

**Российская Академия Наук  
Институт философии**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ  
РАЦИОНАЛЬНОСТИ  
ТОМ 1**

**Москва  
1995**

**ББК 15.1  
И-90**

**Редакционная коллегия:**  
доктора филос. наук: *П.П.Гайденко, В.А.Лекторский,*  
академик *В.С.Степин*

**Ответственный редактор**  
доктор филос. наук *В.А.Лекторский*

**Рецензенты:**  
доктора филос. наук: *А.П.Озурцов, Б.И.Пружинин*

**И-90**      **Исторические типы рациональности / Отв. ред.**  
**В.А.Лекторский. - Т.1. - М., 1995. - 350 с.**

В первом томе двухтомной монографии "Исторические типы рациональности" проблема рациональности рассматривается в ее историческом, гносеологическом, социокультурном и историко-научном преломлении. Рациональность раскрывается как ценность культуры, как способ познания и социальной деятельности; проблема анализируется в контексте современной духовной ситуации. Исследуются взаимоотношения рациональности и веры, рационального и иррационального, рациональности и свободы и т.д., прослеживается зависимость процессов модернизации общества от характера и типов господствующих представлений о рациональности. В конце каждого раздела книги помещены дискуссии между авторами, что поможет читателю полнее и глубже понять содержание проблемы рациональности.

ISBN 5-201-01891-2

© ИФРАН, 1995

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема рациональности по многим причинам является одной из центральных в современной философии. Можно показать, что почти все дискуссии, ведущиеся сегодня в разных областях философского знания, начиная с теории познания и философии науки и кончая этикой, социальной и политической философией, так или иначе выходят именно на эту проблематику.

Это, разумеется, не случайно. Дело в том, что та совокупность идей и идеалов, которая в течение последних столетий во многом определяла развитие не только западноевропейской философии, но и западной культуры в целом, и которую иногда называют "Проектом Просвещения", начинает ныне подвергаться самому тщательному критическому переосмыслению. Эта критическая ревизия, осуществляемая очень по-разному и самыми различными течениями современной мысли, имеет под собой серьезные основания.

Одной из центральных для "Проекта Просвещения" является идея о глубокой внутренней связи между достижением свободы, освобождением человека от гнета внешних (природных и социальных) обстоятельств и выработкой рационального знания, используемого для переустройства мира. Рациональное знание приобретает высокий этический и культурный статус, а рационализация природы и общества рассматривается как необходимое условие гуманизации. Прогресс науки и ее технических приложений, позволяющий преобразовать природу, подчинить стихийные природные силы человеческому контролю, развитие современного либерально-демократического общества, в рамках которого каждый имеет возможность разумно осознавать и отстаивать свои интересы и учитывать интересы других - все это рассматривается как движение по дороге освобождения, как прогресс в осуществлении свободы. Этот прогресс предполагает устранение путем рациональной критики всего того, что мешает человеку в его освободительном порыве, что выражает его несвободу, зависимость от внешних сил и что выступает как нечто претивостоящее разумности, рациональности, как нечто иррациональное: мифы, религии, суеверия, предрассудки, все отжившие формы мысли и действия.

Вся эта совокупность идейных установок, составлявших "Проект Просвещения", подвергается сегодня серьезнейшему критическому испытанию. Ныне уже всем ясно, что безудержное

развитие в рамках технической цивилизации, нацеленность научно-технического прогресса на покорение и преобразование естественных стихий привели не к гуманизации отношений человека и природы, а к глобальному экологическому кризису, угрожающему самому человеческому выживанию. Развитие технической рациональности в самом широком смысле слова (включая технику ведения экономических, административных, политических и иных дел) не только не привело к росту человеческой свободы, а, наоборот, выразилось в создании системы механизмов, имеющих собственную логику функционирования, отчужденных от человека и противостоящих ему и его свободе. Внедрение рационального начала в общественную жизнь обнаружило явные пределы, а рационализация техносферы и ряда областей экономики сопровождается в современном обществе эрозией культурных смыслов и потерей идентичности, в результате чего человек ощущает себя в ситуации, ускользающей из под его контроля. Сами представления о рациональности знания вообще, научного знания в частности и в особенности, тоже начинают пересматриваться. Оказывается, что можно говорить о разных типах и формах рациональности знания и науки, что знание не только не противостоит вере, а необходимо включает ее в себя, что взаимоотношения религии и науки в системе культуры тоже не столь просты, как это казалось до недавнего времени, что критически-рефлексивная рациональность не исключает, а предполагает авторитет традиции.

Казалось бы, описанная ситуация заставляет определенно отказаться от всяких попыток связывать судьбы человеческой свободы и даже более широко судьбы человека вообще (если считать, что свобода не обязательно и не всегда является главной ценностью человеческой жизни) с культивированием рационального начала. Такого рода предложения есть, и они не столь редки. Однако если принимать их всерьез, то следует отказаться от большинства завоеваний европейской мысли не только в области науки и техники, но и во многих сферах культуры (таких, например, как система права, философия, многие виды литературы и искусства), ибо рациональность является конститутивным элементом: всей западной культуры в целом. Между тем, такого рода отказ не выводит из кризиса, в котором оказалась цивилизация, не только потому, что буквальный возврат к временам архаики невозможен, но и потому, что справиться с сложнейшими проблемами современного человечества можно только рациональными методами (роль рационального начала даже возрастает в связи с возникновением т.н. "информационного общества").

Представляется, что выход из описанной критической ситуации связан не с отказом от идеи рациональности, а с ее переосмыслением, с разработкой представлений о ее разных культурно-исторически обусловленных типах и формах, с поисками таких ее новых форм, которые не были бы односторонне технологическими и узко сциентистскими.

Вся эта проблематика особенно актуальна и в некотором смысле болезненна для нашей страны. Господствовавшая у нас в продолжение многих десятилетий идеология довела до логического конца и даже до абсурда ряд представлений о рациональности, характерных для технологической цивилизации. Идея преобразования природы на разумных началах выступила в форме проектов полной перделки; естественно протекающих процессов, тотального контроля за ними со стороны человека и привела на практике к катастрофическим экологическим последствиям. Идея рационализации меж-человеческих отношений (которая всегда истолковывалась как их гуманизация) была доведена до проектов перделки ("перековки") самого человека, создания "человека нового типа", и выполняла на практике роль идеологического обоснования чудовищных репрессий тоталитарного режима. Крушение этой идеологии с ее технократизмом и узким сциентизмом вызвало весьма характерную реакцию: в современном российском обществе нарастает волна анти-научности и анти-рациональности, которая грозит затопить всякие остатки здравого смысла. Влияние этой обскурантистской реакции усиливается той бедственной ситуацией, в которой в силу разных причин оказалась сегодня в нашем обществе наука и которая привела к резкому падению престижа научного знания и образования. Между тем, без развитой науки, без культивирования рационального знания и рациональности в новых формах не существует возможности перехода в цивилизацию XXI века. Отказ от рациональности вообще и от науки в частности означает выпадение из общей линии развития современной цивилизации.

Коллектив авторов данной книги попытался обсудить комплекс проблем, о которых шла речь выше.

