений внутреннего порядка. Конечно, наука играла очень существенную и все возрастающую роль в этом развитии. Конечно, рабочий класс в целом постоянно рос в профессиональном и интеллектуальном отношении и притом так, что порою очень неопределенной становилась граница между ним и, скажем, технической интеллигенцией. И вместе с тем все это происходило совсем не по Конту. Не по инициативе пролетариев шло внедрение науки в производство и вообще в жизнь; рабочее, как справедливо заметил Маркс, «никогда не шли на поводу у контизма»\*. Далее. За это время и особенно в XX в. стало абсолютно ясно, что наука может решать лишь собственно познавательные проблемы. Что же касается внепознавательных духовных проблем, а также проблем внедуховных, то научная и связанная с нею производственно-техническая деятельность, как оказалось, способна в лучшем случае создавать некоторые предпосылки их решения, в худшем же — просто порождать новые такие проблемы.

## Гуманизм как идеал и как реальность

*В.А.Лекторский*

Сегодня в нашей стране очень трудно говорить о гуманизме. Рассуждения на эту тему очень часто воспринимаются либо как прекраснотушние, утопизм, не имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование негуманной и антигуманной действительности, либо как оправдание той системы идей, которая несет серьезную ответственность за катастрофическое положение современной России. Не случайно, что сегодня в нашей прессе практически прекратилось обсуждение этой проблематики (и прямо связанных с ней вопросов общечеловеческих ценностей, «нового мышления» и т.д.), столь популярных в годы перестройки.

Попробую подробно разъяснить суть этого существующего критического отношения.

Во-первых, имеется широко распространенное мнение о том, что гуманистические слова, которыми оперировала официальная идеология в нашей стране в течение многих десятилетий, использовались просто с целью сознательного обмана, прикрытия антигуманной репрессивной практики тоталитарного режима. Это относится не только к временам Сталина (который, как известно, очень любил рассуждать о важной роли простого человека), но и к более позднему периоду, так называемого застоя, когда гуманистическая фразеология была постоянно в ходу, а почти на каждой улице висели лозунги «Все для блага человека, все во имя человека». Сегодня ясно, что слова о человеке прикрывали отнюдь не гуманную практику. Если Маркс в рамках своего гуманистического про-

\* Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 17, с. 560.

екта говорил о возможности и необходимости снятия отчуждения на пути социалистического преобразования, то тоталитарная система в Советском Союзе создала целую систему отчуждения, и прежде всего отчуждение от человека огромной репрессивной государственной машины (между прочим, в дискуссиях о проблемах гуманизма и отчуждения, которые стали распространенными в нашей философии в 60-е и 70-е годы, нельзя было даже затрагивать тему отчуждения в нашей стране, ибо априори считалось ясным, что никакого отчуждения при социализме нет и быть не может).

Но с помощью разговоров о гуманизме нельзя понять и то, что в действительности происходит сегодня в России и на территории бывшего Советского Союза, — говорят те, кто отрицательно относится к обсуждению гуманистической тематики. В самом деле, говорят эти люди, какое отношение имеют принцип и идеалы гуманизма к тому, что сегодня имеет место в нашей жизни: рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма в большинстве республик бывшего Советского Союза и даже войны? В этом случае, продолжают критики, рассуждения о гуманизме являются либо прекрасноречием, полным непониманием реальной жестокой действительности, либо же сознательным лицемерием.

Но существует и вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов. Согласно этой критике, дело не просто в том, что гуманистическая фразеология была идеологическим прикрытием антигуманной практики. В действительности, говорят эти критики, существовала определенная и очень тесная связь между той формой гуманизма, которая была сформулирована Марксом, и той античеловечной действительностью, которая возникла в странах так называемого реального социализма. Хотя в соответствии с учением Маркса человек является высшей целью развития и должен быть освобожден от всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, развязывание борьбы, вражды, злобы, через подавление и уничтожение целых классов, через диктату-

ру. Поэтому практическое воплощение марксова гуманистического проекта не могло не привести на практике к антигуманным следствиям, к варварскому делению всех людей на «мы» и «они», первые из которых воплощают силы прогресса, а вторые — историческое зло, а потому подлежат истреблению. Недаром в нашей философии было принято различие «социалистического» и «абстрактного» гуманизма. «Социалистический» гуманизм имеет классовый характер, его принцип: «если враг не сдается, его уничтожают». Всякие же разговоры о «человеке вообще» рассматривались как опасное соскальзывание на позиции «абстрактного гуманизма» и жестко пресекались. Наши философы помнят, какому идеологическому притеснению подвергались в 60-е, 70-е годы те, кто пытался рассуждать о человеке безотносительно к его классовым характеристикам и ставить вопрос о философской антропологии. Но если это так, продолжают критики разговоров о гуманизме, то, значит, дело не просто в том, что гуманистические слова прикрывают антигуманное положение дел, а в том, что марксов проект гуманизма в самых своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения. Ибо это связано с определенным пониманием человека, его порабощения и условий его освобождения. Поэтому согласно данной точке зрения, всякие попытки вернуться к так называемому подлинному, аутентичному марксову гуманизму могут на практике привести только к еще большему закабалению человека.

Наконец, у нас существует и третья линия критики проблематики гуманизма. Эта критика заходит наиболее далеко. Дело не просто в марксовом проекте гуманизма, говорят эти критики, а в самом идеале гуманизма вообще, как он сложился в европейской культуре и философии Нового времени. Крах социализма — это лишь одно, хотя и весьма впечатляющее проявление всемирного краха гуманизма. Гуманизм как идеал и ориентир жизнедеятельности потерпел поражение везде, так как привел к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению от человека созданной им и закабалившей его научно-технической реальности, к потере жизненных и культурных корней, к обесмысливанию мира. Можно сказать, что в

XX в. произошла «антропологическая катастрофа». С такого рода критикой, как известно, выступал еще Хайдеггер в его знаменитом «Письме о гуманизме». Наши современные критики гуманизма любят приводить высказывание русского философа С.Франка, сделанное еще в 30-е годы, в котором крах гуманизма прямо связывается с крахом социализма. «Именно крушение социализма в самом его торжестве, — писал С.Франк, — образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки — та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможности устройства земными человеческими средствами земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью»\*. Значит, заключают наши критики, следует не только отказаться от гуманистической фразеологии как затемняющей реалии жизни, но и подвергнуть критике сам идеал гуманизма, поскольку его принятие приводит к опасным последствиям.

Но какой же вывод предлагается сделать из этой критики?

Существуют разные варианты таких выводов, но особенно распространенным и влиятельным из них сегодня мне представляется следующий. Нужно трезво принимать человека и человеческий мир таким, каков он есть, т.е. во всей его ограниченности и «конечности». В человеческом мире главным мотивом деятельности всегда будет личный интерес, себялюбие, стремление к использованию другого человека, склонность к доминированию над людьми, всегда будет существовать социальное и культурное неравенство, конфликты. Важно лишь создать такие социальные, экономические и политические механизмы, которые не позволяли бы конфликтам разрушать саму социальную ткань. Всякое же культивирование высоких гуманистических идеалов, претензии на развитие «сущностных сил человека», на устранение отчуждения и закабаления могут означать на практике лишь попытки воплощения утопии, а чем это кончается, мы сегодня слишком хорошо знаем. Создание цивилизованного об-

щества в России предполагает ее деидеологизацию, а это значит, согласно данной точке зрения, отсутствие социальных идеалов. Для нормального функционирования цивилизованного общества достаточно лишь определенных правил, норм и процедур деятельности.

Я изложил тот интеллектуальный контекст, который нельзя не учитывать, рассуждая сегодня в нашей стране о проблемах гуманизма.

Теперь я хочу высказать свое отношение к изложенному.

Прежде всего я хочу подчеркнуть, что принимаю многое в той критике (в трех ее разновидностях), о которой шла речь. Многое, но не все. Действительно, разговоры о гуманизме нередко играли у нас роль идеологического прикрытия антигуманной реальности. Нельзя, однако, не видеть и того, что разработка гуманистической проблематики была у нас во многих случаях попыткой (пусть и наивной) противостояния антигуманной действительности, попыткой ее гуманизации. Верно и то, что марксово понимание гуманизма нуждается в критическом переосмыслении, однако это не может служить основанием для отрицания первоначальных гуманистических устремлений этой концепции (в этой связи можно заметить, что марксова критика эксплуатации человека человеком была социально-экономической версией знаменитого кантовского принципа: относиться к другому человеку как к цели, а не как к средству). Я думаю также, что нуждается в переосмыслении и современный идеал гуманизма в целом. Однако я не могу согласиться с делаемым из этой критики выводом об отказе от социально-культурных идеалов вообще и от идеала гуманизма в частности. Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистический анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной. Поиск новой системы идеалов является сегодня для России самым трудным, но, наверное, и самым важным делом, так как лишь на этом пути возможен выход из того духовного, культурно-

\* Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992, с. 16.

го и социального кризиса, который переживает страна. Совершенно особую роль в этой системе играет гуманистический идеал. Но это относится не только к России и ее проблемам, но и к тем трудностям, с которыми столкнулась современная цивилизация в целом. Дело тут не только в том, что из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, деятельному участию в том, что происходит вокруг — все это входит в содержание гуманистического идеала. Дело также в том, что человек в XX столетии попал в сложную ситуацию. С одной стороны, ряд старых гуманистических представлений оказались в чем-то несостоятельными и нуждаются в переосмыслении (отсюда и та «антропологическая катастрофа», о которой я говорил раньше). С другой стороны, трансформации, которые происходят в рамках современной цивилизации и которые означают переход от ее односторонне технологического характера к какому-то иному качеству, предполагают возрастание возможностей отдельного индивида (это то, что иногда называют тенденцией «индивидуализации» в современной цивилизации). Но это создает предпосылки для реальной гуманизации человеческого мира. Это означает необходимость переосмысления старых принципов, отказ от некоторых представлений и утопических притязаний старого гуманизма и вместе с тем выработку его нового понимания, новой концепции человека и его возможностей. При таком подходе к проблеме гуманизма ее обсуждение будет не формой ухода от суровых реалий жизни, а способом анализа глубинных вопросов, связанных с трансформациями современной цивилизации и культуры, если угодно, с условиями самой выживаемости культуры и человека сегодня. Для России все это особенно важно, ибо в данном случае речь идет о формах и способах вхождения в современный цивилизационный процесс и сохранения себя как самостоятельной культуры.

Ниже я специально остановлюсь на некоторых философских проблемах, связанных с переосмыслением старого гуманистического идеала и формированием нового.

\* \* \*

Одна из важных характеристик того гуманистического идеала, который сложился в современной культуре и философии, связана с признанием самоценности человеческой индивидуальности. Я думаю, что характеристика эта настолько существенна, что отказ от нее означал бы отказ от самого гуманизма. Как я уже сказал, с моей точки зрения, развитие современной цивилизации связано с повышением значения деятельности отдельного человека, а это значит — с ростом его свободы и ответственности.

Вместе с тем нужно сказать, что культ индивидуальности как неотъемлемая черта гуманистического идеала нередко толковался в духе автономии и самозамкнутости индивида. Можно даже сказать, что это было преобладающей тенденцией в современной культуре и философии последних столетий. В философии классическим выражением такого настроения стало знаменитое декартово выделение индивидуального сознания как единственно неоспоримого и несомненного человеческого достояния. Такое понимание человека, его сознания, его «Я» колоссальным образом повлияло на развитие европейской философии, определив на долгое время сам способ формулирования проблем в онтологии, эпистемологии, методологии, этике и даже в ряде наук о человеке, например в психологии. Отсюда, например, такие проблемы, над решением которых билась в течение столетий европейская мысль, как взаимоотношение «Я и внешнего мира» или возможность «выхода» из самозамкнутого индивидуального сознания к другому человеку, к взаимодействию с ним. Философская мысль XX в. — это в значительной мере попытки преодоления этого декартова наследия, попытки нового понимания человека, его укорененности в бытии и межчеловеческих связях. Я считаю особенно значимыми в этом контексте представления о том, что межчеловеческая коммуникация, диалог являются не чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его индивидуальности, его сознания и его «Я». Мне особенно близки в этой связи размышления известного русского философа М.Бахтина. В соответствии с этой новой установкой «я существую не потому, что мыслю, сознаю, а потому, что отвечаю на обращенный

ко мне призыв другого человека».

С этой точки зрения, если угодно, предполагается другая онтология «Я». Конечно, если я мыслю, то существую (в декартовом широком понимании мышления, когда к мышлению относятся, по сути дела, все акты сознания). Но сам факт моего сознания предполагает выход за его собственные пределы, отношение к сознанию «со стороны», со стороны другого человека, со стороны той реальности, которую я сознаю. Другими словами, существование индивидуального Я предполагает ситуацию «вне-находимости», о которой писал М.Бахтин. Диалог — это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, т.е. то, что затрагивает ее внутреннюю сущность. Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов, в том числе между моим образом самого себя и тем образом меня, который, с моей точки зрения, имеется у другого человека (диалектика: «Я для себя», «я для другого», «другой для себя», «другой для меня» и т.д.).

Я думаю, что подобное радикальное переосмысление индивидуальности влечет за собою ряд следствий, в том числе в эпистемологии и психологии, которые в течение довольно долгого времени исходили из так называемой философии сознания.

Я думаю, что это переосмысление не случайно возникло именно в наше время. Ибо именно XX столетие — это время, когда, с одной стороны, происходит интенсивный распад традиционных социальных и культурных общностей, место в которых человека было предопределено, когда индивид получил новую возможность выбора и самоопределения, и когда, с другой стороны, не менее явным является факт кризиса атомистического индивидуалистического обособления. Для индивида возникает возможность свободно вступить в коммуникационные связи, формировать вместе с другими людьми те или иные сообщества. Коммуникация не предопределена и запрограммирована. Вместе с тем лишь через отношения с другими индивидуальность формируется и свободно самореализуется.

Другая важная черта традиционного гуманистического идеала — это представление о том, что освободить человека, снять его зависимость от внешних сил, создать условия для его творческого самоопределения можно лишь путем овладения окружением, начиная от природы, включая социальный мир и кончая телом самого человека. Т.е. если свобода — это не просто свобода выбора из уже существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям, что диктует ему эти действия или даже порабощает его, то как способ достижения свободы понимается овладение окружением. Это, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство, а средством его реализации считается разум, рациональность и созданные на этой основе разнообразные инструментальные техники. При таком понимании овладение, контроль и господство над внешними силами выступают как их «рационализация» и «гуманизация».

Я хочу отметить, что данная система установок выражает особенности той технологической цивилизации, которая складывалась в Европе, начиная с XVII столетия, и которая характеризуется явным антропоцентризмом и техноцентризмом. Представляется, что природа существует лишь постольку, поскольку ею нужно овладеть, поставить под контроль, сделать как бы продолжением и частью самого человека. Я думаю, что с этой установкой коррелирует известный философский тезис, согласно которому несомненно существует лишь человеческое сознание, а все остальное производно от него. Нужно выделить то, что неоспоримо, что может рефлексивно контролироваться. Это и есть точка отсчета, исходный пункт. Таким исходным пунктом оказывается сознание. Если я могу контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник, я могу контролировать и мое собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее метода, с помощью которого можно беспрепятственно получать новые знания и производить все необходимые нам результаты действия. Вообще идея

о тесной связи достижения свободы с полнотой саморефлексии — одна из центральных идей европейской философии (вспомним хотя бы гегелевскую идею о том, что развитие саморефлексии Абсолютного Духа совпадает с развитием свободы).

Естественнонаучный эксперимент, возникший именно в это время, как бы задает идеал человеческому отношению к природе и даже к миру в целом. Это отношение можно было бы назвать проективно-конструктивным. В эксперименте создаются такие условия, когда субъект может контролировать все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов и соответственно точно предсказывать результаты того или иного воздействия. Идеал «гуманизации» действительности, понятой как ее «рационализация», допускает в принципе (хотя и не фактически) возможность полного контроля над природой и социальными ситуациями. А это ведет, с одной стороны, к пониманию природы в качестве простого ресурса человеческой деятельности, к идее безграничной ее «переделки», покорения, а с другой стороны, к установке на проектирование и конструирование социальных процессов, а возможно, и самого человека, к технократической иллюзии. Я не хочу сказать, что старый гуманистический идеал необходимо вел к подобному технократизму, а пытаюсь только подчеркнуть, что такая возможность, по крайней мере, была заложена в том понимании освобождения человека от внешней зависимости, которое отождествляло это освобождение с овладением, контролем и управлением внешними процессами. На практике то, что мыслилось как способ освобождения, не могло не обернуться новым порабощением, в данном случае созданной самим человеком технически-инструментальной системой. В этой связи я хотел бы заметить, что ряд особенностей того тоталитарного аппарата, который возник в нашей стране, обязан своим происхождением именно идее о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции (именно такой подход отождествлялся в свое время с созданием «прозрачных» социальных отношений, т.е. с их гуманизацией и рационализацией).

Мне представляется, что сегодня, когда человечество вплотную подошло к экологической катастрофе, когда предельно ясны все страшные последствия утопических претензий на тотальное управление социальными процессами, судьба гуманистического идеала связана с отказом от идеи овладения, подавления и господства. Новому пониманию отношения природы и человечества соответствует не идеал антропоцентризма, а развиваемая рядом современных мыслителей, в частности, известным нашим ученым Н.Н.Моисеевым, идея ко-эволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге. Думаю, что с этими идеями хорошо коррелируют многие представления т.н. «философии нестабильности», развиваемой Нобелевским лауреатом проф. И.Пригожиным.

Это может и должно быть понято в более широком плане. Свобода как неотъемлемая характеристика гуманистического идеала мыслится не как овладение и контроль, а как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами, даже с нерелефлексивными и «непрозрачными» процессами моей собственной психики.

В этом случае свобода понимается не как выражение проективно-конструктивного отношения к миру, не как создание такого предметного мира, который контролируется и управляется, а как такое отношение, когда я принимаю другого, а другой принимает меня. (Важно подчеркнуть, что принятие не означает простого довольствования тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение.) При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании как результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особым рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т.е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это

взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой оба они изменяются.

Такой подход предполагает наличие нередуцируемого многообразия, плюрализма разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношение диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Я попытался затронуть лишь некоторые философские проблемы, которые, как мне представляется, связаны с попытками переосмысления гуманизации и гуманистического идеала.

Конечно, гуманистический идеал не совпадает с реальностью и никогда не совпадал с нею. Однако я считаю (и попытался это здесь показать), что принятие новой перспективы гуманизма связано с глубинными трансформациями современной цивилизации, с вопросом выживания или гибели самого человека, с своеобразным антропологическим выбором.

## Идеал — проблема выбора

*Н.С.Мудрагей*

Предварить статью я хочу своим киносценарием (как бы вместо предисловия). Это вызвано двумя причинами. Во-первых, этот киносценарий — в виду грядущих серьезных выборов в России — представляется мне довольно актуальным. Во-вторых, он задает направление и тон, в коих написана статья, дает мне возможность сориентировать читателя относительно тех вопросов, которые я хотел бы по мере сил рассмотреть.

### Народ — опомнись!

(киносценарий)

Высоко в небе парят две птицы. Голос за кадром (интонацией подчеркнуть слова «думающий» и «помнящий»):

На плечах Одина сидят два Ворона,  
Они доносят до его ушей все, что видят и слышат.  
Зовут их Думающий и Помнящий.  
Каждое утро на рассвете он посылает их летать  
над миром,  
Чтобы знать обо всем, что в свете происходит.  
Всегда его страшит, что ворон по имени  
Думающий может не вернуться.  
И не проходит дня, чтобы он  
не тревожился о Помнящем.

*Кадр второй.* В кадре двое мужчин, одетых как древнегреческие философы, ведут беседу (в духе «Государства»).

— А разве народ не привык особенно отличать кого-то одного, ухаживать за ним и его возвеличивать?

— Конечно, привык.

— Значит, уж это-то ясно, что, когда появляется тиран, он вырастает именно из этого корня, то есть как ставленник народа.

— Да, совершенно ясно.

— А если тиран заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожает под предлогом, будто они предались неприятелю (пауза). Значит тирану надо зорко следить за тем, кто мужественен, кто великодушен, кто разумен, кто богат. Благополучие тирана основано на том, что он поневоле враждебен всем этим людям и строит против них козни, пока не очистит от них государство.

— Дивное очищение, нечего сказать!

— Да, оно противоположно тому, что применяют врачи: те удаляют из тела наихудшее, оставляя самое лучшее, здесь же дело обстоит наоборот.

— По-видимому, для тирана это необходимо, если он хочет сохранить власть.

— А где еще, в каком государстве, как не тираническом, больше горя, стонов, плача, страданий?

— Нигде.

*Кадр третий.* Поздний вечер. Очень красивая дубрава. Тихое озеро. Ветер слегка колышет листву. За кадром хор поет романс «Вечерний звон». На словах: «Как много дум наводит он» наступает ночь — звезды, луна, тревожно бегущие облака, постепенно закрывающие небо. Хор тихо-тихо: «Бум. Бум.» Сразу после этого — темно, мертвая тишина. Раздается выстрел. Еще секунда — и опять тишина.

*Кадр четвертый.* Яркое солнечное утро. Очень радостно и бодро звучит песня: «Утро красит нежным цветом стены древнего Кремля». Хроника: голосование в 30-е гг. За кадром голос диктора: «99,9% проголосовало за товарища Сталина!» Громкое, нескончаемое «Ура-аааа!!!» По площади Кремля идут Сталин, Ворошилов и пр., весело улыбаясь. Как бы за ними — демонстранты по Красной площади (это монтаж). Ликование, счастливые лица. Дальше — плавный переход бравурного марша в заывание пурги, а демонстрационной колонны — в колонны заклопченных, конвой, овчарки.

*Кадр пятый.* Заывание пурги постепенно стихает, звучит песня: «Ксюша, Ксюша. Юбочка из плюща». Зима. Крупно: 12 декабря 1993 г. Выборы в Государственную думу. Избирательный участок. Голосование. В верхнем углу кадра перечисление партийных блоков, против них сменяются цифры: ЛДПР — 1%,

10%, 23%. Коммунисты — 1%, 5%, 11%. Песня постепенно стихает. Вой пурги. Мрачный зимний пейзаж. Хор: «Как много дум наводит он». Темный возможный кадр. Мертвая тишина. Раздается выстрел и — мертвая тишина.

Конец

\* \* \*

Идеал, как всякое философское понятие, получает свое конкретно-содержательное определение в рамках той или иной философской системы. Однако задачи данной статьи позволяют мне ограничиться интуитивным представлением человека об идеале (выработанным предшествующим опытом человечества) и кратким, но замечательным определением В.Даля: идеал — «мысленный образец совершенства чего-либо, в каком-либо роде; первообраз, прообраз, началообраз; представитель; образец-мечта»\*. Здесь необходимо сделать важное замечание: идеал с объективной точки зрения не всегда бывает «идеальным». Такие слова, как «совершенство», «образец-мечта» и т.п. прямо-таки завораживают нас и мы зачастую невольно полагаем, что речь идет только о чем-то необыкновенно возвышенном, благородном, романтическом. Однако следует постоянно помнить о том, что идеал как в частной, так и в общественной жизни может иметь и, к сожалению, слишком часто имеет не только позитивный, но и негативный и даже разрушительный характер (хотя конкретный человек субъективно всегда считает именно свой идеал самым возвышенным и благородным). В определенном смысле идеал можно представить как цель жизнедеятельности того или иного человека, а мы знаем, насколько цели разнятся по степени добра и зла, светлого и темного, не говоря уже о средствах, которые человек избирает для достижения цели или воплощения идеала в жизнь (когда даже самые благородные цели считают возможным достигать с помощью любых средств, включая низменные и жестокие).

Таким образом, необходимо различать истинный и

\* Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989, Т. 2. с. 8.



ложный идеалы. Ложный — это тот, который объективно ведет к разрушению и личности, и социума. Ложный идеал вырастает на почве духовной и душевной ущербности, безнравственности, он калечит сознание и самосознание человека, влечет его к антигуманным, бесчеловечным делам и поступкам.

Истинный идеал — тот, который позволяет человеку совершенствовать самого себя и пытаться сделать мир чище, светлее, добрее. Основа подлинного идеала — это высокая нравственность, благородство, осознанная ответственность за свои поступки, волнение за судьбы людей, за судьбу всего человечества. Высокие слова, скажет ироничный читатель. Но мы и говорим о высоком — об идеале, об истинном идеале. Отличить ложный идеал от истинного можно, на мой взгляд, лишь проанализировав *последствия* выбора и воплощения в жизнь того или иного идеала\*. Жизненно воплощенный идеал — именно тот случай, когда критерием истины является практика. Если идеал, избранный индивидуумом или обществом, ведет в тупик, угнетает и разрушает физическую, нравственную, духовную природу человека, противоречит жизни как таковой (личной и общественной), он, безусловно, является ложным идеалом. Истинный идеал призван просветлять жизнь, облагораживать ее, возвышать.

И еще одно замечание, прежде чем перейти непосредственно к теме. Речь пойдет (разумеется, предельно кратко) о роли психической конституции человека в выборе идеала. Это замечание необходимо, ибо боюсь, что по мере знакомства со статьей читатель заподозрит и упрекнет меня в излишнем «психологическом уклонизме» в ущерб философии. Предмет статьи — идеал, т.е. нечто, теснейшим образом связанное с человеком, можно сказать, принадлежащее человеку, как ему принадлежат руки, ноги, разум. Значит философ, говоря об идеале, говорит о человеке, его сущности и самости. Но можно ли рассуждать о природе человека самого по себе, его связях

с другими людьми, с окружающим миром, не прибегая к психологическому анализу? Нет, и еще раз нет. Попытки философии рассмотреть человека с позиций духовно-абстрактных, трансцендентно заоблачных вышей привели к тому, что и сам человек был превращен в абстракцию, лишенную жизненных корней и препятствующую нам в попытках понять конкретно конкретного человека. Разрыв философии и психологии имеет самые печальные последствия: философия утратила возможность адекватного понимания человека, психология без метафизических посылок, без теоретической базы упустила человека в его целостности, задержавшись на отдельных, частных сторонах изучаемого ею человека. Нельзя не согласиться с К.Юнгом, который писал: «Некоторые предполагают, что психика обусловлена деятельностью кортикальных клеток. Другие отождествляют психику с «жизнью». И лишь совсем немногие рассматривают феномен психического как категорию бытия в себе и для себя и делают из этого соответствующие выводы»\*. Как метафизика человека без психологии искажает понимание человека, так чистая психология «теряет» целостного человека в контексте его связей с миром и бытием.

Следует отметить, что крайности психологизма и абстрактной метафизики в исследовании человеческой природы встречаются, как правило, во вторичных, книжных философиях. Подлинные, гениальные философы никогда не только не игнорировали психическую конституцию человека, но много и тщательно размышляли о ней. Начиная по крайней мере с Платона, философы понимали, что человек — сложнейшее существо, наделенное самыми разнообразными свойствами и качествами. Человек — это разум и воображение, сознание и бессознательное, фантазии и эмоции, пороки и извращения. И все это необходимо учитывать, говоря о человеке, стоящем перед выбором идеала.

Так мы вернулись к нашей теме. Идеал я бы назвала тем фактором, который выделяет человека как человека из животного мира. Зверь существует в мире по заданной

\* Но мы прекрасно знаем, что человек способен с большой степенью точности предвидеть последствия своего выбора, опираясь на целостный опыт духовного, культурного, исторического развития человечества.

\* Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философии. М., 1994, с. 100.

его видом программе, человек независимо от его нравственного, интеллектуального, эмоционального состояний независимо от его положения в обществе всегда — подчеркиваю, всегда — имеет свой идеал как высший образец, по которому он строит свою жизнь. Конструируется или выбирается идеал в рамках «относительно-естественного» (Шелер М.) мировоззрения. Исходя из того, каким человек видит окружающий мир, каковы его представления о жизни и бытии, человек и избирает идеал. Мировоззрение как целостная и общая картина мира является как бы путеводителем для человека, путеводителем, позволяющим ему находить свое место в мире, подсказывает, к чему нужно стремиться, как наиболее целесообразно распорядиться своими способностями, интересами, чувствами и пр., в конечном счете — своей жизнью.

В основе мировоззрения, вернее в основе выработки мировоззрения любого человека лежат его первичная интуиция, его влечения, характер, темперамент, его знания, его бессознательное и, конечно, разум как рациональное средство рационального построения общей картины мира. Индивидуальное мировоззрение того или иного человека определяется качеством, степенью, интенсивностью этих составляющих.

Вполне можно сказать, что сколько людей, столько мировоззрений. Но человек не только микрокосм, но и макрокосм. Уникальность каждого конкретного человека ни в коей мере не исключает наличия общего между людьми, возможности (и радости) понимать друг друга, быть коммуникабельными, иметь общие задачи и цели, короче — составлять общество. Однако и общество, в свою очередь, далеко не однородно. Представим себе человеческий континуум в виде прямой линии. Тогда обнаружим, что на одном и другом конце этой линии находятся, так сказать, человеческие крайности, а посередине расположена подавляющая масса (отнюдь не в негативном смысле слова) людей. Попробуем — как некую модель — выделить три группы (не забывая, естественно, что границы между группами аморфны, размыты, что человек в зависимости от тех или иных обстоятельств жизни, в зависимости от корректировки своих взглядов и

своего мировоззрения может оказаться не в той группе, в которой пребывал ранее): 1) люди, составляющие духовную элиту общества, т.е. интеллигенция в русском значении этого слова; 2) обыкновенные люди — не без способностей и талантов, зачастую добросовестные труженики, способные играть определенную социальную роль в обществе, обладающие развитым чувством ответственности; 3) как было принято говорить в прошлом веке — падшие люди (сегодняшний термин — маргиналы) — преступники, бомжи и пр.

Первую и третью группу людей объединяет, как это ни странно, ясность и четкость в представлении об идеале.

Духовная элита — это люди с высоко организованной психикой, обладающие глубоким интеллектом, склонные к критической рефлексии и саморефлексии. Их воззрения благородны, они терпимы к чужому мнению, свободны от мелочных предрассудков. Они хорошо знают, чего хотят для себя и для человечества. Их идеалы наполнены пафосом созидания, подчинены высокой морали. Свои возвышенные идеалы, свои представления об Истине, Добре и Красоте они стремятся донести до всего человечества, до каждого человека, чтобы дать возможность верно ориентироваться в столь сложной и противоречивой жизни.

Люди третьей группы также имеют свой «образец-мечту», четко представляют, какой должна быть идеальная жизнь. Еще раз хочу подчеркнуть, что нет в мире человека, который не имел бы собственного идеала. Человек вне зависимости от своей воли и своего желания является на свет Божий человеком, а потому он просто обречен всю свою жизнь реализовывать себя как человека. Пока он живет — повторяю, любой человек, будь то величайший гений или полнейший бездарь, — вынужден заниматься становлением своей личности, своей самости. Но это становление невозможно без идеала как цели, задачи, смысла жизни, даже если представление об идеале не до конца осознанно, вербально не оформлено. «Человек, — пишет К.Ясперс, — не может вообще перестать быть человеком. Он может погрузиться в сон, отсутствовать, за-

быть о себе. Но человек не может в ходе исторической эволюции превратиться в обезьяну или в муравья или в нашу эпоху — в механизм рефлексов, разве только в том страшном состоянии, которое подводит его к границе, от которой, однако, он вновь возвращается к самому себе, если не гибнет как индивидуум»<sup>\*</sup>.

Самый пропащий человек неизъяснимым образом испытывает какое-то томление в душе, какую-то необъяснимую тягу к прорыву из обыденной, зачастую жалкой жизни, к прорыву за свои собственные границы. Последний алкаш непременно спросит своего собутыльника «ты меня уважаешь?», потому что не в состоянии примириться с мыслью, что его могут посчитать за человека, лишенного стремления к чему-то высшему, идеальному. Несчастье, вернее трагедия этих людей в том, что они ищут смысл своей жизни, стремятся выйти за пределы животного-растительной жизни, не имея ни талантов, ни образования, ни задатков к созидательной работе (причины здесь, конечно, самые разные — плохое воспитание, дурная компания, отвратительное влияние какого-нибудь подонка плюс слабоволие, да просто обделен природой<sup>\*\*</sup>). Тем не менее и эти люди выбирают себе соответствующий их самости идеал — стать «крутым» парнем, «авторитетом», валютной проституткой. Разговоры о высоких материях им непонятны, реакция на них — безграничный цинизм и насмешки. А деньги — вот их можно пощупать, на них можно купить *вещи*. Можно, конечно, презрительно ухмыльнувшись, спросить: и это вы называете идеалом? Увы, для этой категории людей это, дей-

ствительно, идеал. Добыть любым путем, вплоть до убийства, деньги, чтобы потом заиметь дорогие машины, пить лучшие вина, покупать красивых женщин. Да, в этом они видят смысл настоящей, идеальной жизни, и горе тому обществу, которое с негодованием и презрением отворачивается от этих опустошенных, бездуховных людей, вместо того, чтобы объективно, беспристрастно попытаться понять их и дальше уже думать, что с ними делать. Проще всего посадить бандита в тюрьму, но там за редчайшим исключением он не меняет ни своего мировоззрения, ни своего жизненного идеала (вот дурак, по глупости попался, в следующий раз умнее буду).

Переходя теперь к рассмотрению второй группы, условно названной обыкновенными людьми, следует признать, что здесь проблема идеала превращается именно в проблему. Если духовная элита в силу высокой нравственной и интеллектуальной организации выбирает для себя и человечества высокие идеалы добра и истины, а отбросы общества — не просто ложные, но вредоносные для своего «я» и для общества, антигуманные идеалы, то обыкновенные люди зачастую раздираются между теми и другими: в них сильна тяга к светлому, доброму, и они легко переходят к противоположному. Для первой и третьей групп характерно гармоничное сочетание идеала с их деятельностью: ученый во имя истины ведет углубленные поиски, художник воплощает свой идеал-образ в музыке, архитектуре, поэзии и т.п. Маргиналии, имея примитивные представления о мире, примитивные запросы и соответственно «простые» идеалы, не особенно затрудняются в достижении этих самых идеалов.

Ситуация чрезвычайно осложняется, когда мы имеем дело с обыкновенным человеком, так сказать, рядовым членом общества, коих нас большинство. Обыкновенный человек может равно одинаково выбрать как истинный, так и ложный идеалы. Если у человека есть стремление и способности к самостоятельному мышлению, к оценочной рефлексии, умение и желание принимать решения на свой страх и риск, если в нем преобладает жизнеутверждающая энергия, он скорее всего будет склонен к «хорошему» идеалу. Если же человек бездумно, нерефлексивно берет идеал, навязываемый ему ближайшим ок-

<sup>\*</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 162.

<sup>\*\*</sup> У этой группы людей, по Э.Фромму, *жизнеотрицательные* силы превалируют над *жизнеутверждающими*. «Я здесь, — пишет Фромм, — имею в виду не временные фрустрации тех или иных желаний, а задержки спонтанного проявления сенсорных, эмоциональных, физических и интеллектуальных способностей человека, торможение развития его плодотворных возможностей. Если жизненному стремлению к развитию, к самоосуществлению препятствуют, то энергия, не получающая выхода, подвергается подмене и трансформируется в жизнеотрицающую энергию. Деструктивность — это результат неизжитой жизни. Индивидуальные и социальные условия, блокирующие жизнеутверждающую энергию, порождают деструктивность, которая в свою очередь становится источником, где берут начало разнообразные проявления зла» (Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. М., 1992, с. 207–208).

ружением, какой-либо группой или обществом в целом, идеал, преимущество которого состоит лишь в том, что он доминирует в это время и в этом месте, то для него этот идеал превращается в ложный. Но даже истинный идеал, взятый извне, может причинить человеку вред, ибо навязанный идеал слишком часто совершенно не соответствует его самости, его Я, противоречит его жизненному призванию, его натуре\*.

Думаю, причину пассивного приятия идеала следует искать в психической конституции человека, с одной стороны, и в его мироощущении, с другой. «Маленький» человек (предмет забот от Гоголя до Чаплина) остро переживает, далеко не всегда отдавая себе отчет в этом, свою уязвимость перед громадой природы, государства, общества. Чтобы почувствовать себя в безопасности и сохранить свое достоинство, такой человек стремится слиться с массами в одинаковых пристрастиях, вкусах, в однородном мировоззрении. Свою жизненную установку он видит в том, чтобы быть как все и идти со всеми в ногу в одном направлении. Эту поведенческую модель я назвала бы синдромом «как все»\*. На первый взгляд, безобидный и даже трогательный, он таит в себе огромную опасность. Главная опасность заключается в том, что синдром «как все» является мощным рычагом в руках любого лидера, имеющего силу и власть управлять людьми.

Синдром «как все» является психической основой всякого тоталитаризма. Опираясь на него и учредив удобные

\* С.Л. Франк справедливо писал о том, что идеал может стать прокрустовым ложем, в которое вталкивается человек со всей его безмерной полнотой духа и со всеми его слабостями и несовершенствами (Франк С. Крушение кумиров // Франк С. Соч. М., 1990, с. 156-158).

\* Синдром «как все» самым строгим образом нужно отличать от чувства коллективизма, свойственного человеку, от желания и необходимости жить, работать, творить в обществе, рука об руку с себе подобными. Проблема личности и общества, индивидуума и коллектива — важная проблема и тесно связана с проблемой выбора идеала. Но в одной статье (да даже в монографии) невозможно охватить все стороны той или иной проблемы. Перефразируя Поля Ринера, можно сказать, что задача статьи вообще (и моей, в частности) — лишь осветить узко направленным лучом фонарика какой-то один аспект намеченной проблемы. Потому пусть не посетует читатель на то, что он не найдет в данной статье ответа на многие вопросы, стоящие в связи с рассматриваемой проблемой.

и нужные для власти идеалы, можно уже более, чем успешно вести массы в заданном вождем направлении, что и имело место в нацистской Германии и сталинском СССР. Если Гегель говорил о хитрости мирового разума, то мы можем, да, собственно, должны говорить о хитрости психического синдрома «как все», которая состоит в том, что человеку-то кажется, что он сам выбрал идеал, что он ему очень нравится — лучше не бывает, и счастлив, что «его» идеал разделяют все (а кто не разделяет — ему же хуже, в концлагерь его!). Чувства и мысли внушены извне, но субъективно и искренне они воспринимаются индивидуумом как свои собственные, рожденные в глубинных недрах самого индивидуума. Казалось бы, это невозможно, но это так.

Э. Фромм убедительно доказывает это на следующем примере. Давайте, говорит он, сходим на сеанс гипноза. Гипнотизер Б погружает субъекта А в гипнотический сон и внушает ему, что, проснувшись, он захочет прочесть рукопись, не найдет ее, решит, что другой человек В эту рукопись украл. В завершение ему говорится, что он должен забыть об этом внушении. Причем рукописи у А никогда не было и к В он не испытывает ни малейшей антипатии. А просыпается и после непродолжительной беседы на какую-то тему вдруг заявляет: «Да, кстати! Я написал недавно что-то в этом духе. У меня рукопись с собой, давайте я вам прочту». Он начинает искать рукопись, не находит ее, поворачивается к В и спрашивает, не взял ли тот рукопись. В отвечает, что нет. Внезапно А взрывается яростью и прямо обвиняет В в краже рукописи. Затем он приводит доводы, из которых следует, что В — вор. Он от кого-то слышал, что рукопись крайне нужна В, В воспользовался моментом... и т.д. и т.п. Мы слышим не только обвинения в адрес В, но и целый ряд рационализаций, которые должны придать этим обвинениям правдоподобный вид. Естественно, что все они ложны и прежде никогда не пришли бы ему в голову. Если в этот момент войдет в зал новый человек, у него не возникнет и тени сомнения в сказанном А. Единственный вопрос, который он может задать — справедливы ли обвинения А в адрес В. Но мы знаем, что все, что думает и

чувствует А, — это не его мысли и чувства. Таким образом, справедливо утверждает Фромм, послегипнотическое поведение субъекта доказывает, что у нас могут быть мысли, чувства, желания и даже ощущения, которые мы субъективно воспринимаем как *наши собственные*, хотя на самом деле это не так. Явление псевдомышления, отмечает Фромм, отнюдь не ограничивается особой ситуацией гипноза: содержание наших мыслей, желаний и чувств индуцированы извне настолько часто, что эти псевдоакты, пожалуй, являются правилом, а исключение составляют подлинно самобытные мысли и чувства.

Псевдомышление — основа, на которой бурно развивается массовое безумие или, по Дж.Оруэллу, шизофренический образ мышления, искусственно и искусно создаваемый властьюпредержащими, особенно в условиях тоталитарных режимов. Механизм индуцирования шизофрении en masse до обидного прост: сегодня выдвигаются и вдалбливаются в головы людей одни идеалы, завтра — прямо противоположные\*. Справедливо писал Юнг: «Фактически мы лучше защищены от неурожая, наводнений и эпидемий, нежели от нашей жалкой духовной неполноценности, которая, очевидно, не в состоянии серьезно сопротивляться психическим эпидемиям»\*\*.

Противостоять психическим эпидемиям, массовому безумию может только человек *разумный*. Что значит быть разумным? Это прежде всего колоссальная напряженная работа мысли, это четко осознанная ответственность за свои дела, поступки, помыслы, это самоконтроль в противовес контролю свыше. По Платону, разумный человек обладает мужеством, великодушием, понятливостью, памятью\*\*\*. Быть разумным — значит постоянно принимать *самостоятельные* решения, за которые необходимо отвечать перед собой и обществом. Разумные люди в вышеназванном смысле и есть духовная элита, о которой я писала выше. Но, как это не неприятно сознавать, человек есть не только разумное существо, но и

*стадное*. Закрывать глаза на этот факт значит совершать роковую ошибку.

Искаженное понимание природы человека ведет к ложному пониманию его, а ложь влечет за собой беды. Мы обязаны понять механизм действий массы, толпы, для которой главенствующий идеал — быть как все. Синдром «как все» именно потому обладает поистине безграничной силой, что человек — стадное животное. В нем — в обыкновенном человеке — превалирует инстинктивный импульс держаться своего стада, следовать за вожаком. Обыкновенный человек бессознательно и панически боится потерять контакт со своим стадом и оказаться в одиночестве. Обыкновенный человек стремится слиться с массами, отказавшись от своего я, чтобы влиться в мутный, но *общий* поток. Быть самим собой — занятие хлопотное и опасное, комфортнее быть со всеми вместе и как все.

Синдром «как все» объясняет и вызывающее удивление и недоумение факт, что, как правило, в условиях тирании вождями (вожаками) являются люди недалекие, безнравственные, посредственные. Во-первых, они сами — выходцы из среды обыкновенных, стадных людей. Во-вторых, они умело (хотя чаще всего бессознательно) используют стадный инстинкт подданных, подчиняя их своей воле. Вожди с завидной легкостью прибирают людей к рукам, эксплуатируя их стремление быть вместе со всеми, боязнь остаться в одиночестве и изоляции. Тираническая власть всеми доступными средствами (а доступно ей практически все, особенно замечательно «работают» — естественно, наряду с террором — идеология, пропаганда, особым образом препарированные историческая наука, художественная литература, изобразительное искусство, архитектура и т.п.) стремится *закрепить* и *развить* стадный инстинкт, чтобы полностью и окончательно подчинить человека, лишить его способности к самостоятельному мышлению и действию. Интенсивная обработка сознания человека ведет к превращению его в послушную марионетку («винтик», столь же любимое, сколь и циничное выражение Отца всех народов). Но вспомним хитрость синдрома «как все» — важно не просто подчинить человека (ведь он может опомниться, про-

\* Оруэлл Дж. 1984 и эссе разных лет. М., 1989, с. 245.

\*\* Юнг К. О психологии восточных религий и философий, с.113.

\*\*\* Платон. Собр.соч. М., 1994, т. 3, с. 490.

зреть и вырваться на волю — хотя бы внутренне), важно внушить ему, закрепить в нем мысль, что он *сам* так думает и чувствует. И тогда человек добровольно выходит на площадь с тысячами себе подобных, сидит на собраниях и радостно, вместе со всеми вскидывает руку «за», ни на минуту не сомневаясь, что это его собственное решение.

Таким образом, мы видим, сколь успешно диктатор может использовать синдром «как все» и, манипулируя массами, навязывать им идеал, направляющий массы в заданном диктатором направлении. Важно понять, что даже очень хороший идеал, если он не избран самостоятельно в глубинах своего Я, становится препятствием для *спонтанного* развития человека, т.е. по собственному побуждению. Тот человек, в котором стадный инстинкт превалирует над разумом, не хочет, да и не может выработать собственное мировоззрение, собственный идеал, который дал бы ему смысл его единственной, неповторимой жизни, определил его действия, поступки, решения. Он охотно принимает картину мира, навязанную ему сверху. «Разделив с властью, — пишут в статье Л.Гозман и Э.Эткинд, — ее картину мира, человек обретает не только надежду на выживание, но, что гораздо важнее, возможность счастья. Такой человек способен увидеть себя столь же абсолютным и всемогущим, как сама власть, частицей которой он себя чувствует: «Я знаю — город будет, я знаю — саду цвести, когда такие люди в стране советской есть!» Этот специфический опыт восторженного слияния с властью является, видимо, столь ценным и неповторимым, что и спустя десятилетия людям, его испытывавшим, трудно отстраниться от этого переживания и отнестись к нему с критикой. Извне радостный энтузиазм тоталитарной личности кажется слепым и неразумным. Изнутри же он совершенен, полон смысла и не нуждается ни в каком рациональном обосновании, ни тем более в критике»\*.

Итак, обыкновенный человек принимает «спущенный» ему сверху идеал как свой собственный, чтобы тем

или иным способом, сознательно или бессознательно уклониться от самостоятельных решений и спонтанной деятельности. Но есть еще одна важная причина, побуждающая индивида искать свой идеал в чужих руках. Далеко не всякий человек может заполнить свою жизнь творческой, осмысленной, яркой деятельностью. Тогда его одолевает *скука* — страшный бич человечества. Конечно, и среди обыкновенных людей немало одаренных, ищущих, увлеченных каким-либо осмысленным делом. Но речь идет о подавляющем большинстве, составляющем основной костяк человечества. Жизнь этого подавляющего большинства состоит из принудительной (необходимость зарабатывать средства к существованию) и чаще нелюбимой, а то и ненавидимой работы и сидения у телевизора. Но если смотреть нечего (плохие передачи или сломался «ящик»), обыкновенный человек мается — чем занять себя. У него нет страсти к какому-либо делу, нет увлечения созидательной работой, его желания и потребности мимолетны и мимолетно их удовлетворение — и он страшно скучает. Как ни грустно признаваться, но факт остается фактом — великие умы и великие характеры чрезвычайно редки.

Может показаться, что я ушла от темы, но это не так. Попытавшись понять, чем живет и как живет обыкновенный человек, мы сможем понять, как возможно, что он хватается за любой предложенный каким-либо лидером идеал — подлинный или ложный. Беспросветность тусклого, унылого, скучного существования, с одной стороны, и острая потребность заполнить внутреннюю пустоту и дать смысл своему существованию, с другой, — вот основа готовности человека принять любую идеологию и любого вождя за обещание красивой, волнующей жизни, наполненной страстью борьбы за или против какого-либо идеала, даже если эта борьба приведет к собственной гибели. Абсурд? Отнюдь. Э.Фромм пишет: история продемонстрировала нам, что возможны фашистские идеалы, направленные против жизни, что люди следуют этим ложным идеалам с тем же пылом, с каким другие следуют идеалам истинным. Фромм находит этому следующие психологические объяснения. Явление мазохиз-

\* Гозман Л., Эткинд Э. Культ власти. Структура тоталитарного сознания // Осмыслить культ Сталина. М., 1989, с. 343.

ма доказывает, что страдание или подчинение привлекают людей. Конечно, страдание или подчинение противоположны позитивным жизненным стремлениям. Однако субъективно эти цели могут увлекать людей, их достижение может давать удовлетворение. Эта тяга к тому, что вредит жизни, больше любого другого явления заслуживает названия «патологическое извращение». Многие психологи, продолжает он, полагали, что наслаждение и избавление от страданий — это единственные законные принципы, руководящие поведением человека; но динамическая психология показывает, что субъективное наслаждение не может быть достаточным критерием для оценки поведения человека с точки зрения его счастья. Анализ мазохистских явлений показывает, что человек может искать для себя высшего наслаждения в страдании и смерти\*. Этим явлением ловко пользовались диктаторы всех времен и народов, чтобы навязать человеку даже идеал, противоречащий самому принципу жизни.

Так, отмечает Фромм, в фашистской Германии миллионы людей приносили себя в жертву ради фюреровских властолюбивых идей и целей. Здесь было извращено и такое высокое понятие, как самопожертвование. Смерть, пишет немецкий психолог, не может быть сладка, за какие бы прекрасные идеалы не приходилось бы ее принимать. Она всегда горька невыразимо, но тем не менее она может стать наивысшим утверждением личности. Но подобное самопожертвование в корне отличается от «самопожертвования», какое превозносит фашизм. Там самопожертвование представляется не наивысшей ценой, какую может заплатить человек за утверждение своей личности, за свой идеал, а самой целью его существования. Самопожертвование становится ярчайшим выражением того уничтожения индивидуальной личности, ее полного подчинения высшей власти, к которому стремится фашизм во всех его проявлениях\*\*. Ложное самопожертвование, добавлю, может культивироваться в обществе с ложной идеологией и в мирное время. Вспом-

ним как превозносились подвиги несчастных людей, жертвовавших своею жизнью, чтобы спасти обыкновенную грудку металла — горящий трактор как народное достояние.

Необходимо сказать и следующее. Да, идеал является настоящей потребностью любого человека, он нужен ему как воздух, без которого невозможна жизнь. Но идеал может стать величайшей опасностью в обществе, где людям навязываются одни идеалы и исключаются другие как якобы вредные и враждебные. Людям внушается — наш идеал самый лучший и светлый, а с другими идеалами нужно бороться, даже если потребуются с оружием в руках. Но оружием борьбы с ложными идеалами должно стать не оружие в прямом смысле слова, а убеждение, слово, критическая рефлексия, разум.

Оружием борьбы за истинные идеалы должны стать для человечества — высокое дерзновение саморефлексии; острая критичность по отношению, в первую очередь, к самому себе и своим идеалам; постоянное сомнение в своей правоте, дабы не дать идеалу превратиться в идею-фикс, а самому стать оголтелым фанатиком; постоянное выхождение к реальности, чтобы не превратиться в оторванного от действительности мечтателя\*. Для всего этого человеку необходим разум. Да, человек стадное животное, к тому же в нем намешаны инстинкты, бессознательное, мазохистско-садистические комплексы и пр. и пр., но он и разумное существо, наделенное самосознанием. А это ко многому обязывает. Человек не должен, не имеет права подчиняться стадному инстинкту, дурным наклонностям. Его действия и поступки должны определяться результатами самостоятельного мышления, даже если они идут в разрез с мнением большинства. Разум, который, конечно, не может вытеснить ни инстинкты, ни бессознательное, тем не менее должен занять главенствующее место в человеке, стать своего рода домоправителем. Но что есть разум? Одно из лучших в философии

\* Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990, с. 222.

\*\* Там же, с. 223.

\* Одним из лучших средств, не позволяющим человеку переступить тонкую грань, отделяющую подлинный идеал от бредовой идеи, убежденность в собственной правоте от слепой нетерпимости к чужому мнению, является сатира (пародия, юмор, ирония и т.п.).

толкований природы разума дано К.Ясперсом в книге «Разум и противоразум в наше время» (после знакомства с которым читатель, надеюсь, не станет обвинять меня в сухом рационализме).

Разум — это безобразный, необъективируемый, спонтанный исток нашей самости, но исток, которым можно пренебречь, а потому разум необходимо *выбрать*. Этот шаг в решении к разуму, пишет Ясперс, одновременно происходит с решением к свободе, к истине, к безусловному экзистенциальному выбору и направлен против природы, случая, необходимого. Этот шаг можно назвать неестественным в противовес «невинности» природы. Решение избрать разум означает признание ответственности (вот почему разумному требуется мужество, помните у Платона? — *Н.М.*). Только в этом решении человек становится свободным, это как бы второе рождение, преобразование, революция самого способа мышления.

Ясперс напоминает решившему избрать разум — *никаких* гарантий успеха не существует. Разум действует как воздух. Как он должен еще действовать? Однако он в самом деле есть чистый воздух, в котором человек нуждается как в жизненной необходимости, но которого он не жаждет, пока пребывает в пьянящей и дурманящей атмосфере. «Разум, — пишет немецкий философ, — живет исходя из своей первоосновы... в каждый настоящий момент с сознанием, правда, не обладания истины, но пути, чтобы овладеть ею»\*. А потому необходимо удерживать напряжение и существовать подобно крестьянам на Везувии, которые при постоянной угрозе извержения вулкана собирают великолепные урожаи.

Разум продвигается посредством критики каждой завоеванной позиции, поэтому ему чужда тенденция через окончательно закрепившиеся мысли освободиться от дальнейшего мышления.

Разум противоположен произволу.

Разум осуществляет самопознание и — благодаря знанию границ — самоограничение, поэтому он противоположен заносчивости.

Разум постоянно стремится слушать и может ждать — он противоположен сужающему упоению аффекта (вновь вспомним великого Платона, говорившего, что разумный человек понятлив — он умеет слушать собеседника и стремится понять его, добавлю — даже если его собеседник высказывает мысли, абсолютно чуждые слушающему. Мудрый сродни психиатру, который выслушивает бред сумасшедшего не для того, чтобы осмеять его или прибить, но чтобы помочь ему вернуться в поле разума).

Доверие к истине, пишет Ясперс, заключается в непрестанном радении об истине. Истина подлежит постоянному оспариванию и критическому освоению. Следовательно этому пути — значит принять решение исходя из разума без того, чтобы знать, что из этого произойдет, быть в постоянных исследованиях, поиске, сопряженных с риском. Это решение не может быть обосновано иначе, как только через самовысветление разума при учете явлений и следствий неразума и противоразума.

Философия разума, предупреждает немецкий философ, не высказывает приказаний, не требует послушания, не предлагает ничего такого, что можно взять здесь и сейчас. Она стремится к самомышлению, самостановлению, помогает этому, но не дарует это. Она предполагает *свободу* (одно из необходимейших условий для выбора истинного идеала и воплощения его в жизнь — *Н.М.*), хотя человек тайно желает быть прибранным к рукам — он хотел бы под именем свободы жить в обмане послушания. Философия требует дышать свободно, но предполагает, что существуют те, кто может дышать свободно\*.

Как видим, разум — тяжелая ноша для человека. Это и тревожное беспокойство за свою судьбу и судьбу человечества, это, наконец, риск, не тот риск, о котором я писала выше, — дабы придать остроту своему тягостному скучному существованию, но благородный риск в поисках истины и истинного идеала. Альтернативой разума не может быть покой и безмятежность. Если не свет, то тьма, если не добро, то зло. Отказываясь от разума, человек выбирает противоразум и псевдомышление. Третьего

\* Jaspers K. Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Munchen, 1950, s. 65.

\* Ibid, s. 62.



не дано. Или разум — свобода, истина, добро, или слепое послушание, угодливое верноподданничество, безвольное подчинение не только властимушам, но и обыкновенному, заурядному человеку, но обладающему сильной волей и имеющему злые намерения, ибо подчинять себе другого человека станет только злой, добрый стремится не подавить другого, а, напротив, поднять его. Каждый из нас должен помнить и напоминать всем исполненные горькой правдой слова Карла Ясперса: «Человек готов ко всякому тоталитаризму и вместе со стадом следует за вожаком бараном к несчастью, преступлению и позорной смерти»\*.

Ужасы тоталитаризма любого вида предельно четко демонстрируют нам, на что способен человек и как легко можно манипулировать им.

Я говорю большей частью о тоталитаризме, потому что он, как лакмусовая бумажка, проявляет самые негативные черты человечества. Эти черты ему присущи от века, но или затушевываются буднями спокойной жизни, или проявляются только в отдельных группах людей. Но они есть — не забыть об этом есть наша задача. Достаточно бросить в массы какой-либо красивый идеал, но ложный, как вновь обыкновенный человек с воодушевлением и энтузиазмом бросится громить инакомыслящих, «жидо-масонов» и т.п. К народу, пишет Ясперс, обращается и тот демагог, который замышляет обман и преступление, и тот, цели которого благородны. Поэтому необходимо вырабатывать в людях подлинную, истинную волю к добру, учить размышлять, выносить самостоятельные суждения, обдуманно принимать наилучшие решения, иначе человечество вступит в «жизнь, где нет свободы и свершений, в царство черной злобы, не знающей гуманности»\*\*.

Итак, на вопрос: «Зачем человеку нужен идеал?» следует дать однозначный ответ — человек в силу своей душевно-духовной конституции *без идеала* не может организовать своего существования. Идеал является как бы строительными лесами, с помощью которых человек

строит свою жизнь. Идеал — и руководство к действию, и цель этого действия. Чтобы оставаться всегда Человеком, человек вынужден выбирать тот или иной идеал. Но опять же в силу специфики человеческой ментальной и психической конституции человек *свободен* в самом выборе — истинного или ложного идеала, идеала, способствующего совершенствованию, плодотворному и благоприятному развитию или разрушающего, препятствующего подобному развитию самого себя и других людей.

Чтобы сделать правильный выбор, человек должен постоянно «работать над собой» — приобретать знания, развивать саморефлексию, самоанализ, самосознание. З.Фрейд писал, что идеал — это функция Сверх-Я\*. Обобщенно говоря, задача индивида состоит в том, чтобы все время, в течение всей своей жизни расширять поле деятельности Сверх-Я, потесняя и подчиняя цели идеалу сознание, эмоции, влечения, аффекты и пр. Все это требует непрестанного волевого напряжения, душевной концентрации, сосредоточенности. В подобной жизнедеятельности идеал становится не только целью, но и средством обуздания человеческих прихотей, капризов, настроения, средством осуществления главной задачи человека — дать своей жизни смысл. Гармония между «хочу» и «должен», между выбранным идеалом и его достижением дает человеку глубокое удовлетворение и душевный покой. Но, увы, поскольку человек при всех его высоких качествах существо далеко не совершенное, то и достижение идеала, воплощение его в жизнь крайне редки. Борьба с самим собой внутри и во внешнем мире не прекращается никогда. Бессмертны слова поэта: «Покой нам только снится».

\* Ibid, s. 61.

\*\* Ясперс К. Смысл и назначение истории, с. 160.

\* Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989, с. 341

## О парадоксах идеала

*А.А.Новиков*

Возвращаясь, время от времени, к одной из самых старых тем философии, науки и религии — теме природы и сущности человека, исследователи, благодаря развитию культуры во всех формах ее проявления и в соответствии с духом исторической эпохи, открывали все новые и новые типические черты и характеристики человека, подтверждающие мысль о принципиальном его превосходстве над всеми прочими живыми существами и особом его предназначении в этом мире. К таким уникальным способностям и потенциям относили и разум, и производственную деятельность, и религиозные и эстетические чувства, и политическую ориентацию, и многое другое, что делало человека Человеком и безоговорочно ставило его на вершину природной пирамиды.

Вместе с тем на определенном этапе исторического развития, благодаря проявлению такой человеческой способности как критическая рефлексия, первоначальные восторги человека по поводу собственных уникальных возможностей и талантов стали подвергаться сомнению в отношении их безоговорочной ценности и восприятия в качестве абсолютных благ. Оказалось, что тонкий и глубокий разум преумножает скорбь и порождает скептицизм; политическое и религиозное сознание и соответствующие формы практики способствуют, порой, не только разрешению жизненных проблем, но и их порождению и преумножению; материальное производство таит в себе опасность постепенного превращения в безжалостного молоха. Отсюда — мысль об относительной ценности чисто человеческих качеств и способностей, сколь превосходными они бы ни казались.

К разряду уникальных способностей человека, утверждающих его сущностные характеристики, и, одновре-

менно, таящих в себе опасность переоценки их значимости, следует отнести и способность к созданию (производству) идеалов.

По своей природе и функциям идеал, как в общей, так и конкретных формах своего проявления, — продукт общечеловеческой культуры, но его сущностные характеристики требуют прежде всего философского осмысления и представляют собой одну из традиционных и вечных философских тем, что делает оправданным постоянное к ней возвращение несмотря на то, что главное и лучшее на сей счет вероятно уже сказано и освящено авторитетом величайших мыслителей прошлого. Тем не менее по ряду причин, на которые будет обращено внимание ниже, данная тема, как философская проблема, имеющая выход в общественную практику, остается открытой.

\* \* \*

Большинство исследователей сходится в том, что проблема идеала в отчетливой форме была поставлена и подвергнута глубокому и всестороннему осмыслению лишь в немецкой классической философии, выработавшей и то понимание этого феномена, которое вошло с тех пор в широкий обиход. Кантовская экспликация идеала как «максимума совершенства», недостижимого на практике, но служащего своего рода путеводной звездой общественного прогресса, сохранила свою значимость до настоящего времени.

Кант, однако, не мог не считаться с тем обстоятельством, что корни данной проблемы уходят в античность и что первые попытки философского осмысления идеала были предприняты «первым теоретическим человеком» европейской древности Сократом и получили соответствующее оформление и закрепление в трудах его единомышленника Платона. Не случайно «свой» идеал Кант сопоставляет с платоновской «идеей», служащей не только его этимологической базой, но и сущностной характеристикой. Великий немецкий философ не принимает, однако, платоновскую экспликацию идей полностью и указывает на ряд существенных отличий своего понима-

ния данного феномена.

Во-первых, он решительно меняет взгляд на природу идей-идеалов, отказываясь от мнения Платона, согласно которому последние, якобы, являются продуктом «божественного рассудка». И хотя кантовская оценка платоновской позиции на сей счет была не вполне корректной\*, его трактовка идеала как продукта и «мерила» разума и чувств радикально, конечно, отличалась от платоновского понимания природы идей.

Во-вторых, в отличие от платоновской идеи идеал не имеет творческой (конструктивной) силы и не предопределяет судьбу всех предметов и явлений действительности. Вместе с тем, считает Кант, идеалы обладают значительным практическим потенциалом и играют существенную роль в человеческой деятельности. Таковы, например, моральные идеалы-нормативы.

В-третьих, в отличие от родо-видового статуса платоновской идеи идеал есть «представление о единичной сущности», есть, так сказать, продукт штучного производства, что делает его абсолютно уникальным.

Что касается других отличий, то они представляются не столь существенными, а порой и просто сомнительными. Так, например, настаивая на мысли о практической недостижимости идеала (в отличие от идеи Платона), Кант упускает из виду то обстоятельство, что древнегреческий философ также считал невозможной полную и абсолютную самореализацию идеи ни в отдельно взятом объекте, ни в какой угодно значительной их сумме. Идея не может быть исчерпана ни практически, ни теоретически.

Не вполне убедителен Кант и в своем стремлении максимально дистанцировать идеал от идеи. Терминологические и смысловые различия здесь, конечно, очевидны, но они не затрагивают сущности самого феномена. Платоновская идея — тот же идеал (идея-идеал), а кан-

товское понимание идеала как «прообраза (прототипа) всех вещей», которые, будучи копиями этого прототипа, «заимствуют у него материал для своей возможности...»\* есть почти буквальное повторение платоновского определения сущности и функции идеи.

Вернемся, однако, к центральному, коренному вопросу проблемы идеала — вопросу его природы, имеющему важное мировоззренческое и практическое значение. Именно он предопределяет подход к другим аспектам данной проблемы и именно вокруг него велись и продолжают вестись основные споры.

Великая заслуга Канта и всей немецкой классической философии в осмыслении проблемы идеала состоит в кардинальном пересмотре вопроса о его природе. Очеловечивание природы идеала стало важнейшим аргументом сторонников научно ориентированной философской мысли на пути реалистического подхода к проблеме. Платоновское же истолкование природы идеи-идеала превратилось для научного и массового сознания в синоним иллюзорности, пустой мечтательности и утопизма. И хотя подобная оценка воззрений великого мыслителя несправедлива, считать ее абсолютно беспочвенной также нет оснований. Идеи-идеалы, нисходящие на землю из «занебесья» и предопределяющие, якобы, судьбу всех «видимых» и «невидимых» вещей и процессов, справедливо воспринимаются подавляющим большинством людей, весьма благосклонно относящихся к самим идеалам, исключительно как мифо-поэтические образы.

И тем не менее наивность Платона отнюдь не столь бесспорна, какой она представляется обыденному сознанию.

Как любой яркий и глубокий мыслитель, Платон был, конечно, и великим мечтателем, и даже фантазером. Его идеал государственного устройства можно рассматривать как одну из исторически первых социальных утопий. Не следует забывать и о том, что сам он не раз убеждался в хрупкости своих общесоциальных и политических идеалов. И все же его мысль о реальности и, что самое важное, необходимости вечных и неизменных идеалов, зало-

\* Платон (равно как и Сократ) вовсе не считал природу идей божественной в буквальном значении, а говорил лишь о том, что «Ум-устроитель» создает наилучшие условия для реализации идей, их конкретных воплощений и регулирует этот процесс. Сами же идеи — абсолютно объективные сверхприродные и сверхразумные принципы (парадигмы) мироздания.

\* См.: Кант И. Соч. М., 1964, т. 3, с. 508.

женных в основу самого мироздания и человеческого бытия, вовсе не была наивной и бесполезной. Ее по достоинству оценили и небезуспешно в дальнейшем использовали и христианство, и другие религиозные и идейно-мировоззренческие течения.

Идеал, легко разрушающийся от времени, или, того хуже, под воздействием конъюнктуры, — все что угодно, но только не идеал. Вырабатывать социальные идеи-нормативы, что называется, «под себя» — значит обесценивать и дискредитировать их. Идея-идеал, считал Платон, только тогда соответствует своему истинному статусу и назначению, когда она, как мета-рациональная конструкция, не зависит от воли и желания тех, для кого становится бесспорным образцом для подражания, вечным стимулом совершенства и объективным законом. Под последним подразумевался тот или иной принцип (парадигма) становления и функционирования различных форм бытия — природных и социальных. Последним (нравственным, политико-правовым и пр.) идеям-нормативам философ уделял особое внимание, прекрасно осознавая, какое влияние они оказывают на судьбы стран и народов. Поэтому его гораздо меньше беспокоила ошибка природы или мастера, отступивших по каким-либо причинам от установленных (свыше) идеальных образцов и сотворивших, к примеру, корявый кипарис или колченогий стул, чем отступление людей от общественных идей-идеалов.

Последние есть, своего рода, критерии проверки человека на социальную зрелость и степень подлинной разумности. Собственная бытийность идей-идеалов не зависит от воли и желаний людей, но в человеческой власти принять или отвергнуть их. Идеальные образцы-нормативы есть одновременно и божий дар, опробированный временем как непреложный закон человеческого общежития, и крест, который человечество или добровольно несет на себе как символ и средство самосохранения, или сбрасывает со своих плеч как тяжкий и бесполезный груз. Если «крест» этот воспринимается лишь как обуза, то нести его, конечно, и тяжело, и бессмысленно. Но именно в нем спасение человечества в том числе и как

биологического вида. К вечным и абсолютным общечеловеческим идеалам Платон, в частности и прежде всего, относил добро, справедливость, умеренность, мужество и др. Будучи, как он сам считал, самыми прекрасными, они становились и самыми истинными, и самыми ценными. И то, что некоторые жизненные идеалы Платона-человека и гражданина, которому, вопреки молве, ничего человеческого не было чуждо, вступали, порой, в противоречие с идеалами Платона-«учителя человечества», как его впоследствии назовет Гегель, ничуть не дискредитировали основную идею этого великого мыслителя.

Драма Платона-учителя была не в том, что его идеалы не выдерживали, порой, давления со стороны социальной практики, и не в иллюзорности веры в их сверхчеловеческую природу, а в их известной абстрактности. Добро, справедливость, порядочность и прочие социальные ценности как таковые, действительно, не имеют разумной альтернативы и в этом качестве являются абсолютными и вечными ценностями, подлинными идеалами. Это — не предмет спора и Платона здесь трудно в чем-либо упрекнуть. Спор о другом: что считать добром, справедливостью, порядочностью..?

Много веков спустя столь же абсолютной ценностью была признана идея свободы и равенства. Но она оказалась хороша лишь в качестве лозунга. Дело в том, что при определенных условиях эти социальные факторы могут стать несовместимыми и даже взаимоотрицающими. Без раскрытия их конкретных содержаний, условий реализации и предвидения последствий (а вариантов здесь бесконечное множество) возводить их в статус абсолютных ценностей было бы весьма опрометчиво. Сколько людей на протяжении человеческой истории уничтожили друг друга во имя идеи свободы и торжества справедливости! А что такое «мировые законы добра» в условиях вынужденного сосуществования различных типов культуры, национальных, политических, религиозных и прочих различий? Не только каждая эпоха, но и каждое социальное образование создает свои собственные общественные идеалы, оставаясь преисполненным верой в их общечеловеческую значимость. На несостоятельность подобных

претензий обращал внимание еще древнегреческий софист Протагор.

Согласно принципу историзма, являющемуся одним из величайших открытий философской мысли, никакой идеал не может быть создан однажды и на все времена. Вечность общественного идеала лишь в том, что человечество нуждается в нем как в принципе должностования. Содержание же идеала и его качественное насыщение всегда носят временной и конкретный характер. Печатью вечности не отмечены даже нравственные идеалы-заповеди. В самом деле, сколько идеалов было свергнуто со своих пьедесталов и растоптано человечеством! Сколько новых идеалов предстоит ему еще создать и вновь отвергнуть, ибо, как говорил некогда один известный философ, чтобы создать святыню, нужно уничтожить святыню.

Вопрос о соотношении абсолютного и относительного начал в природе идеала был и остается одним из самых дискутируемых в истории его философского осмысления. Он имеет не только теоретическое, но и практическое, жизненное значение.

За спиной каждого идеала всегда кроется неудовлетворенность людей настоящим и их неизменное стремление к совершенству. Безусловно оправданная ориентация всякого идеала на абсолют — иначе какой бы это был идеал — всегда, однако, таит в себе опасность нежелательного преодоления некоей рациональной грани, за которой благо может перейти в свою противоположность. Речь идет о возможности превращения идеала в идола, о чем предупреждал еще Кант. Именно благодаря такой нежелательной и даже опасной метаморфозе многие мыслители прошлого и настоящего относятся ко всякого рода идеалам весьма настороженно и даже враждебно.

В наиболее откровенной и резкой форме подобное отношение проявилось, пожалуй, у Ницше. Ложь абсолютных и вечных ценностей, как идолов разума, остается, по его мнению, проклятием, нависшим над человечеством. Между тем истинная разумность кроется не в разуме, а в реальности. Бежать от последней в царство иллюзий и заниматься идолопоклонством могут либо недоумки, ли-

бо трусы. Впрочем, снисходительно заключает Ницше, «я не отвергаю идеалов, я только надеваю в их присутствии перчатки...»\*

Ницше, конечно, — известный циник и антиморалист, а потому в безусловные авторитеты его, быть может, и не следует призывать, но он, надо признать, был безусловно ярким мыслителем и в своей неприязни к идеалам не был одинок. Созвучные его откровениям мысли можно найти и у других авторов, стоящих, между прочим, и на противоположных идейно-мировоззренческих позициях. Прекрасный знаток истории русской философии, весьма тонкий метафизик и теолог отец В.Зеньковский обращал в свое время внимание на опасность несбалансированности ролей идей-идеалов и практических ценностей в жизни общества, обусловленных в значительной степени типом его культуры, особенностью традиций и т.п., и предупреждал о негативных последствиях «идеократии» — власти идей-идолов, нависшей над Россией.

Власть идей действительно может быть огромной. И эта власть либо способствует общественному прогрессу, при разумном выборе соответствующих идеалов, либо, напротив, приводит общество к социальной катастрофе (в лучшем случае — к социальной стагнации), если идеал, при всей своей внешней привлекательности, окажется утопичным.

Утопия, так же как и идол, является иррациональной модификацией идеала. И то, и другое одинаково нежелательно и одинаково опасно. Впрочем, обыденное сознание склонно, пожалуй, больше опасаться культа идолов (культурных, политических, религиозных, моральных и проч.), способных оказать жесткое негативное воздействие на всю сферу общественной жизнедеятельности. К утопиям же (в том числе и социальным) отношение, как правило, более лояльное. И это понятно. Вера во что-то нереальное, несбыточное не дает практических плодов, но и не требует рабского подчинения. И все же в скрытом иррационализме социальных утопий опасно-

\* Ницше Ф. Соч. в 2-х т., М., 1990, т. 2, с. 695.

сти не меньше, чем в открытом иррационализме идо-лопоклонства.

Конечно, не все социальные утопии представляют реальную опасность и чреватые нежелательными последствиями. Вера в возможность вечного мира или нравственного прогресса, как показывает вся человеческая история, абсолютно утопична, но она облагораживает человеческую душу и подает надежду на лучшее. Другое дело социально-политические и социально-экономические утопии. Их опасность в том, что в жертву иллюзорным целям-идеалам приносится, порой, жизнь и судьба нескольких поколений. Основная и принципиальная порочность всех известных истории вариантов социальных утопий в том, что в их основу закладываются изначально ложные и практически неосуществимые идеи всеобщей гармонии, бесконфликтности, абсолютной рационализации общественной жизни. Осуществление этих идей-идеалов, как справедливо отмечали многие критически мыслящие философы и социологи, свидетельствовало бы о достижении человечеством высшей стадии своего развития, означающей конец его истории, конец социальной эволюции. Здравая и практичная идея бесконечного совершенствования приносилась в жертву идее абсолютного совершенства. Удивительно то, что в абсолютное совершенство общественных отношений, в своего рода золотой век человечества верили, порой, те, кто считал себя убежденным диалектиком.

Суть диалектического осмысления идеала состоит прежде всего в признании факта его внутренне противоречивой природы. С одной стороны, он всегда находится в определенном разладе с действительностью, с другой — сама действительность вызывает идеал к жизни и формирует его конкретный образ. Идеал, по справедливому замечанию русского философа и правоведа П.Новгородцева, не может быть ни бесплотным, ни бескрылым. Как принцип долженствования, как эталон совершенства, он всегда содержит в себе элемент неосуществимости, что, однако, не свидетельствует о его практической бесполезности. Важно, однако, понять, что абсолютное в идеале должно расцениваться не в качестве цели, а исключи-

тельно в качестве мотива. И в этом состоит практическое значение идеала. Каждый конкретный шаг в рамках следования идеалу, есть, одновременно, реализация частицы абсолютного. Исчерпать это абсолютное в идеале можно лишь за гранью конечных явлений, за пределами человеческой истории, где философия (научная, во всяком случае) добровольно уступает свое место религии и эсхатологии. Таким образом, заключает П.Новгородцев, идеал есть стимул и условие бесконечного развития, а не гарантия абсолютного совершенства. Достижение этого состояния, по словам другого русского философа В.Эрна, свидетельствовало бы о том, что мир «срывается со своей эмпирической оси». Кант, следовательно, был прав, когда предостерегал от соответствующей иллюзии. Но прав он был и тогда, когда формулировал свой категорический императив не с оглядкой на повседневную практику человеческих отношений, а с надеждой на стремление людей к оправданию своих деяний перед лицом абсолютного.

Достаточно долгая, как правило, жизнь общественных идеалов формирует ситуацию социальной эстафеты. Ориентированные не столько на настоящее, сколько на будущее, они требуют преемственности при смене поколений. В этих условиях важна принципиальная возможность их постоянной поэтапной апробации, исключающая риск служения изначально ложным идеям.

Никакой общественный идеал не может быть оправдан, если в жертву идее «светлого будущего» приносится настоящее. Использование человека, а тем более целого поколения (или даже поколений) людей в качестве средства достижения какой бы то ни было позитивной цели, не может иметь нравственного оправдания. Идея, требующая жертв, может быть суровой необходимостью, вынужденной мерой, может быть чем угодно, но только не идеалом. Идеалом рационального отношения к жизни следует считать способность Человека спродуцировать достойную идею и поставить ее себе на службу. Служение же самой идее (безотносительно к уровню ее ценности), а тем более принесение себя и себе подобных в жертву ей, свидетельствует не в пользу человеческого ра-

зума и воли, но, увы, является одной из характерных его черт на протяжении нескольких последних тысячелетий его истории.

\* \* \*

Как неистребима вера Человека в идеал, так неистребимо и его желание видеть идеал осуществленным. Но чем острее это желание, тем горше может быть разочарование. Осознание факта неосуществимости какого-либо идеала в результате длительного и целенаправленного движения к нему приводит к возникновению одной из трех возможных ситуаций: 1) отказу от самого идеала; 2) сознательному снижению качественной «планки» идеала, не сопровождаемому, однако, отказом от признания его ценности и истинности в качестве тенденции; 3) подмене содержания идеала при сохранении видимости верности изначальной идее. Все эти ситуации вполне реальны и имеют исторические прецеденты. Правомерность или ошибочность принятия того или иного решения выясняется лишь в ходе его практической реализации. В качестве примера реальных попыток оправдания всех упомянутых решений можно сослаться на исторические и логические метаморфозы идеала демократии.

Диапазон отношений к феномену демократии на протяжении более чем двухтысячелетней его истории остается чрезвычайно широким: от восторженно-апологетических до абсолютно отрицательных. Эта ситуация сохранялась на всех этапах истории демократии, включая начальный. Первыми убежденными противниками демократии, как символа политического дилетантизма и беззакония, были Гераклит, Сократ, Платон. Подобное негативное отношение к демократии не стало, однако, достоянием истории и сохранилось до настоящего времени. И все же в итоге эволюции политических систем возобладала мысль о положительном к ней отношении. Более того, большинство современных политологов и социологов склонно рассматривать демократию как безальтернативную форму государственного устройства, как идеал общественных отношений.

Весьма широкая и устойчивая общественная симпатия к демократии не снижает, однако, остроты споров вокруг вопроса о ее сущности и содержании. Если в древних Афинах критерием демократии считалась возможность принятия общественно-значимых решений на основе воли большинства граждан полиса, то в двадцатом столетии на первый план стали выдвигаться такие критерии, как равенство всех перед законом, наличие в стране многопартийной системы или парламентской оппозиции, независимость судебной системы и др. Особую популярность в настоящее время стала приобретать идея гарантии и защиты прав меньшинства, выдвинутая, между прочим, еще в начале столетия одним из «отцов» пресловутой политики «большой дубинки» Теодором Рузвельтом\*.

Нет никаких серьезных оснований считать эти критерии ложными, как нет и оснований считать их абсолютно истинными. Эти критерии были и остаются исторически условными и практически оправданными на пути к демократии, изначальный идеал которой, раскрываемый самим этим понятием, никогда не будет реализован. Данное утверждение можно, конечно, расценивать как проявление социального пессимизма, а можно считать свидетельством реалистического подхода к вопросу демократии и предостережением от иллюзий и утопизма.

Рассмотрим данную ситуацию в чисто теоретическом (логическом) аспекте.

Ключевым в понятии «демократия» было и остается слово «кратос» (и в этом В. Ленин был абсолютно прав), а не «демос», на чем всегда и безуспешно настаивали идеологи демократии\*\*. А природа власти — «власти во-

\* См.: Roosevelt T. African and European Adresses. N.Y.—London, Putnam, 1910.

\*\* Не следует забывать и о том, что в отличие от недвусмысленного слова «власть», слово «народ» во все времена было и остается весьма неоднозначным. Те же древнегреческие философы и политики откровенно лукавили, когда, характеризуя политическую систему Афин, употребляли слово «народ», а не «граждане», которые, по свидетельству историков, составляли несравнимо меньшую часть общего населения античных полисов, но которым только и было предоставлено право и возможность участвовать в принятии общественно важных решений.

Впрочем, если даже граждане, в отличие от «неграждан», составляют большую часть населения страны, считать данное государство демократическим по принятым ныне меркам можно лишь условно.

обще» безотносительно к конкретным формам ее проявления, связана всегда с насильственным изменением естественной организации общественной жизни точно так же, как положительное право — неперенный атрибут практической демократии — есть отрицание так называемого естественного права и естественных свобод, на что обращали внимание еще древнегреческие софисты. В естественных (не только природных, но и социальных) условиях массовое всегда довлеет над отдельным и единичным и не нуждается в создании особого механизма своей безопасности и поддержания стабильности системы. Следовательно, во власти, как условия самосохранения, нуждается и к ней стремится лишь меньшинство. Только в этом случае власть имеет смысл и самооправдание, возводя себя в статус «авторитета». Демократия, как политический механизм, в любом случае подразумевает власть одного общественного субъекта над другим, но не власть традиций или закона.

Таков логический аспект вопроса. Что касается практической его стороны, то ни в одной из известных истории демократий власть никогда не была в руках народа и не осуществлялась народом. Не потому ли народовластие оказалось исключенным современными политологами из числа конкретных критериев демократии и сохранилось лишь в качестве ее общего и формального символа?

Власть была и остается в руках государства, либо каких-то других общественных структур, составляющих лишь малую часть общества. В лучшем случае она осуществляется от имени народа, хотя история знает массу примеров, когда «от имени народа» творились самые безнравственные и преступные деяния. Короче говоря, в соответствии с идеалом демократии народовластие должно быть: во-первых — реальным, во-вторых — полным и в третьих — прямым, но это, увы, невозможно ни теоретически, ни практически. В свете сказанного понятие «демократическое государство», которое мы так ценим и к практической реализации которого так стремимся, есть в сущности насмешка над демократией. Демократия и государство в своем идеале — вещи несовместимые: или

демократия, или государство. Первая, опять же подчеркну, в идеале не нуждается во втором.

Власть в руках всего народа (допустим мысленно такую забавную ситуацию), как уже говорилось, — логический нонсенс. Невозможна она еще и потому, что требует постоянного участия субъекта власти в ее организации и исполнении, что практически невозможно. Современные страны в абсолютном своем большинстве при всем желании не могут, по причине своих масштабов, реализовать функции прямой и полной, т.е. действительно реальной, а не мнимой демократии. Остается довольствоваться так называемой «представительной», т.е. относительной демократией и ясно осознавать ее условность. Как вынужден был признать убежденный демократ, государственный и либерал П.Новгородцев, «все попытки найти чистую и безошибочную волю народа оказались не достигающими цели: ни представительство, ни парламентаризм, ни референдум, никакие системы выборов и голосований не могли разрешить этой задачи»<sup>\*</sup>. В пользу серьезности и объективности данной оценки говорит хотя бы тот факт, что ее придерживался и убежденный идейный противник всякого либерализма и самой идеи «чистой демократии» В.Ленин. Что касается значения выборов и голосований в демократических государствах, то современная формула участия в них граждан, позволяющая признать их действительными и законными, лучше, чем что либо другое говорит об условности демократии.

Что касается идеи защиты прав меньшинств, как одного из основных критериев демократии, то, опять же, с теоретической точки зрения к сущности народовластия она, как ни покажется это странным, не имеет прямого отношения, хотя и не противоречит его принципам. Непосредственное отношение эта идея имеет к пониманию сущности либерализма, но либерализм и демократия, как справедливо утверждал еще Ш.Монтескье, не одно и то же, хотя, как правило, их упорно продолжают отождествлять.

<sup>\*</sup> Новгородцев П.И. Об общественном идеале. Киев, 1919, вып. 1, изд. III, с. 24.



Коль скоро демократия — прежде всего власть, то власть, в чьих бы руках она реально ни находилась, сама решает кому и какие права предоставлять (или не предоставлять). И если по воле стоящих за ней сил, в том числе и народа, она не признает особых прав меньшинства, то это абсолютно не дискредитирует ни ее, ни саму исходную идею демократии. И, напротив, есть все основания считать нарушением реальной демократии принимаемые государством, вопреки воле большинства своих граждан, шаги по отмене, к примеру, смертной казни, или по легализации деятельности сексуальных меньшинств. Любое волеизъявление народа может быть ошибочным и заслуживающим осуждения — истина никогда не брала на себя обязательств быть на стороне большинства — но подвергать при этом осуждению сам принцип демократии — значит не понимать ее сути. Тенденция к смещению основного смысла этого социально-политического феномена в сторону оправдания наиболее достойного и рационального способа человеческого общежития, в центр которого поставлены права и свободы личности, свидетельствует не просто о существенной коррекции первоначального смысла идеи демократии, а по существу — об отказе от него.

Парадоксальность ситуации вокруг идеи и идеала демократии состоит также в том, что народовластие есть, своего рода, культ коллективизма, «толпы», как считал Платон и как продолжают считать многие до сих пор. В этой ситуации сторонники современной (можно сказать — популярной, а можно сказать и популистской) интерпретации идеала демократии должны были бы отдать свои симпатии анархизму, классики которого, вопреки обывательским представлениям, никогда не помышляли об охлократии. Идея свободы личности гораздо лучше вписывается в идеал анархизма, чем коллективной власти. Однако не вполне логичен был в проявлении собственных политических симпатий и Платон-философ. Отдавая предпочтение власти «царственного мужа» или людей наиболее ответственных и мудрых, он в своих философских воззрениях всегда опирался на идею примата общего над отдельным, закона над личностью.

Историческое изменение содержания того или иного

понятия — вещь, вообще говоря, не столь уж необычная и вполне оправдываемая. Жизнь вносит свои коррективы в вопросы выбора приоритетов и ценностей и оспаривать ее право на это не приходится. Важно, однако, чтобы происходящие изменения непременно принимались бы во внимание при обсуждении соответствующих проблем, где оговаривался бы сам смысл терминов. В противном случае всякие возможные дискуссии теряют смысл. Все это — столь же общеизвестно, сколь и игнорируемо на практике. Неоднозначное и даже настороженное отношение к той же демократии, проявляемое в последнее время со стороны общественного сознания, обусловлено, кроме всего прочего, и смысловым релятивизмом на сей счет, демонстрируемым как практическими политиками, так и идеологами.

Жесткий акцент на права и свободы личности, характерный для современного понимания идеала демократии, есть факт, с которым нельзя не считаться. Между тем идея приоритета личности над обществом, права над законом, при абсолютизации этих ценностей, неизбежно превратит новый идеал демократии в очередную утопию. Более того, заведомо утопичной является и идея полной гармонии в отношениях личности и общества, которую лелеял еще Сократ и, наверное, многие истинные ценители общественных идеалов до него. Но рядом с ними всегда находились и трезвые прагматики типа Протагора. Даже мнение самого Аристотеля относительно того, что социальная гармония возможна лишь в небольших по размеру и численности населения полисах, не нашло своего подтверждения в практической истории. В самом деле, много ли найдется на свете гармоничных семей, не говоря уже о более крупных человеческих сообществах?

Критерий любого общественного идеала всегда, так или иначе, пребывает в той области действительности, полюсами которой являются личность и общество. Идеалы, рожденные на полюсах социальной сферы, на одном из которых стоят Ницше, Штирнер, Толстой, а на другом Платон и Маркс, принимались общественностью, как правило, с огромным (порой фанатичным) энтузиазмом, но ценность их скорее и чаще других — своего рода «центристских» — идеалов подвергалась сомнению. Цен-

тостремительные социальные веяния во все времена в наибольшей степени способствовали конструктивным эволюционным процессам и общественному прогрессу. Вместе с тем следует признать, что естественная тенденция этих веяний в значительной степени провоцировалась именно полюсными «завихрениями», каждое из которых с противоположных сторон обозначало границы этой тенденции.

Примеров взвешенного подхода к выбору общественного идеала, способствующему социальному прогрессу и учитывающему интересы как общества, так и личности, в истории общественной мысли можно найти не мало. Вместе с тем весьма затруднительно было бы назвать имена тех общепризнанных авторитетов, кому удалось бы в подобном, претендующем на объективность подходе не отдать некоторого предпочтения одной из сторон. В отечественной общественной мысли эту особенность на большом фактическом материале хорошо осветил и прокомментировал упоминавшийся уже П.Новгородцев\*, продемонстрировавший в то же время, что и сам он не является в этом плане исключением.