В первом разделе помещены статьи, касающиеся самых принципиальных вопросов понимания рациональности: рациональность как мировоззренческая проблема, различные типы и формы рациональности. Речь идет о культурно-исторической обусловленности типов и форм рациональности, о взаимоотношении рациональности и веры, рациональности и религии, рационального и иррационального компонентов культуры. Второй раздел посвящен рациональности в научном познании и соци-

альной деятельности. Здесь специально обсуждаются вопросы о возможности понимания науки в качестве системы рациональной деятельности и о рациональной реконструкции истории научного знания, о новых типах рациональности в современных науках об обществе и человеке, о связях между рационализацией, модернизацией и "пост-модернизацией" и о месте в этом процессе т.н. "коммуникативной рациональности". Наконец, статьи третьего раздела посвящены такой универсальной и вместе с тем остро современной теме, как связь рациональности и свободы. Совместимы ли рациональность и свобода? Авторы этого раздела дают разные ответы на этот вопрос и выводят из предлагаемых ими решений различные следствия относительно понимания свободы, творчества, морали, нравственности, критическо-рациональной рефлексии.

Все статьи, помещенные в разных разделах книги, остро дискуссионны. Разные авторы защищают не только различные, но нередко и прямо противоположные точки зрения по тем же самым вопросам. Поэтому мы сочли целесообразным после каждого раздела публиковать дискуссию между авторами книги. Дискуссия позволяет выявить достоинства и недостатки той или иной позиции, эксплицировать некоторые до этого скрытые предпосылки рассуждений, развить в связи с соответствующей концепцией систему аргументов и контраргументов. В результате читатель получает возможность более ясно представить всю сложность обсуждаемых проблем и неоднозначность предлагаемых решений.

Данная работа подготовлена в лаборатории теории познания Центра эпистемологии Института философии Российской Академии Наук. Написав эту работу, мы отнюдь не завершили разработку всего круга тем, связанных с ролью идеала рациональности в современной культуре. Наоборот, как нам представляется, мы только начинаем по-настоящему изучать эти вопросы, которые приобретают все новые и нередко неожиданные формы и которые являются смысложизненными для современной культуры в целом, российской культуры в частности и в особенности.

Предисловие к книге написано В.А.Лекторским.

## **РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ**

# **РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

## **Типы и формы рациональности**

*В.С.Швырев*

### **РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СПЕКТРЕ ЕЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ**

#### **К проблеме оценки рациональности как ценности культуры**

Рассмотрение сущности рационального начала в человеческом сознании, его возможностей и значимости, взаимодействия с другими формами отношения человека к миру всегда находилось в центре внимания философии, которая, как известно, сама возникает и развивается как рационализация мировоззрения. Однако в различные эпохи эта сквозная тема философской мысли приобретает, естественно, свои специфические формы, заостряется в различных ракурсах. В наше время, если брать ее в глобальном, общечеловеческом масштабе, она связана, прежде всего, с характерными чертами развития научно-технической цивилизации, с порождаемыми ею формами сознания со всеми его конфликтами, сложностями и противоречиями, так драматически обнаружившимися к концу XX века.

Бесспорные успехи рационального сознания, проявившиеся, прежде всего, в развитии науки, научной рациональности, становлении и развитии научно-технической цивилизации, привело, с одной стороны, к распространению сциентизма, для которого, по выражению Г.Рейхенбаха, вера в науку в значительной

мере заменила веру в Бога<sup>1</sup>. Действительно, можно утверждать, что наука в секуляризованном мировоззрении в значительной мере стала 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, когда распространение последней делают в значительной мере ответственным за пороки и грехи этой цивилизации. При этом 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 рационализма, выступающего в этом контексте в форме сциентизма, но и возможностей рациональности как таковой, рационального типа сознания, рационального способа отношения к действительности. Соглашаясь с возражениями против неумеренных притязаний агрессивного сциентизма, понимая неосостоятельность абсолютизации господствующей в нашей цивилизации формы научной рациональности, восходящей к галилеевско-ньютоновскому естествознанию Нового времени, нельзя в то же время 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 своих позитивных возможностей, будучи свободна от ограничений и деструкций в своих специфических формах.

Одним из важных направлений современной критики науки, перерастающей в негативизм к рациональности вообще, именно в философском аспекте, является попытка дискредитации классического просветительского представления о науке как о воплощении свободного критического антиавторитарного и антидогматического духа. Вспомним известную позицию П.Фейерабенда, согласно которой наука в действительности является закамуфлированным прибежищем самого настоящего догматизма и авторитаризма и не имеет в этом отношении никаких преимуществ перед мифом и вообще донаучными и вненаучными формами сознания. Эта, во многом рассчитанная на сознательный эпатаж читателя, воспитанного в духе благонамеренного рационализма и сциентизма, позиция "эпистемологичес-

---

<sup>1</sup> *Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley, 1951. P. 43-44.*



кого анархизма" П.Фейерабенда, затрагивает очень важную тему догматизации позиций сознания, претендующего, по крайней мере, в своих истоках на соблюдение норм и принципов рациональности. Более того, опасность догматизации 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 личностный пафос критической позиции П.Фейерабенда. Печальный опыт господства в советском обществе тоталитарной официозной марксистско-ленинской идеологии убеждает в том, что при известных условиях представления и идейные позиции, претендующие на рациональность, и, более того, сохраняющих внешние признаки на научности и рациональности, оказываются в сущности феноменами догматически-авторитарного сознания, принципиально враждебными той свободе, критичности, "открытости" мысли, которые всегда рассматривались как атрибуты научно-рационального сознания. Более того, идея 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 господство над людьми. Конечно, 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, что она пытается опереться при этом на авторитет рациональности, действовать от ее имени<sup>2</sup>.

Если угодно, можно говорить о существовании в нашем обществе своего рода официозного псевдосциентизма, который составлял часть господствующей идеологии. 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 призывало прокламировать последнюю как официальную идеологическую ценность. В этом отличие, заметим, коммунистической идеологии от тоталитаристской идеологии нацистско-фашистского, расистско-шовинистического, религиозно-фундаменталистского и т.п. типов, которые не заигрывали с

---

<sup>2</sup> 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 официозно-догматической идеологии в том ее виде, а каком она существовала в нашем обществе.

идеалами рациональности и научности, предпочитая откровенно опираться на иррациональные факторы сознания. Принципиально важно, однако, то, что такое перерождение рациональности определяется не только вчешними социальными факторами, они реализуют некоторые возможности, заложенные в самой природе рационального сознания.

Корни этой опасности лежат в том, что собственно представляет собой специфику рационального познания мира, как оно выступает в философии и науке, а именно - наличие концептуального аппарата, моделирование реальности в системе понятийных конструкций науки, надстраивающихся над обыденными представлениями о мире. Обеспечивая проникновение человеческой мысли в слои реальности, недоступные неспециализированному обыденному сознанию, рациональное сознание в то же время создает особый мир идеальных конструкций, "теоретический мир", как его называют в философско-методологической литературе. И может происходить "отчуждение" этого "теоретического мира" от мира, в котором существуют реальные живые индивиды с их личностным сознанием, происходящее за счет разрыва "обратных связей" мира теоретических конструкций с этим живым реальным миром, замыкание теоретического мира на самого себя, превращения его в некую "суперструктуру", довлеющую над живым личностным познанием во всем богатстве его мировосприятия и мироотношения. Свойственная рациональному сознанию установка на фиксацию в этих идеальных конструкциях действительности в ее сущностном бытии ("сущность", "закон", "объективная необходимость" и т.п.) может приводить к претензиям на приоритет по отношению ко всем неотчуждаемым от живых индивидов формам освоения ими окружающей их реальности, что в своих крайних формах ведет к эстетической и нравственной глухоте, вообще к подавлению живого личностного самостоятельного мировосприятия и мироотношения.

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 рациональной обоснованностью лежавших в основе

соответствующих программ представлений о всеобщих законах развития общества, об объективной необходимости и пр.