Подвергнув обстоятельной и убедительной критике идеалы абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма, «нравственного объективизма» и «нравственного субъективизма», автор справедливо отмечает, что ни общество, ни личность не могут быть самодовлеющим началом в человеческой истории, ибо растут они из единого корня и стремятся к единому свету. Общество реально только в живых и конкретных лицах, а личность формируется и проявляет себя только в обществе. Одно не является альтернативой другому, и одно объективно невозможно без другого\*\*. Их соединяет прежде всего, как показал Кант, нравственный закон.

И все же удержать это продуктивное равновесие до конца П.Новгородцев так и не смог. Приоритет в неиз-

бежном союзе двух сторон он безоговорочно отдает личности. Именно свободная и творческая личность объявляется целью и критерием человеческого прогресса, основой построения общественного идеала, поскольку именно она «представляет собой ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху, как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления общественного идеала»\*. Общество же, продолжает автор, отходя постепенно от продекларированного им принципа ценности социального равновесия, есть лишь *средство* для развития личности. Оно «имеет характер производный, так как... зависит от прав отдельных лиц, между тем, как значение личности по отношению к обществу первично и безусловно»\*\*.

При нескрываемой симпатии к Ницше и ницшеанству автор все же стремится избежать крайностей «сверхчеловеческого аристократизма» Заратустры с его презрением к «толпе». Он не видит возможностей и перспектив обособленного существования человеческих личностей и говорит об их стремлении к свободному объединению и взаимодействию «отдельных волей», не только на почве признания их естественных прав. Не веря в возможность внеполитической организации общественной жизни, он, вместе с тем, рассматривает государство и национальные границы как тормоз на пути развития личности и реализации идеи всеобщего объединения человечества на принципах «свободного универсализма».

Как говорил когда-то Н.Бердяев, свобода появляется лишь тогда, когда необходимость благосклонна к нашему идеалу. Позднее он, правда, отказался от этой точки зрения, как и от всяческих попыток научной экспликации идеала и свободы. В самом деле, полное совпадение идеала и необходимости крайне заманчиво, но абсолютно неосуществимо. Думается, что и сам П.Новгородцев слабо верил в свой принцип «свободного универсализма», ибо всякое объединение людей есть начало крушения идеала личной свободы, по крайней мере такой, какой ее

\* Кроме вышеуказанной работы см. также его «Политические идеалы древнего и нового мира».

\*\* Ранее эту мысль отстаивал В.Соловьев, считавший личность сконцентрированным обществом, а общество — расширенной личностью, «свободным согласием всех».

\* Новгородцев П.И. Об общественном идеале, с. 38.

\*\* Там же, с. 143.

себе всегда представляли либералы всех поколений. Чем прочнее объединение, тем относительнонее становятся свободы. Свобода же, лишенная изящных научно-теоретических или наукообразных оболочек, т.е. свобода в ее, так сказать, «чистом» виде — естественная свобода (в том смысле естественности, в каком говорят о естественном праве) принципиально не вписывается ни в какие модели социальных объединений. Это не означает, конечно, невозможности компромиссов в их взаимоотношениях. Они не только возможны, но и необходимы как условие сохранения того и другого. Иллюзорны лишь абсолютистские, универсалистские модели «свободы вообще», тем более в том политическом и правовом пространстве, в котором общество живет уже не первое тысячелетие и выйти из которого ему вряд ли удастся в обозримом будущем. Всякая личность свободна лишь в той мере, в какой она свободна в своем гражданском статусе. Статус же гражданина, как продукта государства, не только что-то дарует, но и ко многому обязывает. Вот здесь-то и кроется та самая реальная необходимость, из под власти которой мечтал ускользнуть Н.Бердяев и от которой мечтают ускользнуть сторонники абсолютной свободы личности. Впрочем, а кто об этом не мечтает?

Все сколь-либо серьезные концепции свободы личности так или иначе всегда оказывались встроенными в определенный социальный контекст, и все попытки реализовать в нем идею приоритета личной свободы не давали и не могли дать положительных результатов. Идеалу Великой Французской революции, несмотря на всю его привлекательность и кажущуюся естественность, так и не суждено было никогда сбыться. Равенство (безотносительно к области его применения) невозможно реализовать, не ущемляя личных свобод и не меняя приоритетов в пользу общественного объединения людей. Естественная свобода личности предполагает и утверждает изначальное неравенство, без которого невозможна никакая самобытность.

Не менее утопичным выглядит и стремление к отстаиванию идеи свободы личности на основе правового идеала. Если даже господствовавшую в отечественной правовой теории многие десятилетия идею абсолютной взаи-

мозависимости права и политики (государства) признать ошибочной и согласиться с другой известной и популярной концепцией природы права, рассматривающей его как естественный атрибут общественной жизни, на чем настаивали еще древние римляне (*Ubi societas, ibi ius*), то правовое (т.е. общественное) регулирование личных свобод вновь возвращает все на круги своя: человек был и остается общественным животным. Абсолютизация института права как высшей социальной ценности делает идеалы современного либерализма совершенно утопичными. Те же древние римляне были в этом вопросе куда большими реалистами. Доведя саму идею права, заимствованную у греков, до уровня классической теории и опробировав ее в многовековой практике, они пришли к весьма неутешительному, но честному выводу: каждый имеет право в меру своей силы.

\* \* \*

Общественный идеал был и остается своеобразной линией горизонта, с которой сравнивал его Кант. Человек никогда не сможет ее достичь, но без нее он утратил бы чувство перспективы в своем развитии. В этой ситуации известный ультра-революционный тезис — цель — ничто, движение — все приобретает вполне рациональный смысл, если, конечно, в роли «ничто» выступает перспектива — как вектор, как чистая тенденция.

Некогда один философ утверждал, что утеря людьми идеала равносильна утере ими души. Думается, что чисто духовный статус идеала не вполне верен, ибо не учитывает природного практицизма человека. Именно в двойственной природе идеала заключены и его жизненность, и его противоречивость. Лишь постоянное вращение идеала вокруг «эмпирической оси» человеческого бытия с постоянным удержанием оптимальной дистанции сохранит ему ценностный статус и не позволит превратиться ни в идола, ни в утопию.

## Специфика утопического сознания и проблема идеала

*Е.Л. Черткова*

Кризисное состояние современной цивилизации, обострение глобальных проблем, все более явственно вступающая перспектива самоуничтожения человечества, усиливающая ощущение «конца света», вместе с обрушившимся на нашу страну ураганом перемен настоятельно побуждает к критическому переосмыслению путей и основных ценностей современной цивилизации. Единичные, разрозненные голоса, возвестившие на рубеже XIX–XX веков о кризисе современной цивилизации, зазвучали теперь многоголосым хором. Завершающие второе тысячелетие годы ставят в качестве неотложного вопрос о переходе человечества к иному образу жизни и ориентации на иные ценности. Проблема утопии и утопического сознания как одного из способов поиска путей совершенствования мира неизбежно занимает одно из ведущих мест в этом процессе переосмысления ценностей. Если утопия как литературный жанр или художественный метод интересует теперь главным образом специалистов, то утопизм как тип сознания, как способ отношения к действительности приобретает все большую остроту и злободневность. Понятно, что обсуждение проблем утопии после происшедших после 1917 г. социальных экспериментов получило уже совсем иное звучание. На первый план выдвигается проблема осознания утопизма как особого явления, как типа сознания, присущего не только и не столько авторам известных утопий, но в значительно большей мере их эпигонам и последователям.

Влияние утопий на человеческую историю трудно переоценить. По силе воздействия на людей, по своим мобилизационным возможностям все социальные теории меркнут рядом с утопией. Как показывает история, в революционные периоды самые радикальные утопии полу-

чают наибольшую поддержку. Поэтому в современной кризисной ситуации попытки интеллектуального осмысления и овладения ею должны включать в себя понимание опасностей утопических решений. Конечно, теперь едва ли удастся соблазнить людей каким-либо из известных утопических проектов глобального переустройства общества. Но, во-первых, не исключено появление новых утопических решений, утопизм которых не будет столь явно выражен, и, во-вторых, черты утопического сознания гораздо более живучи, чем конкретные утопические проекты.

Преобладающим направлением в критическом анализе утопии по-прежнему остается ее сравнение с наукой, с социальной теорией, уличение ее в научной несостоятельности, в несоответствии утопических проектов реальным возможностям общественного развития, в недостижимости ее целей и непригодности предлагаемых средств. При таком подходе утопия могла рассчитывать только на историческое оправдание как донаучное знание, как предшественница социальной теории, выполнявшая некоторую подготовительную работу для ее формирования, поэтому и ценность утопии обратно пропорциональна росту научного познания общества.

Если согласиться с такой трактовкой утопии, то как можно объяснить периодически возрастающий интерес к утопическим учениям и утопическим экспериментам? Как объяснить столь завидную живучесть утопического сознания и периодически вспыхивающие эпидемии энтузиазма масс людей по поводу очередных утопических замыслов? Наконец, можем ли мы надеяться, что переживаемый сейчас кризис реализации утопии предвещает ее конец? За всеми этими вопросами стоит более глубокая проблема природы и сущности утопического сознания.

Многообразие утопий, созданных за долгую историю человечества, затрудняет формулировку точного определения этого понятия. Но можно попытаться рассмотреть это эмпирическое многообразие как нечто целое, опустив разнообразные вариации и сосредоточившись на сближающих их чертах, на том, что представляется типичным для утопического сознания в целом. В качестве наиболее общих опознавательных признаков утопии отметим два

основных момента: критика существующего общества и утверждение образца желаемого совершенного общественного устройства. Эти два момента — неприемлемость существующего мира и стремление к социальной гармонии — являются главными импульсами утопического сознания. Существенным как для позитивной, так и для негативной сторон утопии является опора на некоторый идеал, служащий основанием критики существующего и утверждения проекта будущего общества. Среди типических характеристик утопического сознания можно выделить проективность, нормативность, априоризм и анти-историзм. Ими, конечно, не исчерпывается специфика утопического сознания, но они позволяют все же вычлениить его как особый тип отношения к миру и на этой основе рассмотреть его воздействие на характер понимания истории и места человека в ней.

Со времени Томаса Мора, давшего миру слово «утопия», вошедшее в словари многих народов, оно обросло множеством смыслов. Как отмечает исследователь утопии М.Финли, диапазон значений этого слова простирается от обозначения свойственного всем людям стремления к лучшей жизни «до фантазий параноика и шизофреника»<sup>\*</sup>. В отличие от прошлых времен, в XX веке, после попыток практической реализации глобальных утопических проектов, слово «утопия» стало упоминаться чаще в отрицательном, чем положительном смысле. Изменение ценностной окраски понятия «утопия» во многом обязано и появлению различных антиутопий и дистопий, наибольшую известность среди которых получили романы Е.Замятина («Мы» — 1922), О.Хаксли («О дивный новый мир» — 1932), Дж.Оруэлла («1984» — 1948 г.).

От античности и до Нового времени преобладали «пространственные» утопии, т.е. некое совершенное общество помещалось в каком-то отдаленном, ранее неизвестном месте (например, остров Океания, Утопия, Атлантида), или страна (например, Икария). Но по мере освоения человеком географического пространства земли местопребывание совершенного общества переместилось

либо за пределы земного шара, в космические дали, либо в очень отдаленное время<sup>\*</sup>. Этими приемами достигалась изоляция изображаемого утопистом общества от реального мира, известного и привычного автору и читателям, что позволяло утопии служить неким условным образцом совершенства. Причем это была не абстрактная теоретическая модель, а подробное, детализированное и последовательное описание заведомо воображаемого, но точно локализованного в пространстве и времени общества, построенного на основе альтернативной социально-исторической модели.

Для выяснения специфики утопии важно указать ее отличие от близких по некоторым признакам жанров. В данном случае это фантастика и сказки, которые также изображают заведомо несуществующие сюжеты и предметы. От фантастики утопии отличаются установкой на изображение не просто несуществующего, вымышленного, но *идеального*, совершенного общества. Утопия направляет воображение не просто на новизну и необычность, но на совершенство. В отличие от сказки, не утверждающей реальности описываемого в ней, утопия настаивает если не на реальности описываемого, то хотя бы на возможности или осуществимости предлагаемого образца. Далее мы отметим также специфические отличия утопии от прогностики, футурологии и религии.

С установкой на реализуемость утопии связана такая характерная черта утопического сознания, как проективность. Утопия проективна по самой своей природе. Среди исследователей утопии принято деление на ретроспективные и проективные утопии. Здесь имеется в виду, что проективные утопии строят свой идеал как рациональный проект, модель будущего общества, в то время как утопии ретроспективные не изобретают свой образец идеального общества, а открывают, обнаруживают его в далеком прошлом, в воспоминаниях о «золотом веке» человечества. Но такое противопоставление носит чисто

<sup>\*</sup> Finley M. Utopianism ancient and modern // Critical spirit: Essays in honor of Herbert Marcuse. Boston, 1967, p. 4.

<sup>\*</sup> Примечательно, что «временные» утопии с точным указанием времени и места появились в 1770 г. (роман Мерсье «Париж, 2440 год») — в год, когда Кук прошел вокруг восточного побережья Австралии.

внешний характер, ибо ретроспективные утопии по существу также проективны, с той только разницей, что искомый идеал совершенного общества принимается здесь за уже утраченный, а не грядущий. Конструирование будущего воспринимается в одном случае как воспоминание, а в другом — как пророчество. Но в обоих случаях утопия является плодом мышления и воображения, а не археологических или исторических изысканий или прогностических расчетов.

Однако утопическое сознание проективно и в другом, более специальном смысле. Оно пронизано установкой на произвольное творение мира в соответствии со своим замыслом, исходит из убеждения о пластичности мира, о его готовности принять ту форму, которую захочет придать ему человек, руководимый своим проектом. В человеке же, с другой стороны, подразумевается способность произвольно и своевольно изменять не удовлетворяющее его жизнеустройство. Это — «прометеевская дерзость», взгляд на мир как на поле конструктивной деятельности человека, как на «мастерскую», где он хозяин, имеющий силу и власть действовать в соответствии со своими целями и замыслами. Мы не случайно упомянули здесь о Прометее. Миф о нем особенно значим для понимания сущности утопического сознания, ибо он помогает лучше увидеть две его характерные черты. Для наших целей наиболее интересна трактовка этого мифа у Эсхила. Всем известно толкование образа Прометея как символа технического прогресса, поскольку он дал возможность человеку действовать не по воле богов или внешней необходимости, а по своему собственному умыслу. Эта тема своеволия получила дальнейшее развитие в гуманизме Возрождения как тема титанизма, вместе с сюжетом Гибриса, т.е. посягновения на установленные человеку свыше пределы и ограничения. Однако для понимания характера утопического сознания не менее важно отметить и другой мотив этого мифа, четко прослеживаемый у Эсхила, — это тема надежды. Согласно версии Эсхила, Прометей вселил в людей «слепые надежды», однако, лишив их при этом дара предвидения. Надежда на лучшее

будущее без возможности предвидения побуждает людей к постоянной деятельности\*.

Надежда, не подкреплённая глубокими знаниями и основанной на них ответственностью, естественно перерастает в самонадеянность. Эти два мотива — уверенность в безграничном могуществе человека и надежда, лишённая дара предвидения — перешли из мифологии в утопическое сознание.

Утопия как проект выражает «технический», «инженерный» подход к миру. При таком подходе проявляется радикальный активизм утопизма, его претензии на всецелое преобразование мира силой человеческого творчества. В отличие от обычных проектов, утопии не ориентированы на исследование реального положения дел, поскольку ни в своих целях, ни в выборе средств они не опираются на действительность, а противостоят ей. Это подчеркивал К. Мангейм, когда писал, что утопическое сознание «отворачивается от всего того, что может поколебать его веру или парализовать его желание изменить порядок вещей»\*\*. Если в классических утопиях проективность была лишь имплицитной, то в дальнейшем она стала неотъемлемой чертой утопического сознания. Это побудило некоторых исследователей употреблять вместо утопии слово «практопия» (О. Тоффлер).

Понимание утопии как проекта превращает утопистов из мечтателей-романтиков в революционеров, которым нужны уже не столько читатели-единомышленники, сколько убежденные последователи-соратники, способные посвятить себя воплощению идеала в реальность.

\* На вопрос Предводительницы хора Океанид о том, за что он так жестоко наказан Зевсом, Прометей отвечает: «Я племия смертное от гибели в Аиде самовольно спас, за что и плачусь такими муками...» — «Ни в чем ты больше не был виноват? Скажи, — продолжает расспрашивать Предводительница хора. И на это Прометей говорит: «Еще у смертных отнял дар предвидения.

Предводительница хора: — Каким лекарством эту ты пресек болезнь?

Прометей: — Я их слепыми наделил надеждами.

Предводительница хора: — Благодеянье это, и немалое.

Прометей: — Вдобавок я же и огонь доставил им.

Предводительница хора: — И пламенем владеют те, чей век — как день?

Прометей: — Оно научит их искусствам всяческим» (Эсхил. Прометей прикованный // Античная драма. М., 1970, с. 87-88).

\*\* Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994, с. 41.

Суть революционного утопизма как безоглядной устремленности в «прекрасное далеко», всецелое подчинение жизни идеалу прекрасно выразил Ф.М.Достоевский: «сознание жизни — выше жизни, знание законов счастья — выше счастья»\*. Одержимость идеей преобразования влечет за собой неразборчивость в выборе средств, пренебрежение объективным анализом реальных возможностей и последствий осуществляемых преобразований. Подчинение идее ставит произвол выше объективных законов. Как это выразил А.Платонов, «когда революция, тогда нет объективных условий»\*\*.

Если основным мотивом в творчестве утопистов прошлого была критика существующей действительности с позиций недостижимого идеала, то со времен Французской революции преобладающей стала задача достижения идеала, преобразования общества по данному образцу. При этом увлекательный и совсем не бесполезный литературный жанр стал приобретать несвойственные ему ранее и небезопасные для общества черты. О такой переориентации утопического сознания писал Д.Белл: «Утопия всегда понималась как проект гармонии и совершенства в отношениях между людьми. Для мудрецов древности утопия была плодотворной невозможностью, представлением о желаемом, которое человек всегда стремится достичь, но которое по самой своей природе таково, что не может быть достигнуто. И все же благодаря самой своей идее утопия служила мерилom суждения о людях, идеалом, с точки зрения которого измерялась реальность. Нынешнее высокомерие заявило о стремлении преодолеть этот разрыв и воплотить идеал в реальность; и в этой попытке перспективы идеала стали сужаться, а идея утопии — тускнеть»\*\*\*.

Характерным признаком утопического сознания, отмечаемым многими исследователями, является его трансцендентность, понимаемая как выход за пределы реальности. Для утопии это означает не просто обращенность

к будущему, что само по себе, конечно, выводит мысль за пределы наличной действительности. Трансцендентность утопии более радикальна — это выход за пределы не только действительного, но и возможного, если его рассматривать как развитие действительного. Цель утопического сознания — показать такие качества социального бытия, которые из эволюции наличной действительности не вытекают. Понимаемую таким образом трансцендентность К.Мангейм считал одной из определяющих утопическое сознание характеристик (наряду с его революционностью). «Утопичным является то сознание, — писал он в книге «Идеология и утопия», — которое не находится в соответствии с окружающим его «бытием». Это несоответствие проявляется всегда в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом «бытии»\*.

Трансцендентность утопии означает ее независимость от реальной жизни, сколь бы далеко в прошлое или будущее мы ее не прослеживали. Поэтому временные каузальные связи предшествующего с последующим не имеют для нее никакого значения. Утопия изображает идеальное общество, устроенное усилиями человеческого разума и воли, а не вариант возможного будущего как «органического» продукта исторического развития, или, в терминологии Ф.Хайека, она представляет «сознательный» порядок в отличие от порядка «спонтанного». Поэтому на место каузальных зависимостей ставится идеальное долженствование, причинность заменяется рациональностью, а будущее формируется не как продолжение настоящего, а как альтернатива ему. Вследствие этого будущее в утопии приобретает вневременный, можно сказать, вечный характер. Потому что, если понимать течение времени как процесс порождения последующего состояния предыдущим, как генетическую связь настоящего и будущего, то утопическое будущее оказывается одновременным с настоящим, поскольку каузально они друг от друга не зависят. От настоящего оно отличается не иным положением на шкале времени, а противополо-

\* Достоевский Ф.М. Сон смешного человека. Фантастическая повесть.

\*\* Платонов А. Чевенгур. Роман. М., 1989, с. 77.

\*\*\* Bell D. The Coming of the post-industrial Society. L., 1974, p. 488-489.

\* Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994, с. 164.

ложным значением на шкале ценностей. Представление о будущем как ценностной альтернативе по отношению к настоящему и прошлому определяет отношение утопического сознания к историческому процессу. Для людей, захваченных образом идеального общества, окружающая их действительность теряет значение реальности. Подобное «массовое опьянение идеей» описано в романе-утопии А.А.Богданова «Красная звезда»: «Души людей беззаветно раскрывались навстречу будущему, настоящее расплывалось в розом тумане, прошлое уходило куда-то вдаль, исчезая из глаз»<sup>\*</sup>.

Историческая память, традиция — чуждые для утопии понятия. Поскольку новое общество строится как антитеза существующему, история предстает как «темное прошлое», мешающее осуществлению утопического идеала. Такой негативизм в отношении к прошлому характерен для утопического сознания. С одной стороны, он выражает критическое отношение к существующему и вместе с ним к породившему его прошлому. С другой стороны, огульное отрицание прошлого должно усилить притягательность предлагаемого идеала. Подобно реактивному снаряду, утопист тем стремительнее прорывается в будущее, чем сильнее отбрасывает прошлое. Абсолютное отрицание прошлого — условие абсолютного же утверждения будущего. Этот прием утопической аргументации отметил П.И.Новгородцев: «Мысль о всецелом преображении существующего требовала безусловного отрицательного отношения к истории и безусловного разрыва с прошлым»<sup>\*\*</sup>.

Отрицание истории относится не только к прошлому, но и к будущему. Совершенное общество утописта как бы выпадает из времени, поскольку осуществленность идеала означает завершение истории. Совершенный строй не может перейти в иной, качественно от него отличный, ибо совершенство и означает завершенность. «Ожидать, что к нему еще что-то можно прибавить качественно лучшее и существенно иное, это значило бы предполагать, что могут нуждаться в восполнении всесо-

вершенство, полнота и избыток», — писал об «абсолютном социализме» как «всецелом и безусловном преобразении жизни» П.И.Новгородцев<sup>\*</sup>. Продумывание до логического конца идеи построения совершенного общества чревато самыми неожиданными практическими выводами, вроде тех, к которым приходят персонажи «Бесов». «Я думаю, — говорит Кириллов Шатову, — человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута?»<sup>\*\*\*</sup> Очень точно отношение утопического сознания к истории выразил В.С.Соловьев: «Не тот настоящий утопист, кто хочет преобразовать общество, а тот, кто мечтает остановить ход истории»<sup>\*\*\*</sup>.

Взаимоотношения утопии и истории принимают весьма причудливые формы. Это становится особенно явным, если сравнить утопию с прогностикой, так как прогноз тоже нацелен на будущее. И утопия, и прогноз как бы готовят человека к будущему. Но первая — к будущему желаемому, а второй — к ожидаемому. Они по-разному соединяют настоящее и будущее. Утопия отличается от прогноза тем, что условно можно обозначить как «обратный порядок» времени. Прогноз исходит из того, что есть, т.е. из настоящего, и на этой основе пытается построить картину возможного или неизбежного будущего. Утопия, напротив, исходит из того, чего нет, но что долженствует быть, т.е. из желаемого будущего, и из этого «прекрасного далека» постигает и оценивает настоящее. По отношению к будущему предсказание заменяется указанием и призывом, а по отношению к настоящему объяснение подменяется его обвинением. Если принять данное Ю.А.Шрейдером метафорическое определение прогноза как «нападения на будущее», то утопия — это скорее «нападение из будущего» на настоящее, «выговор» или даже «приговор» ему.

Эта особенность утопического сознания свидетельствует не только о теоретической несостоятельности, но и о его практической опасности. Типичный для утопизма

<sup>\*</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. М., 1990, с. 104.

<sup>\*\*</sup> Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991, с. 271.

<sup>\*</sup> Новгородцев П.И. Указ. соч., с. 226-227.

<sup>\*\*</sup> Достоевский Ф.М. Собр. соч., т. 10, с. 450-451.

<sup>\*\*\*</sup> Соловьев В.С. Мнимая критика. Ответ Б.Н.Чичерину // Философские науки, 1990, № 3, с. 86.



«обратный» порядок времени влечет за собой отсутствие глубокого интереса к настоящему, к реальной жизни людей. Признание подлинной ценности лишь за абсолютным совершенством обесценивает все относительное, делает его недостойным существования, приносит в жертву «всепоглощающему вампиру будущего» (Н.А.Бердяев). Этим объясняется утопическое небрежение жизнью, не любовь к реальному живому человеку со всеми его достоинствами и недостатками, невнимание к проблемам его повседневного существования. Утопист озабочен не улучшением положения реальных людей, а освобождением всего человечества, воплощением идеала совершенного общества. Абсолютизм и максимализм утопического сознания С.Н.Булгаков характеризует посредством понятия «героизм» в его противопоставлении «подвижничеству». «Героический интеллект не довольствуется... ролью скромного работника..., его мечта — быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа. Для него необходим (конечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум. Максимализм есть неотъемлемая черта интеллигентского героизма. Это — не принадлежность к какой-нибудь одной партии, нет — это самая душа героизма, ибо герой вообще не мирится на малом. Даже если он и не видит возможности сейчас осуществить этот максимум, и никогда ее не увидит, в мыслях он занят только ею. Он делает исторический прыжок в своем воображении и, мало интересуясь перепрыгнутым путем, вперяет свой взор в светлую точку на самом краю исторического горизонта\*». Можно сказать, что устремленность к абсолюту рождает своего рода «историческую дальность», мешающую видеть то, что рядом, осложненную к тому же глухотой к голосу жизни. На своем собственном опыте, из истории нашей страны мы хорошо знаем, сколь легко совершается переход от теоретического отвержения прошлого и настоящего к практическому их уничтожению. Опасность утопизма состоит в том, что все действительное и реальное, включая и того самого Человека, ради которого так старается уто-

пист, превращается в средство для реализации идеальной цели. Приговором утопии, ставшей идеологией и практикой жизни, звучат слова Ю.Н.Давыдова: «в пределе это есть убийство, уничтожение, превращение в ничто всего, что используется при этом в качестве «материала»».

«Радикальный призыв к совершенству», как обозначил этот тип сознания Н.А.Бердяев, в современной литературе, посвященной исследованиям утопии, именуется «перфектибизмом» (т.е. уверенность в достижимости совершенства). С.Н.Булгаков выразил суть этого явления как «вера в естественное совершенство человека, но вместе с тем механическое его понимание\*\*». Презумпция совершенства или, по крайней мере, бесконечной совершенствуемости человека лежит в основе утопических проектов. Несовершенство жизни воспринимается при этом как привнесенное извне — от плохого социального строя, неправильного воспитания, влияния враждебной среды и т.д. Утопический путь к совершенству состоит в отлучении от жизни всего несовершенного, относительно путем устранения одной из сторон противоречий реальной жизни, а в конце концов это приводит к разрушению целостности реальной жизни и замене ее миром вымышленным.

Утопист мыслит совершенное общество как продукт человеческого разума и воли в противоположность реально существующему обществу как результату действия разрозненных и стихийных сил. Идея рационально устроенного мира, общества, основанного на принципах разума, типична для утопического сознания. Философский рационализм стал одним из теоретических источников утопизма. Не случайно первым из наиболее известных авторов проекта совершенного государства был крупнейший рационалист Платон. Исследователь утопий А.Фогт прямо связывает рационализм Платона с утопизмом, полагая, что «в вере Платона в осуществимость этого могущества философии на земле и заключается его утопизм\*\*\*». История утопии явила нам множество проек-

\* Давыдов Ю.Н. Движение без будущего? // Диалог, 1992, № 1, с. 94.

\*\* Булгаков С.Н. Указ. соч., с. 42-43.

\*\*\* Фогт А. Социальные утопии. СПб., 1907, с. 48.

\* Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991, с. 45.

тов устройства жизни на разумной основе. Рационализм из категории онтологической и гносеологической преобразуется в утопии в категорию социальную и становится синонимом справедливости. В своем стремлении понять мир человека исключительно на основе разума и устроить его всецело на принципах разума утопизм является расширением и абсолютизацией философского рационализма. Понятие социальной и исторической необходимости отождествляется с принципами разума, которые, в свою очередь, совпадают с мечтами о наилучшем обществе. Так создается иллюзия разрешения вечного противоборства между рациональным (закон) и свободным (творчество) в человеческой истории. Суть утопического рационализма Г.В.Флоровский определил как «постулат всецелой рационализируемости общественной жизни».

В преломлении утопического сознания рационализм приобретает не свойственные ему черты — это уже сверхрационализм, неявно предполагающий наличие некоего сверхразума, который был бы в состоянии представлять общество как целостность и одновременно фиксировать все стороны и детали взаимодействующих элементов этого образования. Намерение утопистов целенаправленно внедрить тотальную рациональность в жизнь общества имеет под собой представление о человеке как исключительно рациональном существе. Приоритет разума в человеке рассматривается если и не как данность, то как еще не реализованная возможность. В одной из своих ранних статей А.Платонов так характеризует человека будущего: «Сознание, интеллект — вот душа будущего человека, которая похоронит под собой душу теперешнего человека — сумму инстинктов, интуиции, ощущений»\*. Попытки внесения рациональной цели в историю и абсолютного подчинения ей жизни человека — сверхзадача утописта, охарактеризованная А.Кестлером как «искушение человека разумом».

По мере смещения в рационализме центра тяжести в сторону научного разума в утопическом сознании происходят аналогичные изменения: вера в разум как гарант построения совершенного общества уступает вере в науку

как средство решения всех социальных и технических проблем. Это выразилось в росте числа научно-технических утопий, родоначальником которых принято считать Ф.Бэкона. Стоящий у истоков позитивизма и сциентизма О.Конт утверждал, что только наука может быть гарантом достижения общественной гармонии, быть условием «порядка и прогресса». Можно даже сказать, что сциентизм как ценностная абсолютизация роли науки является своеобразным проявлением утопизма, его специфической разновидностью. Выступая против сциентистского утопизма К.Ясперс писал: «Сложилось представление, согласно которому определить, основываясь на научных выводах, правильное мироустройство, дарующее человеку благополучие и счастье, является лишь актом доброй воли. Тем самым в последние столетия в исторический процесс проник новый феномен: стремление с помощью знания не только обрести опору в мире необозримого многообразия человеческих отношений, но, основываясь на знании мира в его целостности (а наличие этого знания в обожествляемой науке не подвергалось сомнению) и руководствуясь только рассудком, упорядочить мировое устройство»\*.

С распространением сциентизма утопия и по форме все больше стала ориентироваться на науку. Утопические романы были потеснены социально-политическими трактатами, наукообразная форма которых должна была придать им дополнительную весомость. Не ограничиваясь воздействием по преимуществу на эмоциональную сферу, утописты все больше стремились овладеть человеческим разумом. Утопия все более становится логоцентричной, хотя по существу она всегда была таковой, поскольку ее мир — это мир идеи, лишь надевающий маску реальности. Но эта маска воспринимается утопическим сознанием как единственная и подлинная реальность. В действительности же утопический мир — это знаковая реальность, за которой не стоит реальная жизнь, иными словами, это знаки, не имеющие своего предметного значения, но выступающие как символы.

\* Золотоносов М. Усомнившийся Платонов // Нева, 1990, № 4, с. 178.

\* Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 112.

Претензия на знание конечной истины относительно наилучшего устройства общества, убеждение в возможности полной рационализации всех проявлений общественной жизни и отношений людей друг к другу и к природе показывает отличие рационализма утопического от научного и философского. Это различие еще резче проявляется в их отношении к критицизму — неотъемлемой характеристике научной рациональности. Утопия представляет некритическую форму рационализма, что проявляется, в первую очередь, в отсутствии критического отношения к своим собственным основаниям, границам и возможностям. Это утверждение может показаться необоснованным вследствие общепризнанной критичности утопий, выраженной в их пафосе борьбы с несовершенством существующего порядка вещей. Революционность утопизма как бы сама по себе является показателем его критичности. Критичность утопии нередко служила поводом для сближения научно-теоретического сознания и утопического. Однако утопический критицизм принципиально отличается от того критицизма, с которым связывают как возникновение, так и прогресс науки. Можно выделить два основных направления утопической критики. Первое — это обнажение несовершенства существующего общества, вскрытие его «язв». Второе — обоснование идеала совершенного общества посредством критики существующего, т.е. способом, напоминающим «доказательство от противного», о чем уже говорилось выше. Эта критическая сторона утопий нередко ценилась значительно выше, чем те позитивные модели будущего, которые она предлагала. Утопию ценили за то, что она посредством своей критики превращает существующее общество в проблему, раскрывает возможность иного порядка вещей. Проблематизация существующего — это действительно тот пункт, где утопическое сознание более всего напоминает сознание научно-теоретическое. Критичность нередко вменяется в заслугу утопизму как его сторонниками, так и противниками. Как отмечает Ежи Шацкий, «историческое значение утопии зависит от того, в какой мере она способна внедрить в общественное сознание убеждение в проблематичности существующего порядка, а также в необходимости выбора между ним и каким-либо

альтернативным порядком»\*. В этом революционизирующем воздействии К.Мангейм усматривает саму суть утопизма и его историческое оправдание. Ранее мы говорили о трансцендентности как второй отличительной, по Мангейму, черте утопизма. Лишь ту трансцендентную по отношению к действительности ориентацию признает К.Мангейм утопической, которая, «переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей»\*\*. Утописты расшатывали веру в «естественность» существующих порядков, подготавливая общественное сознание к принятию новой «парадигмы», на основе которой могут формироваться альтернативные концепции общества. Этот многоголосый гимн утопизму завершим словами Барбары Гудвин: «Артикуляция социальных альтернатив — это величайшая заслуга, оказанная утопистом своим последователям, которые, будучи пленниками господствующей идеологии, не обладали достаточным воображением, чтобы вырваться из нее хотя бы в уме. Метафора Оуэна о «срывании ментального покрывала» точно описывает функцию, которую они надеялись выполнить для своих современников»\*\*\*.

Можно, конечно, согласиться с тем, что ценность утопии, ее социальная значимость неразрывно связана с ее критицизмом. Но критицизм в этом социально значимом смысле проблематизации социальных устоев отнюдь не обязан своим возникновением и влиянием исключительно утопизму. Критика глубинных основ цивилизации — «вечная» тема европейской культуры и, в частности, философии. Утописты восприняли присущий научно-теоретическому сознанию критицизм, но в значительно урезанном виде, и проводили его непоследовательно. И причина такой непоследовательности кроется в самой природе утопизма.

Утопическая критика существующего намного радикальней научной или философской, ибо она доходит до полного отказа признать за ним какую-либо позитивную

\* Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990, с. 199.

\*\* Мангейм К. Указ. соч., с. 164.

\*\*\* Goodwin B. Social science and utopia: nineteenth-century models of social harmony. Hassocks, 1978, p. 204.

ценность, даже в ограниченно прогрессистском его понимании как ступени к грядущему совершенству. Утопист настаивает не на улучшении того, что есть, а на создании существенно иного мира. Здесь критицизм перерождается в радикальный нигилизм. Непримируемость утопической критики объясняется тем, что в фундаменте утопии лежит некоторый идеал, принимаемый как догма, что и определяет характер этой критики как догматический, в противоположность сократически-кантианскому типу антидогматической критики. Несмотря на свою видимую радикальность, этот критицизм имеет мало общего с антидогматической критикой, присущей научно-теоретическому мышлению. Здесь мы можем говорить лишь о *псевдокритике*, то есть о том, что имеет внешнее сходство с критическим мышлением, но по своему существу весьма отлично от него. Гиперкритицизм и сверхрациональность утопического сознания при более внимательном рассмотрении оказываются *псевдорационализмом* и *псевдокритицизмом*. Эта мнимость является роковым свойством, зашифрованным уже в исходном термине «утопия», т.е. место, которого нет, но все же оно как бы и есть. По меткому выражению Ю.Н.Давыдова, утопия — это «небытие, прикидывающееся бытием»\*. Несмотря на свою нереальность, утопические проекты оказывают вполне реальное и весьма заметное влияние на человеческую историю. Как заметил Н.А.Бердяев, «самые крайние утопии оказывались актуальнее и в известном смысле реалистичнее, чем умеренно-разумные планы организации человеческих обществ»\*\*.

Какие бы черты утопического сознания мы ни рассматривали, во всех случаях проступает их обусловленность таким фундаментальным признаком утопии, как ее обращенность к идеалу. Ранее уже упоминалось о том, что понятие идеала является важнейшим конструктивным элементом утопического сознания, отличающим его от иных форм осмысления будущего, как научных, так и вненаучных. Ориентация на совершенное общество, на

идеал является родовым признаком утопии. Поэтому вполне естественно, что критическое отношение к утопии, ставшее уже фактом нашей современной духовной ситуации, зачастую непосредственно переносится и на понятие идеала, а крушение утопии воспринимается как крушение идеалов. Для переходных исторических периодов, а именно к таковым относится наша современная ситуация, кризис идеалов — явление обычное. Но от этого оно не становится менее социально опасным. Сказанное Т.Карлейлем более, ста лет назад по поводу Французской революции как нельзя более соответствует переживаемому нами времени: «Крайне опасно, когда нация, отбросив свои политические и общественные установки, превратившиеся для нее в погребальный саван, становится трансцендентальной и должна прокладывать себе дикие тропы сквозь хаотическое новое, где сила еще не отличает дозволенного от запрещенного и преступление и добродетель бушуют вместе, нераздельно, во власти страстей, ужаса и чудес!»\* В такие моменты важно не поддаться общему нигилистическому (или даже апокалипсическому) настроению разрушения и попытаться отделить пшеницу от плевел, сохранить все ценное, выработанное человеческой историей и культурой, использовав это для преодоления хаоса. Идеалы, составляющие фундамент человеческой культуры, являются теми несущими конструкциями, сохранив и укрепив которые, мы создадим опору для выхода из хаоса и созидания нового. Идеалы поддерживают тот необходимый человеку оптимизм, который не позволяет ему стать терпимым или даже равнодушным ко злу, в то время как пессимизм и отчаяние лишают людей силы противостоять ему. Но для этого необходимо очистить понятие идеала от тех наслоений и искажений, какие оно претерпело в структуре утопического сознания.

Одним из оснований отказа от идеалов является ставшая теперь очевидной недостижимость утопических проектов создания идеального общества. А поскольку идеалы по своему смыслу недостижимы, они, согласно такой логике, также должны быть отброшены. Против такого хо-

\* Давыдов Ю.Н. XX век: движение без будущего // Диалог, 1992, № 1, с. 94.

\*\* Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939, с. 171.

\* Карлейль Т. Французская революция. История. М., 1991, с. 367.

да мысли возражал еще И. Кант в споре с критиками платоновской республики, как «несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя». Кант пишет: «Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательно и осветить ее новыми исследованиями..., а не отмахнуться от нее как бесполезной под жалким и вредным предлогом того, что она неосуществима»\*. Кант предлагает оценивать идеал не по его достижимости, а по той роли, которую он выполняет в жизни человека и общества. Главным для него является значение идеала как регулятивного принципа, обеспечивающего возможность совершенства человеческих поступков, когда идеал выступает и как критерий их оценки, и как ориентир совершенствования личности. «У нас нет единого мерила для наших поступков, кроме поведения божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя и благодаря этому исправляемся. Никогда, однако, не будучи в состоянии сравниться с ним»\*\*.

Кант вполне определенно высказывается о том, что трансцендентность идеала, его принципиальная недостижимость ни в коей мере не означает его бесполезности: «хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»\*\*\*.

Предлагая проекты совершенного общества, утопия также неизбежно исходит из определенного общественного идеала, который служит ей основанием для критики существующего строя и ориентиром преобразования общественного устройства в желаемом направлении. Как явление духовной жизни утопия противостоит позитивизму обыденного, заставляя человека взглянуть на свое социальное бытие как бы со стороны. Иное дело, что эти идеалы могут оказаться пустынными миражами, или «высокими заблуждениями». Но это уже относится к пробле-

ме обоснования идеала или, еще шире, к проблеме предельного обоснования, которая далеко выходит за рамки данной темы. Мы же ограничимся анализом тех искажений природы идеала, какие он претерпевает, будучи включенным в структуру утопического сознания.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что, имея в своей основе идеал, утопия, однако, не тождественна последнему. Более того, как элемент утопического сознания понятие идеала отличается от идеала нравственного, художественного и т.д. Причиной деформации понятия идеала в рамках утопизма является его отождествление с понятием цели. Идеал возможно трактовать как цель, но только как цель абсолютную, как цель, которая всегда впереди. Абсолютная цель принципиально не достижима потому, что она, как *абсолютная* цель, никогда не может быть средством, в то время как достижение цели превращает ее в фактор или средство дальнейшей деятельности. Идеал, будучи масштабом оценки и вектором, ориентиром движения, сам не может быть целью, понимаемой как конечный результат деятельности. Несмотря на кажущуюся близость понятий цели и идеала, между ними существует принципиальное различие. В содержании понятия «цель» можно выделить по крайней мере три составляющих: собственно цель как искомый *результат*, желательность этого результата, его значимость для нас, т.е. *ценность* и то, что придает значение нашей деятельности, т.е. *смысл*. Понятие идеала по своему содержанию частично совпадает с понятием цели, но включает в себя лишь две последних характеристики. Сейчас мы подошли к важнейшей особенности утопического сознания, состоящей в том, что оно основывается на искаженном представлении природы идеала, фактически отождествляющем его с целью. В утопии идеал представляет собой конечную цель или точку развития общества. Он выступает как наглядный образ желаемого будущего совершенного общества. В утопии осуществляется несовместимое с природой идеала его превращение в практическую цель, или, как мы показали выше, идеал становится проектом. Подмена идеала целью превращает утопию из занятого и небесполезного литературного жанра в некий вид политической декларации или даже политической

\* Кант И. Соч. в 6-ти т., М., 1964, т. 3. с. 351.

\*\* Кант И. Указ. соч., с. 502.

\*\*\* Там же.

программы. Из явления чисто духовного поиска, вырабатывающего «прекрасные вымыслы», обращенные к воображению и чувству человека, призванного развивать и обогащать их, утопия становится явлением сознания социально-практического, а часто и политического, выступая как призыв и план действий, требующий своего реального воплощения.

Справедливости ради необходимо отметить, что утопизм, основанный на превращении идеала в реальную эмпирическую цель — это «непреднамеренный» продукт независимой от их создателей жизни идей в обществе. Творцы литературных утопий сами чаще всего ясно осознавали принципиальное отличие идеала от реальных целей и не брали на себя смелость, а точнее дерзость, уверений в необходимости их буквального воплощения в жизнь\*. Поэтому приходится проводить различие между утопизмом как типом сознания и утопией как особым жанром. Установка на превращение вымысла в реальность характеризует именно утопическое сознание и отличает его от сознания художественного, также ориентированного на воплощение идеала, но в форме прекрасного. В отличие от поиска идеала как способа духовного освоения мира, утопизм осуществляет «технический, инженерный» подход к реальности, ставит перед собой не теоретическую цель объяснения мира и не художественную задачу выявления в нем прекрасного, но вполне практическую задачу его радикального преобразования в соответствии со своим видением идеала. Природа, культура, воспитание, образование, как и сам человек — все это является лишь материалом и средством для воплощения утопического плана. Это отождествление социальных процессов с техническими распространяется и на духовную жизнь, что нашло выражение в знаменательном оп-

\* Так, например, в «Предупреждении» к своим «Европейским письмам», входящим в антологию утопической литературы, В.К.Кюхельбекер пишет: «Архимед говорил: дайте мне точку вне земли, и я сдвину землю с ее оси. Сохрани нас боже от таковой мысли! Но чтоб судить о современных происшествиях, нравах и вероятных их последствиях, должно мысленно перенестись в другое время. В «Европейских письмах» мы предполагаем, рассматривая события, законы, страсти и обыкновения веков минувших, быстрым взглядом окинуть и наш век. Посему мы мысленно перенесемся в будущее...» (Русская литературная утопия. М., 1986, с. 92).

ределении писателей как «инженеров человеческих душ».

Таким образом, примыкая, в силу своей обращенности к идеалу, к сфере так называемого ценностного сознания, утопия в то же время отличается от иных его форм. Специфичным для утопии является не сама по себе ориентация на идеал, а его особое понимание и особое отношение к нему. В утопии идеал приобретает имманентный эмпирической действительности характер, из ориентира превращается в цель, в конечный «пункт прибытия» («в коммуне остановка...»). *Утверждение возможности идеала как факта эмпирической действительности составляет суть утопизма.* Идеальное, совершенное общество принимается как факт достижимого будущего или, как это выразил Г.П.Флоровский, как «будущий факт». Речь здесь идет не просто об осуществимости или не осуществимости идеала, а о понимании его природы. В определенном смысле можно говорить и о его осуществимости, имея в виду его постоянное преобразующее воздействие на действительность. Но в утопическом сознании понимание идеала как «вечной перспективы», или как «исторически негарантированной цели» (Э.Ю.Соловьев), как ценностного ориентира заменяется пониманием идеала как проекта, плана будущего совершенного общества. Такое, по точному выражению Г.П.Флоровского, превращение «категорического императива в историческое предсказание», принципиальное «приравнивание ценности и факта» создает утопическую установку на превращение идеала в действительность. Утопист не исходит из идеала, а буквально приходит (точнее, намеревается прийти) к нему. Для него идеал есть полная, завершенная объективность, «не задание, а именно состояние, факт, порядок»\*. Утопия изображает как бы реальный мир, хотя и внеположный, изолированный во времени и пространстве от наличной действительности. К ней вполне приложима характеристика, данная М.Бахтиным мифологическому и художественному отношению к будущему: «По существу, они стремятся сделать реальным то, что считается должным и истинным, наделить его быти-

\* Флоровский Г.П. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии, 1990, № 10, с. 84–88.

ем, приобщить времени. Противопоставить его как действительно существующее и в то же время истинное, наличной действительности, также существующей, но плохой, неистинной»\*. С одной только разницей: мифологическое и охудожественное сознание «работают» с образами и идеями, тогда как утопическое сознание на этом не останавливается, ему необходимо «отменить» неистинное бытие и заменить его истинным.

Идеал, истолкованный как реальная конечная цель преобразования общества, становится идолом, требующим уже не оценки и осмысления, а служения и жертвоприношения. Придавая большое значение общественному идеалу, В.С.Соловьев, вслед за Ф.М.Достоевским, неоднократно предупреждал об опасности превращения утопической мечты во «внешний общественный идеал», увлеченность которым ставит в центр внимания вопрос «что делать?», как преобразовывать общество для счастья людей, но упускает при этом другой, не менее важный и даже более насущный вопрос: «готовы ли сами делатели?»\*\* Превращение утопии во внешний общественный идеал неизбежно приводит к обесцениванию и деградации личности, оправдывая высокими целями насилие над людьми и целым обществом. Это происходит и от того, что внешний идеал принимается независимо от необходимой внутренней работы самого человека. Пытаясь решить проблему превращения идеала в действительность, утопизм неизбежно приходит к разрыву с существующим миром. Идея, господствующая над миром, становится идолом. Суть утопизма как идолопоклонства прекрасно выражена С.Л.Франком. Он показал, сколь тяжелы интеллектуальные, социальные и этические последствия поклонения идеалу как идолу. Когда за идеей совершенного общества признается достоинство и право вселенского божества, все жертвоприношения не выглядят чрезмерными. Человечество становится заложником идеала, происходит «заклание живых людей на алтарь абстракции» (Герцен). «Дело не в том, — писал С.Л.Франк,

— ...какие именно политические или социальные идеалы пытаются осуществить; дело — в самом способе их осуществления, в какой-то основной, независимой от частного политического содержания морально-политической структуре отношения к жизни и действительности во имя общественного идеала»\*.

Отрицая путь постепенного преобразующего воздействия идеала на реальную жизнь людей, утопизм оправдывает любые, в том числе и насильственные средства достижения поставленной цели. Как мы видели, это извращает саму сущность идеала, не говоря уже о разрушительном воздействии на реальную жизнь людей, о чем свидетельствует наше ближайшее прошлое. Однако этот горький опыт учит нас не отказу от идеала из-за его сопричастности утопии, но признанию необходимости ясного осознания тех искажений, которые претерпевает идеал в рамках утопического сознания.

Поворот от рационалистической и социалистической утопии к поискам путей такого переустройства общества, при котором человек не теряет своей свободы и самоценности и не становится «сырьем» для построения счастливого будущего, был сделан представителями утопической традиции в русской философской и общественной мысли. Проблема утопизма в русской философии заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь же мы остановимся лишь на тех чертах, которые отличают его от утопизма западноевропейского и благодаря которым намечаются плодотворные пути преодоления отмеченных выше его опасностей.

Утопические идеи красной нитью проходят через всю русскую философию. И хотя в них не представлены такие канонические образцы, как «Республика» Платона или «Утопия» Т.Мора, утопические идеи и устремления наполняют работы многих русских мыслителей, как философов, так и писателей. Однако как по форме, так и по содержанию их утопизм резко отличается от западноевропейского. Русская утопия редко воплощалась в специальных произведениях, но утопические мотивы можно встретить и в фантастических рассказах, и в социальных

\* Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975, с.299.

\*\* Соловьев В.С. Соч. в 2-х т., М., 1988, т. 2, с. 309.

\* Франк С.Л. Соч. М., 1990, с. 127.

романах, и в публицистических работах, и в философских трактатах. В своих исходных посылах русская утопия имеет много общего с западной: осмысление социального идеала, критика существующего общества, попытка предвосхищения образов желаемого будущего, идея необходимости абсолютного преображения действительности. Не избежала она и рокового для утопии смещения идеала и факта, что выразилось, например, в форме идеализации наличной действительности в теории Москвы — Третьего Рима. Здесь произошла «натурализация» теократического идеала, т.е. отождествление определенного исторического порядка с мистическим порядком Царства Божия. Но нас интересуют больше не их общие черты, а коренные различия, вытекающие из специфики русской философской мысли, охарактеризованной А.Ф.Лосевым как борьба между западноевропейским абстрактным рацией и восточно-христианским конкретным, богочеловеческим логосом. Как было показано выше, преобладающей темой западной утопии является поиск путей рационального переустройства общества, устройство жизни людей в соответствии с принципами разума. Для русской утопии главная цель — преображение общества в соответствии с законами социальной правды, понимаемой как единство истины и справедливости. Если западноевропейская утопия развивалась в направлении от религии через рационалистическую философию к утопии, опирающейся на науку, то русская утопия, имея своим источником также религиозное мирозерцание, совершила некоторый круг: от православия через заимствованные с Запада идеи просвещения и рационализма к религиозной философии, с позиций которой, в конце концов, была дана наиболее серьезная критика утопизма как неадекватной формы решения религиозных проблем.

С распадом в 18 веке единого церковного мирозерцания историософские темы, более всего занимавшие русскую общественную мысль, остались без идейного обоснования. Утопия и явилась суррогатом, заместившим церковное сознание в рамках светской культуры. Утопизм русской мысли был отчасти подготовлен уже в лоне церковного сознания, когда ему не удалось удержать необходимое равновесие божественного и человеческого

начал, признав священную природу царской власти и ее вселенскую миссию.

Среди определяющих характеристик русского утопизма можно выделить следующие: *религиозный имманентизм*, то есть уверенность в возможности божественного совершенства, имманентного миру и человеку; установка на посягательное осуществление того, что составляет божественную сущность христианства. Утопия выражает христианский идеал Царства Божиего, но как всецело земного, созидаемого людьми без Бога. Она одушевляется ожиданием всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Оторванный от религиозного корня средневековый хилиазм становится учением о земном человеческом благополучии. Утопия выражает потребность жить «бесконечным», Абсолютом, который переживался и мыслился имманентно. Русской утопии свойственно также «*теургическое беспокойство*» — проблема непосредственного влияния на жизнь, на ход истории и связанная с этим проблема личной ответственности за историю. В утопическом сознании теургическая потребность опирается уже не на преобразование «силой благочестия», как в сознании церковном, а полагается исключительно на силы жизни, силы человека. Это — мотив, воспринятый секулярной мыслью от церковного мирозерцания XVII-XVIII веков. Начиная с Белинского, теургическая тема прочно входит в движение русского социально-политического радикализма. С этим связан и *мессианиззм* — вера в свою провиденциальную миссию указать людям путь правильного жизнеустройства. Здесь общественная проблема совпадает с проблемой религиозной — *спасения* человечества, но сугубо светским путем построения совершенного общества. Эту оптимистическую веру в человека, лежащую в фундаменте утопизма, К.Леонтьев назвал «антрополатрией», охарактеризовав как «новая вера в земного человека и земное человечество».

Нравственный пафос русской философии, преобладающий в ней нравственного начала над рациональным определили основную направленность утопических исканий. Так, М.Н.Новиков, защищая распространенную среди



утопистов идею равенства, обосновывал ее не идеями естественного права, как это было принято в западноевропейском утопизме, а связывал непосредственно с христианством. Концентрация духовных интересов на моральных темах сближает первых русских утопистов с масонством. Если восприятие «вольтерьянства» знаменовало собой отход русской общественной мысли от церкви, то масонство способствовало ее освобождению от радикализма и одностороннего интеллектуализма вольтерьянства, одновременно уводя и от церкви, что придавало русскому секуляризму и гуманизму высокое моральное звучание.

Теургическое беспокойство, о котором мы писали выше, с наибольшей силой проявилось в творчестве П.Я.Чаадаева. В нем преобладала религиозная потребность служения идеалу правды. Сам он называл себя «христианским философом» и стремился в своих работах опираться на то, что принесло в мир христианство. Конечную цель истории он видел в осуществлении в ней нравственного закона. Свои ожидания совершенного общества он основывает на Евангелии, а не на принципах разума.

Нерационалистический характер русского утопизма в еще большей степени проявился у славянофилов (И.В.Киреевского и А.С.Хомякова). С ними связано также движение философской мысли от присущего раннему утопизму секуляризма в сторону церковного сознания. Причем Церковь они понимали уже не как историческую (Чаадаев), а как духовную. Линию религиозного имманентизма продолжил и М.А.Бакунин. Однако, в отличие от своих «кабинетных» предшественников, он уже открыто выводит утопию на политическую арену. Воспринятая им у Гегеля идея о ценности отрицания в диалектике прогресса перерастает в понимание отрицания как носителя творческого начала и соединяется с его жадой «действительного дела» ради посюстороннего осуществления христианских идей. И хотя утопизм Бакунина носит ярко выраженный революционный характер, своими корнями он все же уходит в религиозную почву. Это — «искание Бога через революцию». Линию революционно-утопизма усилил и продолжил А.И.Герцен. Однако

жизнь за границей в период революции 1848 г. решительно отрезвила его. Свою прежнюю веру в неизбежное торжество разума он назвал «опрометчивой самонадеянностью» и немало ценного внес в критику утопизма, показав, в частности, его религиозную природу, точнее, его ложно понятую религиозность. Однако он не отказался от своей веры в идеальное общество, возложив теперь свои социальные упования на русскую общину, предвосхитив тем самым утопию народничества.

Начиная с Ф.М.Достоевского, утопизм в русской общественной мысли все больше вытесняется христианской философией, антропологией, этикой. Наиболее ярко эта линия выразилась в творчестве В.С.Соловьева. Искание социальной правды пронизывает все его сочинения. Подобно П.Я.Чаадаеву, он искал пути осуществления царства Божия в истории. Он даже пробовал создать теократическую утопию и задумывает трехтомный труд «История и будущность теократии». Но вместе с охлаждением к католицизму он расстался с основной мечтой своей теократической утопии о соединении власти римского папы с властью русского царя ради осуществления на земле царства Божия. Идея «царства Божия» преобразуется у него в понятие «цельной жизни». Искание «всеединства», синтеза религии, философии и науки должно было ответить на вопрос о цели человеческого существования. Этим соединением философии и веры он стремился преодолеть секуляризм русской философии.

Завершающим этапом утопизма в русской философии стала «Философия общего дела» Н.Ф.Федорова. Наряду с типичным для русской мысли «теургическим беспокойством» ему также присущ и активизм, сравнимый разве что с бакунинским. Вера в возможность «исправления» истории и сознательной переделки всего жизнеустройства общества вдохновляла все его творчество. Свою задачу он видел в том, чтобы найти смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и в соответствии с этим переустроить жизнь. Свою установку он прямо называл «проективной» и противопоставлял ее «идолатрии» как культу идей, когда мысли придается больше значения, чем действию. Философия не должна быть объяснением того, что есть, но призвана стать активным проектом

долженствующего быть, или «проектом всеобщего дела». Он призывал относиться к истории не «объективно» (безучастно) и не «субъективно» (с сочувствием и пониманием), но «проективно», то есть превращая знание в «проект лучшего мира». Власть человека, согласно Федорову, должна распространиться на всю вселенную и подчинить ее разуму человека. Главного врага на этом пути он видел в «неправде смерти» и мечтал не только о воскрешении всех когда-либо живших на земле людей, но и спасении всей безграничной вселенной силой человеческого знания. В «Философии общего дела» присущий русскому утопизму пафос духовного поиска внезапно разрешается в наиболее рационалистический и даже откровенно натуралистический проект всеобщего воскрешения посредством человеческого разума и человеческих усилий. Несмотря на христианские истоки и религиозный пафос, его утопия по своим принципам более других приближается к утопии западноевропейской.

Этот по необходимости беглый очерк утопизма в русской философии и общественной мысли помогает яснее увидеть религиозную природу утопического сознания, его «внецерковный» характер. Опыт двух русских революций — 1905 и 1917 годов — обнаружил страшные последствия основанной на утопии политической борьбы. Это побудило русскую религиозную философию к критическому анализу утопического сознания и особенно к его отграничению от сознания религиозного, от основных ценностей и идей христианства. В работах С.Л.Франка, Н.А.Бердяева, Г.В.Флоровского, С.Н.Булгакова, Е.Н.Трубецкого и др. утопия была подвергнута критике с позиций христианского мирозерцания и показана несовместимость утопизма и христианства, несмотря на многие внешние сходства между ними, обусловленные взаимодействием утопистами у христианства многих своих идей, таких, как проблема смысла истории и ее цели, идея греховности мира, его грядущего конца и суда над ним и др.\* Если кратко сформулировать эти расхождения, они сводятся к следующему. Эсхатологические по-

иски утопизма по существу извращают и искажают христианские идеи о наступлении Царства Божиего. Конец истории подменяется концом несправедливого социального устройства и все грядущее преобразование сводится к внешнему переустройству жизни людей. Утопия представляет секуляризованный эсхатологизм, нередко принимающий форму политического мессианизма. В утопизме произошло несовместимое с христианством смешение кесарева и Божия, смешение имманентного и трансцендентного, горизонтального и вертикального планов бытия. Несовместимы они и по своим практическим установкам: если христианство стремится в несовершенном обществе создать совершенного человека, то утописты призывают из несовершенных людей построить совершенное общество. Христианство не приемлет и тех «силовых» методов, посредством которых внедряются в жизнь грандиозные утопические проекты. Сравнивая путь христианства и путь социальной революции, Б.Вышеславцев четко выразил суть последнего как «пафос отнятия, а не дарения!»\* Итак, мы видим все ту же особенность утопизма, какую мы обнаружили при анализе его критичности и рационалистичности. Религиозные по своему источнику и характеру идеи преобразуются в структуре утопического сознания в нечто всецело «от мира сего», обнаруживая тем самым его псевдорелигиозный характер.

Сколь бы тщательно мы ни анализировали и ни вскрывали обманчивый характер утопизма, его псевдорационалистичность, псевдокритичность, псевдорелигиозность и т.д., известно, что невозможно силою критики устранить то, что имеет под собой реальные жизненные основания, что поддерживается потребностями и устремлениями людей. Потребность в утопии, видимо, пока еще не исчезла в обществе, а лежащие в ее основании импульсы — стремление к идеалу и потребность создания образа будущего — вообще присущи природе человека. Поскольку человек — существо историческое, живущее в конечном времени и сознающее свою конечность, с од-

\* О сходстве утопического и религиозного сознания см. в работе П.И.Новгородцева «Об общественном идеале». М., 1991.

\* Вышеславцев Б. Два пути социального движения // Путь, 1926, № 4, с. 104.

ной стороны, и принадлежность к делящейся истории, причастность как к прошлому, так и к будущему — с другой, образ будущего является его неотъемлемой потребностью. Как существо, наделенное свободой и вследствие этого обремененное необходимостью выбора и ответственности, человек нуждается в опоре на определенные идеалы. Однако, как мы видели, ни создание образов будущего, ни признание ценности идеалов не влечет с необходимостью утопизма, иначе говоря, утопия не является ни единственной, ни адекватной формой выражения этих потребностей. К будущему обращается не только утопия, но и прогностика, футурология, фантастика. Идеалы присутствуют во всех формах общественного сознания и наиболее адекватную форму выражения имеют в искусстве и религии. Утопизм как особый и небезопасный для человека тип сознания возникает лишь тогда, когда некий план переустройства общества начинает навязываться в качестве радикального и единственно истинного проекта переделки мира, его всецелого преобразования, когда во имя этого идеала попираются история, традиции, несовместимые с ним ценности, когда прерывается связь времен и исключается право каждого человека делать свой выбор в рамках имеющихся возможностей. Утопизм — это тирания идеи (сначала — только идеи), преграждающей путь к свободному духовному поиску. Свобода бесконечного развития ограничивается мнимой гармонией законченного совершенства.

Видимо, надо принять существование потребности в утопическом сознании как данность и, учитывая талящиеся в нем опасности, предусматривать способы их нейтрализации, вырабатывать иммунитет к утопии. Мы видим задачу в том, чтобы парализовать присущий утопизму максимализм, фанатизм, нигилизм, небрежение жизнью, ведущие к принесению настоящего в жертву будущему, человека — в жертву человечеству. Иммунитет к утопии может вырабатываться только свободной, критически мыслящей, творческой личностью. Чтобы не превратиться в ограничивающие духовную свободу утопии, наши представления о будущем должны быть открыты всестороннему обсуждению и критике. Говоря об отношении к

«промежуточным» формам постижения социальной реальности, соединяющим в себе элементы теоретического и ценностного подходов (а это вполне относится и к утопии), В.С.Швырев пишет: «Задача состоит, очевидно, не в том, чтобы как-то стремиться элиминировать эти формы из современного социального сознания, а в том, чтобы иметь по отношению к ним четкую рефлексивную позицию, позволяющую отличать элементы научности от элементов мифотворчества, утопий и т.п.»\*

Чтобы выполнять свои специфические функции, утопическое сознание не должно подменять собой иные формы: оно не должно претендовать ни на социальное прогнозирование, представляющее область специально-научного исследования, ни на знание путей достижения общечеловеческих идеалов. Напротив, предлагая образ желаемого будущего и соответствующие ему идеалы и цели, утопия должна и сама соотноситься как с иными формами познания будущего, так и с общечеловеческими ценностями. Иначе мы вновь и вновь будем попадать в ловушку утопизма. Переключение утопического сознания с попыток окончательного, на все времена, решения всех проблем человечества на предельно возможное расширение исторической перспективы представляется надежным средством против рецидивов утопизма. На переломном этапе нашей истории стоит задуматься над словами пережившего все тяготы и весь ужас революции Ф.Степуна: «Вся мудрость жизни, как личной, так и исторической, в том, чтобы не разрушать прошлого будущим, а строить свой завтрашний день во вчерашнем»\*\*.

\* Швырев В.С. К проблеме специфики социального познания // Вопросы философии, 1972, № 3, с. 127.

\*\* Степун Ф. Бывшее и несбывшееся, 2-е изд. Лондон, 1990, с. 187.

### III. ИДЕАЛ И КРИТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

---

#### Рефлектирующие системы, ценности и цели

*М.А.Розов*

##### I. Методология анализа рефлектирующих систем

**1. Что такое системы с рефлексией?** Термин «рефлексия» в той или иной степени знаком каждому.

Под рефлексией обычно понимают самопознание, способность человека осознавать самого себя, свое поведение, свои цели и задачи. В более общем плане рефлектирующие системы — это любые социальные образования, которые способны описывать свое поведение и использовать полученные описания в качестве правил, принципов, алгоритмов и т.п. в ходе дальнейших действий. Важно, что помимо этих описаний, системы имеют и другие базовые механизмы, определяющие их поведение. В качестве таких механизмов выступают социальные эстафеты, т.е. процессы воспроизведения тех или иных поведенческих акций на базе непосредственных образцов. Вряд ли нужно специально доказывать, что именно социальные эстафеты образуют фундамент для формирования всех остальных устройств социальной памяти. Достаточно напомнить, что язык и речь постоянно воспроизводятся и передаются от поколения к поколению на уровне непосредственных образцов речевого поведения. Каким бы сложным ни был путь освоения языка ребенком, у него нет никаких других источников ин-

формации, кроме образцов и опыта их использования.

В свете сказанного под рефлексией рационально понимать переход от непосредственных образцов к вербальным описаниям, т.е. процесс вербализации образцов. Представьте себе эстафету, участники которой, не имея возможности постоянно демонстрировать друг другу акты своей деятельности, в рамках которой могут иметь место разного рода «мутации», начинают эти акты описывать. К каким последствиям это приведет, как для самих участников, так и для внешнего наблюдателя? Во-первых, перед каждым из участников встанет проблема выбора: действовать по образцам или по описаниям? Во-вторых, наряду с непосредственными эстафетами появятся эстафеты частично или полностью вербально опосредованные. В-третьих, возникнет естественный вопрос: насколько адекватны и однозначны получаемые описания и что сулит переход к опосредованным эстафетам? Наконец, в-четвертых, у наблюдателя, желающего описать происходящее, появятся методологические трудности, связанные с тем, что система сама себя описывает. Сказав все это, мы фактически построили простейшую модель рефлектирующей системы и наметили вопросы, которые надо обсудить.

К числу систем такого рода можно отнести материальное производство, систему воспроизводства языка и речи, науку, общество в целом... В каждом из этих случаев рефлексия и ее результаты выступают как существенные компоненты функционирования и развития соответствующих социальных образований. Производство предполагает технологическое описание производственных процессов; язык закрепляет свои нормативы в словарях и грамматических справочниках; наука фиксирует методы исследования. Вербальные правила никогда полностью не заменяют непосредственных эстафет, но способны коренным образом преобразовывать картину в целом. Мы, например, чаще всего говорим на родном языке, не пользуясь никакими правилами, опираясь только на непосредственные образцы, однако правила, если таковые сформулированы, несомненно, могут оказывать на речевую практику существенное влияние. Что касается науки,

то можно смело сказать, что ее просто не было бы без рефлексии, без описания экспериментов и способов решения задач.

**2. Рефлексия и сократический диалог** В «Воспоминаниях» Ксенофонта до нас дошел следующий разговор Сократа с Евфидемом. Сократ спрашивает, куда отнести ложь, к делам справедливым или несправедливым. Евфидем относит ее в разряд несправедливых дел. В этот же разряд попадают у него обман, воровство и похищение людей для продажи в рабство. Сократ переспрашивает его, можно ли что-нибудь из перечисленного считать справедливым, но Евфидем отвечает решительным отрицанием. Тогда Сократ задает вопрос такого рода: справедливы ли обман неприятеля, грабеж жителей неприятельского города и продажа их в рабство? И все эти поступки Евфидем признает справедливыми\*.

В контексте нашего обсуждения разговор интересен тем, что демонстрирует достаточно простой и ясный пример рефлектирующей системы. Действительно, Сократ фактически требует от Евфидема рефлексивного осознания того, что тот понимает под несправедливостью, требует осознания или вербализации образцов словоупотребления. Евфидем формулирует несколько «правил», утверждая, что несправедливыми следует считать ложь, грабеж, продажу в рабство. Важно подчеркнуть, что любая попытка уточнения или определения такого рода понятий, которые до этого использовались только в рамках непосредственных эстафет словоупотребления, представляет собой типичный акт рефлексии.

Но вернемся к беседе Сократа, ибо мы далеко не исчерпали ее содержания. Евфидем не только рефлектирует, он почему-то тут же отказывается от результатов своей рефлексии. Что же заставляет его неожиданно отказаться от им же сформулированных правил? Ведь, казалось бы, на последующие вопросы Сократа он должен отвечать примерно так: «Но я ведь уже сказал, Сократ, что ложь несправедлива!» Но Евфидем этого не делает,

он сразу сдаётся перед лицом некоторой невидимой для нас силы. Впрочем, сила эта, как мы понимаем, — те образцы словоупотребления, которые находятся в поле зрения Евфидема. Эти образцы оказываются сильнее сформулированных в рефлексии правил.

Все это интересно в том плане, что демонстрирует две возможных стратегии поведения рефлектирующей системы. Первая стратегия состоит в том, чтобы в ситуациях, когда рефлексивные предписания противоречат непосредственным образцам, отдавать предпочтение последним. Именно так и поступает Евфидем. Стратегия подобного рода достаточно распространена в науке. Речь при этом идет не только о продуктах рефлексии в буквальном смысле слова, но и о вербальных программах вообще. Приведем пример из истории геологии, хорошо это иллюстрирующий.

Академик Н.М.Страхов в своей работе, посвященной истории развития отечественной литологии, отмечает, что еще в 1923 г. Я.В.Самойловым была сформулирована программа работ по изучению осадков и осадочных пород. Эту программу Н.М.Страхов оценивает очень высоко. Статья Я.В.Самойлова, — пишет он, — «сознательно ставила задачу создания литологии именно как науки и в соответствии с этим разработала глубоко продуманную программу исследований...»\* И тут же Н.М.Страхов пишет: «К сожалению, эта статья давно и глубоко забыта»\*\*. И как забыта! Оказывается, что она не упоминается ни в солидных исторических обзорах, ни в юбилейных статьях, посвященных литологии, ни в одном из учебников и, наконец, она даже не фигурировала в дискуссии по литологическим проблемам, где центральное место занимали вопросы методологии. Что же произошло? Как могла быть забыта такая интересная и значимая работа? Отвечая на этот вопрос, Н.М.Страхов формулирует следующее общее положение:

«Судьбы программных статей вообще, — пишет он, — за редчайшим исключением, одинаковы: если эту про-

\* Н.М.Страхов. Развитие литогенетических идей в России и СССР. М., 1971, с. 13.

\*\* Там же, с. 13.

\* Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993, с. 119-121.

грамму не реализует сам автор ее (вместе с коллективом) или же кто-либо из учеников, действительно проникнувшийся идеями учителя, то она быстро забывается, а реальная научная работа идет совсем по другому руслу»<sup>\*</sup>.

В работе Н.М.Страхова содержится любопытное совпадение, на которое нельзя не обратить внимание. Раньше он пишет, что еще при жизни Я.В.Самойлова им и его сотрудниками «проводится изучение и освоение методов механического анализа осадков и выбор из них наилучшего, налаживается методика химического и особенно спектроскопического анализа осадков и пород. Перед Бюро Международного геологического конгресса им ставится вопрос о необходимости «единства механической характеристики осадочных пород», т.е. о выборе единой шкалы размерных фракций зерен и их номенклатуры...»<sup>\*\*</sup> А страницей позже, говоря об учениках Я.В.Самойлова, Н.М.Страхов отмечает, что в их исследованиях получили развитие лишь некоторые идеи учителя, «касающиеся технических приемов работы (механический анализ, его стандартизация), но вовсе утрачена основная идейная установка». Но ведь «технические приемы работы» — это как раз то, что было начато еще при жизни Я.В.Самойлова, то, что он оставил своим ученикам на уровне непосредственных образцов. Именно это они и взяли, утратив общую цель, которую Я.В.Самойлов мог указать только в форме словесного предписания.

Возможна и вторая стратегия. Как уже отмечалось, Евфидем мог занять такую позицию: «Я ведь уже сказал, Сократ, что ложь несправедлива». Определяющим при этом становится рефлексия, рефлексивные предписания заглушают непосредственные образцы. Такая позиция — это позиция теоретика. При последовательном ее проведении она с необходимостью порождает различного рода идеализации в качестве защитных поясов. Попробуем продолжить беседу при условии, что Евфидем занимает именно такую позицию. Сократ, допустим, указывает, что на войне, если мы не обманем противника, то можем погибнуть сами, а если не дадим обманом лекарство

больному сыну, то он может умереть. А справедливо ли это? Как быть Евфидему? Один из возможных путей состоит в следующем: «Ты спрашиваешь меня, что такое справедливость, Сократ, я отвечаю. А можно ли быть справедливым в этом мире — это другой вопрос». Такой ответ и равносильен появлению идеализации: справедливость определяется для некоторого идеального мира.

Две стратегии рефлексии часто дают о себе знать при обсуждении вопросов терминологии. В одном случае большое значение придается исходному смыслу слов, в другом — они просто игнорируются. В математике и физике доминирует вторая стратегия: цвет кварков не имеет почти ничего общего с цветом в обычном смысле слова, алгебраическое поле — с полем пшеничным. В гуманитарных науках, напротив, превалирует первая стратегия.

**3. Проблема ис- Системы с рефлексией — это**  
**следовательской** довольно необычный объект ис-  
**позиции** следования, с которым никогда не сталкивались естественные науки. Неизбежно возникает вопрос: как нам изучать такие системы, которые сами себя описывают? А нужно ли их вообще изучать, если они изучают себя сами? Может быть наша задача в том, чтобы просто систематизировать данные рефлексии? Все эти вопросы можно суммировать в форме одной принципиальной проблемы: какую позицию должен занимать исследователь по отношению к рефлектирующей системе? Прежде всего попытаемся понять, в чем состоит специфика рефлексивного описания эстафет и что именно мы можем этому описанию противопоставить.

Бросается в глаза, что любую эстафету можно и нужно описать, по крайней мере, с двух сторон: во-первых, в плане указания тех образцов, которые она реализует, во-вторых, с точки зрения ее содержания, с точки зрения того, что именно она транслирует. Вообще говоря, можно зафиксировать традицию, не раскрывая ее содержания. Можно поступить и противоположным образом, т.е. описать, что делает человек, не указывая, в какой традиции он работает. Как уже

<sup>\*</sup> Там же, с. 18.

<sup>\*\*</sup> Там же, с. 17.

ясно из предыдущего, рефлексия реализует описание второго типа, ибо ее цель — вербализация образцов. И действительно, если мы хотим иметь алгоритмы деятельности, то нам нужно именно содержание образцов, а не их история, не указание того, откуда они к нам пришли. Рассмотрим на конкретных примерах возможности и трудности каждой из указанных позиций.

Допустим для простоты, что речь идет о значении какого-нибудь слова. Мы можем сказать, что это значение определяется соответствующими эстафетами словоупотребления, участниками которых мы являемся. Иногда при более конкретном и детальном анализе можно попытаться проследить, когда и от кого мы впервые услышали это слово, т.е. конкретизировать представление об эстафете. Автор, например, может с уверенностью сказать, что русское слово «взбуктеть» он встретил в своей жизни всего один раз в тексте стихотворения Некрасова «Псовая охота». Очевидно, что понимание этого слова и определяется указанным образцом. Аналогичный анализ возможен и применительно к истории развития языка как надличностного образования. Но сразу бросается в глаза, что мы при этом ничего не говорим о том, что же такое «взбуктеть», каково содержание этого понятия, как следует его употреблять. Иными словами, мы не формулируем никаких правил словоупотребления. Суть дела не изменится, если я процитирую в составе своего описания соответствующий отрывок из стихотворения Некрасова.

Именно в этом пункте первая позиция коренным образом и отличается от второй, главная задача которой состоит как раз в описании содержания образцов, в описании, а не в простой демонстрации. Анализируя то или иное понятие с рефлексивной позиции, мы должны суммировать опыт словоупотребления и попытаться сформулировать общее правило. Это, однако, при последовательной реализации приводит к парадоксам: оказывается, что определение значений не может быть задачей науки о языке, ибо это задача познания в целом.

Вот что пишет по этому поводу известный лингвист Л.Блумфилд: «Ситуации, которые побуждают человека

говорить, охватывают все предметы и события во Вселенной. Чтобы дать научно точное определение значения для каждой формы языка, мы должны были бы иметь точные научные сведения обо всем, что окружает говорящего. Однако реальный объем человеческих знаний чрезвычайно мал»\*. Именно этот факт приводит Блумфилда к мысли, что «определение значений является... уязвимым звеном в науке о языке и останется таковым до тех пор, пока человеческие познания не сделают огромного шага вперед по сравнению с современным их состоянием»\*\*.

Получается так, что описывая язык, описывая наши понятия, мы одновременно описываем и мир; выделив для изучения, казалось бы, очень локальный объект — значение, мы, сами того не желая, взвалили на свои плечи непосильную задачу развивать человеческие знания о Вселенной. Разве это не парадокс! В чем же дело? А в том, что встав на рефлексивную позицию, мы тем самым стали и участниками процесса развития языка, стали элементом рефлектирующей системы. Но язык эволюционирует только в составе Культуры в целом. Поэтому, начав с изучения языка, мы и попадаем неминуемо в мир познания вообще.

Но действительно ли это так? Давайте попробуем не пойти по этому пути. Нас не интересует ни мир атомов и молекул, ни мир галактик и звездных скоплений, нас интересует человеческий язык, человеческие понятия. Есть, например, такое понятие «соль», которым мы постоянно пользуемся в быту. Описывая в связи с этим феноменологию человеческого поведения, мы обнаружим, что слово «соль» используется для обозначения класса ситуаций, в которых так или иначе присутствует некоторое вещество, обладающее определенными специфическими признаками. Но, стоп, сказав это, мы уже снова попали на путь описания совсем не тех объектов, с которых начинали: мы начали с языка, а кончили веществами и их признаками. Идя дальше в этом направлении, мы обнаруживаем, что слово «соль» обозначает NaCl. Это нам подсказывает химия. А если бы химия этого еще не знала? Неу-

\* Блумфилд Л. Язык. М., 1968, с. 142.

\*\* Там же, с. 143.

жели задача лингвиста или логика может состоять в том, чтобы самостоятельно разрабатывать соответствующие представления?

Нечто аналогичное имеет место и при попытках рефлексивного описания исторического развития наук. Приведем конкретный пример, показывающий реальность этой проблемы. Допустим, что историк математики пытается описать способы работы Евклида. Он обнаруживает, что в своих доказательствах Евклид интуитивно опирается на некоторые предпосылки, которые им самим явно не сформулированы. Казалось бы, описание того, что делал и как рассуждал Евклид, предполагает точную формулировку указанных предпосылок. Посмотрим, однако, к чему приведет такого рода экспликация. Мы получим, вероятно, нечто похожее на аксиоматику Гильберта, т.е. не только переведем труд, созданный примерно за триста лет до нашей эры, на математический язык конца XIX века, но и сильно двинем геометрию вперед. Парадоксальный результат: историк хочет описать развитие науки, а оказывается ее творцом.

В чем же дело? Очевидно, что Евклид не мыслил в рамках аксиоматики Гильберта. Он просто опирался на современные ему образцы геометрических рассуждений. Утверждая это, мы, однако, фиксируем только некоторый механизм его деятельности, но ничего не говорим о ее содержании. Хотелось бы, разумеется, что-то сказать и о содержании, но это неизбежно приводит к фиксации феноменологии соответствующей деятельности, т.е. к ее характеристике с рефлексивных позиций. Эксплицируя неявные аксиомы Евклида, историк как раз и получает такого рода характеристику. То, что это делает не сам Евклид, не имеет в данном случае никакого значения. Перед нами рефлексия, которую осуществляет историк над деятельностью Евклида.

Как же быть? Может показаться, что надо просто объединить обе позиции. Зачем вообще их столь резко противопоставлять и отрывать друг от друга? Более того, может показаться, что такое объединение помогает ликвидировать указанные выше трудности. Действительно, зная, что речь идет о бытовых традициях словоупотребле-

ния, мы не будем пытаться определить слово «соль» в терминах современной химии. Это, конечно, так. Иными словами, может показаться, что, зная традиции, мы способны и описание содержания понятия сделать более адекватным. Но так ли это? Что такое соль в рамках бытового словоупотребления? Конечно, кое-что мы можем сказать, но очевидно, что очень мало. Вкус, например, нельзя описать словами, его надо просто продемонстрировать, цвет, вообще говоря, может быть различным, способы употребления в пищу варьируют не только в разных культурах, но и у разных хозяек. А не получается ли так, что соль в быту — это то, что в магазине продают под этим именем? Действительно, мы, конечно, сумеем выделить поваренную соль среди тех немногочисленных веществ, которые постоянно у нас в употреблении, но не среди веществ вообще. Иначе говоря, зафиксировав традиции, мы в значительной степени утратили определенность содержания. Ниже мы покажем, что это не случайно, ибо мы сталкиваемся здесь с некоторой общей закономерностью, а именно, с принципом дополненности в смысле Н.Бора.

**4. Рефлексия и Принцип дополненности** Принцип дополненности Нильса Бора лег в основу так называемой копенгагенской интерпретации квантовой механики и на протяжении многих лет был объектом дискуссий и обсуждений. Казалось бы, что общего между этим принципом, вызванным к жизни развитием физики XX века, и гуманитарными науками, представители которых в основной своей массе всегда сторонились как физики, так и точного естествознания вообще. И, тем не менее, и сам Бор, и ряд крупнейших специалистов в области гуманитарного знания, таких, например, как Роман Якобсон или М.М.Бахтин, сразу же осознали общенаучное значение принципа дополненности. Н.Бор, в частности, прекрасно понимал, что речь идет о новой методологии, о новом понимании познания вообще, и что предметные границы физики не играют здесь никакой существенной роли.



### *Принцип дополнительности в физике*

Но начнем с физики. Принцип дополнительности иногда рассматривают как словесную формулировку соотношения неопределенностей Гейзенберга. Это, вероятно, сильное упрощение, но с этого удобно начинать. Соотношение неопределенностей показывает, что у микрообъекта есть такие характеристики, которые нельзя одновременно точно определить. Так, например, можно измерить импульс электрона или его координату, но нельзя одновременно точно измерить обе эти величины. Иными словами, точно зная положение электрона, физик ничего не может сказать о значении его скорости и наоборот. Очевидно, мы сталкиваемся здесь с чем-то таким, что противоречит не только классической физике, но и здравому смыслу. О чем идет речь? Об ограниченности наших возможностей измерения? О чем-то принципиально непознаваемом? Принцип дополнительности и отвечает на эти вопросы. Он не просто повторяет соотношение неопределенностей Гейзенберга, но дает ему содержательную интерпретацию.

Суть в том, что в квантовой механике не существует понятия траектории частицы. А если электрон не имеет определенной траектории, то он не имеет и таких динамических характеристик, как импульс и координата. Бессмысленно, следовательно, говорить, что электрон сам по себе находится там-то или имеет такую-то скорость. Эти характеристики возникают только при взаимодействии частицы с макроприбором. Например, в камере Вильсона мы видим «траекторию» электрона в виде тумана, который конденсируется на ионах газа. При этом, разумеется, электрон тратит энергию на ионизацию газа, и его количество движения становится неопределенным. Оказывается, что приборные установки для измерения импульса и координаты несовместимы и поэтому в условиях определения одной характеристики другие объективно не определены. Такие характеристики и называются дополнительными.

Явление дополнительности в квантовой механике не следует путать с ситуациями, которые можно образно обозначить как трудности с обратной стороной медали.

Да, конечно, когда мы видим одну сторону медали, мы не видим другую, и наоборот. Мы уверены, однако, что обратная сторона существует и что факт наличия или отсутствия наблюдателя не оказывает на нее никакого воздействия. Мы поэтому можем попеременно изучить обе стороны медали и, объединив результаты, получить полное ее описание. В отличие от этого квантовомеханическая ситуация означала бы, что обратная сторона медали вообще не определена, если мы ее не наблюдаем, а следовательно, наше описание лицевой стороны — это и есть полное описание.

Идея дополнительности связана с принципиально новым пониманием прибора. В рамках классических представлений прибор — это только средство для выявления тех или иных характеристик объекта, которые существуют сами по себе, т.е. независимо от прибора. Мы уверены, допустим, что температура воздуха на улице имеет определенное значение, независимо от того, измеряли мы ее термометром или нет. В отличие от этого в квантовой механике в принципе нельзя говорить об импульсе или координате микрообъекта безотносительно к прибору. Физики иногда проводят в этом пункте аналогию между квантовой механикой и теорией относительности, говоря об относительности к средствам наблюдения. Иными словами, в такой же степени, как нельзя описать движение тела, не указав систему отсчета, так нельзя говорить и о дополнительных характеристиках микрообъекта, не фиксируя экспериментальную ситуацию наблюдения.

Во всем этом есть еще одна сторона, которую важно подчеркнуть. Мы привыкли познавать мир, разделяя его на части и описывая затем каждую из частей и их взаимодействие. Нетрудно видеть, что все сказанное выше противоречит такому подходу, ибо в квантовой механике мы не можем говорить о свойствах таких частей вне их взаимодействия с макроприбором. Иногда это формулируют в виде особого принципа несепарабельности\*.

\* См.: Садбери А. Квантовая механика и физика элементарных частиц. М., 1989, с. 291.

### *Явление несепарабельности в гуманитарных науках*

Перейдем к гуманитарным наукам. Сталкиваемся ли мы здесь с чем-либо похожим на квантовомеханические явления? Начнем с принципа несепарабельности.

Представим себе две картинки с одной и той же подписью. На одной нарисован летний пейзаж, деревня, солнце, уже поднявшееся из-за леса.; на другой — пожилой человек, тяжело опирающийся на палку. Подпись гласит: «Петушок пропел давно». Очевидно, что смысл этого выражения будет существенно зависеть от контекста, от ситуации, в которой оно произнесено, т.е. от картинки. В первом случае мы поймем его буквально: утро уже наступило, петухи давно пропели. Во втором случае речь пойдет о переносном, метафорическом значении: утро этого человека давно прошло, он близок к закату. Может возникнуть иллюзия, что контекст важен только во втором случае, а буквальное значение присуще данному выражению самому по себе. Легко показать, однако, что таких «буквальных» значений может быть много. Нарисуем, к примеру, еще одну картинку: зажаренный петух на тарелке. Здесь значение нашего выражения тоже будет буквальным, но оно совсем не связано с представлением о том, что петухи своим криком встречают рассвет. Иными словами, контекст и только контекст определяет смысл нашего выражения. Вне контекста этот смысл становится крайне расплывчатым и неопределенным. Мы сплющ и рядом этого не замечаем, всегда в таких случаях примысливая определенный контекст.

Основатель гештальтпсихологии М.Вертгеймер показал в своих экспериментах, что восприятие целого не складывается из восприятия отдельных элементов, что, напротив, восприятие элементов определяется характером целого. Но сформулированный им принцип выходит далеко за пределы психологии, он в равной степени применим в области лингвистики, семиотики, при изучении человеческой деятельности вообще. Можно ли определить, что именно делает человек, наблюдая отдельные его действия вне контекста? Вот двое мужчин идут по улице. Они шагают почти рядом, в одном направлении,

но один спешит на работу, а другой вышел погулять. Для того, чтобы это выяснить, мало одного наблюдения, в течение которого наши персонажи сделают пару десятков шагов, нам необходим конкретный контекст в виде предыдущих и последующих событий. А может быть, надо просто спросить каждого из них, что они делают? Это первое, что напрашивается, но потом окажется, что человек, сказавший, что он спешит на работу, проговорит целый час с приятелем в вестибюле своего учреждения, расскажет последний анекдот секретарше директора, будет курить на лестничной площадке...