Эти действительно существующие опасности познавательных и социальных последствий отрыва научно-теоретического сознания от живой действительности, подавления его социальным авторитетом свободы и многообразия личностного мировосприятия и мироотношения, превращение 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, реализация 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<sup>3</sup>. Именно в этом уходе от ответственности, от риска принятия решения, от "поступка" усматривал в свое время основной порок "теоретизма" как определенного отношения к действительности наш выдающийся отечественный мыслитель М.М.Бахтин<sup>4</sup>. 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, с попытками 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 оце-

---

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. М., 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 себя за мир в целом, во-вторых, признал автономность 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.

нивает как сущность науки с позиции своей "философии свободы"<sup>5</sup>.

Если рационализированные идеальные 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 "резвое" познание действительности "как она есть", "без иллюзий и субъективности", достаточно легко вписывается в конформистское сознание, стаеовится 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.

Распространение этих 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-таки забывать и о вполне реальных опасностях антирационалистических тенденций, которые могут составлять питательную среду для агрессивных авторитарных идеологий фашистско-популистского, расистско-националистического или религиозно-фундаменталистского типа.

\*\*\*

Конструктивная критика и преодоление скепсиса или негативизма в отношении к рациональности должна исходить прежде всего из того, что эти скепсис и негативизм основываются на не-

---

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1990.

правомерном суждении образа рациональности, на сведения его к частным, узким, ограниченным или даже искаженным деформированным ее формам. Анализируя проблему 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 различие "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 перешлетены 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, деятельность этого типа связана 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 может быть и деятельность в рамках какой-либо теории, концепции, гипотезы и т.д. Во всех этих случаях - 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 играет доминирующую роль. Было бы также неправильно интерпретировать ее как нетворческую деятельность. Пользуясь термином психологии, можно было бы назвать эту деятельность в ее конструктивных аспектах "репродуктивным творчеством", т.е. творчеством в рамках некоторых фиксированных рациональных концептуальных норм, смыслов, предпосылок. Это творчество связано с уточнением этих предпосылок, с ассимиляцией на их основе нового познавательного содержания. Деятельность такого рода можно характеризовать как "закрытую рациональность".

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

альных систем, лежавших в основе данной ее 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, не ограниченное какими-либо заданными априорными структурами, предпосылками миропонимания органически реализуется в "открытой" рациональности через радикальную критическую рефлексию над любыми парадигмами, "конечными", выражаясь гегелевским языком, картинами 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 национальности 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 оставлять открытым вопрос о непреложности их исходных предпосылок<sup>6</sup>. Догматизация происходит тогда, когда основание определенной концептуальной позиции, ее исходные предпосылки превращаются в неприкасаемые истины и их содержание отождествляется с реальностью. Выражаясь специальным философским языком, сознание становится в этом случае в позицию тождества бытия и

<sup>6</sup> Как известно, классическая гипотетико-дедуктивная модель лежала в основе развития позиции "джастификационизма" логических позитивистов (термин И.Лакатоша) и в основе фальсификационизма К.Поппера.

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 нереплексивном уровне, то догматизация рационализированных установок предполагает специальные акты сознания, рефлексии, определенный концептуальный каркас начинает рассматриваться как монополюльно адекватная картина реальности с позиций именно рациональности, а 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 записывания каких-либо представлений в канонизированную картину мира, в принятую рациональным сознанием 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 науки.

Именно на такого рода опасные и деструктивные тенденции догматизации научной рациональности указывал П.Фейерабенд в своей критике сциентистского оптимизма. И если Фейерабенд в своем полемическом настроении 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.<sup>7</sup> Вспомним полную трагизма историю советской на-

---

<sup>7</sup> С учетом того, что официально-догматический псевдосциентизм, об истоках которого говорилось выше, был необходимым компонентом господствующей идеологии тоталитарного строя в нашей стране, небезынтересно подчеркивание Фейерабендом необходимости "отделения государства от науки": "поскольку принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивиду, постольку отсюда следует, что отделе-



уки, в которой господство лысенковщины в биологии явилось наиболее страшным по своим последствиям, но далеко не единственным примером поддерживаемой всей мощью тоталитарного государства канонизированной псевдонаучности.

Ситуация в советской науке в период сталинизма - это, конечно, уже доведение охарактеризованной выше опасности догматизации "закрытой" рациональности до предела. Но следует признать, что тенденция к догматизации "закрытой" рациональности, действительно, заложена в самой природе рационального сознания. Ее проявления мы находим у мыслителей, казалось бы, в принципе весьма далеких от догматизма<sup>8</sup>. Принципиально важно поэтому руководствоваться определенными философскими максимумами, формулирующими принципиальные перспективы открытой рациональности и проводить четкую разграничительную линию между правомерной и ее догматическим выражением. 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. Никким 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

---

ние государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки..." (Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450.). Квалификация Фейерабендом науки 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".

- 8 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 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 в предельности скорости света как скорости движения в природе, однако, отнюдь не бессмысленны для современной физики.

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 языкового 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. 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, усталости или некомпетентности.

В истории философии различению "закрытой" и "открытой" рациональности в известной мере соответствует разграничение рассудка и разума так, как оно проводилось в немецкой классической философии у Канта и Гегеля. Во всяком случае в понятиях рассудка и разума можно выделить признаки, соответствующие различению "закрытой" и "открытой" рациональности. Так, и для Канта, и для Гегеля рассудок выступает как мыслительная деятельность в рамках определенных фиксированных форм мысли, "конечных определений мысли", по выражению Гегеля. Недаром Кант в первом издании "Критики чистого разума" замечает, что определение рассудка как спонтанности познания (в противоположность рецептивности чувственности) и как способности мыслить, а также как способности образовывать понятия или суждения, все сводится к одному - способности рассудка давать правила. Мышление как рассудок осуществляет таким образом нормативно-ассимиляционную функцию по отношению к материалу чувственности. К этому и сводится его конструктивная

деятельность, сами же исходные рациональные основания и предпосылки такой нормативно-ассимиляционной деятельности не изменяются, не развиваются. По Канту, как известно, такой "закрытой" рассудочной деятельностью и ограничивается конституирующая роль мышления<sup>9</sup>. Гегель, в отличие от Канта, полагает, что конструктивные возможности мышления, рациональности не сводятся к способности "давать правила", к нормативно-ассимилирующей функции рассудка. Разум, как более высокая форма мышления, преодолевает ограниченность рассудка как "конечного" (то есть "закрытого") мышления. Разум, по Гегелю, выступает как "бесконечная", то есть "открытая", не ограниченная какими-либо фиксированными основаниями мысль, как мысль, способная к неограниченному развитию. Такое неограниченное развитие предполагает критическое исследование предназначенных оснований и предпосылок, выявление их ограниченности - собственно диалектический момент мышления, по Гегелю, - и дальнейшее развитие концептуальных оснований мысли, расширение и углубление пространства мысли - конструктивная работа разума, "спекулятивный" момент мышления, в гегелевской терминологии. Иными словами, "разум", согласно Гегелю, - это рациональность, способная к творчески-конструктивному развитию своих позиций в результате самокритики при обнаружении каких-либо данностей, не укладывающихся в рамки первоначальных позиций. Разумная рациональность, таким образом, в отличие от склонной к догматизации рассудочной рациональности, замыкает шейсы в своих позициях, по природе своей антидогматична.