Все эти факты свидетельствуют, что социальную реальность нельзя разложить на элементы и понять на базе связей этих элементов, ибо, строго говоря, элементов просто нет вне социального контекста. Могут возразить, что есть физические или физиологические действия людей, которые передвигаются, издают звуки, оперируют с предметами... Физические действия, конечно, есть, но нет критерия их выделения. Утверждая, например, что человек идет по улице, мы выделяем исключительно сложный комплекс физических и физиологических явлений. Мы не дробим этот комплекс дальше, исходя из его функций в составе целого. Иными словами, целое всегда присутствует и определяет характер выделяемых элементов. Еще великий лингвист Фердинанд де Соссюр писал: «Если бы оказалось возможным при помощи киносъемки воспроизвести все движения рта или гортани, порождающие звуковую цепочку, то в этой смене артикуляций нельзя было бы вскрыть внутренние членения: начало одного звука и конец другого»\*. Последующие экспериментальные исследования подтвердили эту мысль\*\*. Но мы на слух выделяем в речи отдельные звуки, выделяем как значащие элементы в составе речи как целого.

Изложенное показывает, что принцип несепарабельности в гуманитарных науках вполне применим и, более того, в ряде случаев достаточно четко осознан, осознан даже раньше, чем в физике. Имеют место и прямые ана-

\* Соссюр де Ф. Труды по языкознанию. М., 1977, с. 75.

\*\* Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985, с. 35-36.

логии с квантовой механикой. «Экспериментатор, — пишет М.М.Бахтин, — составляет часть экспериментальной системы (в микрофизике). Можно сказать, что и понимающий составляет часть понимаемого высказывания, текста (точнее, высказываний, их диалога, входит в него как новый участник)»\*. Что имеется в виду? То, вероятно, что нельзя понять текст, не включая его в систему своих представлений, своего опыта. Строго говоря, не существует никакого раз и навсегда данного содержания текста, оно каждый раз заново создается говорящим и понимающим. И одно дело, если оба находятся в рамках одной и той же ситуации, другое — если ситуация создания текста осталась в далеком прошлом. В последнем случае возникают непростые задачи исторической реконструкции.

Принцип несепарабельности заставляет пересмотреть многие традиционные представления элементаристского толка, например, кумулятивистскую модель познания. Последняя предполагает постепенное накопление знаний в ходе развития науки в том смысле, что позитивные моменты старых концепций входят в состав новых представлений, новых теорий, и мы получаем как бы срез древесного ствола, где годовые кольца — это прирост знания, не отрицающего полностью того, что уже было. С точки зрения такой модели, современная механика включает в себя механику Ньютона. Но если учесть роль контекста, то становится ясно, что современные концепции в принципе не могут сохранять прошлое знание в качестве элемента, ибо они меняют контекст его существования. Иными словами, некоторая теория  $T_1$  не может войти в состав теории  $T_2$ , не став  $T_1$  в силу нового контекста. Естественно возникает вопрос: означает ли сказанное отрицание принципа соответствия? Разумеется, не означает. Но принцип соответствия фиксирует не историческую связь теорий, а их связь в некотором срезе времени, т.е. не диахронию, а синхронию знания\*\*.

\* Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 302.

\*\* См.: Кузнецова Н.И., Розов М.А. Принцип соответствия в истории науки//Принцип соответствия. М., 1979, с. 186-196.

Для обобщения сказанного перейдем к социальным эстафетам, которые лежат в основе воспроизведения всех социальных явлений. Действует ли и здесь принцип несепарабельности? Легко показать, что действует, и что отдельно взятая эстафета вне контекста других эстафет вообще не может существовать. Основной тезис, на который мы будем опираться, можно сформулировать следующим образом: отдельно взятый образец не задает никакого четкого множества возможных реализаций. Выше мы уже показали, что наблюдая действия человека вне контекста, невозможно определить, что именно он делает. Как же в таком случае мы можем эти действия воспроизводить? Аналогичным образом, наблюдая отдельный акт словоупотребления, невозможно вне контекста установить, что именно данное слово обозначает. Вам, к примеру, показали на предмет, лежащий на столе, и произнесли слово «Шишкин». Как установить, что слово обозначает не лист бумаги, покрытый цветными пятнами, не качество бумаги, не то, что на ней изображено, а русского художника, репродукция картины которого лежит на столе?

К выводу, согласно которому отдельный образец вне контекста есть нечто совершенно неопределенное, можно подойти и несколько иным путем. Воспроизводя образец, мы должны делать нечто похожее, но в окружающем нас мире решительно все на все похоже по тем или иным признакам. Образец сам по себе не диктует никаких «правил» сопоставления, их определяет только контекст. Простейший механизм действия контекста — это конкуренция эстафет. Допустим, например, что вам указали на предмет и сказали: «Это — пепельница». Почему вы понимаете, что речь идет именно об имени предмета, а не о его цвете, весе, положении на столе и т.п.? Да потому, что все эти «места» в языке уже заняты другими эстафетами именования, и в сложившейся ситуации у вас есть только одно пустое «место». Эстафеты как бы конкурируют друг с другом, взаимно друг друга ограничивая.

Итак, не существует и не может существовать отдельно взятых эстафет, ибо функционирование каждой из них обусловлено всем окружающим контекстом, включая

множество других эстафет и ситуаций их срабатывания. Изменение контекста означает и изменение содержания образцов. А образцы сами по себе, т.е. вне контекста, не задают, как уже было сказано, никакого четкого множества возможных реализаций, или, иными словами, вообще не имеют определенного содержания.

### *Дополнительность двух исследовательских позиций*

Но какое все это имеет отношение к рефлектирующим системам? Начнем с нескольких замечаний Н.Бора. В поисках аналогий для квантово-механического принципа дополнительности он писал в 1929 г.: «Строго говоря, глубокий анализ любого понятия и его непосредственное применение взаимно исключают друг друга»\*. Проходит почти два десятка лет, и в 1948 г. Бор повторяет ту же мысль: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»\*\*. Что имеется в виду? Сам Бор явно скупится на разъяснения, но нам представляется, что интуиция его не обманывает и приведенные высказывания заслуживают детального анализа.

Простейшая интерпретация состоит в том, что, описывая понятие, мы тем самым его эксплицируем, уточняем его содержание и получаем некоторое новое понятие, которого не было раньше. Это можно обобщить на любой акт человеческой деятельности, на любую человеческую акцию. Описывая эту акцию, мы получаем правило, в соответствии с которым акцию можно повторить. Но до этого ведь она уже воспроизводилась, но не по правилам, а по непосредственным образцам. Что же утверждает Н.Бор, противопоставляя как дополнительные практическое применение слова, с одной стороны, и строгое его определение, с другой? Покажем, что фактически речь идет о дополнительной двух выделенных выше исследовательских позиций при описании рефлектирующих систем.

Имея дело с эстафетой, — безразлично, идет речь о словоупотреблении или о чем-либо другом, — мы либо

выступаем в качестве ее непосредственного участника, практически воспроизводя образцы, либо пытаемся эти образцы описать. Но по сути дела, все сводится к подключению двух разных «приборов»: в одном случае это конкретный контекст, в котором находится участник эстафеты, в другом — язык или, точнее, эстафеты речевой деятельности, в которых работает описывающий. Однако каждый такой «прибор» не столько фиксирует, сколько порождает содержание образцов.

Какие же параметры эстафеты выступают здесь в качестве дополнительных? Обратите внимание на следующее. Мы предполагаем, что участник эстафеты не описывает содержания образцов, а только демонстрирует нам их реализации. Мы при этом знаем, что его действия есть воспроизведение других предшествующих ему действий, но он не дает никакой информации о том, каковы его действия по содержанию или, что то же самое, каковы правила его действия. Таким же образом, например, носитель языка не способен чаще всего сообщить нам никаких правил грамматики. Иными словами, взяв участника эстафеты в качестве «прибора», мы выявляем эстафетные связи, выявляем эстафету как последовательность актов, т.е. строение эстафеты, но отказываемся отвечать на вопрос, что именно по этой эстафете передается. С другой стороны, описывая образцы, мы претендуем на фиксацию правил действия, на выявление того, что именно и как делает участник, но оказывается, что для этого нам необходим новый «прибор», существенно меняющий содержание образцов.

Дополнительные параметры налицо, речь идет о строении эстафеты, с одной стороны, и о ее содержании, с другой. Описывая последовательность воспроизведений какого-либо образца, мы ничего не можем сказать о том, что именно транслируется, ибо образец объективно не задает никакого определенного содержания; а фиксируя содержание, получаем нечто такое, что совершенно не соответствует реальному механизму эстафеты. Учитывая тот факт, что эстафета — это основа социальной памяти, можно говорить о дополнительной двух описаний: содержания памяти, с одной стороны, и ее строения, с дру-

\* Бор Н. Избранные научные труды, М., 1971, т. II, с. 58.

\*\* Там же, с. 398.

гой. Мы получаем таким образом очень общую формулировку, не только подтверждающую те соображения Н.Бора, с которых мы начинали, но и выводящую далеко за пределы этих соображений.

Попробуем подвести некоторый итог. Итак, при описании системы с рефлексией мы можем занимать по меньшей мере две позиции. Первая состоит в том, что мы просто отбрасываем конкретное содержание рефлексии, ограничивая себя описанием эстафетных механизмов поведения системы. При этом в число последних входят, разумеется, и эстафеты самой рефлексии, которая обычно достаточно традиционна. Вторая позиция — это содержательное описание поведения системы. Исследователь при этом фактически идентифицирует себя с рефлексией, выполняя ее работу и становясь таким образом как бы элементом той системы, которую он изучает. Выше мы постарались показать, что выделенные позиции дополнительные в квантовомеханическом смысле этого слова.

Но, сформулировав принцип дополнительности применительно к описанию систем с рефлексией, мы тем самым получили и новую исследовательскую позицию, ту, которая как раз и задается этим принципом. Мы получили возможность как бы сочетать оба способа описания, понимая при этом, что чрезмерное уточнение и детализация одного полностью исключает другое. Такое понимание и характеризует третью исследовательскую позицию, которую мы будем называть надрефлексивной.

## II. Предмет и задачи этики

Нетрудно показать, что любое сообщество, любой коллектив, в рамках которого приняты или просто как-то формулируются определенные этические нормы или вообще ценностные установки, представляет собой систему с рефлексией. Действительно, здесь налицо и стихийно сложившаяся система предпочтений, которая передается на уровне образцов, и ее вербализация в виде принципов, правил или систем ценностей. По-

этому все сказанное выше о рефлектирующих системах вообще применимо и при описании систем с определенными этическими установками, применимо, в частности, при определении того, что такое этика как наука и как философия.

### 1. Этика как наука и как философия

Научный подход к этике связан, как нам представляется, с надрефлексивной исследовательской позицией. Изучая систему с ценностными установками, мы должны выявить реальные традиции, с одной стороны, и осознание содержания этих традиций, с другой. Мы при этом не должны сами претендовать на точную формулировку каких-либо норм, правил или систем ценностей, понимая, что это несовместимо с реальным эстафетным механизмом жизни систем.

Здесь есть несколько деталей, которые надо уточнить. Во-первых, высказывания научной этики не носят нормативного характера. Мы, например, не утверждаем, что К следует считать благом, но можем сказать, что К считали или считают благом в такое-то время и в таком-то обществе. Научные высказывания такого рода являются в принципе вполне фальсифицируемыми и к ним применимы понятия истины и лжи. Во-вторых, утверждая, что К считали или считают благом в таком-то обществе, мы должны четко различать два случая: а) речь идет об утверждениях самих участников эстафет, т.е. о воспроизведении рефлексии изучаемой системы; б) речь идет о наших собственных попытках вербализации феноменологии поведения участников этой системы. В первом случае речь фактически идет о цитатах, которые, вообще говоря, следует заключать в кавычки. Во втором, — мы сами подменяем рефлексии системы и должны быть крайне осторожны, учитывая сформулированный выше принцип дополнительности.

Но системы с рефлексией предоставляют нам и другую возможность, возможность идентификации себя с участниками системы. Это значит, что мы занимаем надрефлексивную исследовательскую позицию и ставим задачу

разработать и максимально точно сформулировать систему этических принципов. Очевидно, что мы при этом полностью лишаемся права говорить о реальных механизмах поведения участников, и наши принципы тем самым приобретают нормативный характер. Такой подход — это и есть философская этика.

Здесь опять-таки необходимо уточнить несколько деталей. Во-первых, следует вспомнить о двух возможных стратегиях поведения рефлектирующей системы: она может либо бесконечно уточнять свои утверждения, отдавая приоритет непосредственным образцам, либо поступать противоположным образом. Нам представляется, что философская этика связана с реализацией именно второй стратегии, и именно поэтому ее утверждения приобретают нормативный характер. Они просто не претендуют на описание того, что есть, и поэтому могут сохраняться только в модальности долженствования.

Во-вторых, в силу уже сказанного философские утверждения не могут быть охарактеризованы как истинные или ложные. Одно дело утверждать, что К в некотором обществе считают благом, другое — постулировать, что К есть благо или что К следует считать благом. В первом случае фиксируется некоторый объективный факт, во втором — постулируется определенное ценностное отношение. О вкусах, как говорится, не спорят. Важно при этом, что из первого вовсе не следует второе. Действительно, допустим, что, согласно эмпирическим исследованиям, большинство окружающих Вас людей выше всего ставит материальное благополучие, т.е. ориентируется на чисто мещанские ценности. Значит ли это, что Вы должны действовать так же? Нет, если, конечно, в число Ваших ценностных установок не входит такой принцип: обязательно походить на окружающих людей. Научное изучение аксиологических параметров того или иного общества отвечает на вопрос, какие цели фактически ставят и преследуют люди, каковы механизмы их деятельности. Что касается философии, то она интересуется не столько тем, что есть, сколько тем, что должно быть.

Очевидно, что обе выявленные возможности постоянно фактически реализуются. Мы имеем и историческое

описание формирования и развития ценностных ориентаций и этических норм, претендующее на объективную истинность, с одной стороны, и системы этики типа этики А.Швейцера, с другой. И если в первом случае мы должны научно обосновывать и доказывать свои утверждения, то во втором — речь идет не столько о доказательстве, сколько об этической проповеди. Указанная специфика философской постановки вопроса давно осознана не только философами-профессионалами, но и многими крупными мыслителями в области науки. «Мы должны также заботиться о том, — писал М.Борн, — чтобы научное абстрактное мышление не распространялось на другие области, в которых оно неприменимо. Человеческие и этические ценности не могут целиком основываться на научном мышлении»<sup>\*</sup>.

В значительной степени все сказанное уже давно известно, и, в частности, противопоставление нормативного и ненормативного в этике можно обнаружить у многих авторов. Но теперь мы получаем возможность осмыслить эти уже известные различия в свете общих и достаточно принципиальных закономерностей изучения любых рефлектирующих систем. Главное, к чему мы при этом приходим, — это представление о принципиальной дополнительности научного и философского подхода к этике, если, конечно, принять изложенное выше понимание последнего. Научный подход исключает точное описание содержания образцов, исключает, следовательно, точную формулировку каких-либо этических нормативов. Философия, наоборот, как раз на это и претендует, отрывая тем самым эти нормативы от реальных традиций, от конкретных условий места и времени. Принцип дополнительности Бора распространяется, таким образом, на совершенно новую и неожиданную для него область.

**2. Философия и Сказанное о философской проблеме свободы** этике можно обобщить на человека философию вообще. Такое обобщение полезно, ибо позволяет на более широком

<sup>\*</sup> Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973, с. 128.

фоне оценить правомерность предложенных представлений. Что же такое философия и каковы ее функции в культуре?

Мы будем исходить из того, что одна из основных, если не самая основная, проблема философии — это проблема человеческой свободы. Именно она определяет в значительной степени специфику философской мысли вообще, ее место в системе духовной культуры, ее трудности и коллизии. И дело при этом не столько в ответе на вопрос, свободен человек или не свободен, сколько в разработке определенных конкретных средств, необходимых для реализации свободного действия. Рассмотрим это более детально.

### *Объективные и субъективные предпосылки свободы*

Начнем с анализа конкретной ситуации. Представьте себе приемную комиссию, например, в медицинском институте, которая должна решить судьбу очередного абитуриента. «Почему Вы выбрали именно медицинский институт?» — спрашивают его. Ответ таков: «У меня отец врач, и он с детства внушал мне, что я должен пойти по его стопам». Удовлетворит ли такой ответ членов комиссии? И вообще, ответил ли абитуриент на поставленный вопрос? Ситуация может показаться достаточно тривиальной, но, как ни странно, именно ситуации такого типа позволяют понять роль и значение философии в жизни человека.

Вопрос, который был задан абитуриенту, не совсем точно сформулирован и допускает поэтому не одно, а, по крайней мере, два толкования: а) по какой причине, т.е. в силу каких объективных обстоятельств, Вы подали заявление в медицинский институт?; б) на каких субъективных основаниях, исходя из каких ценностных установок Вы выбираете именно данную профессию, а не другую? В первом случае речь идет о причинной обусловленности поступка, во втором — о его аксиологической обоснованности. Влияние родителей нельзя считать фатальным обстоятельством, исключающим все другие возможности. Абитуриент последовал совету отца, хотя, в принципе, мог поступить и иначе. Чем он при этом ру-

ководствовался? Скорей всего, членов комиссии интересовал именно этот вопрос. Иными словами, они обращались к абитуриенту как к человеку, совершающему сознательный выбор, т.е. как к свободному человеку.

Свободный поступок, как это видно из приведенного примера, возможен только при наличии двух видов предпосылок. Первое — это объективное наличие нескольких степеней свободы, второе — субъективные основания выбора. Человек должен уметь выбирать; объективные обстоятельства должны это разрешать. Представьте себе автомобилиста на развилке дорог. Объективная ситуация такова, что он может повернуть и направо, и налево — может, ибо это позволяет дорога. Очевидно, однако, что автомобилист должен знать, что он находится на развилке, так как, в противном случае, он может ее проехать и не заметить. Он должен знать также, куда ведет каждая из дорог. Но и это не все, поскольку для выбора необходима еще четкая целевая установка: автомобилист должен отдавать себе отчет, куда именно он хочет попасть. А можно ли говорить о свободе, если человек блуждает без цели и если на развилке дорог он просто бросает жребий? Вероятно, нельзя. А это значит, что свобода предполагает наличие достаточно развитых и осознанных ценностных ориентаций, наличие аксиологических оснований выбора.

Наблюдая поведение человека со стороны, можно выделить бесконечное количество точек, в которых он якобы совершает выбор. Мы исходим при этом из объективных особенностей ситуации: институтов много, а «выбран» один; имен много, а ребенка назвали именно Колей; гость пришел ровно без пятнадцати двенадцать, хотя договаривались, что он придет где-то около двенадцати... На самом деле мы выбираем гораздо реже, чем это может показаться при таком внешнем наблюдении. Во-первых, не все точки возможного выбора для нас существенны или не все представляются существенными. А если они не существенны, то мы их просто не замечаем и представляем, таким образом, выбор воле случая. Во-вторых, мы очень часто действуем в силу неосознанных, неотрефлексированных традиций, что полностью исключает

ет выбор как целенаправленный акт. Оба случая частично совпадают, ибо, действуя по традиции, т.е. так, как все, или так, как люди, непосредственно нас окружающие, мы часто совершенно не замечаем, что существуют и другие возможности. В частности, наш абитуриент, скорей всего, вовсе не выбирал себе профессию, ибо в силу условий жизни и воспитания все другие варианты были вычеркнуты из сферы его внимания. Нас в дальнейшем будет интересовать выбор только как осознанная и целенаправленная акция, ибо только в этом случае можно говорить о свободе человека.

Итак, свобода определяется наличием не только объективных, но и субъективных предпосылок, она есть продукт развития «разрешающей способности» сознания, продукт развития средств и способов выбора. Выше к числу таких средств мы отнесли знания о мире. Это несомненно так, но надо иметь в виду, что сами эти знания в ходе их получения тоже предполагают выбор, предполагают различение и противопоставление знаний истинных и ложных, достоверных и недостоверных. На каких основаниях мы выбираем одну теорию, а не другую, что может выступать в качестве критерия истины, какие соображения порождают нашу уверенность в том, что наука, в конечном итоге, вырабатывает знания, соответствующие объективной реальности? Ответ на эти и аналогичные вопросы предполагает формулировку гносеологических и методологических оснований человеческого познания. Иными словами, научная картина мира не является исходной предпосылкой свободы. Исходные предпосылки следует искать в решении аксиологических, гносеологических и методологических проблем.

### *Философия и исходные основания человеческой деятельности*

Теперь мы можем сформулировать главный тезис: одной из основных исторически сложившихся задач философии является построение и анализ исходных аксиологических, гносеологических и методологических оснований человеческой деятельности или поведения. Решение этой задачи как раз и означает разработку средств сво-

бодного выбора, т.е. средств, обеспечивающих субъективные предпосылки человеческой свободы. Рассматриваемая в этом плане философия есть служба обеспечения этой свободы, есть дерзкая попытка представить все действия человека как осознанную целенаправленную акцию, осуществляемую в соответствии с заранее принятыми основаниями.

В качестве иллюстрации бросим общий взгляд на традиционную философскую проблематику, с которой сталкивается уже любой студент. Существует ли вне нас какая-либо объективная реальность, не зависящая от нашей воли и сознания, т.е. существуют ли какие-либо ограничения человеческой свободы? Познаваема ли эта реальность, и на каких основаниях мы строим свою уверенность в истинности наших знаний? Что составляет конечный смысл нашей жизни, чего мы хотим, к чему стремимся, и как эти цели соотносятся с имеющимися в нашем распоряжении объективными возможностями? Разве все это не исконные проблемы философии, с которых мы обычно начинаем ее преподавание? Правда, к сожалению, мы редко подчеркиваем связь этих проблем с проблемой обеспечения свободного человеческого действия.

Важно подчеркнуть, что речь идет именно об исходных, или, что то же самое, о конечных основаниях человеческой деятельности, об исходных ценностных установках, об исходных основаниях познания. Наличие таких конечных оснований четко осознавал уже Аристотель. В самом начале «Никомаховой этики» он рассуждает следующим образом. Целью всякого искусства или поступка является какое-либо благо. Так как есть много стремлений и много искусств, то существует и много благ: цель врачебного искусства — здоровье, кораблестроительного — корабль, военного — победа. Между искусствами имеет место известное подчинение: седельное искусство служит искусству верховой езды, последнее — военному искусству и т.д. Однако не все цели мы выбираем ради какой-то иной цели, ибо в противном случае мы уйдем в бесконечность. А это значит, что существует «некая цель, желанная



нам сама по себе», т.е. собственно благо, или наивысшее благо\*.

Аналогичным образом можно рассуждать и при анализе оснований познавательной деятельности. Я уверен, например, что стол, сидя за которым я пишу эту статью, реально существует. На каком основании? На том, вероятно, что я вижу его, опираюсь на него руками и чувствую его сопротивление, кладу на него книгу и вижу, как она лежит на его поверхности... Итак, основанием моей уверенности в реальности стола является чувственное восприятие. Но на каком основании я должен так доверять своим органам чувств? Вот как рассуждает А.Эйнштейн в аналогичной ситуации. «Стол как таковой, — пишет он в письме Г.Сэмьюэлу, — мне не дан; мне дан лишь некий комплекс отдельных ощущений, которому я приписываю имя и понятие «стол». Это умозрительный метод, основанный на интуиции». Так существует ли стол реально или он представляет собой только комплекс ощущений? «На самом же деле, — продолжает А.Эйнштейн, — утверждение о «реальном», существующем независимо от моих ощущений, является результатом умозрительных построений. Оказывается, что в эти построения мы верим больше, чем в интерпретации, соответствующие отдельным нашим ощущениям. Отсюда и наша уверенность в правильности таких утверждений, как, например, следующего: «Деревья существовали задолго до того, как появилось существо, способное их воспринимать»\*\*. В качестве исходных оснований А.Эйнштейн предлагает рассматривать логику умственных построений и сопоставления этих построений с ощущениями. Нетрудно видеть, что и здесь мы имеем дело с достаточно традиционными для философии постановками проблем.

**3. Этика и рациональность** Итак, задача философии — это построение и анализ исходных оснований человеческой деятельности или поведения. И вот тут обнаруживается, что проблема обоснования деятельности или

поведения наталкивается в своих исходных пунктах на непреодолимые трудности, как, впрочем, и любое другое обоснование. Во-первых, исходных предпосылок может быть много и они могут противоречить друг другу, во-вторых, сами они уже по определению не могут быть обоснованы. Мы неизбежно оказываемся перед лицом роковых альтернатив, не имея уже в руках никаких средств для их преодоления. Вот пример такой альтернативы. Следует ли искать смысл и ценность жизни в самой жизни или за ее пределами? Иными словами, должны ли мы стремиться к наслаждению непосредственными проявлениями жизни или надо рассматривать ее как служение чему-то высшему? В конечном итоге рациональный выбор оказывается невозможным. Мы должны признать, что в логическом развитии нашего мировоззрения существуют такие точки, в которых каждый сознательный человек, подобно рассмотренному выше автомобилисту, вынужден «бросить жребий». Точки такого рода мы будем называть точками произвольного выбора. Речь идет, разумеется, о чисто теоретических ситуациях, ибо в реальности человек, как уже говорилось, всегда живет в определенной социальной среде, т.е. в поле действия существующих в этой среде традиций. Но теоретически мы сталкиваемся в этих точках с границами человеческой свободы, с границами рациональности.

Фиксация таких точек в нашем мировоззрении — это одно из эпохальных открытий философской мысли. Оказалось, в частности, что можно занимать позицию крайнего солипсизма, рассматривая все как нечто существующее только в моем сознании, и эта точка зрения столь же логически обоснована, как и позиция последовательного материализма. Материализм или солипсизм — вот пример точки произвольного выбора. Легко показать, что итоги развития науки инвариантны относительно этого выбора. Действительно, все, что мы исследуем и познаем, все это проходит через наше сознание. Познанное — это значит как-то представленное в сознании. Даже утверждение материализма, согласно которому наряду со знаниями и представлениями есть еще нечто от них не-

\* Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1984, т. 4, с. 54-55.

\*\* Эйнштейн А. Собр. научных трудов в 4-х т. М., 1967, т. 4, с. 328.

зависящее, это тоже некоторая картина в нашем сознании. Но, может быть, такой выбор вообще не имеет значения, ибо какой смысл выбирать, если точки зрения абсолютно эквивалентны? Нет, не эквивалентны. Ценностные, этические представления не инвариантны относительно данного выбора. Бессмысленно, например, говорить об альтруизме в рамках солипсистского мировоззрения. Но альтруизм или эгоцентризм — это тоже, вероятно, точка произвольного выбора.

Границы человеческой свободы, границы рациональности, с которыми мы здесь сталкиваемся, неизбежны, ибо нельзя представить и нельзя реализовать исторический социальный процесс как осознанную целенаправленную деятельность. Индивидуальный человек подчинен социальному целому, он есть элемент естественнo-исторического процесса, диктующего ему свою волю. Если он дерзает быть свободным, то рано или поздно обнаруживает, что у него нет критерия выбора, что процесс рационального обоснования его поведения должен где-то кончиться, и там, где это происходит, человек вынужден передать право первого хода объективным обстоятельствам. Это и значит, образно говоря, бросить жребий. Философия в данном контексте — это арена, на которой разворачивается одна из самых впечатляющих «трагедий» человеческого разума, обусловленная его безудержным стремлением все подчинить своим требованиям.

В качестве примера такой «трагедии» рассмотрим еще одну особенность точек произвольного выбора. Для них характерно не только отсутствие критериев. Обнаруживается, что сама задача выбора может быть сформулирована только в рамках некоторой теоретической модели, которая этот выбор уже фактически предполагает. Вернемся для иллюстрации к уже рассмотренным выше рассуждениям Эйнштейна. «Стол как таковой, — пишет он, — мне не дан; мне дан лишь некий комплекс отдельных ощущений...» Мы, казалось бы, стоим перед выбором: признать ли это непосредственно данное за единственную реальность или довериться «умозрительным построениям», согласно которым за пределами комплекса ощущений существует еще и «стол как таковой»? Но откуда

мы знаем, что непосредственно нам даны именно ощущения? Они ведь не являются объектами чувственного восприятия, никто из нас не видит и не слышит собственных ощущений. Ребенок или первобытный человек видит перед собой непосредственно именно «стол как таковой» или нечто аналогичное, а представление об ощущениях — это продукт длительного исторического развития познания, продукт «умозрительных построений». Эти построения, следовательно, уже лежат в основе сформулированной нами ситуации выбора.

Другой пример — уже рассмотренная нами аксиологическая альтернатива: следует ли искать смысл жизни в самой жизни или в служении чему-то высшему? Разве сама постановка вопроса не означает стремления действовать во имя некоторого Принципа? Непосредственное наслаждение проявлениями жизни, вероятно, просто не предполагает постановку аксиологических проблем, ибо такая постановка уже свидетельствует о стремлении согласовать свое поведение с требованиями Разума, с нормативами Культуры, стремлении подчинить свои непосредственные проявления чему-то надличностному, надиндивидуальному.

Подводя итог, хочется сказать следующее. Цель философии — предоставить в распоряжение человека возможно более богатый арсенал отрефлектированных критериев выбора, арсенал средств, обеспечивающих его свободу и формирующих его как личность, способную к рационально обоснованному действию. В ходе этой работы мы неизбежно наталкиваемся на точки произвольного выбора. Да, это границы свободы, границы рациональности. Но и здесь следует отличать автомобилиста, который проскочил перекресток, не заметив и не осознав этого, от того, кто доверяется жребию с полным сознанием объективной неизбежности. Последнее в определенном смысле — тоже разновидность свободы.

### III. Системы с рефлексией и проблема смысла жизни

Анализ систем с рефлексией позволяет не только более глубоко осознать специфику философской этики и ее соотношение с научным изучением этических традиций в развитии культуры, такой анализ способен пролить новый свет и на ряд чисто философских этических проблем и, в частности, на проблему смысла жизни. Главную роль при этом начинает играть уже не принцип дополнительности, а явление рефлексивной симметрии.

**1. Деятельность и Рефлексия и деятельность**  
**явление рефлексивной симметрии** Как уже отмечалось, любой акт человеческого поведения мы можем описывать либо с точки зрения механизмов воспроизведения, т.е. как реализацию определенных традиций, либо с точки зрения его содержания (что именно делается). В первом случае сегодняшние действия участников выводятся и объясняются из прошлого, во втором — они обосновываются спецификой ситуации и поставленной целью. Описывая поведенческий акт с точки зрения его содержания и приписывая ему целенаправленный характер, мы тем самым представляем его как деятельность. Иными словами, деятельность есть порождение рефлексии, описывая образцы поведения, она представляет их как деятельность.

При этом легко видеть, что одну и ту же наблюдаемую картину можно в рефлексии представить различным образом. Вот что пишут по этому поводу известные социологи науки Гилберт и Малкей: «...Наблюдаемые физические действия, производимые при выполнении эксперимента, не дают ответа на вопрос, выполняется ли этот эксперимент с целью опровержения некой гипотезы, или в поисках нового способа измерения известной переменной, или для обычной проверки экспериментального прибора и т.д. Установить, какое из этих или других действий мы наблюдаем, в любом конкретном случае мож-

но, лишь обратившись к письменным или устным свидетельствам участников»\*. Но буквально на следующей странице авторы признают, что «действующие лица постоянно заново интерпретируют одни и те же действия». Иными словами, рефлексия не столько описывает деятельность, сколько ее конструирует.

Мы сталкиваемся здесь с крайне принципиальным положением. Эстафеты, в которых работает ученый, — это некоторая объективная реальность, в определенных пределах не зависящая от его сознания. А вот деятельность — это артефакт, это порождение рефлексии. Именно поэтому посторонний наблюдатель, находясь в лаборатории, не может однозначно установить, что именно вокруг него делается. И вовсе не потому, что он не является специалистом.

Рассмотрим возникающие здесь трудности на более простом примере. Представьте себе этнографа, который, наблюдая за действиями аборигена в каком-нибудь еще не затронутом цивилизацией уголке Земли, пытается понять, что именно тот делает. Непосредственно можно зафиксировать, что абориген бьет камень о камень. Это, однако, ничего не говорит о его целевых установках. Может быть, он хочет получить острый осколок камня; может, — искру для разжигания костра; не исключено, что он подает звуковой сигнал... Каким должен быть ход мысли этнографа?

Первое, что напрашивается, — проследить дальнейшие действия аборигена. Если, к примеру, он начинает раздувать затлевающий мох, то есть основания предполагать, что именно этого он и хотел. Другое дело, если он собирает затем разлетевшиеся осколки камня. Не исключено, однако, что в обоих случаях абориген воспользовался побочными результатами своих действий, которые не были им заранее предусмотрены. В нашем распоряжении, однако, есть еще один способ рассуждения. Мы можем опираться в своей интерпретации на характер не последующих, а предшествующих действий, на характер тех образцов, которые наличествуют в культуре аборигена. И

\* Гилберт Дж.Н., Малкей М. Открывая ящик Пандоры. Социологический анализ высказываний ученых. М., 1987, с. 20.

если, согласно нашим предыдущим наблюдениям, его соплеменники в аналогичных ситуациях всегда собирают острые осколки, а огонь добывают трением, то это следует приписать и нашему персонажу.

Может показаться, что этнограф решил теперь задачу однозначной интерпретации наблюдаемых действий. Но как быть, если действия полифункциональны и на уровне образцов, т.е. если в практике постоянно бьют и обработка камня, и получение искры? Как определить, на какой именно из возможных вариантов ориентируется абориген в этом случае?

Кстати, наличие образцов усложняет картину еще в одном отношении. Не исключено ведь, что абориген вовсе не стремится достигнуть конкретного практического результата, а только показывает, как это можно сделать. Тот факт, что он на наших глазах разжег костер или сделал каменный нож, вовсе не опровергает это предположение. Иначе говоря, мы должны выделять у каждого акта, с одной стороны, его непосредственные практические результаты, а с другой — его нормативную функцию, функцию образца. Что является главным, а что побочным? Наш этнограф и здесь оказывается на развилке дорог.

Пример показывает, что рефлексия ограничена существующим набором эстафет, ограничена некоторой эстафетной структурой, в рамках которой работает абориген. Но в рамках этой структуры, которая, кстати, до поры до времени остается инвариантной относительно изменения рефлексивной позиции, рефлексия может перебирать все возможные варианты. И чем сложнее и разнообразнее наше эстафетное окружение, тем богаче возможности рефлексии.

### *Рефлексивная симметрия*

Сказанное позволяет ввести представление о рефлексивной симметрии. Она связана с целенаправленным характером человеческой деятельности и может быть обнаружена на любом сколь угодно элементарном примере. Допустим, вы подходите к окну и опускаете шторы. Зачем вы это делаете? Может быть, вы хотите, чтобы яркое

солнце не слепило вам глаза; может быть, вас волнует то, что вы видны с улицы или из окон соседнего дома; может быть, вы боитесь, что в комнате скоро станет слишком жарко... Осознавая свою акцию различным образом, вы придете к попарно симметричным вариантам.

Рефлексивно симметричными мы будем называть такие два акта деятельности, которые отличаются друг от друга только осознанием результата и взаимно друг в друга преобразуются путем изменения нашей рефлексивной позиции. Допустим, осуществляя некоторые действия, мы рассматриваем результат «А» как основной, а результат «Б» как побочный. Смена рефлексивной позиции будет заключаться в том, что «А» и «Б» меняются местами, т.е. «Б» становится основным продуктом, ради которого осуществляются действия, а «А» переходит в разряд побочных результатов. Очевидно, что физическая природа наших действий при этом не претерпевает никаких изменений, остается инвариантной и та эстафетная структура, в состав которой мы включены в качестве участников.

Очевидная сфера проявления рефлексивной симметрии в процессе познания — это основные и побочные результаты эксперимента. Вот как описывает ситуацию рефлексивного переключения Вильсон в своей нобелевской речи: «Чудесные оптические явления, возникающие, когда Солнце освещает облака..., возбудили во мне большой интерес и навели меня на мысль воссоздать их искусственно в лаборатории. В начале 1895 года я проделал для этой цели несколько экспериментов, получая облака путем расширения влажного воздуха... Почти сейчас же я встретился с некоторыми явлениями, которые обещали быть более интересными, чем те оптические явления, которые я намеревался исследовать»<sup>\*</sup>. Речь идет, разумеется, о треках, к изучению которых Вильсон и переходит. Таким образом, исходная цель сменяется новой целью, и мы получаем два рефлексивно симметричных эксперимента. Конечно, в ходе дальнейшего исследования такая симметрия нарушается.

<sup>\*</sup> Цит. по: Глестон С. Атом, атомное ядро, атомная энергия. М., 1961, с. 168.

Но сам эксперимент сплошь и рядом можно рассматривать как нечто рефлексивно-симметричное практической деятельности. Химик в лаборатории, с одной стороны, получает нужное ему вещество, с другой — описывает процесс получения. Все зависит от того, что мы при этом считаем его основным продуктом, полученное им вещество или знание. Можно продолжить обобщение и сказать, что любая практическая деятельность рефлексивно симметрична соответствующей познавательной, ибо любая практическая деятельность одновременно является и накоплением опыта, который закрепляется и фиксируется в той или иной форме.

В целях дальнейшего изложения рационально выделить несколько видов рефлексивной симметрии. Обратим внимание на тот факт, что любой акт деятельности, помимо прочих своих результатов, может выступать и выступает в качестве образца для воспроизведения. Что бы мы ни делали, мы с необходимостью опираемся на имеющиеся у нас социальные образцы, а также заново их воспроизводим и демонстрируем для окружающих. Быть образцом для воспроизведения — это тоже один из результатов акта деятельности. Каждый акт в этом смысле, с одной стороны, обеспечивает производство чего-то, а с другой — воспроизводство самого себя. Симметрию, связанную с производством, мы будем называть предметной. Симметрию актов производства и воспроизводства — программно-предметной. Рассматривая, например, в качестве основного продукта работы химика либо полученное вещество, либо описание деятельности его получения, мы осуществляем предметно-программное рефлексивное переключение.

И, наконец, предметная рефлексивная симметрия представлена двумя различными вариантами. Любой акт деятельности предполагает, как правило, наряду с продуктом наличие и таких элементов, как объект и средства. Иными словами, то, с чем мы оперируем с целью получения определенного результата, как бы поляризуется на объект (на него направлены действия) и на средства, необходимые для изменения объекта или получения знаний о нем. Изменение рефлексивной установки может оставлять эту поляризацию инвариантной, а может ме-

нять ее на противоположную. Так, например, действуя напильником, мы получаем, с одной стороны, обработанную поверхность, а с другой — металлические стружки. Но в обоих случаях напильник выступает как средство, а обрабатываемый кусок металла — как объект. Однако в ходе работы стачивается и сам напильник. Рассматривая именно это в качестве основного результата, мы тем самым меняем местами средство и объект, ибо в качестве последнего начинает выступать напильник. Первый тип предметной симметрии мы будем называть предмет-предметной, а второй — объектно-инструментальной.

В качестве примера объектно-инструментальной симметрии можно продолжить приведенную выше историю камеры Вильсона. Обнаружив треки или нечто им подобное, Вильсон должен был прежде всего их объяснить. Объектом изучения при этом являются треки, а в качестве средств привлекаются представления о конденсации пара на ионах газа и, в конечном итоге, об ионизирующем излучении. Для того, чтобы получить камеру Вильсона в ее современной функции, мы должны осуществить смену рефлексивной установки: то, что было объектом, т.е. треки, должно стать средством и наоборот. С рефлексивной симметрией такого рода мы сталкиваемся в процессе формирования многих приборов с древнейших времен до наших дней. Так, к примеру, колебания ртути в трубке Торричелли раньше получили свое объяснение в виде указания на атмосферное давление, а затем стали средством измерения этого давления.

### *Имитационно-предметная симметрия*

В заключение выделим еще один вид рефлексивной симметрии, который совершенно необходим для полноты картины. Начнем с краткого итога того, что уже было изложено. Фактически мы исходим из следующей модели. Имеется социальная эстафета, т.е. цепочка актов, каждый из которых воспроизводится по образцу предыдущего и сам служит образцом для последующего. Очевидно, что применительно к каждому акту этой эстафеты можно говорить о двух видах результатов: первые обеспе-

чивают существование самой эстафеты (внутренние результаты), вторые к эстафете прямого отношения не имеют и подхватываются другими актами, в данную эстафету не входящими (внешние результаты). Многообразие внешних результатов лежит в основе предметной рефлексивной симметрии. Программно-предметная симметрия основана на противопоставлении внешних результатов, с одной стороны, и внутренних, с другой, но эти последние представлены только тем, что каждый акт выступает в функции образца для последующих. Но каждый акт выполняет еще одну роль в рамках эстафеты, он не только образец, но и копия. Это и позволяет выделить еще один вид рефлексивной симметрии, симметрию имитационно-предметную.

Что же это такое? Осуществляя тот или иной акт, мы обычно ставим перед собой задачу достижения некоторого внешнего результата. Это, разумеется, не исключает того, что мы опираемся на какие-то образцы предшествующей деятельности, и, следовательно, то, что мы делаем, есть в определенном отношении копия. Можно, однако, сменить рефлексивную установку и именно получение копии, т.е. воспроизведение имеющихся образцов, рассматривать в качестве основного результата. В итоге мы и получим два рефлексивно симметричных акта деятельности, связанных имитационно-предметным преобразованием.

Представление об имитационно-предметной симметрии помогает эксплицировать интуицию многих литературоведов и культурологов, которые, с одной стороны, понимают, что любой художник работает в определенных традициях, а, с другой — возражают против откровенного подражательства.

Вот что пишет по этому поводу В.Г.Белинский в одной из своих ранних рецензий: «Что такое подражание? Гений создает оригинально, самобытно, т.е. воспроизводит явления жизни в образах новых, никому не доступных и никем не подозреваемых; талант читает эти произведения, упоеется, проникается ими, живет в них; эти образы преследуют его, не дают ему покоя, и вот он берется за перо, и вот его творение более или менее делает-

ся отголоском творения гения, носит на себе явные следы его влияния, хотя и не лишено собственных красот. Но в сем случае талант и не хотел и не думал подражать: он только заплатил невольную дань удивления и восторга гению, он только был увлечен тяготением его силы... Но есть еще особенного рода подражатели. Эти берут за образец какое-нибудь сочинение, хорошее или дурное, например, хоть какой-нибудь забытый роман... и, не сводя с него глаз, следя за ним шаг за шагом, силятся слепить что-нибудь подобное»\*.

Белинский явно преувеличивает самобытность гения. Давно доказано, что и величайшие художники постоянно и активно заимствовали у своих предшественников и современников. А вот противопоставление таланта и бездарности как раз и иллюстрирует имитационно-предметную симметрию или, точнее, ее нарушение. Обратите внимание: «талант не хотел и не думал подражать», он только был увлечен тяготением силы гения. Иными словами, художник, конечно, действует по образцам, но не в этом его задача. Его увлекают какие-то события жизни, он ищет самовыражения... Симметрию нарушает бездарность, для которой важна копия как таковая и ничего больше.

Почему здесь имеет место нарушение имитационно-предметной симметрии? Дело в том, что бездарность, как показывает Белинский, копирует продукт, а не деятельность предшествующего художника. Автор, роман которого фигурирует в качестве образца, сам вовсе не работал подобным образом. Иными словами, воспроизводить надо образцы творческой деятельности, а не копировать полученные результаты.

В принципе, однако, вариант, описанный Белинским, возможен и без нарушения симметрии. В воспоминаниях об Алексее Толстом приводится следующий его рассказ: «Я считал, что величайшее счастье писать, как Тургенев. Я читал его так много и часто, что мог по началу его фразы продолжать дальше — как у него написано или как он написал бы. Он будто заполнил меня всего. Так

\* Белинский В.Г. ПСС. М., 1953, т. 1, с. 105-106.

вот, когда я принялся за прозу всерьез, я стал пытаться найти свой язык, свой способ. Но смотрю — ничего не получается своего, чистый Тургенев. Отдал рассказ в редакцию, жду, трушу, что мне скажут: «Ну, что вы, молодой человек, нельзя же так, это, если не плагиат, то слепое подражание Тургеневу». Однако не заметили, сказали — очень мило, давайте еще. Потом, довольно скоро, стали говорить, что чувствуется свой новый голос\*». Последнее означало, что помимо копирования Тургенева было что-то еще, решалась еще какая-то задача.

Приведенный факт, как, впрочем, и все предыдущее, нельзя полностью понять, если не учитывать, что воспроизведение социальных образцов отнюдь не противоречит появлению нового. Социальные образцы всегда воспроизводятся в новой ситуации, в новом контексте, с новыми объектами, и уже это делает воспроизведение творческим актом. В частности, не так-то просто писать, как Тургенев, если и конкретный материал, да и эпоха в целом уже другие. В самой задаче уже заложено противоречие. Писать в новых условиях, полностью как Тургенев, — это значит изолировать себя от времени, перестать, строго говоря, быть писателем, т.е. писать уже совсем не так, как Тургенев.

**2. Абсолютное Благо и проблема цели и средств** — Перейдем теперь непосредственно к проблемам этики и попробуем взглянуть на некоторые из них через призму изложенных представлений.

Рациональное оправдание нашей жизни требует ответа на вопрос, для чего, в конечном итоге, мы живем, т.е. требует разработки системы упорядоченных ценностей, лежащих в основе целеполагания. При этом в идеале необходимо указать некоторое конечное и абсолютное Благо, ради которого мы осуществляем всю нашу деятельность и которому так или иначе готовы подчинить все свои отдельные акции. Это, разумеется, некоторый рациональный идеал, некоторая достаточно очевидная абсолютизация рациональности нашего поведения, и, тем

не менее, такая модель вполне заслуживает анализа.

Итак, нас интересует некоторое конечное Благо, способное оправдать все наши действия, не нуждаясь при этом в каком-либо собственном оправдании. К сожалению, уже простое наблюдение или тривиальный аксиологический эксперимент показывают, что человек может назвать и называет много якобы конечных благ, уже не требующих своего дальнейшего оправдания. Он при этом чаще всего почти не задумывается о том, как их упорядочить. Спросите у своего знакомого, зачем он что-либо делает, и упорно после каждого его ответа повторяйте свой вопрос, пока он не откажется от дальнейших объяснений, полагая их бессмысленными. Этот момент может наступить довольно скоро. Вот несколько таких разговоров, реально имевших место. «1. Зачем Вы едете в санаторий? — Поправить здоровье. — А зачем Вам здоровье? — Ну, это глупый вопрос! 2. Зачем Вы поступили в Университет? — Как зачем? Получить образование. — А зачем образование? — Ну, лучше уж быть образованным, чем необразованным. 3. Зачем Вы этим занимаетесь? Вы же не любите эту работу? — Жить-то на что-то надо. — А зачем жить? — Понимаю! Но Вы-то живете!» Вывод очевиден: и здоровье, и образование, и жизнь выступают в этих разговорах как конечные точки обоснования поведения, т.е. как нечто такое, что следует считать благом как таковым.

Эксперимент, однако, можно продолжить, ставя такие, к примеру, вопросы: «А согласны ли Вы пожертвовать здоровьем ради образования? А допустимо ли совершить бесчестный поступок ради сохранения собственной жизни?» Очевидно, что вопросы такого рода постоянно возникают, а в наше время приобретают даже особую злободневность и значимость. Можно ли проводить научные эксперименты на людях, т.е. можно ли рисковать жизнью человека ради стремления к истине? А оправдывает ли такое стремление жестокость по отношению к животным? Нет смысла приумножать примеры, но нельзя не вспомнить знаменитый вопрос Ивана Карамазова: а можно ли пожертвовать жизнью одного

\* Толстой Н. Из воспоминаний // Аврора, 1983, № 1, с. 90.

ребенка ради счастья всего человечества?

Важно подчеркнуть следующее: 1. Все приведенные вопросы — это вопросы о соотношении цели и средств. 2. Постановка этих вопросов неминуемо приводит к задаче упорядочивания ценностных установок. Иными словами, проблема соотношения цели и средств практически совпадает в значительной своей части с проблемой систематизации ценностей. В конечном итоге, все упирается в знаменитый тезис, согласно которому цель оправдывает средства. Можно ли признать этот тезис? С точки зрения технологической, несомненно, да, ибо в технологии средства полностью оправдываются их эффективностью, т.е. успехом в достижении цели. Однако распространение такого критерия на сферу ценностных ориентаций означало бы полное отрицание нравственности: допустимо все, что эффективно.

Естественно, напрашивается мысль, что в аксиологии мы прежде всего должны упорядочить сами цели, ибо не все из них допустимы, а среди допустимых не все равноправны. Грабитель, изувечивший человека, — это очевидный преступник, но никто не назовет так хирурга, даже если он фактически сделал почти то же самое, но ради спасения Вашей жизни. Иными словами, далеко не все цели оправдывают средства, но есть и такие, применительно к которым этот тезис может показаться вполне приемлемым. Автор известного в свое время курса этики Фр.Паульсен формулирует эту мысль следующим образом: «Оправдывает средства не любая дозвольтельная, но лишь одна определенная *цель*, из которой исходит всякая оценка: а именно, высшее благо, *благополучие или совершенная форма жизни человечества*»\*. В рамках этой цели, с точки зрения автора, обсуждаемый тезис «не только стоит вне сомнения, но и необходим»\*\*.

Нам, однако, такой ход мысли представляется крайне сомнительным и даже опасным. Опыт двадцатого столетия убедительно показал, что нет таких преступлений, которые нельзя было бы оправдать ссылками на достижение общечеловеческого благоденствия. Но дело не только

в эмпирической панораме нашей истории, хотя она и сама по себе достаточно красноречива. Сам факт косвенного этического оправдания поступка ссылкой на будущее означает, что в настоящем этот поступок этически не оправдан. Но не получается ли тогда так, что, стремясь к высшему благу в будущем, мы неминуемо вязнем в безнравственности уже на первых шагах пути?

Как же быть? Можно предположить, что на средства наложены какие-то ограничения, но это неминуемо ведет к противоречию. Допустим, к примеру, что все наши устремления направлены на достижение результата  $P_1$ , который и выступает как абсолютное благо. Стремясь избежать хаоса вседозволенности, мы постулируем, что на пути к достижению  $P_1$  нельзя жертвовать  $P_2$ . Это, однако, противоречит нашему исходному предположению, ибо означает, что абсолютным благом и конечной целью всех устремлений является не  $P_1$ , а как раз  $P_2$ . Можно теперь начать наши рассуждения с самого начала, накладывая ограничения  $P_3$  на средства, ведущие к  $P_2$ , но мы снова придем к противоречию. Это и понятно, ибо само понятие абсолютного блага противоречит возможности каких-либо ограничений.

Итак, с одной стороны, никакое абсолютное благо в будущем не оправдывает вседозволенности в настоящий момент, с другой — всякие ограничения этой вседозволенности с позиций каких-либо иных ценностных установок противоречат абсолютности конечной цели.

Напрашивается следующий выход из положения: некое абсолютное благо  $P_1$ , к достижению которого мы стремимся, само накладывает ограничения на используемые средства. Двигаясь к  $P_1$ , мы не должны им жертвовать, мы должны сохранять его на каждом шагу. Но не означает ли это, что  $P_1$  уже достигнуто? Действительно, мы уже не можем представить дело так, что  $P_1$  расположено где-то в самом конце траектории нашего движения. Скорее, речь идет о том, что мы постоянно находимся в некоторой области  $P_1$  и должны следить за тем, чтобы не выйти за границы этой области. Но тогда и представления о траектории движения к  $P_1$  теряет смысл.

\* Паульсен Фр. Основы этики. М., 1906, вып. 2, с. 234.

\*\* Там же.



Тезис, способный избавить нас от затруднений, звучит парадоксально, но вполне допускает конкретные интерпретации: абсолютное благо всегда непосредственно достижимо и только то, что удовлетворяет этому условию, может быть абсолютным благом. Иными словами, подлинные цели не требуют пути, не требуют траектории, а следовательно, и использования каких-либо средств. Они требуют только того, чтобы мы оставались в некоторой области и не нарушали ее границы. Допустим, Вы хотите быть честным человеком. Требуется ли это от Вас пути к достижению цели? Нет, ибо, если Вы действительно хотите быть честным, Вам ничто не мешает быть им с той же минуты. То же относится и к достижению других нравственных ценностей: доброты, порядочности, гуманизма...

Мы получаем, таким образом, два типа ценностных ориентаций. Одни цели непосредственно достижимы, другие требуют определенной деятельности для своей реализации. Истина, например, не может принадлежать, с этой точки зрения, к абсолютным ценностям, но зато мы можем говорить о деятельности ученого, стремящегося к достижению цели. А можно ли говорить о деятельности, направленной на то, чтобы быть честным или быть добрым? Вероятно, нет, если речь не идет о воспитании других людей. Жизнь человека — это тоже не абсолютная ценность, ибо мы можем говорить о деятельности врача, пытающегося спасти эту жизнь. А там, где есть деятельность, там возникает вопрос о допустимости тех или иных средств со всеми уже рассмотренными последствиями.

Как же быть в этих условиях? Объявить абсолютными нравственные ценности и считать, что цель человека — нравственное совершенствование? Но как тогда оправдать богатейший мир человеческой деятельности, которому, с этой точки зрения, отводится только роль объекта нравственных оценок? Да, задача в том, чтобы удерживать все множество траекторий деятельности в рамках некоторого нравственного «пространства», но что именно мы удерживаем, абсолютно безразлично, ибо не имеет отношения к достижению цели. Мы не должны приносить

зла людям, а что мы при этом делаем — занимаемся бизнесом или наукой, не имеет значения. А может быть, и не стоит этим заниматься? Или следует поставить почти безнадежную задачу вывести из принципов нравственности необходимость науки, искусства, производства?

Итак, мы пока не выбрались из затруднений. Поставив проблему соотношения цели и средств, мы пришли к представлению о непосредственно достижимых целях, для которых этой проблемы просто не существует. Но тут же оказалось, что с точки зрения ценностных установок такого рода мы не способны оправдать весь мир человеческой деятельности. С одной стороны, нас интересует глобальное аксиологическое обоснование человеческого бытия, т.е. абсолютные и непосредственно достижимые ценности, с другой — именно деятельность, которая в силу своей целенаправленности как раз и породила задачу такого обоснования, оказалась неожиданно за его пределами.

Есть, впрочем, еще одна трудность, которая не позволяет принять такие ценности, как честность, за абсолют. Да, конечно, честность непосредственно достижима, и тем не менее установка на честность порождает коллизии, очень похожие на проблему соотношения цели и средств. Можно ли, например, сообщить больному правду о его болезни, если это способно ухудшить его состояние? Речь идет здесь не о средствах, а о возможных последствиях достижения цели, но все трудности полностью аналогичны. Аналогичен, правда, и путь преодоления этих трудностей. Последствия некоторого результата  $P_1$ , принятого за абсолютное благо, не могут контролироваться с точки зрения каких-либо ценностных установок, кроме самого  $P_1$ . Но это означает, что  $P_1$  не только непосредственно достижимо, но и не имеет никаких последствий, кроме воспроизведения самого  $P_1$ . Иначе говоря, мы должны усилить наше требование к абсолютным ценностным установкам: они не могут быть не только концом пути, но и его началом, они непосредственно достижимы, но никуда не ведут.

### 3. «Генофонд» культуры как абсолютная ценность

Попробуем теперь предложить конкретную интерпретацию, которая, с одной стороны, удовлетворяет указанным требованиям, а с другой — способна аксиологически оправдать многообразие человеческой деятельности.

Человек живет в мире социальных образцов, задающих основные траектории его поведения. Культура — это не только искусство и наука, не только картинные галереи, библиотеки и памятники архитектуры — это все то, что нас окружает, весь мир социальных образцов, образцов поведения и деятельности, в рамках которого мы живем и который на каждом шагу эту жизнь определяет. Уже в «Поучении Мерикара», памятнике египетской письменности, который относят к XXII или даже XXIII веку до нашей эры, сказано: «Подражай отцам своим и предкам своим...»<sup>\*</sup> Поучение мудрое, но у нас в принципе нет и другого пути. Подражая отцам своим и предкам своим, мы в детстве осваиваем язык и овладеваем миром окружающих нас вещей, получаем элементарные производственные навыки и навыки общежития, включаемся в детские игры и в «игры» взрослых людей. Даже прямохождение, вероятно, связано не только с нашими биологическими возможностями, но и с культурными образцами. «Не следует, однако, думать, — писал еще Вовенарг, — что самобытность исключает подражание. Я не знаю ни одного великого человека, который не следовал бы образцам. Руссо подражал Маро, Корнель — Лукану и Сенеке, Боссюэ — пророкам, Расин — грекам и Вергилию»<sup>\*\*</sup>.

А теперь нам необходимо сделать всего один маленький шаг и понять, что отцы наши и предки наши — это и мы сами по отношению к тем, кто придет после нас. А это значит, что хотим мы этого или нет, но каждый из нас потенциально хранитель и творец Культуры, он ее как-то воспроизводит, она живет или умирает благодаря

ему, и он за нее ответственен. Другое дело — как он это свое предназначение выполняет. Важно понять, что любой наш шаг, любой поступок, любое произнесенное слово, с одной стороны, воспроизводит, а с другой, — задает социо-культурные образцы, представляя собой акт жизни Культуры. Все, что делается, делается так или иначе в контексте существующих образцов, а все, что сделано, высказано, записано, стало прошлым, входит, в свою очередь, в универсум Культуры, приобретает функции образца и определяет в той или иной степени дальнейшую жизнь людей.

Социальные образцы, т.е. вся прошлая деятельность человечества, взятая в функции опыта, — это «генофонд» социума, это наши социальные «гены», в которых зафиксированы как успехи, так и трагедии, как ошибки, так и прозрения за тысячи лет нашей истории. Частично этот опыт дошел до нас из прошлых эпох по волне эстафет, частично — благодаря языку и письменности, но и язык, и письменность имеют ту же природу, ибо эстафеты — это способ их бытия. Мы с первых шагов нашего социального существования начинаем впитывать этот многовековой опыт и только благодаря ему становимся людьми. А став ими, мы вновь транслируем этот опыт в видоизмененной и преобразованной форме для будущих поколений.

Но вернемся к нашей основной теме. Естественно напрашивается мысль, что наш социальный «генофонд» — это и есть та несомненная и абсолютная ценность, к сохранению и воспроизведению которой мы должны постоянно стремиться. Альберт Швейцер построил свою этику на принципе благоговения перед жизнью<sup>\*</sup>, мы предлагаем принцип благоговения перед Культурой, понимая под последней Прошлое в функции образца, т.е. социальный «генофонд» человечества. Тем самым мы предлагаем рассматривать Прошлое как абсолютную ценность и как основную категорию этики.

Могут сказать, что это прошлое крайне неоднородно, что там были ошибки, преступления, уничтожение мил-

<sup>\*</sup> Цит. по: Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М., 1976, с. 34.

<sup>\*\*</sup> Вовенарг. Размышления и максимы. Л., 1988, с. 29.

<sup>\*</sup> Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

лионов людей и разрушение памятников культуры. Да, разумеется, но наш опыт — это не только опыт позитивный, но и негативный, это образцы не только успешной деятельности, но и образцы-запреты. Ценность представляют и те, и другие. Иными словами, все, становясь. Прошлым, приобретает ценность в той или иной форме. Именно поэтому мы не забываем про Герострата и не должны забывать ни фашизма, ни сталинизма. Парадоксально, но все то, с чем мы боролись в настоящем, что хотели уничтожить и убрать из нашей жизни, — все это, погружаясь в Прошлое, приобретает аксиологическую значимость и должно быть сохранено как опыт.

Но если в прошлом есть как позитивные образцы, так и образцы-запреты, то каков критерий их различения? Не означает ли это, что мы должны ввести еще какие-то ценности для оценки самого Прошлого? Думаю, что нет, ибо негативное и позитивное в Культуре проявляет себя в своем отношении к этой же Культуре. Позитивно то, что способствует ее сохранению, воспроизведению и развитию, негативно то, что всему этому препятствует. В этом плане швейцеровский принцип благоговения перед жизнью вытекает из отношения к Культуре как ценности. Во-первых, воспроизведение образцов жестокости всегда противоречило магистральной линии развития культуры; во-вторых, разрушение экологической среды — это уничтожение и человека как носителя Культуры.

Перейдем теперь к главному пункту обсуждаемой проблемы: а удовлетворяет ли наше абсолютное Благо требованию непосредственной достижимости? Несомненно, удовлетворяет, ибо что бы мы ни делали, к решению каких задач ни стремились, мы на каждом шагу, подчеркиваю, на каждом шагу воспроизводим те или иные социальные образцы. Задача состоит только в том, чтобы не разрушать культуру, не воспроизводя тем самым и образцов ее разрушения. Речь, следовательно, идет не о достижении каких-то опосредованных целей, а о том, чтобы удерживать все траектории поведения в некоторой области, в области реализации позитивных образцов.

Может показаться, что нечто подобное мы уже имели, когда говорили о роли нравственных принципов. Но ситуация в действительности существенно изменилась.

Нравственные принципы, как уже отмечалось, не оправдывают само существование всего многообразия деятельности, не требуют, к примеру, развития науки и техники. Теперь же перед нами стоит задача воспроизведения Культуры во всей ее целостности, исключая только то, что противоречит этому воспроизведению. Мы воспроизводим позитивные образцы человеческой деятельности, а тем самым развиваем науку и технику, искусство и философию. Важно подчеркнуть, что в рамках предложенной концепции мы вовсе не стремимся к достижению истины, но воспроизводим стремление к ней, ибо такое стремление соответствует лучшим традициям науки. И это относится ко всем другим ценностным ориентациям, которые, не являясь абсолютными, воспроизводятся и живут в силу воспроизведения Культуры как целого.

Задача воспроизведения прошлого — это вовсе не задача его реанимации и не задача создания музейных копий. Люди прошлого решали свои насущные задачи, и мы должны решать свои; они творили новое, и мы должны стараться воспроизводить образцы творчества в его наилучших вариантах. При этом надо иметь в виду, что, слепо подражая великому писателю или ученому, мы вовсе не воспроизводим те образцы, которые он демонстрирует, ибо он, как правило, никому слепо не подражал. В такой же степени мы ничему не научимся у великого шахматиста, если будем просто повторять его дебютные варианты. Это может каждый, у кого хорошая память. Иными словами, речь идет не о мумификации прошлого, а о воспроизведении живой, развивающейся культуры.

И наконец, достижение нашей цели — а она достигается на каждом шагу — не имеет и не может иметь никаких последствий, кроме самой этой цели, ибо воспроизведение Культуры есть воспроизведение Культуры, сама ее жизнь и ничего больше. А все то, что находится за пределами этой Культуры, для нас просто не существует.

**4. Абсолютное Благо** А теперь попробуем посмотреть на все изложенное с точки зрения рефлексивных преобразований, через призму рефлексивной симметрии.

Вернемся к проблеме цели и средств. Должен ли врач сказать правду больному, даже если это может ухудшить состояние последнего? Нетрудно видеть, что вопрос поставлен и обсуждается в рамках предметной симметрии, т.е. в рамках противопоставления друг другу внешних функций нашей деятельности. Хочет врач или не хочет, но он неминуемо вступает с больным не только в профессиональные, но и в чисто личные отношения. В первом случае, продукт — это определенное состояние больного, во втором, — образ врача как личности в сознании больного и Я-образ самого врача. Проблема в том, какой результат считать основным, а какой побочным. Это напоминает другую ситуацию, совсем не связанную с этикой. Представим себе человека, работающего на строительстве дома и получающего, разумеется, определенную зарплату. Что является для него главным, выстроенный дом или зарплата? Это легко выявить в случае нарушения симметрии, например, в ситуации резкого снижения оплаты труда.

Решение или, точнее, преодоление проблемы цели и средств, которое мы предлагаем, состоит в переходе к другим видам симметрии. Восприятие Культуры в качестве ценности означает рефлексивную переориентацию с внешних функций нашей деятельности на внутренние. Все то, что мы делаем, мы начинаем рассматривать теперь в первую очередь не с точки зрения решения внешних задач, а как воспроизведение образцов, как оживление Прошлого. Это не означает, разумеется, что внешние задачи вообще не решаются. Сохранение симметрии предполагает, что различия не затрагивают фактических результатов, а связаны только с характером их осознания. Воспроизводить образцы целенаправленной деятельности — значит действовать целенаправленно; воспроизводить образцы решения внешних задач — значит решать эти задачи. И тем не менее мы должны как бы подняться над всем этим в своей рефлексии и осознать свою деятельность в ее внутренней функции, в функции воспроизведения и сохранения Культуры, воспроизведения и сохранения Прошлого.

Такая рефлексивная переориентация не требует от нас никаких дополнительных действий, ибо все действия остаются при этом инвариантными. Они, однако, теряют теперь значение пути к цели, ибо цель эта просто не отчуждаема от них самих: сами действия в их движении к решению тех или иных внешних задач — это и есть воспроизведение Прошлого, его оживление в настоящем. Именно поэтому наша главная цель и оказывается непосредственно достижимой: она достигается сразу, как только мы начали действовать, ибо иначе как по образцам мы действовать просто не можем. У нас появляются, однако, новые критерии выбора образцов, ибо мы призваны теперь сохранять Прошлое, но не разрушать его. В рамках новой рефлексивной позиции невозможно поэтому сжигание книг или архивов, фальсификация истории и уничтожение памятников, надругательство над традициями или насильственное их разрушение...

Итак, перед нами две возможные картины. Первая: миллионы и миллионы людей, действуя в рамках множества социальных эстафет и воспроизводя тем самым «генофонд» социума, двигаются по своим бесчисленным траекториям наподобие молекул газа и преследуют столь же бесчисленное множество целей, которые почти невозможно упорядочить и согласовать. Вторая: те же миллионы людей продолжают двигаться фактически по тем же траекториям и решать те же задачи, преследуя при этом общую цель — сохранение Культуры, т.е. воспроизведения и трансляции «генофонда» социума. Путем рефлексивно-симметричного переключения мы достигли по крайней мере единства цели, не прибегая при этом к военным построениям и не одевая всех в униформу.

С каким же конкретно видом симметрии мы имеем дело? Следует ли говорить о программно-предметной или об имитационно-предметной симметрии? Ответ на поставленный вопрос удобно начать с одного небольшого эпизода из преподавательской жизни автора.

Аспиранта-физика, сдающего экзамен по философии, просят назвать какого-либо представителя древнегреческой философии. «Много их!» — неопределенно произносит сдающий. «Ну, назовите кого-либо из Элейской

школы». «Пирамидон», — говорит аспирант после некоторого колебания. «Парменид», — улыбаясь поправляет экзаменатор. «Да какая разница! — сдающий явно переходит в атаку. — Зачем все это! Парменид. Пирамидон. Что изменится, если я буду это знать?»

А действительно, что изменится? Нужно ли знать и помнить этого древнего грека, образ которого, казалось бы, уже давно должна смыть неумолимая река Времени? А если мы все же требуем этого в наше перегруженное информацией время, то зачем? Что же мы скажем нашему незадачливому аспиранту? Может быть, попробовать доказать, что значение греческой философии, являясь элементом общей культуры, необходимо в качестве предпосылки для его успешной профессиональной деятельности? В какой-то степени это даже верно. Крупные деятели науки были, как правило, всесторонне образованными людьми. Но не кощунственно ли определять наше отношение к Пармениду из соображения утилитарного характера? Можно ли так беззастенчиво и прагматически рационализировать отношение к прошлому, к нашим предкам, на плечах которых стоит всей тяжестью современная культура? Не определяем же мы столь утилитарно отношение к своей матери! Бывают, конечно, и такие случаи, но это уже некоторая разновидность уродства.

«Представьте себе, — сказал я упомянутому выше аспиранту уже после экзамена, — представьте, что у вас много однотипных фотографий Вашей покойной матери, у Вас даже есть негатив, позволяющий увеличить количество таких фотографий. Могли бы Вы разорвать одну из них и выбросить?» — «Зачем же?! Я не сумасшедший!» — «Но таким же должно быть и отношение к Пармениду». Мысль сводилась к следующему. Во-первых, не все можно обосновать рационально и, в частности, любое прагматическое обоснование, в конечном счете, просто постулирует потребительство; во-вторых, не Парменид существует для нас, а мы для него, ибо мы должны быть продолжением его жизни и, выполняя этот долг перед ним, долг памяти, только и становимся людьми.

Здесь налицо два возможных «вектора» целеполагания. Воспроизводя те или иные социокультурные образцы, мы

можем ориентироваться на будущее, на важность, значимость этих образцов для последующих поколений. Можно при этом говорить о потенциальной бесконечности «генофонда» культуры, о том, что образцы, казалось бы, утратившие свое значение, могут приобрести его вновь. Все это будет верно, но только в рамках некоторого космического оптимизма, в рамках веры в бесконечность прогресса, в вечность Разума. А как, к примеру, мы должны действовать перед лицом неотвратимой космической катастрофы?

Возможна, однако, и совсем другая ориентация, ориентация не на будущее, а на прошлое. Воспроизведение образцов в рамках такой ориентации — это долг перед прошлым, это, если хотите, постоянное «воскрешение» отцов наших, но без федоровского натурализма. Если в первом случае речь идет о предметно-программной переориентации наших ценностных установок, то во втором — о предметно-имитационном преобразовании. Нам представляется, что именно на этом пути легче всего построить непротиворечивую систему ценностей.

Анатоль Франс писал: «Я охотно удержал бы некоторых друзей от писания драм или эпикей, но никогда не стал бы удерживать того, кто задумал бы диктовать свои воспоминания, даже если бы то была моя кухарка бретонка, которая умеет читать только свой молитвенник и твердо верит, что мой дом по ночам посещает душа башмачника...» (Обратите внимание: не драмы, не эпикей, а именно воспоминания, ибо они фиксируют прошлое, из которого мы все выросли и продолжаем расти.) «Такая книга растрогала бы нас, — продолжает А.Франс. — Вопреки гордыне нашего разума мы вынуждены были бы признать, что он связан с убогим этим мышлением узами родства, и почтительно поклониться нашему предку. Ибо у каждого из нас была бабушка, верившая в душу башмачника. Наша наука, наша философия выросла из таких бабушкиных сказок»\*.

В приведенных рассуждениях есть одна деталь, которую очень важно подчеркнуть: А.Франс призывает «поч-

\* Франс А. Собр. соч. в 8-ми т. М., 1960, т. 6, с. 26.

тительно поклониться нашему предку». Говоря, что Прошлое — это опыт, мы вовсе не предлагаем относиться к нему утилитарно и рассматривать просто как средство в достижении сегодняшних целей. Это противоречило бы его пониманию как абсолютной ценности. Прошлое выступает как образец для воспроизведения, как объект для описания, но цель наша при этом должна состоять именно в воспроизведении и сохранении, а не в чем-либо другом. Конечно, нельзя воспроизводить прошлую деятельность, не решая и соответствующих ей задач, но главная цель — воспроизведение всей целостности культуры в новых условиях.

### 5. Творчество и этика

Но не превращаем ли мы тем самым человека с его творческими потенциями и стремлением к новому в своеобразную копировальную машину, воспроизводящую без конца в рамках социальных эстафет одни и те же приевшиеся формулы? Одна эта мысль может отвратить нетерпеливого читателя от принятия всех дальнейших рассуждений. Короче, не приводит ли излагаемая концепция к неизбежному отрицанию творчества, новаций, развития? Вопрос вполне правомерный. И не только потому, что на протяжении предшествующих страниц мы ратовали за сохранение и воспроизведение, но и в более широком плане, ибо существует уже многовековая традиция связывать творчество с преступлением и продажей души дьяволу.

Но так ли это? Действительно ли творчество и воспроизведение, новации и сохранение так уж противостоят друг другу? Нетрудно найти и прямо противоположные точки зрения. Борис Пастернак, например, писал: «Новое возникает не в отмену старому, как обычно принято думать, но совершенно напротив, в восхищенном воспроизведении образца»\*. Это мнение поэта, а вот аналогичное мнение физика В.Гейзенберга, которого, как и Б.Пастернака, едва ли можно упрекнуть в отсутствии творческих устремлений: «В науке хорошую и плодотвор-

ную революцию можно совершить только тогда, когда мы пытаемся внести как можно меньше изменений...»\*

Под эти прозрения великих деятелей культуры не так уж трудно подвести теоретическую базу. Да, мы призываем к сохранению и воспроизведению образцов, но в какой степени это осуществимо и осуществимо ли вообще? Можно показать, что человека в принципе нельзя превратить в копировальную машину. И не потому, что он этому сопротивляется или чего-то не умеет, а в силу не зависящих от человека обстоятельств. Воспроизведение образцов — это вовсе не слепое копирование, вовсе не буквальное повторение того, что делалось раньше. Такое повторение просто невозможно в силу постоянного изменения ситуации, в силу изменения контекста. Даже тривиальный и, казалось бы, очень стандартный производственный акт не может быть воспроизведен без учета этого обстоятельства, ибо он с необходимостью предполагает хотя бы смену материала и орудий труда. В такой же степени изучение языка — это не заучивание готовых фраз, а приобретение способности понимать и строить новые фразы по имеющимся образцам, но в трудно предсказуемом многообразии ситуаций и контекстов.

Поэтому сохранение и воспроизведение — это всегда и видоизменение с целью приспособления к новым условиям, видоизменение с целью выживания, а не с целью самоуничтожения. Старые концепции, старые теории живут в составе современной науки, но живут в новом контексте, а следовательно, приобретают новый смысл, новое содержание. Итак, сохранить — значит видоизменить. Это общий закон как органического, так и социокультурного мира.

Ф.Ницше писал: «Мыслить» в примитивном состоянии (доорганическом) значит отстаивать известные формы, как у кристалла. Самое существенное в нашем мышлении — это включение нового материала в старые схемы (прокрустово ложе), уравнивание нового\*\*». Это верно, и это как раз и подхватила современная философия

\* Пастернак Б.Л. Охранная грамота // Пастернак Б. Воздушные пути. М., 1982, с. 256-257.

\* Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989, с. 267.

\*\* Ницше Ф. Воля к власти. ПСС. М., 1910, т. 9, с. 231.

науки в своих представлениях о парадигмах, исследовательских программах и т.п. Мыслить и при этом творчески мыслить — это значит реализовывать прошлый опыт в новых условиях, это значит воспроизводить Прошлое в настоящем.

Но что такое Прошлое в свете изложенных представлений? Реализуя образцы, мы тем самым меняем контекст их существования. Современная наука и культура есть продукт реализации прошлых образцов, но эти образцы в контексте современной науки и культуры приобретают новый смысл и значение. Мы смотрим в Прошлое из Настоящего, и это означает изменение контекста его существования. Именно в силу этого мы способны находить в Прошлом все новое содержание, а реализуя его, снова обогащаем и видоизменяем контекст восприятия прошлых образцов. Иными словами, социальный «тенофонд» потенциально бесконечен, ибо, черпая из него, мы тем самым его обогащаем.

## Принципы и характеристики рациональной критики

*В.Н.Порус*

### 1. Критика и рациональность

Наше время густо насыщено критикой. Критическое отношение к действительности приравнено к добродетели. Критицизм служит мерой достоинств человека и его деятельности. В то же время гипертрофированный дух модернизма, неумная погоня за новшествами, скепсис по отношению к прошлому и пренебрежение настоящим во имя гипотетического будущего часто окрашивают критицизм в inferнальные тона: критика злоупотребляет обаянием «страшного и умного духа разрушения и смерти» (Ф.М.Достоевский), который ко многим приходит в облике «дрянного черта», некогда явившегося Ивану Карамазову. Задорно звучавший в прошлом веке афоризм о том, что оружие критики должно уступить место критике оружием, в нынешнем историческом контексте стал оксюмороном, вызывающим ощущение безумия.

С другой стороны, пост-модернистская ирония, которой стало модно заслоняться от inferнального критицизма, — неплохое интеллектуальное развлечение, но вряд ли оно способно стать серьезным основанием культурной жизни. Сколько ни иронизируй над сосредоточенностью интеллекта и направляемой им воли, заменить ее в практической сфере нечем. Тем, кто пытается отнестись к жизни как к игровой затее, следовало бы помнить мудрость древних, знавших, что боги карают дерзких подражателей беззаботному веселью бессмертных олимпийцев. Суперкритицизм и его иронический антипод в равной мере служат симптомами духовной усталости и деградации общества.

Духовная усталость резче всего выражается в недоверии к разуму. Критика оттого и вырождается либо в критиканство, либо в ироническую забаву, что разрушается ее связь с разумом, интеллектом, иными словами, критика перестает быть рациональной. Но что такое «рациональная критика»?

Прежде всего, это критика не в обыденно-житейском смысле, в котором «критиковать» значит «указывать на недостатки», «отвергать», «разрушать» и т.д. Рациональная критика — это выявление разумных оснований предмета, границ его возможностей, сопоставление предмета с идеальным образом (моделью) этого предмета, заданного Разумом. Критика есть форма рационального конструирования предмета; момент отрицания в ней подчинен положительному содержанию. Следовательно, рациональная критика есть не что иное, как сам Разум в своей конструктивно-преобразующей работе.

Но эти замечания еще никак нельзя принять за ответ на поставленный вопрос. Мы вращаемся в кругу тавтологий: критика рациональна, если она соответствует рациональности. И вопрос звучит по-другому: что такое рациональность?

Один из напрашивающихся ответов заключается в том, что рациональность мыслительной или практической деятельности определяется через соответствие этой деятельности определенным критериям. Например, критериями рациональности могут служить логические правила, научные или практические принципы и нормы, выявленные закономерности, математические отношения и т.п.\* Тогда рациональная критика есть применение этих критериев к предмету для его понимания, теоретического объяснения или практической работы с ним.

Мы знаем примеры такой критики. Доказательство математической теоремы оспаривается или отвергает-

ся, если оно нарушает логические правила дедукции, содержит недопустимые преобразования или опирается на нематематические допущения. Экспериментальный результат ставится под сомнение или признается ложным, если обнаруживается недопустимая погрешность расчетов, неверная, с точки зрения принятой теории, интерпретация данных, использование неясных или противоречивых допущений. Практическое действие признается нерациональным, если оно обнаруживает неэффективность, нецелесообразность, непоследовательность либо несогласованность с другими действиями. Однако при ближайшем рассмотрении все не так очевидно.

Конечно, если ученик, доказывая геометрическую теорему, пропустил важные шаги доказательства или спутал термины, его «рациональность» неудовлетворительна. Однако само по себе соблюдение логических правил недостаточно для признания математического рассуждения рациональным. Кроме того, эти правила (логические системы) могут меняться, так что применение какого-то из них как раз и признается нерациональным. Например, математики-конструктивисты (интуиционисты) отказываются от доказательств и вообще от математических построений, основанных на применении принципа *Tertium non datur* ( $A \sim A$ ). Специальная аргументация против применения этого принципа имеет давнюю традицию, развивавшуюся не только в русле математики, но затрагивающую содержание основных математических понятий. Здесь не будем касаться этой аргументации, но отметим, что речь идет о критике принципа, который зачислялся в ряд основных логических законов и, следовательно, выступал как один из критериев математической и логической рациональности. Рациональна ли эта критика? Вопрос не казуистический. Речь идет о принципиальном гносеологическом и методологическом моменте: можно ли говорить о рациональности критики... критериев рациональности?

В самом вопросе содержится возможность парадокса, выход из которого не очевиден. Рациональной критикой рациональности может быть признана критика, которая

\* А.И.Ракитов, например, определяет рациональность как систему «замкнутых и самодостаточных правил, норм и эталонов, принятых и общезначимых в рамках данного социума для достижения социально-осмысленных целей» (Рациональность и теоретическое познание // Вопросы философии, 1983, № 1, с. 9).



опирается на некоторую «мета-рациональность». Последовательное проведение идеи «мета-рациональности» приводит либо к регрессу в бесконечность в поисках рациональности *per se*, либо к постулированию некой «супер-рациональности», не подверженной никакой критике. Бесконечный регресс — неприятность для методолога и неудовлетворительная философско-гносеологическая позиция. «Абсолютная система» критериев рациональности — нечто такое, что не только не находит подтверждения в исторической практике мышления, но и прямо противоречит ей.

Подобные трудности имеют место, конечно, не только в математике. Аристотелевская физика с ее принципом движения земных тел под воздействием внешних сил отнюдь не менее рациональна, чем физика Галилея с принципом инерции. Вопрос о том, какая из этих физических концепций «рациональна на самом деле», не решается ссылками на «истинность» или «соответствие с реальностью». Проблема истины стоит особо и она еще сложнее, чем проблема рациональности. Здесь отметим, что истинность не является критерием рациональности; «неистинная» или отвергнутая физическая теория может быть вполне рациональна, т.е. отвечать соответствующим критериям рациональности. Поэтому историческое развитие научного познания можно представить как изменение систем рациональности, как их соперничество и чередование в понятийном и методологическом арсенале ученых.

Плюрализм рациональностей еще более очевиден в сфере практического действия и поведения. Аргументы сторонников единой или универсальной рациональности противоречат историческим фактам, а теоретический спор с такими аргументами не может дать ничего, кроме бесконечной дискуссии, в которой каждая из сторон считает свою рациональность «более рациональной».

Итак, напрашивающийся ответ оказывается неудовлетворительным. Попытка определить *рациональность критики* через соответствие *критериям рациональности* приводит к тривиальному выводу: сколько разных рациональностей, столько же и рациональных критик.

Бесспорно одно: рациональная критика существует, и мы всегда интуитивно отличаем ее от нерационального критиканства или иронической имитации. Как перевести эту интуицию на язык методологии и теории рациональности? Возможно ли это? Такие вопросы нельзя оставить без ответа, ибо они связаны с определением сферы компетенции методологии и затрагивают ее философский статус.

## 2. «Критический рационализм» о критике и рациональности

«Критические рационалисты» — как следует уже из названия этого философского и социально-политического направления — отводят рациональной критике центральную роль во всех абстрактно-мыслительных и конкретно-практических сюжетах. Более, чем какое-либо другое философское течение, «критический рационализм» подчеркивает силу человеческого интеллекта. Разум способен подвергнуть критике все, что существует — в человеке и его сознании, в окружающем человека мире, в человеческом обществе. Для его критической мощи нет преград — ни в прошлом, ни в настоящем. Табу, традиции, догмы, идейные и идеологические клише, суждения авторитетов, социальные нормы и законы, сакральные ритуалы и эстетические суждения — все это возможные объекты рационального анализа и критики. Разум отвергает все сверхразумное, для него нет неприкосновенных святынь, и даже то, во что «можно только верить», подвержено суду разума и ждет его вердикта.

Но и суждения разума также подвержены рациональной критике, каким бы статусом или степенью общности они ни обладали. Законы природы, формулируемые наукой, — это лишь гипотезы, которые подвержены критике и сомнению в той же мере, в какой можно критиковать любое другое научное суждение.

Пафос критики в «критическом рационализме» необычайно высок. В критике прежде всего реализуется и обнаруживается Разум. Абсолютна лишь критическая мощь разума, все прочие абсолюты низводятся до зауряд-

ных человеческих мнений. Но критика должна иметь рациональные основания. Таким основанием в философии К.Поппера служит эмпиризм науки, ее постоянная апелляция к опыту. Эмпиризм и критицизм — вот два устоя, два основных компонента рациональности. В этой паре основную методологическую роль играет критика. Опыт — оружие критики. Сама же критика — *modus vivendi* разума, «базис всей эпистемологии и методологии», по выражению К.Поппера\*. Однако методологический статус этого базиса обнаруживает признаки *petitio principii*. На это обратил внимание один из учеников К.Поппера — У.Бартли: принцип фальсифицируемости научных суждений либо нефальсифицируем и, следовательно, не является научным суждением, либо фальсифицируем, но тогда не ясны основания такой фальсификации, ибо «опытным» опровержением этого принципа явилось бы только указание на научное, но нефальсифицируемое суждение (суждение, стоящее вне критики), что является противоречием в определении. Это наблюдение Бартли легко обобщить так, что оно относится не только к принципу фальсификации, но и к принципу рациональной критики вообще. Этот принцип должен быть сам подвергнут критике, чтобы отвечать своему предназначению, и критика должна следовать тому же принципу. Перед методологией стоит непривлекательная перспектива *regressus ad infinitum* в поисках рациональных критериев критики... критериев рациональности.

К.Поппер, сознавая эту трудность, отмечал, что рационализм, основанный на принципе критицизма, не обязательно должен связывать себя каким-то положительным решением проблемы обоснованности или оправданности предпосылок критики. «Критика, вообще говоря, может быть неверной, но тем не менее важной, открывающей новые перспективы и поэтому плодотворной. Доводы, выдвинутые для защиты от необоснованной критики, зачастую способны пролить новый свет на теории и их можно использовать в качестве (предварительного) аргумента в пользу этой теории»\*\*. Таким об-

разом, критика, пусть даже не вполне обоснованная, всегда обладает положительной ценностью, разумеется, если она направляется стремлением улучшить качество рациональных научных суждений и теорий. Это верно не только по отношению к науке.

В самом деле, рассуждал К.Поппер, если даже предположить, что существуют абсолютные и бесспорные критерии рациональности (тем самым выводя их из-под критики), то и в этом случае необходимой предпосылкой всякой рациональной дискуссии является признание всеми ее участниками этой абсолютности и бесспорности. А это возможно только, если участники уже являются рационалистами. «Можно сказать, что рационалистический подход должен быть принят и только после этого могут стать эффективными аргументы и опыт. Следовательно, рационалистический подход не может быть обоснован ни опытом, ни аргументами». В основании рационалистического подхода, если угодно, рационалистического строя, лежит «иррациональная вера в разум»\*\*.

Нелепо на основании этих высказываний приписывать «критическому рационализму» некие «уступки» иррационализму. Мысль Поппера проста и вполне рациональна. Устои рациональности сами нуждаются в опоре. Если искать эту опору «внутри» самой же рациональности, логического круга не избежать. Предпосылкой рациональной дискуссии следует считать не наличие неких абсолютных и обязательных для всех мыслящих существ критериев, а прежде всего готовность участников этой дискуссии признать над собой власть разумного начала. Ситуация рациональной дискуссии возникает как следствие определенной «конвенции» (иногда даже без кавычек), и поддерживается в дальнейшем благодаря наличию устойчивых традиций, которыми регулируется поведение рационалистов-единоверцев.

Систематическое единство таких традиций — это «Большая Наука», мечта и идеал Поппера, «демократическое сообщество» в чистом виде, самое «открытое» из

\* Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992, т. 1. с. 49.

\*\* Там же, с. 54.

\*\* Там же, с. 67.

всех возможных человеческих обществ. Установка на рациональную критику и признание непререкаемой власти критериев рациональности — это не только методологические регулятивы, но и моральное *credo* граждан республики ученых. В этой идеальной республике нормы гражданского поведения практически полностью совпадают с моральной регуляцией, пронизанной духом рационального критицизма.

Эта идея К.Поппера заслуживает взвешенной критики. Нет надобности рассуждать о ее утопичности. Мы имеем дело с идеалом, и глупо упрекать идеал за то, что он не вполне похож на реальность. Более того, сила этого идеала — именно в его непохожести на всем известную и никого не удовлетворяющую действительность. В идеале демократия является истинной предпосылкой критической рациональности, и в то же время рациональность является условием и предпосылкой демократии. Нет ничего более демократичного, чем единовластие Критического Разума, и нет ничего более разумного, чем открытое демократическое сообщество рационально мыслящих людей.

В этом — ответ «критического рационализма» на проблему Декарта. Основоположник современного рационализма учил, что направление движения познания определено «естественным светом разума», который распространяется в поле понимания, структурированном «врожденными идеями». Но что является причиной того, что движущаяся мысль не останавливается ни на одном из своих результатов? Какая сила поддерживает это непрерывное движение? М.К.Мамардашвили, отвечая на этот вопрос «за Декарта», указывал на эту причину — жизненное самоосуществление мыслящего «Я». Мыслить и существовать — значит постоянным усилием поддерживать движение мысли. «Знание существует... как нечто такое, что непрерывно производит другое знание и что все время находится в принципиально переходном состоянии»\*. Что же обеспечивает это безостановочное движение, не дает угас-

нуть жизненному порыву «Я», поддерживает напряжение силовых линий в «когитальном поле»? Ответ Декарта: эта непрерывно творящая и поддерживающая свое творение сила — Бог, конечный источник «естественного света разума». К.Поппер дает иной ответ: эта сила — соединение процесса познания с особыми условиями его осуществления, это — «открытое общество» Республики Ученых. Так «критический рационализм» пытается разорвать логический круг, придавая проблеме обоснования рациональности многомерный, объемный характер, выводя ее из плоскости одного только методологического анализа. Рациональность оказывается зависимой от демократического устройства Большой Науки, а само это устройство возникает как следствие веры в разум, его объединяющую и направляющую силу во всех сферах человеческой деятельности. Взаимозависимость демократии и рациональности становится тем идеалом, который К.Поппер и его последователи перенесли из философии науки в социальную философию.