Правда, в истолковании Гегеля этот процесс развития мысли выступает как последовательное утверждение одной исходной заданной позиции, что приводит к обоснованным обвинениям Гегеля в "монологизме", в сведении диалектики к развертывающейся "монологике" (М.М.Бахтин). В действительности, "разумная" рациональность осуществляется в результате диалога и полилога равноправных позиций, их плюрализма, что должно приводить к их взаимообогащению, а не к такому "синтезу", который скорее является поглощением одной позиции<sup>9</sup> других, ассимиляцией и приспособлением для своего самоутверждения момента истины других. Эта рациональность осуществляется, таким образом, в динамике столкновения и взаимообогащения различных "открытых", способных к самокритике и в то же время

---

<sup>9</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 716-717.

к риску принятия на себя свободной ответственности познавательных позиций.

В философии науки XX столетия идея принципиальной открытости рациональности на высоте ее возможностей получила выражение во взглядах К.Поппера и его сторонников. Как известно, Поппер считал, что критерием научной рациональности тех или иных концепций является не просто подтверждаемость, а способность выдержать критическое испытание в столкновении с возможными контрпримерами. Эта исходная идея, известная как "принцип фальсифицируемости Поппера", послужила предпосылкой для преодоления догматических представлений логических позитивистов о принципиальном противопоставлении в методологическом анализе научного знания т.д. "контекста оправдания" и "контекста открытия" и для разработки методологических критериев и схем совершенствования и развития научного знания в процессе его столкновения с контрпримерами. Это направление исследования, связанное прежде всего с именем И.Лакатоса, привело к ряду оригинальных и конструктивных идей анализа различных стратегий развития научного знания в рамках исследовательских программ и сопоставления конструктивных возможностей последних. В то же время несомненно интересные методологические модели, разрабатываемые на основе охарактеризованного выше подхода, вызвали достаточно обоснованную критику за их претензии на универсальную нормативность. По-видимому, признавая безусловную заслугу "критического рационализма" Поппера и его последователей в том, что они подчеркнули значение "открытости" и самокритичности в качестве обязательного признака подлинной рациональности и научности, вместе с тем приходится согласиться, что их опыт свидетельствует о невозможности выразить саму эту идею в виде какого-то нормативного, объективированного в жесткой логико-методологической форме критерия. Установка на открытость, самокритичность рационального сознания скорее может существовать в виде некоего императива, который реализуется личностными усилиями носителей рационального сознания в конкретных ситуациях наподобие императивов нравственного сознания.

\*\*\*

Возникновение рационального сознания представляет собой качественный скачок, революционное событие в истории культуры. И суть этого процесса состоит в проблематизации основ

мироориентации и миропонимания, в развитии критического отношения к традиционным формам сознания, в стремлении к выработке альтернативных форм постижения мира посредством свободного мышления. Рациональность в указанном выше смысле связана не просто с наличием концептуальных систем, "коллективных представлений", в терминологии Дюркгейма. Ее определяющим признаком, на наш взгляд, нельзя также считать способность эффективного решения задач. Рациональность формируется как специфический тип ориентации в мире, связанный с определенными способами работы с его познавательными моделями. И этот способ работы реализуется прежде всего в античной философии в социокультурном контексте, порождаемом полисной демократией. Философия, в противоположность мифологическому сознанию, делает предметом критико-рефлексивного осмысления сами основания выработки "картин мира"<sup>10</sup>. В отличие от традиционности и авторитарности мифологии философия выступает как свободное, если угодно, авторское мышление (мифологическое сознание, как известно, коллективно-анонимное), исходящее в принципе из проблематичности предлагаемого концептуального решения и берущее на себя за него личностную ответственность.

Решение исходной задачи возможно более адекватного постижения действительности, которое обеспечивало бы гармонизацию отношения человека и мира, изначально осуществляется рациональным сознанием при наличии альтернативных вариативных идейных позиций, взаимодействие которых и образует пространство рациональной мысли. Плюрализм позиций рационального сознания представляет собой, таким образом, не какое-то внешнее условие, это форма существования рациональности, единственно возможный способ работы в ней, его разрушение означает разрушение и вырождение рациональности.

Очень кратко остановимся на некоторых определяющих чертах античной философской мысли, позволяющих говорить об идеале философской рациональности, о классической философской рациональности как специфической культурной ценности. Прежде всего она представляет открытие недоступных обыден-

---

<sup>10</sup> "Философия есть, по определению (в своем начале), критика мифа. Философия... критикует не частные истины или теории, она - культура сомнения в существующей логике, а в ее всеобщности, культура сомнения в само-собой разумеющемся", в самих критериях истинности (в мифе): Это - критика мысли в ее тождестве с бытием..." *Библер В.С.* Из "заметок впрод" // *Вопр. философии.* 1991. N 6. С. 21.

ному сознание слоев бытия, выход в новые его горизонты<sup>11</sup>. Ясно, что по самой своей сути это открытие глубинных слоев бытия не может быть холодно-бесстрастной констатацией существующего положения дел. Очевидно, что решение познавательных задач так понимаемого рационального сознания должно предполагать напряженные личностные усилия. Таким образом, исходный смысл идеи разумного, рационального сознания весьма далек от последующего понимания рациональности в позитивистском духе в качестве "трезвого" беспристрастного познания действительности, "как она есть" в ее фактуальности, 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, мира идеальных сущностей реальной душевной жизни человека, сфере его "поступка", по терминологии М.М.Бахтина. Человек не сталкивается здесь с теоретическим миром как чем-то предназначенным, заданным, и теоретическое мышление не выступает как движение в этом заданном "готовом" пространстве идеальных сущностей<sup>12</sup>.

Далее выработка познавательных идеалов миропонимания в античной классике органически связана с формированием смысло-жизненных установок, идеалов мироотношения, когда исходные истины рационального "миропонимания" становятся основой для регуляции реального поведения людей. Рациональность опять-таки в отличие от ее позитивистской интерпретации никоим образом не является здесь этически нейтральной. Имеет

---

11 В этом отношении, надо подчеркнуть, формирующаяся в форме философского разума рациональность выступает не только как критическое по отношению к традиционной мифологии начало, но и как восприимчива линии сакрального сознания в противопоставлении профанному сознанию (Ср. точку зрения П.А.Флоренского на "идеи" Платона как на "лики богов" и по существу аналогичное мнение А.Ф.Лосева) в том, что касается обращения к глубинным слоям события, недоступным поверхностному повседневному "мнению".

12 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 незыблемость "истинно-сущего" и зыбкость мнимо-сущего, меона, 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.*)

место взаимообусловленность: подлинно рациональное миропонимание определяет исходные установки мироотношения, но, с другой стороны, - и это очень важно учитывать, - человеческая, как бы мы теперь сказали экзистенциальная проблематика смысложизненных ценностей и идеалов, исходных ориентиров мироотношения задает предметную направленность рационального познания - предметом подлинно рационального познания может стать только то в мире, что воздействует на исходные принципы мироотношения, самореализации человека в мире. Иначе говоря, непреложной ценностью культуры рациональность оказывается в той мере, в какой она, адекватно постигая мир, выступает как средство духовного совершенствования человека в выработке им исходных смысложизненных ориентиров.

Новое время, однако, привнесло существенные изменения как в практику рационально-познавательной деятельности, так и в соответствующие ей образы рациональности. Это связано с развитием науки Нового времени, с формированием механистической научной картины мира.

Представление о мире как о совокупности объектов, в принципе, лишенных признаков субъектности, как об однородном, лишенном всякой одушевленности, всякой внутренней активности, целеустремленности мертвом веществе, движение частиц которого однозначно детерминируется механическими законами, не могло вместить в себя образа человека как субъекта со свободой воли, способностью целеполагания, самодетерминации. Это противоречие механицизма как исходного принципа построения научной картины мира тому образу человека, которым при отдельных нюансах руководствовалась философия, начиная с Сократа, было четко осмыслено в западноевропейской философской мысли Нового времени и нашло свое отражение уже в дуализме Декарта, с его принципиальным различием материальной и духовной субстанций, и особенно у Канта с его разграничением мира природы и мира свободы, сущего и должного, феномена и ноумена в человеке, теоретического и практического разума.

Развитие научной картины мира с господствующим в ней механистическим, или более широко, физикалистским детерминизмом разрушает присущую традиционной философской рациональности корреляцию между установками на объективное постижение мира, как он существует сам по себе, и выработку смысложизненных ориентиров в человеческом поведении. Научная рациональность, ограничивающаяся прослеживанием детерминистических природных связей, просто не дает для этого

возможностей. Она вынуждена рассматривать человека как природное тело среди других природных тел - и по этому пути идет натуралистическая этика, психология и социология - либо признавать ограниченность своей компетенции, кривбегая к своего рода принципу дополнителъности в познании человека, - если мы применяем научный подход, то должны отказаться от отношения к человеку в его своеобразия как "образу и подобию Бога", говоря языком религии, или, если мы исходим из последнего, то мы не можем оставаться в рамках научного подхода. По существу этот вариант решения проблемы был реализован в философских концепциях Декарта и Канта. В научно-рациональном познании природы, понимаемой как механизм, нельзя найти ответа на смысложизненную проблематику. Стало быть, не научная рациональность, не субъективное постижение действительности, как она есть, а формы ценностного сознания способны дать подлинную ориентацию в коренных экзистенциальных проблемах существования человека в мире. При этом надо учитывать, что в реальной истории науки формирование механистической картины мира в значительной мере сопрягалось с определенными ценностными установками и даже, больше того, стимулировалось ими.<sup>13</sup>

Однако, по-видимому, следует признать, что безотносительно к субъективным установкам создателей механистической картины мира, объективное содержание этой картины мира было таково, что в конечном счете оно должно было привести к формированию последовательно вещно-объектной трактовки научной рациональности, которая подрывала гармонизацию образа человека с его специфической самодетерминацией и образа механизированной природы. И кантианство оказалось тем философским учением, в котором с наибольшей четкостью была проработана эта несовместимость вещно-объектной механистической научной рациональности и представления о человеке как самоопределяющемся субъекте, что привело к представлению об особом, отличающемся от конкретно-научной рациональности типе философской рациональности. Эта философская рациональность выступает как критическая рефлексия, которая не строит

---

13 Основоположники механицизма видели цель науки в исследовании истины бытия, проливающей свет на смысл жизни человека... Процесс исторического самоопределения механицизма как научной программы исследований являлся в высшей степени ценностно нагруженным. Защитники механицизма (Декарт, Гассенди, Бойль, Ньютон), доказывая его преимущества, выдвигали прежде аргументы ценностного порядка" (Косарева Л.М. Ценностные ориентации и развитие научного знания // Вопр. философии. 1987. N 2. С. 51.



своего идеального артикулируемого сознанием объекта, как это делает специальная наука (тезис о невозможности метафизики как "ауки), а осмысливает возможные исходные предпосылки взаимоотношения человека и мира, выступая в этой функции как в принципе "открытая" рациональность<sup>14</sup>. При этом научная рациональность, "теоретический разум" выступают в кантианстве как одна из форм отношения человека к миру, ограниченная "конечная", как сказал бы Гегель, форма, которая с необходимостью должна дополняться "практическим разумом", ценностными формами сознания<sup>15</sup>.

Вынесение "смысложизненного измерения" сознания за пределы научной рациональности, отказ от попыток онтологического обоснования человеческих ценностей и идеалов в системе научного познания, сведение задач последнего к анализу "объективного положения дел", рассматриваемого принципиально вне контекста отношения к нему человека, приходится признать, действительно освобождает науку и научную рациональность от зависимости от всякого рода предвзятых ценностных и идеологических ориентаций, но вместе с тем открывает дорогу для попыток сделать ее вообще нравственно безответственной, лишить ее гражданской и человеческой позиции способствует утверждению той контрапозиции сциентизма и гуманизма, которая становится одним из штампов сознания современной культуры.

Наряду и во взаимодействии с рассмотренным процессом разрушения единства смысложизненных и рационально-познавательных установок сознания, развитие специально-научного познания объективно приводит также к увеличению удельного веса "внутрипарадигмального" мышления, того, что Т.Кун называл "нормальной наукой", "закрытой рациональности" в нашей терминологии. Само по себе увеличение массива специального знания, развитие математизированных теорий, накопление

---

14 Ср.: Дзугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986. С. 78-79.

15 Дальнейшая эволюция идеи отношения человека к миру как активности субъекта в немецкой классической философии, получившая у Фихте выражение в представлении о снятии "Я" (субъектом) противопоставленности "не-Я" (объекта), а у Гегеля осознания, в конечном счете, тождества духа и реальности, мышления и бытия, привела к формированию специфического идеального объекта философского сознания - деятельности субъекта, последовательно снимающей противостояние внешней ему реальности. "Ритмом" такой деятельности и оказалась диалектика. Напомним, что именно в рамках такой концепции была сформулирована гегелевская идея разума как конструктивной (в отличие от Канта) деятельности мысли.

больших объемов опытного материала, построение на его основе различного рода классификаций, эмпирических законов и зависимостей, детальная разработка определений понятий, осуществление доказательств и объяснений приводит к тому, что собственно научная рациональность все более начинает ассоциироваться именно с "закрытой" рациональностью, с работой в замкнутой системе науки. В центре внимания тем самым оказывается активность, результативность такого рода работы. Уже Галилей в противоложность присущей античности и средневековой оценке познания с точки зрения его содержательной направленности на принципиальные мировоззренческие проблемы, формулирует тезис о ценности научной работы прежде всего в зависимости от ее результативности: "Я больше ценю открытие одной, хотя бы и незначительной истины, чем диспуты о самых высоких вопросах, из которых не выходит ни одной истины"<sup>16</sup>.

Развитие специальной науки, начиная с Нового времени, приводит к утверждению типа рациональности, весьма отличному от классической "мудрости" предыдущих культурно-исторических эпох. Следует, конечно, при этом иметь в виду, что традиция этой "мудрости" никогда не прерывалась в культуре, никогда не вытеснялась сциентистски понимаемой рациональностью, находя свое воплощение в философских течениях, критически относившихся к претензиями рациональности такого рода. Важно, однако, подчеркнуть, что дальнейшая имманентная эволюция самой науки продемонстрировала узость "закрытой" сциентистской рациональности, опирающейся на опыт классической науки, в первую очередь, механики и физики, в общем, на механистическую парадигму. Эта тенденция достаточно четко проявилась, начиная с кризиса оснований классической физики в конце XIX века, тем более она реализуется в развитии современной науки. Существенные изменения произошли и происходят в научной картине мира. В общем и целом можно сказать, что физическая мысль движется от рассмотрения механоподобных си-

---

<sup>16</sup> Цит. по: *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. М.; Л., 1934. Т. 2. С. 17. Ради исторической точности надо заметить, что хотя безусловно такой подход реализуется последовательно в науке Нового времени, его предпосылки появляются уже у Аристотеля, и интересно, что они связаны у него с ослаблением включенности теоретического познания в сферу мировоззренческого сознания. В противоположность платонизму, для которого достойным предметом теоретического познания выступает лишь сфера бытия идей, определяющая предельные цели человеческого существования, наука, с точки зрения Аристотеля, должна исследовать многообразие реальности, как оно существует само по себе и для себя, безотносительно к внешним ценностно-мировоззренческим соображениям.