### 3. В поисках критериев рациональности. Абсолютизм *versus* релятивизм

Итак, «критические рационалисты» как будто смогли остановить *regressus ad infinitum* в поисках оснований рациональности. Однако проблема критериев рациональности не снята. Пусть, в конечном счете, рациональность зиждется на конвенциях убежденных рационалистов, организованных в «открытое сообщество» с его демократическими традициями. Но всякий раз, когда обсуждается сакраментальный вопрос «это рационально или не рационально?», на него нет никакого другого ответа, кроме как указание на критерии рациональности, которым отвечает или не отвечает *это*. Следовательно, никакая критика не может просто считаться рациональной потому, что ею занимаются рационалисты или граждане Республики Ученых. Необходимо предъявить, сделать ясными для всех участников критической дискуссии критериальные основания последней. Поэтому проблема выявления

\* Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990, с. 25.

и выбора этих оснований является фундаментальной в теории познания вообще и в теории рациональности и рациональной критики, в частности. При этом — как уже было сказано — ее фундаментальность не означает, что только к ней и сводится выяснение того, чем является рациональная критика.

Когда пытаются вывести характер рациональной критики из «фундаментальных» определений рациональности, неизбежно возникают трудности, связанные с самой природой гносеологического фундаментализма. Так, философский трансцендентализм во всех своих версиях исходит из метафизической природы рационального: критерии рациональности совпадают с конструкцией «трансцендентального субъекта», картезианского «Я». Это позволяет трансцендентализму последовательно выстраивать философскую картину мира и сообщать высокую одухотворенность и эстетический смысл культуре. Однако трансцендентализм вынужден постоянно отвечать на вызов исторического времени, культурно-жизненной реальности, сопротивляющейся догматическому диктату метафизики. И в этом споре трансцендентализму не всегда удавалось найти убедительные аргументы, реальность исторического движения мысли опровергала казалось бы незыблемые метафизические схемы и каркасы, удерживавшие до поры мир, изображаемый философским мышлением. Когда же метафизический трансцендентализм пытался противопоставить этому движению упорство и логическое совершенство, это приводило к конфликту с движением научного, ориентирующегося на опытную достоверность познания.

Напомним о затруднениях, с какими столкнулось метафизико-трансцендентальное определение принципов рациональности Декарта и Канта. Декарту не удалось сделать тот шаг, который отделял его от математического анализа с его «неясными» и «неотчетливыми» (и, следовательно, по Декарту, нерациональными) понятиями бесконечно малой величины и дифференциала; этот шаг выпало сделать Лейбницу и Ньютону, метафизический гений которых шел к иной концеп-

ции рациональности. В этом же ряду стоят знаменитые заблуждения Декарта, выводившего законы соударения тел из своей метафизики, Божественной Механики с ее постулируемыми фундаментальными свойствами божественного творения — Природы. «Системе Декарта, с одной стороны, присущ такой рационализм, который проявляется в стремлении к практико-технической эффективности и которым оправдывается сама система, устанавливающая необходимые предпосылки такой эффективности; однако, с другой стороны, ей свойственен и такой рационализм, который, как апофеоз разума, устремляется за пределы земного бытия к чистой теории и чистому знанию, выступающему как божественное откровение. Между этими двумя сторонами картезианского рационализма пролегла непреодолимая пропасть»\*. Здесь К.Хюбнер подмечает важнейшее противоречие классического рационализма: с одной стороны, если практико-техническая эффективность и целесообразность помещается в ряд критериев рациональности знания, то это знание не может не быть чувствительным к опытному подтверждению или опровержению, то есть не быть исторически изменяющимся и развивающимся; с другой стороны, «чистое знание» не может измениться, как не может быть переистолковано божественное откровение. Это же противоречие вело мысль Канта. Априоризм трансцендентальной эстетики, который, по замыслу философа, должен был оправдать всеобщность, необходимость и универсальность неизменных математических истин, не мог быть согласован с открытием неевклидовых геометрий, а еще позже — с открытой на рубеже XIX и XX веков противоречивостью теоретико-множественных представлений об основаниях математики.

«Расщепление» противоречия классического трансцендентализма, т.е. придание обеим его сторонам самостоятельно-позитивного статуса, независимого от отрицающего тезиса, привело к вульгарным версиям рационализ-

\* Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994, с. 187.

ма, которые можно представить в виде двух стратегий, в равной мере уязвимых и ущербных.

Первая — это «абсолютизм», теория рациональности, полагающая принципы рациональности вечными и неизменными, однако лишенная той величавой философской метафизики, которая вела родословную этих принципов от Слова и Логоса. Точнее, метафизика, все же присущая этой стратегии, выступает как пустая форма, унаследованная от высокой классики, но потерявшая религиозные истоки, эстетические, моральные и гносеологические смыслы, инспирировавшие и наполнявшие последнюю. Абсолютизм унаследовал конфликты с развивающейся наукой, но если классический трансцендентализм в этих конфликтах получал импульсы для собственного развития и рефлексии, то вульгарный абсолютизм способен вызвать только недоверие ученых к метафизике и умозрительным теориям рациональности.

«Абсолютизм» как методологическая концепция, если ее применить к анализу истории науки, обладает «эффектом Прокруста»: живую и развивающуюся действительность научного познания он пытается втиснуть в рамки абсолютных и вечных критериев рациональности, насилуя и препарируя эту действительность. Это насилие по отношению к истории не проходит без удручающих последствий для методологии. Она не только отрывается от реальной науки и окостеневает в догматизме, но перестает быть интересной для самих же философов и методологов. Наступает «дегенеративная» фаза (по выражению И.Лакатоса), после которой абсолютистские методологии сходят с интеллектуальной сцены, вытесняясь более живыми и продуктивными философско-методологическими программами.

Вторая — это как бы «трансцендентализм наизнанку», стратегия, которая пытается вывести критерии рациональности из истории тех форм деятельности, которые — по определению — воплощают в себе рациональность. Прежде всего, конечно, речь идет о науке, научно-познавательной деятельности и ее истории. Эта стратегия предлагает путь не от конструкции мыслящего «Я» к реальному мышлению предметного уров-

ня, а от изучения конкретных познавательных процессов — к предпосылкам этих процессов. Такая стратегия может выглядеть привлекательно в глазах приверженцев эмпирической науки: полем эмпирических исследований становится история и реальная практика самих же научных исследований. Таким образом, методология принимает облик науки, научные методы должны — по замыслу сторонников этой стратегии — применяться к изучению самой науки. Поэтому особое значение в эпистемологических штудиях имеют результаты и средства апробированных научных дисциплин: психологии, социологии, истории науки и т.д.

Замысел действительно соблазнителен, но реализовать его непросто. Дело в том, что безусловно полезные и необходимые исследования научных процессов методами и средствами самой же науки все же не могут ответить именно на тот вопрос, ради которого затеяно все предприятие. Дело в том, что какие бы результаты ни были получены в этих исследованиях, они обязательно подвергаются интерпретации — будь то историко-научный, или «этно-методологический», или какой бы то ни было иной анализ научно-познавательных процессов. А интерпретация существенно зависит от той рациональности, которая свойственна интерпретативной теории, используемой для этих целей. И это означает, что надеясь отыскать в истории или в исследовании современных ему процессов рационального познания ответы о природе рациональности и ее критериях, взявшийся за эту задачу отыщет лишь сумму подтверждений или контрпримеров для собственных «априорных» представлений о рациональности. Возникает уже знакомый логический круг, и выход из него не просматривается.

Разновидностью подобной стратегии, имеющей, впрочем, самостоятельное значение (поскольку с ней связывают надежды «экстерналисты» — методологии, объясняющие развитие науки «внешними» по отношению к ней факторами), является попытка вывести критерии рациональности из общественных традиций, культурных реалий, политических или экономических характеристик той или иной эпохи. Против этой стратегии высказано

немало возражений, наиболее простое и вместе с тем методологически значимое из которых состоит в том, что она также не свободна от логического круга. Какие бы «внешние» факторы ни принимались в расчет при определении рациональности, они сами требуют рационального анализа, систематизации и теоретического рассмотрения. Того же требует анализ связей между этими факторами и определяемыми принципами рациональности. Для этого, конечно же, требуются определенные критерии рациональности, и это означает, что логический круг вновь заявляет о себе. Если допустить, что «внешние» детерминанты рациональности сами не подлежат рациональному анализу, то придется признать, что рациональность выводится из чего-то рационально непостижимого. Поскольку здесь речь идет не о предпосылках самой возможности рациональной дискуссии, а о критериях рациональности, — такой вывод совершенно неприемлем.

Чтобы «радикально» избавиться от логического круга, вторая из названных стратегий может склоняться к старому рецепту релятивизма. В самом деле, ведь вся логическая круговерть возникает именно тогда, когда ищут — в традиции трансцендентализма — такие критерии рациональности, которыми бы определялась рациональность «как таковая», рациональность, которая является общей для всех и всяческих систем критериев рациональности, как бы они ни отличались друг от друга. Поэтому некоторые исследователи призывают отказаться от подобных поисков, проблемы, связанные с ними, называют «псевдопроблемами», а само понятие «рациональность» (по-видимому, имея в виду «рациональность как таковую») — «псевдометодологическим». Вместо того, чтобы говорить о «рациональном действии» или «рациональном суждении», следует говорить об эффективности, целесообразности, непротиворечивости и т.п. Тем самым понятие «рациональности» якобы элиминируется в духе «бритвы Оккама»\*.

Если признать задачу определения «рациональности

как таковой» невыполнимой и даже бессмысленной, учитывая опыт исторического развития процессов научного познания и методологических размышлений над этими процессами, то можно прийти к выводу, что рациональность, принятая данным сообществом рационалистов и запечатленная в соответствующей системе критериев, сама себе «судия» и не нуждается ни в каких иных «суперкритериях»; поэтому необходимо признать всерьез плюрализм рациональностей, а также принять все релятивистские последствия этого признания.

Релятивизм, конечно, свободен от «эффекта Прокруста». Ему незачем подгонять действия ученых под жесткие стандарты и схемы рациональности: каждое научное сообщество самостоятельно решает вопрос о критериях рациональности. Однако это означает, что сам вопрос о рациональных критериях утрачивает общезначимый смысл, а термин «рациональность» становится просто речевым оборотом, без которого, в принципе, можно и даже лучше обойтись. Спор о том, какая «парадигма» (в терминах Т.Куна) выражает собой «подлинную рациональность», не может не окончиться впустую: либо все останутся при своих мнениях, либо кому-то удастся обратить оппонентов в свою веру, но не за счет рациональной аргументации. В лучшем случае ученый-рационалист мог бы сослаться на некий «здравый смысл» или «житейскую логику», общий для ученых контекст «жизненного мира», но подобные ссылки, убедительны они или нет, уже выводят за рамки рассматриваемой проблемы, связанной с теорией научной рациональности. Поиски такой теории для релятивиста — дело безнадежное и нелепое.

С точки зрения некоторых симпатизирующих релятивизму методологов, «рациональность» есть не что иное, как плохая замена для ясного понятия «целесообразности» (М.Вебер называл это «формальной рациональностью», но этот термин, если его вырвать из контекста веберовских рассуждений, мог бы еще больше запутать и без того непростую терминологическую ситуацию). В терминах целесообразности можно говорить и о «научной рациональности». У науки есть

\* См.: Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. Критический очерк. М., 1989.

«внутренние» и «внешние» цели. Например, получение истинных знаний можно считать внутренней целью науки. Тогда «внутренней целесообразностью» науки будет адекватность используемых ею средств — теорий, методов, понятий, способов доказательства и т.д. — данной цели. То, что позволяет получать истинное знание, рационально, не позволяет — не рационально, мешает — иррационально.

Если цель науки — нечто «внешнее» (например, использование ее результатов для увеличения или поддержания материальных благ, для «преобразования природы» или «преобразования человека» и т.п.), то рациональность ее будет измеряться степенью приближения к этой цели. Скажем, рациональна наука, с помощью которой человечество осуществляет прогресс, и нерациональна наука, если она удаляет человечество от прогресса. Разумеется, «внутренняя» и «внешняя» целесообразности науки могут не совпадать (истины науки могут быть использованы не во благо, а во вред человеку и человечеству).

Итак, рациональность науки связывается либо с понятием истинности («внутренняя целесообразность»), либо с прагматикой и аксиологией. Как уже было сказано ранее, таким путем мы от смутного понятия идем к еще более неопределенным и многозначным. Измерять рациональность по шкале истинности — значит получить нежелательные и неестественные выводы. В согласии с таким подходом следовало бы заключить, что все научные теории, некогда принимавшиеся учеными, а затем отброшенные (например, «эмпирически опровергнутые»), а также вся деятельность по их созданию, разработке и применению были, по крайней мере, нерациональными — с точки зрения современной науки. Но ведь и эта точка зрения — не глас Божий! Не получается ли так, что работая в рамках теории, которая до поры до времени не отвергнута, ученый вправе считать себя рациональным, но после того, как его теория отбрасывается, он должен каяться в иррационализме?

Разум, конечно, способен заблуждаться. Но и заблуждаясь, он остается разумом. Истина не синоним разумности!

Если истина — это цель, с которой соразмеряются исследовательские действия ученых, то надо сказать, что и само целеполагание в данном случае, и степень приближения к этой цели — все это существенно зависит от научных и вненаучных воззрений того или иного сообщества, от духа времени и культуры. Разные сообщества, в равной степени стремясь к «истине», но исходя из различных пониманий рациональности, должны выглядеть друг для друга иррациональными. Поэтому для поддержания бодрости духа они должны крепить свою веру в принимаемую ими рациональность, заботясь о нерушимости авторитета своей «парадигмы». Классическая иллюстрация примата веры над разумом! Но если ученый изменил своей вере и перешел в «иную конфессию», какой вывод он должен сделать о своих прошлых убеждениях?

Не меньшие затруднения связаны и с «внешней» целесообразностью. Редукция рациональности к «эффективности» и «экономичности» действия порождает массу чисто методологических вопросов, ибо эти понятия как раз и определяются через «рациональность», либо вовсе не связаны ни с какой рациональностью. Известно ведь, что лучшее средство (эффективное и экономичное) от хронической мигрени — гильотина! Подчинение рациональности понятию «прогресса» вызывает еще больший приступ релятивизма, поскольку универсальные критерии прогресса — это нечто в высшей степени сомнительное. Научная же рациональность объявляется чем-то вроде способности трезвой и здоровой оценки различных житейских ситуаций (с той спецификой, что основанием для трезвости здесь служит информация, традиционно относящаяся на счет науки).

Итак, если рациональность — это целесообразность, то относительная граница между наукой и ненаукой есть только тривиальное различие целей, к которым направляется деятельность по обе стороны воображаемой демаркации. Тем самым проблема философии науки переводится на язык прагматики или «дескриптивной эпистемологии» (вместо «нормативной эпистемологии»). Мы получаем успокоительную

возможность констатировать, что люди действительно способны совершать целесообразные действия, избирать стратегии поведения и оценивать информацию. Дальше этой «описи» идти некуда.

Правда, еще можно добавить, что мерой целесообразности может считаться успешность действия, а следовательно, полезны обобщения того, как именно достигается успех в однотипных ситуациях. Но отчего бы не сделать следующий шаг и не признать такие обобщения критериями рациональности (в науке точно так же, как в любой иной сфере деятельности)? И мы приходим к тому, от чего так упорно хотели отойти — к критериальному измерению рациональности.

Обе стратегии уязвимы. Абсолютизм стремится определить научную рациональность как таковую, как некое универсальное свойство научной деятельности и ее результатов, используя для этого методы нормативной эпистемологии. С помощью этих методов формулируют критерии рациональности. Но как только эти критерии объявляются адекватными выразителями научной рациональности, они становятся ложем Прокруста. Релятивизм отбрасывает требование универсальности и абсолютности, поворачивается к реалиям науки и ее истории, отказывается от априорных определений рациональности, связывает рациональность с целесообразностью и успешностью действий. Но при этом аннулируется само понятие «рациональности», методологическая концепция ориентируется на «описи» успешных и целесообразных действий — в лучшем случае, а в худшем — превращается в разговор «ни о чем», когда типологизируют и классифицируют различные виды теоретической или практической деятельности, не беспокоясь вопросом, почему это виды «рациональной», а не какой-либо иной деятельности?

Абсолютизм не в состоянии сладить с фактом исторического движения в сфере рационального, в особенности — в науке. Релятивизм, напротив, исходит из историчности, придает ей решающее значение. Но за движением ему не удается рассмотреть того, что движется. И тот, и другой в конечном счете утрачивают предмет своих ис-

следований и притязаний. Поиск универсальных критериев рациональности или релятивизация этих критериев в равной мере превращают рациональность познания в фантом. Согласие с этим означало бы конец той философской традиции, которая генетически связана с классическим трансцендентализмом.

#### **4. От критики к рациональности. «Закрытая» и «открытая» рациональности**

Итак, проблема выведения понятия «рациональная критика» из понятия «рациональность» далека от удовлетворительного решения. Напрашивается мыслительный ход, подсказанный «критическим рационализмом», — нельзя ли «обернуть» рассуждение и попытаться что-то понять в рациональности, анализируя свойства того, что можно (условно) назвать «рациональной критикой»?

На первый взгляд, это попытка без шансов на успех. Можно предположить, что на пути ее реализации мы угодим в те же самые логические капканы и будем имитировать движение вперед, бегая по «порочному кругу». И все же рискнем.

Прежде всего, вслед за К.Поппером вновь подчеркнем особое значение критики для понимания рациональности. В самом деле, о рациональности имеет смысл говорить тогда, когда мысль или действие наталкиваются на сопротивление иной мысли или иного действия. Прибегая к старому, но верному сравнению, можно сказать, что как о собственном сердце мы вспоминаем, когда оно болит или сверхобычно нагружено, о рациональности мы помышляем, когда она поставлена под вопрос. «Ситуация критики» — это и есть та самая проблематизация рациональности, в которой последняя обнаруживает и осознает самое себя. Ведущая интуиция «критического рационализма» как раз состоит в том, что «рациональность» и «критика» теснейшим образом сопряжены по смыслу. Воспользуемся этой интуицией, но отнесемся критически к ее попперовскому развитию — пойдем по иному пути.

Смысловая сопряженность «рациональности» и «кри-



тики» позволяет исследовать оба понятия в опоре друг на друга, не увлекаясь поисками формально-универсальных определений, заводящих в «порочный круг». Эта сопряженность уже отмечена в литературе. Иногда ее истолковывают как признак «более высокого» типа рациональности. В.С.Швырев называет «закрытой рациональностью» систему принципов и критериев, применяемых в стандартных, конвенциональных ситуациях. «Замкнутость» или «закрытость» рациональности проявляется в некоем закрытом концептуальном пространстве, очерчиваемом содержанием утверждений, выступающих в данном познавательном контексте как исходные, не подлежащие критическому анализу. «Закрытая рациональность» невосприимчива к критике собственных принципов, рассматривает эту критику как проявление иррациональности и тем самым отрезает себе путь к самоизменению.

«Размыкание» системы критериев рациональности, ее изменение, трансформация в иную систему, существенно отличную от данной, означает переход к «открытой рациональности». «Необходимым моментом «открытой» рациональности, который отличает ее от «закрытой», является установка на критический рефлексивный анализ исходных предпосылок концептуальных систем, лежащих в основе данной познавательной позиции, определяющей ее «парадигмы»<sup>\*</sup>. «Открытая» рациональность («в другой статье я назвал подобную интерпретацию рациональности «критико-рефлексивной»<sup>\*\*</sup>), в отличие от «закрытой», неразрывно связана с критикой, которая есть ее душа и внутренняя причина.

Итак, «закрытая» и «открытая» рациональности существенно различаются своим отношением к критике. «Закрытая» рациональность допускает критику только как применение своих собственных принципов (в частности, предпосылок некоторой фундаментальной теории, образующей каркас данной системы рацио-

нальности) к иному, внешнему для себя объекту; самокритика для «закрытой» рациональности либо вовсе невозможна, либо тривиальна — как обнаружение погрешностей или ошибок, например, логических. В терминах К.Поппера, «закрытая» рациональность допускает только «трансцендентную критику». «Открытая» рациональность обнаруживает себя в ситуациях критики тем, что видит в системе предпосылок и принципов критикуемого объекта не «иррациональность», а иную рациональность, что позволяет ей работать в этой системе аналитически (К.Поппер называет это «имманентной критикой»<sup>\*</sup>), но что еще более важно, воспринимать критику в адрес своих собственных принципов и предпосылок не как нечто враждебно-иррациональное. «Открытая» рациональность способна и на самокритику, которая может вести к отказу от некоторых собственных принципов или их изменению, принятию новых принципов и т.д. Она способна как бы взглянуть на себя со стороны, дать самой себе непредвзятую оценку, скорректировать свою позицию, если этого требует ситуация. Быть может, из-за этого более широкого и, если угодно, более умного отношения к критике «открытая» рациональность выглядит более высоким типом рациональности по отношению к «закрытой».

«Открытость» рациональности означает способность разума к самоизменению; рациональность может стать «иной», но при этом не перестает быть рациональностью. Сам переход от одного состояния к другому есть не крушение рациональности, а естественная жизнь интеллекта, реализация его потенциала. В этом смысле «открытая» рациональность действительно обнаруживает тончайшие связи духа. Но, тем не менее, не следует спешить с расположением названных типов рациональности по упрощенной шкале оценок (менее высокий, более высокий и т.п.). Отношения между ними более сложны.

Сомнительна идея «прогресса» рациональности как некоего субстрата — от низших к высшим типам. Оче-

<sup>\*</sup> Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии, 1992, № 6, с. 5, 6.

<sup>\*\*</sup> См.: Порус В.Н. Системный смысл понятия «научная рациональность» // Философская и социологическая мысль. Киев, 1992, № 1-2.

<sup>\*</sup> Поппер К. Цит.соч, с. 54.

видно, что шкала оценок, по которой пришлось бы сопоставлять эти типы, сама должна быть рациональной, и потому пришлось бы опять-таки совершать логически неправомерные действия, сравнивая типы рациональности в зависимости от какого-то из них. Как раз над такими действиями и нависает лезвие «бритвы Оккама»!

Я предлагаю исходить из иной методологической и гносеологической гипотезы: «закрывающая» и «открывающая» рациональности не сосуществуют одна с другой в работающем интеллекте как «низшее» с «высшим», они образуют базисную смысловую сопряженность, имеющую решающее значение. Именно ситуация критики выявляет эту сопряженность и проблематизирует ее.

Любая «закрывающая» система критериев рациональности обречена на «дегенерацию», если она, сталкиваясь с противодействием иной системы, лишь отторгается от нее, критикуя как «иррациональную». Уместна аналогия с судьбой научно-исследовательской программы, которая занята исключительно своим самооправданием перед нарастающим валом аномалий и не обеспечивает прирост нового эмпирического знания. Она, как заметил И. Лакатос, вырождается и уступает место более продуктивной (имеющей «позитивную эвристику») научно-исследовательской программе\*. Изобретательность ученых, — если говорить только о научной рациональности, — направленную на формирование новых научно-исследовательских программ (или, по аналогии, новых систем критериев рациональности), можно назвать «открывающей» рациональностью. Но такая «открывающая» относительна, по крайней мере, в двух аспектах. Во-первых, изменение систем критериев рациональности всегда ограничено. Могут быть изменены любые критерии, даже самые, казалось бы, устойчивые и апробированные, но никогда не меняется вся система целиком и одновременно. Даже когда изменение затрагивает «твердое ядро» научно-исследовательской программы (например, принцип неизменности химических элементов вытесняется фактом трансмутации на внутриатомном и ядерном уровнях, принцип

континуализма в описаниях и объяснениях энергетических взаимодействий — квантовым дискретизмом и т.п.), даже когда заменяется система логических правил оперирования с высказываниями (например, принципы т.н. «квантовой» логики заменяют в рассуждениях о микро-объектах логические правила коммутативности конъюнкции и дизъюнкции, т.е. формулы  $PAQ=QAP$ ,  $PVQ=QVP$  не рассматриваются в качестве допустимых правил вывода) — всегда эти изменения носят лишь частный характер и происходят на фоне относительной стабильности большинства принципов и критериев рациональности. Можно сравнить «открывающую» рациональность с домом, где распахнуты двери и окна, но не с грудой обломков на месте бывшего дома.

Во-вторых, и это более важно, всякое изменение системы критериев и принципов рациональности, всякий выход за рамки «закрывающей» рациональности непременно устремлены к новой устойчивости, новой «замкнутости» и систематичности. Без этой устремленности поиск новой рациональности превратился бы в бессмысленный дрейф, изменение ради изменения. Такая «открывающая» не только не имела бы никаких преимуществ перед «закрывающей» рациональностью, но очевидным образом обращалась бы в пошлую эклектику.

Как бы резко ни отталкивался мыслитель от прежних рамок рационального мышления, он всегда имеет их в виду, всегда берет из прежней системы все, что сохраняет значимость и ценность. Поиск новой рациональности никак нельзя уподобить блужданиям в потемках, как если бы внезапно погасли источники «естественного света разума». Напротив, они светят тем ярче, чем решительнее и четче вопросы, предъявляемые самым признанным и якобы незыблемым основоположениям.

Отношения между «закрывающей» и «открывающей» рациональностями можно представить как парадокс\*. Подчинив свою деятельность (интеллектуальную или практическую) некоторой «закрывающей» системе критериев, субъект

\* См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

\* См.: Порус В.Н. Парадоксы научной рациональности и этики: попытка аналогии // Философская и социологическая мысль. Киев, 1992, № 3.

теряет критическую рефлексию, заточает свой ум в ловушке догмы, а ситуация критики воспринимается им как досадная неприятность, от которой следует поскорее избавиться. Побуждение к ревизии своей рациональности, к улучшению или замене ее иной рациональностью — это безумие, позыв «иррационального». Творчество, риск, экстатическое напряжение духа осознаются как прекрасное, но все же сумасшествие, дионисийство, игра загадочных сил. Но изумление духа как раз и состоит в том, что это «безумие» — яркое выражение рациональности, присущей человеку.

Конечно, это не логический парадокс. Форму логического противоречия указанные отношения получают только в том случае, если трактуются строго дилемматически: либо одно, либо другое, но не то и другое вместе и в зависимости друг от друга. Акцент на последствиях такой дилемматичности позволяет заострить рассуждения об аналогичных дилеммах в сфере этического (как и в других сферах, где сопоставляются модели и моделируемые объекты; например, нормативная модель языка и живая языковая практика). Здесь будет важнее подчеркнуть иной аспект: *дополнительность «открытой» и «закрытой» рациональностей*. Термин «дополнительность» здесь используется в несколько ином смысле, чем тот, каким он обладает в современной теоретической физике, но этот смысл, как мне кажется, соответствует развитию методологической мысли Н.Бора.

## 5. Принцип дополнительности — универсальный принцип рациональности

Сформулированный Н.Бором в связи с интерпретацией квантовой механики принцип дополнительности имеет универсальную методологическую значимость. В наиболее общей форме этот принцип требует, чтобы для воспроизведения целостности исследуемого объекта применялись «дополнительные» классы понятий, которые, будучи взяты отдельно, могут взаимно ис-

ключать друг друга\*. Я полагаю, что этот принцип в точности определяет отношение «закрытой» и «открытой» рациональностей. «Парадокс» рациональности — это и есть следствие того, что описания «закрытой» и «открытой» рациональностей разделены так, что они вступают в противоречие одно с другим. Отсюда же возникает представление о них, как об описаниях различных типов рациональности: «низшего» и «высшего». Если же рациональность — это «целостный объект», теория рациональности должна исходить из принципа дополнительности таких ее характеристик, которыми определены *два способа моделирования рациональности*: нормативно-критериальный («закрытая рациональность») и критико-рефлексивный («открытая рациональность»). Эти классы понятий суть модели одного и того же объекта. Взятые в раздельности, они дают противоположные определения рациональности; тогда их совмещение дает в итоге «парадокс рациональности». Взятые совместно, они отвечают принципу дополнительности.

Именно в этом смысле я называю принцип дополнительности универсальным принципом теории рациональ-

---

\* Встречаются более свободные трактовки принципа дополнительности. Например, В.П.Руднев ставит его в ряд с принципом симметричных описаний, применявшимся логическими позитивистами, полагает, что он может быть логически выведен из известной теоремы К.Геделя о неполноте, а также утверждает, что принципу дополнительности отвечают соотношения детерминизма и телеологизма в трактовке Г.Рейхенбаха, описания мира как текста и как физической реальности в своей собственной трактовке, соотношение физического и этического у Л.Витгенштейна (см.: Руднев В.П. Витгенштейн как личность // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993, с. 348). Идея дополнительности допускает различные интерпретации и анализ спора, какая из них более правильна, чем прочие, требует отдельного времени и большего пространства. В моем понимании методологического смысла этого принципа наиболее важно то, что *дополняющие друг друга описания определенной реальности, будучи отторгнуты друг от друга, не только не дают целостного описания, но и могут вступить в противоречие с фактами, если претендуют на целостность, а не включают признание своей принципиальной неполноты*. Можно даже сказать, что эти описания образуют *сопряженную смысловую пару*. Такая трактовка принципа дополнительности кому-то, возможно, покажется слишком «сильной» и не соответствующей замыслам самого Бора. Не буду спорить.

ности. Здесь нужны два уточнения. Во-первых, это не означает, что всякая система критериев рациональности, применяемых в той или иной сфере научного познания или другой интеллектуальной деятельности, непременно должна включать в себя принцип дополнительности. Но этот принцип необходим для построения последовательной *теории рациональности*, то есть теории, объясняющей процессы формирования и функционирования, изменения и соперничества каких бы то ни было критериальных систем. Во-вторых, «закрывающая» и «открывающая» рациональности не должны трактоваться как некие «состояния» или «фазы» рациональности — статическая и динамическая, результат и процесс и т.п. Не различение этих «фаз», а их смысловое единство — вот что лежит в основе применения принципа дополнительности. В этом суть предлагаемого подхода.

## 6. Рациональная критика сквозь призму принципа дополнительности

Важнейшей, хотя и не вполне очевидной, предпосылкой рациональной критики является рациональная реконструкция того, что подлежит критике (объекта критики). Только то, что «препарировано» и представлено в свете рациональности, может быть подвергнуто рациональной критике. Хотя эта констатация есть лишь элементарное следствие рационалистической позиции, ей как будто противоречит распространенное мнение, что рациональная критика полагает свой объект нерациональным; критика как бы призвана восстановить или установить рациональность там, где ее нет или где она искажена, нарушена, недостаточна. Например, если банк выдает льготный кредит заемщику с сомнительной репутацией без достаточных гарантий возврата кредита в установленный срок, любой эксперт назовет такое действие нерациональным или попросту глупым, если только не заподозрит злой умысел или коррупцию. Конечно же, такие примеры не опровергают, а напротив, подтверждают тезис о рациональной реконструкции объекта критики. Эксперт потому и назовет действия незадачливого банки-

ра нерациональными или дурацкими, что подвергает их рациональной реконструкции, выявляет основания, логику, цели этих действий, сравнивает их со своими (апробированными опытом и имеющими теоретическое обоснование) представлениями о рациональности в данной сфере деятельности.

Таким образом, любой вывод о нерациональности объекта критики обязательно предполагает его рациональное реконструирование, попытку выявления предполагаемой рациональности. Это означает, что заведомо нерациональный объект никак не может быть подвергнут рациональной критике; нельзя, например, критиковать действия невменяемого субъекта, вырезающего «картинки» из денежных купюр, за экономическую неэффективность его занятия, хотя, став на позицию его безумной логики, можно вполне рационально критиковать его за то, что он, скажем, пользуется слишком тупыми ножницами или вырезает картинки неаккуратно.

*Рациональная реконструкция — универсальный принцип рациональной критики.* Подобно Мидасу, своим прикосновением обращавшему все предметы в золото, рациональная критика превращает любые свои объекты в рациональные конструкты. Любой фрагмент реальности в призме рациональной критики предстает «рационализированным». Реальность преобразуется наложением на нее культурной матрицы, в которой преобладают рациональные элементы.

Итак, рациональность критики всегда имеет дело только с рациональностью. Любое безумие, бессмыслица, мистическая невыразимость, неструктурированный поток сознания, бред, неосознанная мольба, впечатление, переживание ужаса или красоты, любовное влечение или интуитивная ориентация — все это может подвергаться рациональной критике при условии *sine qua non*: «это» должно стать «рационализированным объектом», гипотетически удовлетворяющим определенным критериям рациональности.

Надо различать два распространенных смысла «иррационального». Так называют то, что заведомо не подлежит никакой рациональной критике, т.е. не может быть

представлено в виде рационализированного объекта, в чем не предполагается никакой «внутренней рациональности» и, наоборот, что содержит в себе некий иммунитет против рационального, разрушающий любые вторжения рационального в сферу своего бытия.

С другой стороны, «иррациональным» называют то, что с точки зрения данной рациональности не отвечает ее собственным критериям, иррационально. Здесь термин «иррациональность» выступает как эмфатическое выражение, а употребляющий его как бы принимает позицию «абсолютиста», по убеждению которого нет и не может быть никакой иной рациональности, кроме его собственной. Критик-абсолютист, конечно, слишком много на себя берет, выступая от имени Разума. Обвиняемый имеет право на защиту, и еще неизвестно, кто из них, критик или критикуемый, «более рационален». Рациональная реконструкция, предшествующая и обуславливающая критику, может не совпадать с рациональностью критикуемого. Критика всегда возможна, но одна рациональность далеко не всегда одерживает верх над другой.

Однако рациональная реконструкция также должна рассматриваться сквозь призму принципа дополнительности. Рациональная критика обязана предъявлять основания реконструкции, какой она подвергает свой объект. Критика, не выполняющая это требование, исходящая из неявного допущения общепринятости и общеобязательности своих оснований, тем самым грешит против рациональности. Отношение к этому принципу может быть различным, в зависимости от того, «закрыта» или «открыта» рациональность. Апологет «закрытой» рациональности трактует критерии собственной рациональности как Законы Разума. «Открытый» рационалист признает относительность этих критериев, возможность их пересмотра или замены. Поэтому он в большей степени, чем его оппонент, готов выполнять указанное требование. Но это, конечно, не означает, что рационалист приступает к критике, заранее имея в виду возможную сдачу своих позиций. Наоборот, чем четче и строже предъявлены основания рациональной реконструкции, тем больше шансов

у критики стать рациональной дискуссией с равными возможностями для обеих сторон.

Но что означает предъявление оснований рациональной реконструкции критикуемого объекта? Это значит исходить из принципиальной артефактичности последнего, принять установку, согласно которой критик имеет дело с моделью объекта, а не с «самим объектом». Поэтому рациональная реконструкция должна быть *обратимой*. Нужно уметь не только построить рационализированный объект, но и «разобрать» его снова, чтобы затем вернуть в то состояние, которое предшествует рациональной реконструкции. Назовем это *условием рациональной декомпозиции*. Очевидно, что это условие входит в содержание принципа рациональной реконструкции, придавая ему смысл, соответствующий принципу дополнительности.

Применение принципа рациональной реконструкции означает, что именно рациональная критика не позволяет замкнуться в односторонних определениях рациональности как «закрытой» или «открытой». Дело в том, что выполнить условие, по которому необходимо предъявить основания критики, можно только в том случае, если критика прежде всего обращена на самое себя, иначе говоря, если критика *рефлексивна*. Чтобы рефлексия была *рациональной*, она также должна соответствовать принципу дополнительности. С одной стороны, обращаясь к собственным основаниям, критик уже исходит из этих оснований (критика как бы смотрится в зеркало, где, разумеется, видит только собственное отражение). Он как бы принимает позицию «закрытой» рациональности, но если тем дело и ограничивается, критика не может быть рациональной! С другой стороны, обращение к основаниям должно быть *критическим*, следовательно, предполагает не только реконструкцию, но и декомпозицию их. Рациональная критическая рефлексия — одно из чудес Разума, быть может, самое удивительное и прекрасное его свойство. В нем проявляется вечная неудовлетворенность Разума, его творческое беспокойство, подвижность, способность к саморазвитию.

Выражаясь в терминах современных методологических дискуссий, можно назвать рациональную рефлексию *динамическим равновесием между «рациональным шовинизмом»* (термин П.Фейерабенда) и *«рациональным панкритицизмом»* (термин У.Бартли). Рациональный шовинизм (уверенность в том что *моя* система критериев рациональности является наилучшей) необходим для критики, которая иначе погрязла бы в бесконечном самоанализе и не сделала бы даже первый шаг в развитии критической аргументации. Но в то же время шовинистическая рефлексия не была бы рациональной, если бы не сочеталась с признанием иной возможной рациональности, иных оснований критической аргументации и контраргументации. А такое признание есть не что иное как готовность обратить критику на собственные основания («панкритицизм»). Дополнительность «закрытой» и «открытой» рациональностей выявляется и в этом сочетании характеристик рациональной критики.

Образцом и примером рациональной системы с критической рефлексией является наука\*. Научные системы (теории, исследовательские программы) постоянно находятся в ситуациях рациональной критики. Жизнь этих систем — непрерывное преодоление сопротивления как со стороны исследуемых объектов, так и со стороны конкурирующих систем. Условия интеллектуального соперничества диктуют необходимость одновременного действия «рационального шовинизма» и «рационального панкритицизма». Расщепление этих характеристик вело бы к непродуктивности научных споров, либо к полной невозможности таковых.

Гипертрофия «рационального шовинизма» порождала бы некий аналог проблемы «несоизмеримости» научных теорий («парадигм»), так долго беспокоившей философов и методологов (главным образом, благодаря усилиям Т.Куна и П.Фейерабенда). В данном случае речь могла бы идти о «несоизмеримости» различных систем критериев рациональности. Если абсолютизировать «закрытость» таким систем, диалог между ними вообще невоз-

можен. Ведь для взаимной критики нужна некая общая основа, существование которой отвергается «закрытой». Однако признание смыслового единства «закрытой» и «открытой» рациональностей снимает эту трудность как псевдопроблему.

## 7. Другие характеристики рациональной критики

*Рациональный монизм и рациональный плюрализм.* Прямым следствием из смыслового единства «закрытой» и «открытой» рациональностей является сочетание принципов монизма и плюрализма. *Рациональный монизм* — это принцип, по которому рациональность обладает общей основой, позволяющей вести осмысленный диалог между различными рациональными системами, с различными критериями рациональности. *Принцип рационального плюрализма*, со своей стороны, допускает их существование, позволяет считать эти несводимые одна к другой системы рациональными, несмотря на различия между ними. Монизм предохраняет рациональность и рациональную критику от «несоизмеримости» таких систем. Плюрализм предотвращает бесплодные усилия редуцировать рациональности к их общей основе. Различные рациональности «неслиянны и нераздельны». Еще раз подчеркнем, что взятые в раздельности эти принципы дают одностороннее и искаженное представление о рациональности: став на позицию монизма и забыв о дополнительном к нему плюрализме, мы возвращаемся на рельсы, уводящие в *regressus ad infinitum*, либо упирающиеся в тупик догматизма; ударившись в противоположную крайность и отвергнув монизм ради плюрализма, мы не избежим вульгарного релятивизма. Оба принципа имеют методологическую значимость только в свете принципа дополнительности.

Рациональный монизм дает надежду на то, что критическая дискуссия может иметь какие-то положительные результаты, что в споре различных рациональностей мо-

\* См.: Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977, с. 100-124.

жет быть выработано решение, компромисс, могут быть улучшены системы аргументации и контраргументации. Рациональный плюрализм предохраняет критику от вырождения в догматическое поучение, позволяет ей видеть в своем объекте *иную рациональность* (разумеется, когда это возможно), а не противоразумный вздор.

*Рациональная консистентность и дисконсистентность.* Консистентность — обязательное условие непротиворечивости и согласованности критической аргументации. Такое же требование предъявляется к объекту критики. Нарушения этого требования — логические противоречия, терминологическая путаница, содержательные пропуски в ткани рассуждения — подлежат рациональной критике и устранению. Однако обнаруженное противоречие не является решающим аргументом для признания нерациональности. Известно, что «планетарная» модель атома Резерфорда-Бора выдвигалась как гипотеза, противоречивость которой вполне осознавалась ее авторами: опираясь на классические физические принципы, она в то же время противоречила им (в частности, принципам максвелловской электродинамики). Но это не означало какой-либо «нерациональности» новой атомной теории, а побуждало к пересмотру рациональных оснований всей физической картины мира, на которую, естественно, могла опираться критика этой теории. История науки изобилует подобными примерами. Рассматривая некоторые из них (конфликт исследовательской программы Прюта с аналитической химией своего времени, «прививку» коперниканской астрономии к физике Аристотеля и др.), И.Лакатос делает следующий вывод: «...наука должна добиваться непротиворечивости; отказываясь от непротиворечивости, наука отказалась бы и от истины... Соглашаться с противоречиями — слабыми или сильными — значит предаваться методологическому пороку. С другой стороны, из этого не следует, что, как только противоречие — или аномалия — обнаружено, развитие программы должно немедленно приостанавливаться; разумный выход может быть в другом: устроить для данного противоречия временный карантин при помощи гипотез *ad hoc* и довериться положительной эвристике программ. Именно так поступали даже математики, как свидетель-

ствуют примеры первых вариантов исчисления бесконечно малых и наивной теории множеств»\*. То, что противоречивые теории не отбрасываются, а исследовательские программы, включающие эти теории, продолжают использовать свой эвристический потенциал, по мнению И.Лакатоса, свидетельствует о принципиальной ограниченности такой теории научной рациональности, которая не желает считаться с фактами реальной научной истории и практики, догматически настаивая на анафематствовании противоречия. Теория рациональности не сводится к логике — в этом состоит один из важнейших уроков, которые методология должна усвоить из обращения к истории науки, да и ко всей реальности, в которой происходит процесс научного познания.

Обнаружение противоречий часто играет роль сильнейшего стимула для развития как критики этого объекта, так и для самокритики, обращенной к основаниям самой критики. Поэтому уместно применить термин «рациональная дисконсистентность» для обозначения условия дополнительного к «рациональной консистентности»; смысловая сопряженность этих условий заключается в том, что они совместно определяют рациональное отношение к противоречию, а взятые в раздельности не могут считаться критериями рациональности. Понятно, что вполне непротиворечивым может быть набор пустых и бесполезных суждений, лишенный какого бы то ни было рационального смысла, а наличие противоречия далеко не всегда означает, что рациональная дискуссия натолкнулась на важную дискуссионную проблему, обсуждение которой обещает плодотворное развитие мысли.

В методологической концепции И.Лакатоса важнейшим критерием рациональности научно-исследовательской программы является ее способность обеспечивать прирост нового эмпирического знания. В этом смысле обнаружение противоречий в основаниях программы не изменяет общего отношения к ней как к рациональной, если она удовлетворяет (до известного момента) этому критерию. Программа, занятая исключительно локализа-

\* Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995, с. 99.

цией (купированием) противоречий с помощью гипотез *ad hoc* и прекратившая эмпирический рост, теряет не только приоритет и привлекательность, но и статус рациональности. С другой стороны, именно «борьба» с противоречиями способна вызвать новый приток эвристических возможностей, а поиск непротиворечивых оснований часто дает в итоге «ядро» новой исследовательской программы. Так, работая совместно, условия рациональной консистентности и дисконсистентности выступают как важные инструменты рациональной критики.