стем к саморегулирующимся или саморазвивающимся системам органического типа, которые не исключают и момента историзма<sup>17</sup>. Тем самым открываются возможности для сближения физического и биологического мышления. Последнее, надо сказать, никогда не удавалось втиснуть в узкие рамки классического физикализма, оно всегда было вынуждено сохранять в своих теоретических основаниях крамольные, с точки зрения ортодоксального сциентизма, элементы телеологии, представлений о "жизненной силе" и пр. Включение в картину физической реальности самоорганизующихся и развивающихся систем предполагает обращение к философско-мировоззренческим традициям, альтернативным по отношению к механистическому аналитизму классической науки, которые ранее третировались как устаревшие и ненаучные<sup>18</sup>.

Рассмотрение в физике, в частности, в космологии и синергетике уникальных развивающихся объектов создает далее точки соприкосновения и с гуманитарным историческим познанием, способствуя ликвидации противопоставления естественнонаучного и гуманитарного познания, в частности, в форме известной контрапозиции номотетического и идеографического знания.

Но прежде всего преодоление дегуманизации естественнонаучного знания и выросшей на этой основе контрверзы сциентизма и гуманизма осуществляется благодаря четкому осознанию включенности человека как субъекта познания в само тело научного знания. Уже Кант сформулировал идею принципиальной зависимости содержания научного знания от установок и предпосылок субъекта познания, проведя различие "вещи в себе" и "явления"<sup>19</sup>. Дальнейшее развитие науки - и здесь ключевую роль сыграло создание квантовой механики, - продемонстрировало обязательность этой философской идеи для самосознания самой науки. Иными словами, приходится признать, что в науке

---

17 См.: Степин В.С. Научное сознание и ценности техногенной цивилизации // *Вопр. философии*. 1989. N 10. С. 16-17.

18 Видный советский специалист по синергетике С.П.Курдюмов указывает на плодотворность для развития последней идей восточной философии и вообще древней мудрости. См. его интервью в журнале "Знание - сила" (1988. N 11. С. 39-44.)

19 Именно в этой идее обусловленности содержания знания средствами деятельности "конечного" субъекта, его предпосылками и установками и заключается суть т.н. агностицизма Канта, который, конечно, нельзя преодолеть ссылками на развитие знания (известный пример Энгельса с ализарином). Такое развитие раздвигает рамки "конечности", "закрытости" позиции субъекта, но может устранить саму эту "конечность".

мы имеем дело не с картиной объективной реальности как таковой, а с ее частными моделями, построенными на основе некоторых исходных установок субъекта, его предпосылок, выбранных им позиций и пр. Научная модель реальности является результатом взаимодействия, если угодно, "игры" субъекта научно-познавательной деятельности с реальностью. Современное методологическое сознание конкретизирует этот непреложный тезис в двух основных направлениях. Во-первых, эти исходные установки и предпосылки носят не только чисто познавательный характер. Они определяются всей мотивационно-смысловой сферой субъекта научно-познавательной деятельности<sup>20</sup>. В нее входят, конечно, социокультурно детерминированные факторы ценностного сознания - тезисы о социокультурной детерминации науки и о ее ценностной нагруженности усиленно подчеркиваются в современной философии науки. Но очевидно, что влияние мотивационно-смысловых факторов субъективности на познавательные установки следует понимать весьма широко, включая особенности индивидуальной психики) всякого рода личностные предпочтения и пр. Во-вторых, признавая своеобразие, специфичность позиций различных субъектов научно-познавательной деятельности в зависимости от установок мотивационно-смысловой сферы сознания этих субъектов, эту деятельность следует представлять как сложный процесс взаимодействия различных позиций, исследовательских программ и т.д.<sup>21</sup>

Развитие научной рефлексии в указанных выше направлениях с неизбежностью приводит к четкому осознанию того, что современная научная рациональность может адекватно реализовываться только как "открытая" рациональность, на высоте возможностей рационально-рефлексивного сознания.

Отображение реальности в подлинности ее существования - исходный пункт рационального познания - может осуществляться таким образом только в динамике столкновения и взаимообогащения различных "открытых", способных к самокритике и в то же время к риску принятия на себя свободной ответственности познавательных позиций. Тем самым рациональна в конечном счете та познавательная деятельность, которая реализуется в рамках охарактеризованного выше взаимодействия, по его

---

20 В.С.Степин различает в противопоставлении классической неклассическую и постнеклассическую научную рациональность. Последнюю он связывает с соотносительностью не только со средствами познания, как это имеет место в неклассической рациональности, но и с ценностно-смысловыми структурами. (См.: *Степин В.С. Указ. соч. С. 18.*)

21 Ср.: *Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988. С. 218-222.*

нормам и идеалам. Такая рациональность, очевидно, предполагает творчество, свободу, максимальную мобилизацию всех конструктивных душевных усилий личности, осуществляющуюся, однако, в контексте межличностной работы, процесса общения. И эта работа, это общение ориентированы на познавательный идеал возможно более широкого, полного и глубокого познания реальности, постоянной способности встать в критико-рефлексивную позицию взгляда извне по отношению к собственным установкам и убеждениям под углом зрения соответствия их реальности, в которую вписан, включен человек.

Рациональность как духовная ценность является поэтому необходимым в культуре противовесом против всякого рода аутизма в сознании, "замыкания" на себя, на собственную культурную, социальную, национальную, личностную и т.д. ограниченность. Любого вида "менталитет", будь он индивидуальным или коллективным, никогда не свободен и не может освободиться от такого рода ограниченностей, "конечности", опять-таки используя язык Гегеля. То, что обычно называют формами ценностного сознания, выражающими всякого рода пристрастия познающего субъекта, влияет, конечно, и не может не влиять на познание действительности "как она есть". Следование идеалам и нормам рациональности в охарактеризованном выше смысле не в состоянии напрочь устранить это влияние, однако оно в силах противодействовать некритическому его восприятию, не всегда осознаваемому давлению. Речь идет, разумеется, не о какой-то всеобщей рационализации, подавлении в нем пристрастности, что попросту невозможно, а при попытках реализации подобных установок ведет к омертвлению, выхолащиванию рационального сознания. Но следует стремиться к выработке по возможности адекватной объективной познавательной позиции, в рамках которой познающий субъект способен критически рефлексивно рассмотреть и собственный "менталитет", собственное сознание, включая его мотивационно-смысловую сферу, область упомянутых выше "пристрастий".

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ЕЕ ИСТОКАХ И УТРАТАХ

*"Мы познаем истину не одним разумом, но и сердцем... Смешно со стороны разума требовать у сердца доказательств его основных начал, чтобы согласиться с ними, как одинаково смешно было бы сердцу требовать у разума чувствования всех делаемых им заключений, чтобы принять их".*

Б. Паскаль

*"Рационализм есть состояние человеческого духа, а не эпистемологическая доктрина".*

Н.Бердяев

Известная неопределенность, точнее - семантическая неоднозначность понятия рациональности есть, видимо, первое явное проявление той "хитрости" *ratio*, о которой упоминал еще Гегель. Поэтому продуктивное обсуждение соответствующей темы требует согласованности как в отношении понятия рациональности, так и в отношении существа самой проблемы. Последнее вряд ли возможно при радикальном различии, скажем, сциентистского и теологического значений термина "рациональное". В то же время едва ли будут плодотворными дискуссии о понятии рациональности без уяснения исторических причин и условий рождения этой особой проблемы европейской философии. В самом деле - рациональность (в предельно широком ее понимании) не имеет достаточно отчетливых границ в практической и духовной деятельности людей, позволяющей достичь в конечном счете поставленной цели. В этой ситуации позиция тех, кто связывает рождение феномена рациональности с радикальной реформой европейской философии в Новое время, выразившейся в ее решительной сциентизации и методологизации, представляется в известной мере оправданной. Пионером этой реформы принято считать Декарта, побудившего человеческий разум "встать на собственные ноги", освободив его не только от оков мистики и откровения, но и от схоластической ограниченности рассудка. Стратегическая цель идеологов рационализации философии и человеческой культуры в целом состояла в утверждении науки (прежде всего математики и математизированного естествознания) в качестве ее безоговорочного и единственного лидера.

Культ веры и авторитета (Библии и Аристотеля) должен был уступить место культу критической рефлексии, точного расчета и идеологической непредвзятости. Этот всплеск "естественного света" разума, несущий в себе не только критический, но и конструктивный заряд, получил впоследствии наименование "классической" или собственно философской рациональности.

Если вслед за "классиками" принять жестко сциентистскую экспликацию рациональности, то вопрос о возникновении и сущности данного философского направления можно считать решенным. Между тем многие философы прошлого и настоящего времени указывают на неправомерность отождествления философской рациональности с рациональностью научной с ее четкими и стабильными критериями логичности, дискурсивности, системности и т.п. Особая опасность по их мнению содержится в "очищении" философской рациональности от нравственного контекста, как не имеющего отношения к установлению объективной истины. В отчетливом виде это вслед за Кантом осудила постклассическая философия XIX века, предпринявшая попытку раздвинуть узко-рассудочные границы сциентизированной философии и повернуть ее лицом к, идущим еще из античности, социально-гуманистическим ценностям.

Подлинно рациональный, действительно разумный путь человеческого развития - это не только глубоко продуманный и оптимально сбалансированный, но прежде всего нравственный путь, при котором долг, альтруизм, милосердие и прочие архаичные и, строго говоря, нерациональные факторы не вытесняются холодной расчетливостью и безупречной логикой, и где истина не довлеет над совестью. Формально истинен всякий здравствующий, но воистину истинен, как утверждал еще Сократ, лишь тот, кто близок идеалу человечности, отличающему Ното Σαριεπς от прочих мыслящих существ способностью употребить свой разум во благо всего человеческого рода. Всякое рафинирование рациональности (культ "чистого разума") есть в сущности противоестественное выхолащивание духовного мира человека. Это не только антигуманно, но и элементарно неразумно, ибо человеческая разумность состоит кроме всего прочего в том, чтобы понимать, принимать и ценить то, что лежит за ее пределами и что в конечном счете определяет условия ее собственного существования и функционирования. За игнорирование этой объективной, но, к сожалению, не всегда очевидной истины человечеству приходится платить слишком высокую цену, которая, увы, неотвратимо растет с каждым новым поколением. К печальным итогам привело нас, к примеру, насильственное очищение духов-

ного мира человека от такого нерационального фактора, как вера. Разумеется трудно жить лишь верой и довольствоваться только ею, но без веры, как выясняется, вообще жить нельзя. У веры есть реальные рациональные противовесы, но ей в сущности нет альтернативы. Сознательно или невольно опустошенную духовную нишу, занимаемую верой, нельзя заполнить ничем иным кроме веры и там, где ее нет - там духовная пустота. Максимально рационализированный и прагматизированный мир XX-го века оказался, в известном смысле, в иррациональном тупике: парадокс, который имеет свои объективные причины.

Решительно отключая сугубо сциентистский вариант трактовки рациональности, как единственно верный и корректный, многие исследователи справедливо указывают на тот факт, что знание (в том числе и научное) не складывается и не развивается в рамках узко понимаемых рациональных критериев в обход неформализованных, нерациональных духовных реалий. Сциентистская концепция рациональности при всей своей привлекательности и ясности целей, так и не смогла окончательно избавить философское и научное мышление от того нерационального шлейфа, который всегда тянется за ними. Отсечь от этого шлейфа нить веры в ее христианской интерпретации оказалось несложно. Но вот что делать с "нитями" интуиции или врожденной истины? Их запредельный для строгой науки исток неоспорим, но именно их рационализм Нового времени впледел в свою ткань, подтвердив тем самым хорошо забытую истину: самые роскошные плоды культуры вырастают лишь на почве "нечистого мышления". Разум с необходимостью покоится на не-разуме; логика - на не-логике (Unlogik). "Чистый" разум никогда не должен забывать, что без внешней опоры его "собственные ноги" повисли бы в воздухе.

Разум, втиснутый в прокрустово ложе рассудочности, не только ущербен, но и опасен. Современная прогрессивная философская мысль все более склоняется к убеждению в многообразии форм рациональности, их исторической обусловленности, определяемой в значительной мере личностью мыслителя и особенностью эпохи, настаивает на пересмотре и расширении границ "классической" ее доктрины, с позиций которой невозможно понять и объяснить многие культурные феномены ранних цивилизаций и тем более их сохраняющееся влияние на всю последующую культуру. Вместе с тем абсолютно иррациональными могут оказаться самые изящные научные проекты и не по причине технических или теоретических просчетов, но в силу просчетов социокультурных.



Сказанное отнюдь не имеет целью дискредитировать концепцию классической рациональности. Нелишне еще раз повторить, что она была необходимой и оправданной реакцией на гнет узурпировавшей разум, известной духовной силы, подлинной интеллектуальной революцией.

Таким образом проблема типов (или форм) рациональности не только реальна, но и весьма актуальна. Вместе с тем заслуживает внимания и концепция единства рациональности, понимаемая, однако, как диалектическое единство многообразия проявлений разума. Рациональность научная, философская, религиозная и т.д. - не альтернативы, но грани единого и многоликого человеческого разума. Все дело в акцентах, приоритетах: научных, нравственных, художественных и т.д., сменяющих, но не отрицающих друг друга в силу объективных условий исторического и логического развития человеческой культуры. Выявляя специфику этих особенностей рациональности, вполне допустимо использовать понятия "форма" или "тип" рациональности тем более, что сама рациональность имеет целый ряд критериев, ни один из которых не обладает абсолютной значимостью. Ценностный критерий рациональности не менее актуален, чем, например, критерий логический.

В контексте сказанного представляется неправомерным скептическое отношение к "доклассическим" типам (формам) рациональности, рассматриваемым лишь в качестве подготовительного материала становления рационалистической доктрины Нового времени. На самом деле платоновская или, скажем, эпикуровская экспликации рациональности не менее содержательны и классичны, чем рационалистические концепции Декарта, Ф.Бэкона, Лейбница, Мальбранша. Все это - особые типы рациональности, отличающиеся не только различными критериями, но и различными названиями.