*Холизм и партикуляризм.* Эти характеристики являются производными от принципа рациональной реконструкции и дополнительного к нему принципа рациональной декомпозиции. Критика может направляться на некоторый объект, понимаемый как систематическое единство всех смысловых взаимозависимостей входящих в него элементов (холизм), либо на отдельные элементы этого объекта, взятые в своей смысловой автономности, или на смысловые «блоки» таких элементов (партикуляризм, или «индивидуализм», в терминах Дж. Уоткинса). Направление критики существенно зависит от способа рациональной реконструкции объекта и от возможностей рациональной декомпозиции.

Обе эти характеристики взаимообусловлены и дополнительны. Абсолютизация одной из них за счет другой ведет к методологическим затруднениям. «Критические рационалисты» отвергают «холистскую» критику социальных систем, справедливо указывая на ее методологическую бесплодность\*. Неприятие «холизма» связывается К. Поппером с его негативным отношением к «историцизму», социально-философской идее, по которой развитие человеческого общества подчинено неким «сверхчеловеческим» законам, действующим с «естественной необходимостью». Историцизм обрекает разумных индивидов на пассивное подчинение «макросоциальным» тен-

денциям и закономерностям; это противоречит центральной идее «критического рационализма», уповающего на всемогущество разума, способного вмешиваться в любые социально-исторические процессы и направлять их. С другой стороны, абсолютизированный «холизм» — следствие «закрытости» рациональности, воплощение свойственной ей тенденции к догматизму.

В то же время и абсолютизация «партикуляризма» (в методологии социальных наук он означает, помимо прочего, объяснение социальных явлений действиями отдельных индивидов и групп) столь же несостоятельна. Оппоненты К. Поппера не раз отмечали, что его «технология постепенных социальных преобразований» (the piecemeal social engineering) имеет смысл только в связи с некоторыми общими представлениями о направлении этих преобразований, а сами эти представления отвечают критериям, по которым оценивается ход общественного развития. Да и сам К. Поппер писал, что выступает только «против поверхностного характера большинства «холистских» теорий»\*. Вообще говоря, в полемике «холистов» и «партикуляристов», если она не подпитывается идеологическими разногласиями, методологические расхождения сильно преувеличены; во всяком случае, большинство участников дискуссий, особенно активных в 50–60 гг., склонялись к рациональному компромиссу и признавали не только относительную правоту оппонентов, но и необходимость объединения своих исходных принципов, понимая их вполне в духе дополнительности, в рамках социальной теории.

*Эссенциализм и феноменализм.* «Критические рационалисты» часто выступали против эссенциализма в методологии. Однако их критика эссенциализма не совпадает с аргументами инструменталистов (Дж. Беркли, Э. Мах, П. Дюгем), которые отрицали существование т.н. «сущностей», незримо стоящих за наблюдаемыми явлениями. К. Поппер писал: «То эссенциалистское учение, которое я оспариваю, есть только учение о том, что наука стремится к окончательному объясне-

\* Критику холизма см.: Поппер К. Нищета историцизма. М., 1994, разд. 23; Watkins J. Ideal Types and Historical Explanation // The Brit. J. for the Philosophy of Science, 1952, v. 3, № 22; Historical Explanation in the Social Sciences // The Brit. J. for the Philosophy of Science, 1957, v. 8, № 30.

\* Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 500.



нию, то есть к такому объяснению, которое (в силу своей природы) не допускает дальнейшего объяснения и не нуждается в нем»\*. Это означает, что оставляя в стороне «метафизический» вопрос о сущностях и их существовании, акцент переносится на методологическую проблему: допущение «сущностей» не помогает и даже мешает движению научной мысли, которая не может останавливаться ни на каких «окончательных» объяснениях, а вдохновляется идеей рационального критицизма в союзе с эмпирическим настроем науки. Однако попперовский методологический антиэссенциализм воюет со следствиями именно метафизического эссенциализма, что же касается собственно методологического значения понятия «сущность», то оно зависит от принятого способа рациональной реконструкции объекта. Если эта реконструкция проведена так, что вычленены основные, системообразующие элементы объекта (точнее, модели этого объекта), то нет ничего нерационального или методологически порочного в том, чтобы называть эти элементы «сущностями». Терминология здесь не играет столь уж *существенной* роли, важно только не терять из виду *суть* дела. От рациональной реконструкции зависит и то, какие элементы будут выступать как «сущности», а каким отведена роль «феноменов». Критика, направляемая в адрес «сущности», таким образом, это (чаще всего) критика той рациональности, которая положена в основу представленной на суд критики модели объекта. Критика в адрес «феноменов» — критика аргументации «за» и «против» тех или иных «сущностей». И та, и другая критика взаимообусловлены и дополняют одна другую.

*«Внешняя» и «внутренняя» идентификация. Критика целей.* Рациональная реконструкция предполагает определенную самоидентичность объекта. Поэтому она включает в себя результаты идентификации (маркировки), производимой теми или иными методами. Совокупность этих результатов дает то, что называют «внешней

идентичностью» объекта и его составных частей. В то же время при критическом анализе широкого класса объектов, в первую очередь — социальных, внешняя идентификация может не совпадать с их «внутренней идентичностью» — результатом самоидентификации. Например, критикуя политическую партию за радикализм ее программы, следует учитывать, что приверженцы этой партии могут иначе идентифицировать свои взгляды, оценивать их по иной шкале оценок. Чтобы критика была рациональной, необходимо допустить сопоставление различных методов и принципов идентификации, если даже они приводят к существенно различным результатам.

То же самое относится к рациональной критике целеполагания. Критика целей, положенных в основу функционирования объекта, должна считаться с иной рациональностью, определяющей такие цели, которые выглядят нерациональными в рамках произведенной реконструкции. По сути, критика целей — это спор различных целеполаганий.

Последний момент особенно важен в связи с тем, что по традиции, идущей от М.Вебера, рациональность часто отождествляют с соответствием между целью и средствами ее достижения. Это правомерно только в узком методологическом диапазоне и не может быть слишком широко обобщено, тем более до уровня философского вывода. Но и в тех случаях, когда это тождество допустимо, рациональная критика не может ограничиваться анализом предполагаемого соответствия. Вопреки мнению некоторых методологов, выносящих вопросы о рациональности целей за скобки методологического анализа, целеполагание есть столь же нормальный объект рациональной критики, сколько и соответствие целей и средств, эффективность или экономичность последних и т.п. Еще раз подчеркнем, что продуктивность любого диалога рациональностей, тем более критического, во многом зависит от «открытости» той рациональности, которой следуют участники этого диалога.

\* \* \*

\* Там же, с. 302.

Названные здесь принципы и характеристики «рациональной критики» не составляют исчерпывающего ряда. Возможно, такой ряд вообще не может быть исчерпан, тем более в одной статье. Но сказанного достаточно для определенных выводов о значимости критики для рациональности, о взаимоопределимости этих понятий.

Быть может, рациональную критику лучше сравнивать не с орудием (или оружием) в руках рационалиста, а с благожелательной беседой, участники которой принципиальны, но не догматичны, способны к самокоррекции и энергичному творчеству. Культура, в которой такое сравнение не слишком хромает, близка к идеалу рациональности и демократии.

То, что действительность сплошь и рядом не соответствует этому идеалу, нисколько не принижает его ценность. Однако против этого сравнения может быть выдвинуто возражение: кто с кем беседует за воображаемым столом рациональной дискуссии, если объектом критики является то, что само по себе не обладает «имманентной» рациональностью? Например, когда предлагается план улучшения природного ландшафта или когда на суд критики призывается какое-то социальное явление или процесс, никем конкретно не замысленный, но возникший в результате стечения множества обстоятельств, пересечения не поддающихся учету воль, совпадения случайностей и т.п.? Ответ прост. В таких случаях речь идет о «самокритике» рациональности. Ведь критика ландшафтов или стихийных процессов основывается на рациональной реконструкции этих объектов, и следовательно, когда критика сталкивается с сопротивлением материала, это означает неизбежность диалога... с собственной рациональностью! Но самокритика рациональности или критическая рефлексия имеет место и тогда, когда в диалоге участвуют равноправные рациональности, отличные одна от другой. *Сочетание критики и самокритики, образующее бесконечный ряд рефлексий, — это и есть рациональность как процесс.* По моему убеждению, ключ к этому процессу дает гениальное изобретение

Н.Бора — принцип дополнительности, примененный к описаниям «закрытой» и «открытой» рациональностей\*.

Интерес к рациональной критике, конечно, направляется не только методологическими вопросами. Об этом было сказано в начале, теперь повторим в конце. Наша рациональность такова, какими мы способны предстать в критических напряжениях мысли и действия. Следовательно, жесткие конструкции теории рациональности уходят в зыбкую почву человеческих надежд. Но как знать, не есть ли это самая долговечная опора? Рушатся цивилизации, меняются научные картины мира, но мечта о добром и могущественном Разуме, способном управлять миром, остается вечной.

---

\* Напомним, что близкими эвристическими источниками принципа дополнительности для Н.Бора были идеи С.Кьеркегора и У.Джеймса, хотя можно проследить и более древнюю родословную — вплоть до Гераклита, идеи «ян» и «ин» у древних китайцев, некоторых мотивов учения дзен-буддистов и т.д.

## **Рациональность, критицизм и идеалы либерализма (на примере социальной философии и эпистемологии Поппера)**

*В.А.Лекторский*

Репутация Поппера как отъявленного антимарксиста и антикоммуниста (нужно сказать, имевшая основания) делала невозможным серьезное обсуждение его философских взглядов в нашей философской литературе в течение длительного времени. Затем ситуация постепенно стала меняться. Это было связано прежде всего с развитием у нас исследований по логике, философии и методологии науки. В 60-е, 70-е гг. в западной философии науки возникает «новая волна», признанным родоначальником которой был Поппер. Не замечать его произведений для всех, кто сколько-нибудь серьезно работал в этой области, было уже невозможно. Лет 15 тому назад, в «расцвет застоя», на русском языке были опубликованы основные работы Поппера по философии науки. Но тогда же родился и миф, который многократно печатно воспроизводился, о том, что существуют два Поппера: один из них — это серьезный ученый, специалист в области логики и философии науки, а другой — предвзятый и в худшем смысле слова пристрастный идеолог, легковесно рассуждающий о проблемах, в которых он ничего не понимает. Был ли этот миф результатом того, что никто не дал себе труда изучить взаимоотношения между разными частями попперовской философии, или же он возник потому, что был весьма удобен чисто прагматически (поскольку с его помощью те, кто пытался работать в философии науки, могли выделить относительно нейтральные в идеологическом отношении

проблемы философии и методологии науки, допускавшие более или менее академическое обращение), трудно сказать. Скорее всего имело место и то, и другое. Но сегодня, когда на русском языке появились основные фундаментальные труды Поппера по социальной и политической философии\*, защищать этот миф, как мне представляется, более уже невозможно. Между эпистемологией Поппера (включая его философию науки) и его социальной философией (включая его политическую философию) обнаруживаются глубинные связи. Речь не идет о том, чтобы представить его социальную философию в качестве простого приложения идей, разработанных в эпистемологии. И не о том, чтобы рассматривать попперовскую философию науки в качестве прямого выражения его социально-политических идеалов. Мне кажется, что плодотворным является понимание обоих главных разделов философии Поппера в качестве растущих из одного корня и взаимодействующих между собою. Этим общим корнем является концепция рациональности.

Попытка рассмотреть взаимосвязи социальной философии и эпистемологии Поппера кажется мне значимой в ряде отношений. Во-первых, выявление этих связей позволяет еще раз осознать наличие определенных мировоззренческих и ценностно-культурных предпосылок работы в такой достигшей сегодня довольно высокой степени специализации области, как эпистемология и философия науки. Во-вторых, под данным углом зрения можно выявить ряд глубинных метафизических и эпистемологических предпосылок социальной и политической философии, которые редко обсуждаются. В нашей стране сегодня много говорят и пишут об идеях либерализма, которые не без основания рассматриваются в качестве политического коррелята провозглашенных рыночных экономических реформ. Между тем, у многих политологов, не говоря уже о политиках, представление о либерализме самое общее:

---

\* См.: Поппер К. Открытое общество и его враги, т. 1-2. М., 1992; Поппер К. Ницшта историцизма, М., 1993.

как о доктрине, ратующей за максимально возможное ограждение индивида от вмешательства со стороны государства. Культурно-ценностные корни либерализма, наличие его разных форм, трудности его философского обоснования (в частности, понимание сложности взаимоотношений самих исходных принципов либерализма, таких, как свобода и равенство, права индивида и социальные обязательства и т.д.) — все эти проблемы как бы не существуют для некоторых пишущих о политике теоретиков. А ведь от решения этих вопросов зависит понимание возможностей и перспектив либерализма в современном мире вообще и в такой стране, как Россия, которая никогда не имела влиятельной либеральной традиции, в частности и в особенности. Именно эпистемологический и общеполитический подход к обсуждению проблем социальной и политической философии, характерный для Поппера, позволяет ему выявлять такие проблемы, которые в иных случаях ускользают из поля зрения.

Изучать работы Поппера интересно и поучительно. Не потому что он нашел решения тех вопросов, которые обсуждает. А потому, что, как мне кажется, сумел затронуть такие проблемы развития европейской культуры, которые не только не потеряли актуальности, но в некоторых отношениях стали сегодня даже более острыми. С Поппером можно спорить. Но прежде всего нужно понять суть формулируемых им проблем и предлагаемых решений. Я и попробую начать с этого анализ заявленной темы. Хочу оговориться, что мой рассказ об основных идеях его социальной философии в ее связи с эпистемологией не затрагивает многих важных и интересных тем, относящихся к данному сюжету, от специального анализа которых в данном тексте я вынужден был отказаться. Я не буду пересказывать его рассуждения, а ограничусь выделением некоторых главных линий его размышлений и установлением их смысловых взаимосвязей. Речь идет, таким образом, о некоторой рациональной реконструкции различных текстов Поппера. Для интерпретации поппер

перовской социально-философской концепции я буду использовать две его главные книги по социальной философии, а также ряд статей на эти темы, помещенных в сборнике «Догадки и опровержения»\*, посвященном, между прочим, его другу, известному теоретику либерализма, лауреату Нобелевской премии в области экономики, столь чтимому сегодня нашими экономистами-реформаторами, — Ф.Хайеку.

Одно из центральных понятий социальной философии Поппера — это понятие «открытого общества». Очень интересно посмотреть, как автор вводит это понятие. Дело в том, что согласно Попперу невозможно делать глобальные пророчества, т.е. пытаться рассуждать о том, что произойдет в будущем, если мы имеем дело с сложными открытыми системами (философ подробно обосновывает эти идеи в книге «Нищета историзма»). От пророчеств нужно отличать предсказания, которые делать можно в том случае, если речь идет о локальных процессах, осуществляющихся, как правило, в закрытых системах, условия протекания которых мы можем выявить, а иногда и контролировать. Предсказания чаще можно делать в отношении природных процессов, так как в природе гораздо легче выявить закрытые локальные системы (хотя и в природе существуют такие процессы, будущее которых предсказать невозможно). Но определенные предсказания возможны также и в обществе — в тех случаях, когда это касается некоторых конкретных процессов в конкретных формулируемых условиях (некоторые такие зависимости может формулировать, например, экономическая наука: скажем, взаимоотношения между инфляцией и полной занятостью в условиях рыночной экономики и т.д.). Другое дело глобальные пророчества, которые невозможны согласно Попперу. Особенно важно иметь это в виду тогда, когда мы рассуждаем об обществе, ибо как раз в отношении общества попытки

---

\* См.: Popper K.R. *Conjectures and Refutations*. New York, San Francisco, London, 1968 (первое издание — 1962 г.).

глобальных пророчеств повторяются вновь и вновь.

И тем не менее, как я считаю, сам Поппер делает по крайней мере одно такое глобальное пророчество. Он утверждает, что общество развивается из закрытого к открытому. Закрытое общество основывается на существовании жестких предписаний, необсуждаемой системе ценностей, на непосредственных межлических и межгрупповых контактах. По мере усложнения общества, связанного с переходом от локальных социальных систем к большому обществу, межлические связи неизбежно становятся все более анонимными. Они в этих условиях могут успешно регулироваться только над личностными и над групповыми нормами. Большое общество может стабильно существовать только в том случае, если оно становится открытым. Открытое общество культивирует либеральные ценности.

Это прежде всего ценности индивидуальной свободы, т.е. свободы принятия самостоятельных решений и их осуществления. Практическая реализация этих ценностей предполагает многое. Прежде всего это существование определенных государственно-правовых институтов, которые гарантируют эти ценности и защищают их. Но дело не только в этом. Для того, чтобы принимаемые индивидом решения были не только самостоятельными, но и ответственными, они должны быть основаны на рациональном понимании реальной ситуации и вообще должны быть рационально обоснованы. Таким образом, открытое общество — это не только общество либеральных свобод, но и общество, в котором сознательно культивируется дух рационального критицизма, свободного обсуждения принимаемых решений и способов их обоснования. Философское обоснование либерализма и проблема рациональности оказываются, таким образом, у Поппера взаимно увязанными. (Замечу, что тема рациональности является ключевой для многих современных политических философов. В свое время еще Дьюи, признанный американский «философ либерализма», выражал мне-

ние о том, что не случайно становление западной либеральной демократии совпадает с развитием рационального экспериментального метода в естествознании: либерализм по Дьюи и есть постоянное социальное экспериментирование. Теория рациональности является центральной в политической философии таких разных современных философов, как Фуко и Хайек.)

Поппер сторонник либеральной демократии, но он понимает, что либеральные и демократические ценности могут и не сочетаться. Демократия бывает разной, не обязательно либеральной (мы хорошо это знаем по нашему российскому опыту: как заметил И.К.Пантин, в истории России демократизм был, как правило, антилиберален, а либерализм антидемократичен). Дать определение демократии не так просто. Буквально это означает «власть народа», но это буквальное толкование мало что объясняет. Поппер предлагает свое определение, которое не претендует на раскрытие сущности демократии, но обладает, по крайней мере, преимуществом операциональности: демократия существует тогда, когда имеются политические механизмы, позволяющие осуществлять бескровную смену правительства. Демократия, безусловно, предполагает постоянный учет общественного мнения, практикуемый в различных формах: начиная с опросов и кончая выборами и референдумами. Но что такое общественное мнение? В статье, названной «Общественное мнение и либеральные принципы» (она была впервые опубликована в 1955 г.)<sup>\*</sup>, Поппер специально выделяет и разбирает ряд мифов относительно общественного мнения. Один из таких мифов состоит в том, что общественное мнение никогда не ошибается, что «глас народа — это глас божий». Поппер на конкретных примерах истории XX столетия (упомянув, в частности, одобрение английским общественным мнением Мюнхенских соглашений 1938 г.) показывает, что под влиянием общественного мнения могут приниматься решения, которые

<sup>\*</sup> См.: Popper K.R. Conjectures and Refutations, p. 347-354.

оказываются политически ошибочными и весьма уязвимыми в моральном плане. Второй миф состоит в утверждении о том, что, хотя большинство людей и может ошибаться в тот или иной момент, все же общественное мнение обучаемо, т.е. извлекает определенные уроки из собственных прошлых ошибок. На конкретных примерах Поппер показывает, что и это не имеет места. Наконец, считает он, нельзя согласиться и с тем, что, участвуя в различных опросах, референдумах, выборах и т.д., люди выражают действительно собственное, глубоко продуманное мнение. Ведь известно, что общественным мнением легко манипулировать, с помощью средств массовой информации это манипулирование постоянно осуществляется (еще раз напомню, что данный текст был опубликован в 1955 г.: интересно, что сказал бы Поппер сегодня относительно роли телевидения в создании массовых политических установок?). Общественное мнение, подчеркивает Поппер, может быть в некоторых случаях просто опасным в силу своей анонимности и безответственности. Во всяком случае простого учета общественного мнения недостаточно, чтобы общество могло считаться либеральным, т.е. подлинно свободным.

Свободное высказывание людьми своего мнения абсолютно необходимо для открытого общества, но совершенно недостаточно. Вы имеете право высказывать любое мнение, выражающее ваши субъективные настроения, эмоции, предрассудки, результаты пропагандистского внушения и т.д. Ваше мнение может быть глубоко ошибочным. Я тоже имею право высказать свое мнение, и оно тоже может быть ошибочным. Но если мы начинаем обсуждать наши мнения, руководствуясь при этом нормами рациональной критики, если мы ставим себе цель прийти в результате дискуссии к пониманию реальной ситуации, наших подлинных интересов и возможностей их учета (в частности, нахождения некоторых форм компромисса, если эти интересы противоречат друг другу), тогда можно говорить о существовании подлинно открытого, т.е. либе-

рального общества. Все дело, таким образом, в существовании определенного механизма рациональной критической дискуссии, которая позволяет через преодоление заблуждений (хотя полностью преодолеть их никогда невозможно) прийти к более правильному пониманию существа дела.

В этой связи философ обращается к одному интересному сюжету. В европейской культуре, начиная, по крайней мере, с XVII столетия, идет борьба двух взглядов, считает он. Первый взгляд исходит из того, что истина может быть открыта довольно легко. Для этого достаточно устранить те препятствия, которые мешают ее обнаружению: предрассудки, традиции, идеологии. Если вы уберете все, что мешает разуму работать, он, опираясь на себя, используя собственные возможности, в состоянии сравнительно легко выяснить, что же существует на самом деле. В науке для этого достаточно опоры на непредвзято формулируемые факты и использования логических способов рассуждения, в социальной жизни прежде всего обычного здравого смысла, очищенного от всякого рода предрассудков и идеологических влияний. Поэтому, если в условиях демократического общества мы выберем в руководство людей, которые в максимальной степени обладают данными способностями, у нас имеются все основания рассчитывать на то, что эти люди будут управлять обществом вполне разумно. Именно эта точка зрения и была, согласно Попперу, присуща старому либерализму (от которого Поппер отличает свой либерализм).

Но была иная позиция, которая подобно первой выражалась и в эпистемологии, и в философии науки, и социальной и политической философии и повлияла на европейскую политическую культуру. Согласно этому взгляду, истина спрятана довольно глубоко, и найти ее чрезвычайно трудно. Разум отдельного человека, опирающийся лишь на собственные силы, сделать это не в состоянии. Он может приобщиться к истине, лишь опираясь на определенные традиции, передаю-

щиеся от поколения к поколению через некоторые тексты и их истолкование. Традиция всегда умнее отдельного человека, ибо выражает опыт истории, поэтому обходить традицию глупо и бессмысленно. Это точка зрения традиционализма и авторитаризма.

Поппер, как я уже говорил, считает себя философом либерализма. Однако он не разделяет не только вторую, но и первую позицию. Традиционалисты правы в том, считает Поппер, что без традиций общественная жизнь, действительно, невозможна, в том, что истина в самом деле довольно глубоко запрятана, в том, что человеческий разум никогда не может избавиться от ошибок и заблуждений. В высшей степени наивно думать, как это делали старые либералы, что стоит освободиться от традиций и идеологий, как воссияет естественный свет разума, и все дела пойдут замечательно. (В верности этой идее Поппера мы имели возможность недавно убедиться на собственном опыте.) Поэтому в критике старого либерализма традиционалисты правы. Однако они неправы в другом: они не понимают того, что существование открытого общества предполагает наличие наряду с разного рода традициями также и особой традиции рационального критицизма.

Так же, как не существуют факты, которые теоретически не осмыслены (идею теоретической нагруженности познавательных фактов Поппер, таким образом, высказывал задолго до Куна и Фейерабенда, что не всегда учитывается в современных исследованиях по философии науки), общественные проблемы могут осознаваться только в свете той или иной традиции. Традиции в обществе в сущности играют ту же роль, которую теории играют в научном познании. Но дело не в существовании тех или иных традиций (или тех или иных научных теорий) и не в том, откуда они взялись и насколько близки к истине. Главным условием прогресса в познании и успешности решения социальных проблем является наличие в культуре особой традиции рационального обсуждения всех существующих

традиций, осознания их предпосылок, их возможностей для решения тех или иных конкретных проблем, выявления их положительных и отрицательных сторон в той или иной конкретной ситуации, их взаимного сопоставления и их взаимного изменения, модификации в результате критической дискуссии.

Поэтому для разумного управления обществом вовсе не достаточно просто выбрать людей умных, компетентных и моральных. Конечно, нужно стремиться к тому, чтобы выбирать именно таких людей, но даже если мы сумели такой удачный выбор осуществить, это еще не гарантирует того, что эти люди будут управлять обществом действительно разумным образом. Если в данном обществе не существует традиции рационального критицизма, традиции обсуждения принимаемых и подготавливаемых решений с позиций надличностных и надгрупповых рациональных норм, самые умные и достойные правители могут совершить вредные для общества и непоправимые ошибочные действия. Ибо безошибочного знания не бывает, подчеркивает Поппер, опираясь на свою эпистемологическую идею познавательной погрешимости (фоллабилизм). И наоборот: мы можем выбрать в руководство страны не самых совершенных людей. Но если в обществе существует культура рационального обсуждения политических решений, имеются все основания полагать, что допускаемые ошибки будут корректироваться, и проблемы будут решаться достаточно разумно.

В этой связи я хотел бы особо подчеркнуть, что речь идет не о любом обсуждении, а именно о таком, которое руководствуется надличностными и надгрупповыми рациональными нормами. Цель такого обсуждения вовсе не в том, чтобы победить противника, а в том, чтобы с помощью своего оппонента выяснить реальное положение дел, попытаться понять разные индивидуальные и групповые интересы и пути их возможного сочетания. Последнее предполагает возможность подняться над собственными узкими пристрастиями и готовность отказаться от своей точки зрения, если аргументы оппонента окажутся более убедитель-

ными. Сегодня в нашей стране многие понимают необходимость критического обсуждения как условия существования демократического общества. В этой связи немало говорится и пишется о том, что средства массовой информации как раз и являются форумом такого обсуждения, формируют общественное мнение и выступают как своего рода «четвертая власть». Укрепление и поддержка «четвертой власти» рассматривается в этой связи как важнейшее условие развития общества по пути демократии. Между тем, в свете тех идей Поппера, о которых я говорил, ясно, что дело обстоит гораздо сложнее. Конечно, «четвертая власть» — это необходимейшее условие существования открытого общества. Но дело не просто в ее поддержке, а в культивировании того стиля обсуждений, который может быть с полным правом назван рационально-критическим. Но он-то почти отсутствует сегодня в наших СМИ. В результате под видом обсуждения мы видим, как правило, беззастенчивое желание дискредитировать оппонента и навязать свою точку зрения, которая либо продиктована узкими личными, групповыми и партийными пристрастиями, либо просто заказана и оплачена воротилами нового бизнеса. Ясно, что подобного рода «обсуждения» не только не могут способствовать развитию свободного общества, но, напротив, могут быть очень серьезным препятствием на пути его становления.

В связи со сказанным я хотел бы привести еще один попперовский пример, который выглядит довольно интересным для нас сегодня. В одной из статей, опубликованных в послевоенные годы Поппер полемизирует с Б. Расселом. Он пишет о том, что весьма уважает Рассела как философа и как человека, но все-таки с одним его высказыванием согласиться не может. Рассел написал о том, что развитие человечества в XX в. выявило огромный диссонанс, имевший роковые последствия: между «умственным» развитием в виде прогресса науки и техники и гигантским моральным отставанием. Рассел имел в виду те события, которые происходили в фашистской Германии и сталин-

ском Советском Союзе. Поппер возражает Расселу. Дело обстоит скорее совсем наоборот, считает он. В большинстве своем люди вовсе не злонамеренны и исходят в своих действиях, как правило, из благих мотивов. Но им как раз не хватает «ума», т.е. умения рационально обсуждать принимаемые решения. Например, революция в России делалась во имя самых гуманных целей. Однако на деле все получилось довольно скверно. И дело тут в том, рассуждает Поппер, что благие намерения, не подкрепленные традицией рационального критицизма, могут приводить к самым неприятным и нежелательным следствиям. В качестве идеи, которая кажется морально привлекательной, но не выдерживает рациональной критики, Поппер приводит идею о праве наций на национально-государственное самоопределение\*. Эту идею он считает устаревшей и весьма вредной в случае попыток ее практического воплощения. Совпадение границ государства с границами той или иной нации или того или иного этноса в современном мире невозможно, считает Поппер. Представьте себе, говорит он (в 1955 г.!), что было бы если бы эта идея была реализована в современной Югославии. Сегодня, в 1955 г., мы можем наблюдать практическую проверку рассуждений Поппера и на примере бывшей Югославии, и на примере бывшего Советского Союза.

Поппер считает, что, разумеется, открытое общество, как он его понимает, в полной мере никогда и нигде не было реализовано. Вместе с тем он считает, что современное западное общество наиболее близко подошло к практическому воплощению идеалов открытого общества.

Теперь я могу более пространно обсуждать ту тему, о которой заявил в начале. Каковы же взаимосвязи между эпистемологией Поппера и его социальной философией?

Прежде всего следует сказать, что обе эти части попперовской философии имеют общую основу в виде

---

\* Ibid, p. 367-368.



определенного понимания рациональности. Но это значит, что, если мы обнаружим какие-то изъяны в понимании Поппером рациональности вообще и, в частности, рациональности в науке, то это (учитывая, что научная рациональность является для Поппера, как и для многих других философов, наиболее чистым воплощением рациональности вообще) не может не повлиять на нашу оценку его социальной философии.

Между пониманием Поппером рациональности в научном познании и в социальной жизни имеется глубинная связь. В самом деле. Наука, согласно Попперу, развивается путем выдвижения смелых предположений и их последующей беспощадной критики путем нахождения контрпримеров. Каждая теория уязвима для критики, в противном случае она не может рассматриваться в качестве научной. Если теория противоречит фактам, она должна быть отвергнута. Вся история научного познания и состоит, согласно Попперу, из такого рода смелых предположений и их опровержений и может быть представлена как история «перманентных революций». Принципиально то же имеет место и в социальной жизни: если мои идеи не соответствуют реальной ситуации, если мой оппонент сумел привести серьезные контрпримеры в отношении моих предположений, я в соответствии с нормами рационального критицизма должен отказаться от своих идей, заменить их какими-то иными.

Другой весьма любопытный пример указанной взаимосвязи. В эпистемологии существует традиционная проблема источников знания. Речь идет о том, откуда берется наше знание: из опыта, из разума или из того и другого, а если верно последнее, то каково взаимоотношение опыта и разума. Проблема опыта всегда считалась весьма важной, потому что если вы хотите иметь настоящее знание, вы должны черпать его из подлинного источника — в противном случае вы будете иметь некое псевдознание, выдающее себя за действительное. Эту проблему особенно любили обсуждать английские эмпирики. Она и сегодня обсуж-

дается в англо-американской философии. В одной из недавно изданных в Англии книг по эпистемологии я нашел, например, обсуждение темы: является ли память самостоятельным источником знания? Для Поппера этой проблемы в эпистемологии не существует. Неважно из какого источника возникли те или иные идеи в науке. Они могут быть навеяны опытом, другими теоретическими концепциями, они могут возникнуть, они могут быть взяты из мифологических текстов. В конце концов наука и возникла исторически из мифа, потому что демокритовская теория о том, что мир состоит из атомов, с точки зрения содержания принципиально не отличается от мифа. Все дело не в том, откуда возникла та или иная идея, а в том, как с нею начинают обращаться после ее появления. Если эта идея вовлекается в процедуру рационального обсуждения, если к ней применяются нормы критической дискуссии, и она выдерживает испытание дискуссией и позволяет осуществлять дальнейшее исследование, значит, она включена в процесс порождения научного знания, а потому и сама является научной. Но в принципиальном плане то же имеет место и в социальной жизни. Неважно, откуда вы взяли ту или иную идею: из той или иной национально-культурной традиции, из мифа, из какой-то идеологии, из средств массовой информации, из каких-то пропагандистских текстов. Идеологизм — это плохо, быть жертвой пропаганды или общественного мнения — тоже плохо. Но мы живем в таком мире, в котором невозможно обойтись без всех этих влияний. И они не страшны в том случае, если мы будем вовлекать идеи, возникшие тем или иным образом, в русло рациональной критической дискуссии. Из действительно рационального обсуждения этих идей обязательно получится что-то путное: все разумное будет принято, а неразумное отброшено\*.

---

\* Конечно между эпистемологией Поппера и его социальной философией имеется не только принципиальная и далеко идущая взаимосвязь. Существуют и различия. Поппер считает, что плодотворная

Между тем, обсуждение проблемы рациональности в эпистемологии и философии науки за последние тридцать лет, в ходе которого выявились новые подходы и факты, позволяет критически оценить ряд принципиальных идей попперовской концепции.

стратегия развития естествознания состоит в выдвижении смелых предположений и в последующих попытках их критического опровержения. Научное предположение может быть смелым в том случае, если оно достаточно глобально, т.е. имеет далеко идущие последствия. Повторяющееся опровержение глобальных теорий в естествознании ведет к тому, что вся его история может быть понята как перманентная революция. Между тем, в обществе выдвижение глобальных теорий невозможно, ибо этому мешает сам характер общественных процессов, чрезвычайно сложные их взаимосвязи. Как известно, с точки зрения Поппера не существует законов исторического развития. В обществе можно делать предсказания только в некоторых случаях, когда существует возможность четко оговаривать определенные условия (например, в некоторых разделах экономической науки, возможно, также в социологии). Глобальные теории общества, претендующие на пророчества, не могут быть научными. Действия же на основе этих теорий могут приводить только к катастрофическим последствиям, как об этом, по мнению Поппера, свидетельствует опыт марксизма. Поэтому, если стратегия перманентной революции разумна в естествознании, то в обществе всякие попытки революционных изменений ничем хорошим кончиться не могут. В обществе приемлема стратегия частичных реформ, основанных на рациональном решении конкретных проблем, локальная социальная инженерия (которую Поппер отличает от утопической социальной инженерии, когда ставится некая утопическая социальная цель, а затем подбираются рациональные средства ее осуществления — то, что пытались практиковать коммунистические режимы). Можно указать на еще одно важное отличие эпистемологии Поппера от его социальной философии. Дело в том, что согласно его точке зрения развитие научного познания может быть понято как результат взаимодействия двух рядов: теорий и очевидностей (в частном случае фактов). Из взаимодействия теорий и очевидностей возникают проблемы, решение которых приводит к появлению новых теорий. Между тем, анализ рационального критицизма в общественной жизни заставляет Поппера принимать во внимание не только столкновение предлагаемых идей с фактами социальной жизни, но, в первую очередь, коммуникативные отношения между оппонентами. В общей эпистемологии и философии науки Поппера проблема рациональной коммуникации, с которой он имел дело в социальной философии, по существу не была осмыслена. Лишь ученик Поппера Лакатос показал, что для понимания развития науки важно принимать во внимание сопоставление исследовательской программы не только с продуцируемыми ею фактами, но и с другими программами, т.е. отношения коммуникации между программами и представляющими их учеными.

Можно указать, например, на уверенно развивающееся сегодня направление исследований, которое получило название «социологического анализа научного познания». Ученые, работающие в рамках этого направления, на огромном эмпирическом материале показали роль всякого рода нерациональных и даже иррациональных факторов в развитии реальной науки (существование определенных «научных идеологий», без которых наука вроде бы не может обойтись, использование в реальной практике науки разных пропагандистских приемов, направленных на обработку общественного мнения как внутри науки, так и вне ее, способы обращения с оппонентами, отнюдь не укладывающиеся в рамки рационального критицизма и т.д.). Конечно, можно сказать, что хотя подобные факты существуют, «тем хуже для фактов». Ибо норму нельзя опровергнуть фактами. И всегда можно заявить, что как бы ни вели себя ученые на практике, они всегда, до тех пор, пока остаются учеными, будут считать, что все же наука, в конце концов, способствует приближению к истине, что в идеале научные дискуссии должны руководствоваться только рациональными аргументами и т.д. Можно напомнить, что идеал, норма и эмпирическая реальность — это не одно и то же, полного совпадения между ними никогда не бывает. И, конечно, это напоминание справедливо. Но ведь верно и то, что степень расхождения нормы, идеала и эмпирической реальности может быть разной. Когда Поппер разрабатывал свою теорию рациональности, он претендовал на то, что последняя довольно хорошо описывает реальное положение дел в науке и в обществах открытого типа. В книгах по социальной философии Поппер не очень-то жалуется на идеал, ибо оно кажется ему чем-то слишком близким к утопии. Между тем, как мне представляется, в результате выявившегося расхождения попперовской концепции рациональности и эмпирических фактов философ в последние годы жизни все более склонялся к тому, чтобы толковать нормы рационального

критицизма как некий идеальный эталон (или даже своего рода утопию).

Но особенно интересными для понимания судьбы попперовской концепции рациональности мне представляются работы любимого ученика философа — Лакатоса. Сам Лакатос претендовал на развитие идей Поппера: его методологического фальсификационизма (Лакатос называл свою теорию «ухищренным фальсификационизмом») и его теории рациональности. В действительности, как мне представляется, теория Лакатоса означает отказ от многих принципиальных попперовских установок. Я не буду излагать теорию Лакатоса: она хорошо известна всем специалистам\*. Я хотел бы только обратить внимание на некоторые идеи Лакатоса, важные в связи с обсуждаемой темой. Если с точки зрения Поппера обнаружение противоречия между выводом из теории и эмпирическим фактом непременно означает отказ от теории и поиски новой, то Лакатос довольно убедительно показывает, что в реальной истории научного познания дело обстоит не так: если обнаруживается подобное противоречие, то оно, как правило, не ведет к отказу от теории, а тем более от научной программы, в рамках которой данная теория стала возможной. Оказывается возможным так переформулировать некоторые допущения теории или программы, что данные факты из опровержения теории становятся ее подтверждением. Если на данном этапе развития теории данные факты нельзя переинтерпретировать, это дело можно отложить «на потом», а пока эти факты как бы игнорировать. Очень важно и то, что Лакатос, претендующий на развитие попперовского нормативизма в философии науки, фактически от этого нормативизма отказывается. В самом деле. Согласно Лакатосу при сопоставлении двух соревнующихся научно-исследовательских программ всегда можно с помощью определенных правил (на которых

я не буду останавливаться) определить на каждом данном этапе, какая из них имеет преимущества перед другой. Однако сам Лакатос не решается рекомендовать делать выбор в пользу той программы, которая на данном этапе развивается более успешно. Дело в том, что в принципе существует возможность для стагнирующей программы найти внутренние источники развития и начать неожиданно развиваться, даже опережая ту программу, которая до недавних пор одерживала над нею верх. Лакатос приводит соответствующие факты из истории науки.

Если несколько грубо суммировать основные отличия лакатосовского понимания рациональности от попперовского, я бы сказал так. Для Поппера рациональность — это прежде всего радикальный критицизм. Для Лакатоса рациональность — это сочетание, казалось бы, несочетаемых качеств. С одной стороны, это критицизм, умение рефлексировать над предпосылками собственных рассуждений, серьезное отношение к контраргументам оппонентов и принципиальная готовность менять свои взгляды в определенных обстоятельствах. С другой стороны, это в хорошем смысле слова «догматизм», или точнее говоря, убежденность в возможностях своей системы идей. Последнее означает, что в том случае, когда обнаруживаются факты, которые противоречат защищаемым идеям, от этих идей вовсе не обязательно отказываться. Важно уметь защищать и развивать свои идеи, учитывая новые обстоятельства.

Я думаю, что из подобного понимания рациональности можно сделать определенные выводы в отношении социальной философии. Если речь идет не о решении сугубо конкретных вопросов вроде открытия нового банка или постройки фабрики, а о системе определенных убеждений, о ценностных проблемах (а ведь именно по этим вопросам и ведутся прежде всего серьезные общественные дискуссии), то, конечно же, рациональная дискуссия вряд ли может протекать по попперовской схеме, которая предполагает непременно

\* См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

ного победителя, который довольно быстро должен выявиться. Приходится признать, что попперовская концепция социальной философии исходила из предпосылки, что в открытом обществе все принципиальные ценностные проблемы уже решены, и речь может идти исключительно о частных вопросах, которые и подлежат рациональному обсуждению. Между тем, имеются веские основания думать, что в современном мире идет спор разных ценностных, культурных и социально-политических установок и воплощающих их цивилизаций. Этот спор может привести к конфликту цивилизаций, а может выразиться в конструктивном и взаимообогащающем диалоге или полилоге. Последнее осуществимо только в рамках рациональной дискуссии. Но ясно, что в данном случае рациональность должна пониматься уже иначе, чем это имеет место у Поппера. Участники подобного диалога-полилога, который может быть весьма длительным, взаимодействуют друг с другом, учатся друг у друга и меняют свои позиции, оставаясь в то же время оппонентами.

Рациональность означает в данном контексте прежде всего умение рефлексировать над собственными предпосылками и умение понять точку зрения оппонента.

Согласно Попперу традиция рационального критicismа существует как бы вне и над другими традициями и в отличие от последних в сущности внеисторична. Однако есть основания думать, что понимание рациональности, критицизма, того, что является убедительным аргументом само зависит от конкретно-исторического контекста. В этом смысле рациональная критика не только влияет на судьбу других культурных традиций, но и сама испытывает их воздействие. Не принимая этого во внимание, трудно понять многие эпизоды развития науки и философии\*.

Но это значит, что рациональная дискуссия не сводится к тем случаям, когда с помощью определенных

приемов просто опровергается мнение оппонента. Рациональность в более сложных обсуждениях предполагает прежде всего умение встать на точку зрения другого, посмотреть на себя и собственную позицию с этой иной точки зрения и вступить в плодотворный диалог с иными взглядами, не отказываясь от собственных. Конечно, такая рациональность является неким идеалом, далеко не совпадающим с современными практическими реалиями. Однако это такого рода идеал, культивирование которого жизненно важно для судеб современной культуры\*.

---

\* Конечно, подчеркивание особой роли рациональности в решении социальных и культурных проблем не означает принятия позиции пан-рациональности. Мы можем говорить о рациональности только применительно к действию, направленному к определенной цели или хотя бы к определенному результату (если цель не осознается, что нередко бывает). Между тем в человеческой жизни (включая культуру и познание) имеют место такие события, которые нельзя подвести под понятие действия. Это могут быть захватывающие нас переживания, такие процессы, исход которых не запрограммирован. Между прочим, диалог по серьезным проблемам, который может быть вполне рациональным в отдельных своих звеньях, вряд ли может быть полностью уложен в характеристики рациональности, если рассматривать его в целом. Ибо в целом он незапрограммирован, как незапрограммирована сама история. Кстати сказать, если принимать развиваемые И. Пригожиным и другими учеными идеи самоорганизации, то приходится сделать вывод о том, что организация может быть результатом нерациональных процессов. (Не следует смешивать эти идеи с идеями классического либерализма: согласно последнему общественная организация возникает как результат рациональных действий составляющих общество индивидов; важно только не забывать, что с точки зрения либерализма рационально не общество, организованное «сверху», со стороны государства, а общество, организованное «снизу», рациональными действиями на индивидуальном уровне.)

---

\* См. в этой связи книгу К. Хюбнера «Критика научного разума», М., 1994.

# Содержание

Предисловие (В.А.Лекторский) .....	3
------------------------------------	---

## I. Познание, проектирование, идеал

*В.С.Швырев*

Знание и мироотношение .....	12
------------------------------	----

*Е.П.Никитин, А.Г.Никитина*

О системе идеалов (на примере схематизирующего историзма О.Конта) .....	85
---	----

## II. Идеал и утопия

*В.А.Лекторский*

Гуманизм как идеал и как реальность .....	103
---	-----

*Н.С.Мудрагей*

Идеал — проблема выбора .....	115
-------------------------------	-----

*А.А.Новиков*

О парадоксах идеала .....	136
---------------------------	-----

*Е.Л.Черткова*

Специфика утопического сознания и проблема идеала .....	156
--	-----

## III. Идеал и критическая рефлексия

*М.А.Розов*

Рефлектирующие системы, ценности и цели .....	188
---	-----

*В.Н.Порус*

Принципы и характеристики рациональной критики .....	243
---	-----

*В.А.Лекторский*

Рациональность, критицизм и идеалы либерализма (на примере социальной философии и эпистемологии К.Поппера) .....	282
--	-----

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)  
129256, Москва, ул. В.Пика, д.4, корп.1. Тел. 181-00-13. Факс. 181-0113

Отпечатано с оригинал-макета в Московской типографии № 2 РАН  
121099, Москва, Шубинский пер., 6