\*\*\*

Вопрос об истоках рационализма (рациональности) - в известной мере вопрос об истоках самой философии как исторически первой отчетливо рационалистической формы общественного сознания. И хотя отдельные элементы рациональности (в частности вопрос о смысле) достаточно явно обнаруживают себя уже в мифологии и первобытном искусстве, оба эти явления мировой культуры абсолютно не нуждались ни в доказательности, ни в аналитическом рассудке, ни в критическом разуме вообще -

подлинных и необходимых, как принято считать, критериях истинной рациональности. Вот почему мнение о том, что философия (античная философия в частности и прежде всего) является лишь "рационалистически стилизованной" мифологией, представляется по меньшей мере спорным. Философское мышление изначально отличается от мифологического и религиозного и по целям, и по методам. Влияние мифологии на философию (и не только на нее) конечно огромно и исторически объективно. Оно на столетия проникло в ткань позднейших типов мировоззрения. Мифология, равно как и религия, будет, видимо, сопровождать человечество до конца его истории, оказывая определенное влияние на все формы общественного сознания. Однако качественная граница между ними останется неустранимой. Что касается взаимосвязи античной философии и древнегреческой мифологии, то правильное, пожалуй, будет говорить о мифологической стилизованности и соответствующем традиционализме раннефилософского мышления. Для последнего это было столь же естественным и неизбежным, насколько опасным для классической мифологии и языческой религии была философическая их рационализация: превращение, например, античных богов в философские категории, "рациональные вещи".

Таким образом, при всей насыщенности мифологией, античная философия решительно переключает свое внимание к истинно сущему и апеллирует к понятию, логике, факту. У философа, свидетельствует один из первых историков философии Альбин, изначально проявляется природная склонность к наукам, т.е. сфере умопостигаемого, интерес к объективному и закономерному, а не случайному и изменчивому. Это ясно поняли, хотя и по разному интерпретировали, уже Филолай, Парменид, Зенон, Гераклит, Анаксагор. Философия, утверждал Сократ, начинается с изумления и требует логического разрешения проблем. При всем мифологизме платонизма (а от элементов мифологии и даже мистики объективный идеализм не смог освободиться даже в своем "абсолютном" варианте) приоритет его основоположником безусловно отдавался доказательству. Философ, считал Платон, лишь тот, кто готов "отведать от всякой науки", кто ненасытен в учебе и истине. Мифы же полезно знать и использовать как инструмент нравственного регулирования общественной жизни, как устрашение неизбежной расплатой в потустороннем мире за со-

вершенное при жизни зло и потому мифотворчество - удел художников и поэтов, но не философов и не государственных мужей.<sup>1</sup>

В пользу изначальной и сознательной рационализации, зародившейся в лоне мифологии, но отпочковавшейся от нее новой формы общественного сознания, говорит и тот факт, что введение Пифагором самого понятия "философия" (свидетельство Аэция) совпало с рождением античной математики. Число, как "орган суждения Бога", оказалось и самой рациональной из всех известных людям чувственно-воспринимаемых и умопостигаемых "вещей". С его помощью "мудрейший из эллинов" впервые обнаружил объективную реальность иррационального (пифагорова теория иррациональных величин). Арифметика и особенно геометрия оказались не только стимулами и средством развития естествознания, но стали, как образно выразился Диоген Лаэртский, "двумя рукоятками" древнегреческой философии. По убеждению многих историков науки и историков философии первые философские программы античных мыслителей были программами математическими. Опираясь на пифагорейское учение о числах и безоговорочно отдавая ему приоритет в науке и воспитании, Платон не только создал свое знаменитое учение об Идеях<sup>2</sup>, но и попытался объяснить с их помощью все многообразие природной и общественной жизни. Во всяком случае эта новая для античности чисто теоретическая (умозрительная) "числовая мудрость" своей аналитической и конструктивной потенцией существенно раздвигала границы человеческого познания и возможности общественной практики. Без искусства счета, как самой "изошренной мудрости", не могут, утверждал Платон, обойтись даже политики. По его мнению человечество вообще разделилось однажды на два лагеря: тех, кто причастен к математике и тех, кто не пользуется ее могуществом<sup>3</sup>.

---

1 Неоднозначное отношение Платона к мифологии находит у историков философии разные объяснения. Это, видимо, и нежелание порывать с культурными традициями Эллады, и невозможность найти научное объяснение многих явлений и процессов, и, наконец, элементарная осторожность (печальный опыт учителя и друга) в отношении к доктринам официальной мифо-идеологии.

2 Во избежание возможной двусмысленности, условимся в дальнейшем в написании этого термина использовать заглавную букву, дабы отличать его от широко используемого понятия "идеи" как мысли о чем-либо.

3 Оценивая значение математики и ее роли в развитии человеческой культуры, Ницше впоследствии назовет ее средством "высшего человековедения", ибо математика, по его мнению, представляет собой не столько орудие познания, сколько орудие очеловечивания познаваемого. Думается, что под

Итак, Новое время - эпоха не зарождения, но возрождения философского рационализма - прежде всего как высочайшей культуры и самодисциплины разума его исторически новая интерпретация. Картезианская математизация знания лишь восстанавливала одну из ранних традиций античной философии, воплотившуюся в том, что принято называть "научным духом", традицию чрезвычайно значимую, но не единственную и, пожалуй, не главную. Новый ("классический") рационализм оказался своего рода "снятием" рационализма античного, но "снятием", увы, не диалектическим. К некоторым, утраченным позднейшей европейской философией и культурой ценностям античной экспликации рациональности, имеет смысл вернуться не только ради восстановления исторической справедливости, но прежде всего с целью лучшего понимания существа и границ этого феномена.



Характерной чертой античного рационализма, определившей и суть первой европейской интеллектуальной революции, следует, видимо, считать формирование культуры дефиниции, которую начали еще досократики (в первую очередь софисты) и завершили представители греческой философской классики. Этот первый тип европейского рационализма, отмечает С.С.Аверинцев, от всех предшествовавших ему состояний мысли и познавательных форм, в которых предмет полагается не через определение, но главным образом через уподобление (мифы, притчи), "резко отделяло наличие методологической рефлексии, обращенной, во-первых, на самую мысль, во-вторых, на инобытие мысли в слове. Рефлексия, обращенная на мысль, дала открытие гносеологической проблемы и кодификацию правил логики; рефлексия, обращенная на слово, дала открытие проблемы "критики языка" и кодификацию правил риторики и поэтики"<sup>4</sup>.

Превосходство критической рефлексии над обыденным сознанием, понятий над чувственными образами, умозаключений над впечатлениями и мнениями, дедукции над индукцией лучше и раньше других уловил и использовал Сократ - первый "теоретический человек". И хотя в его известном признании относительно того, что сам он ничего не знает, но лишь стремится го-

---

этой чрезвычайно значимой и изящно сформулированной мыслью подписались бы многие античные философы.

<sup>4</sup> Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // *Вопр. философии*. 1989. № 3. С. 10.

ворить "всего... только правду" и иметь "самые общие понятия", содержится известная доля показного простодушия, общая ориентация предложенного им нового стиля философствования была безусловно наиболее прогрессивной и перспективной.

Ничуть не умаляя роли софистики как "античного просвещения" в интеллектуальном прорыве древнегреческой культуры из классической мифологии и целиком мифологизированной гомеровской и гесиодовской поэтики в сферу самосознания духа, следует признать, что именно Сократ начинает кардинальный поворот всей философии в сторону переосмысления природы разума и оснований достоверного знания. Более того, выросший и сформировавшийся в лоне софистической культуры, он решительно разводит истинную философию, как высшую форму умозрения, и с традиционной мифологией, и с "суетным многознанием" софистов. Философия не всезнайство и не цветистая риторика, но знание сущего и причины, понимание законов становления явлений, торжество разума и справедливости. Это переосмысление возможностей и целей философии, было, по мнению А.Ф.Лосева, окончательным прощанием с дорефлексивным мифологическим сознанием и переходом к "доподлинному рационализму", к "восторгу теоретического мышления".

Одним из важнейших принципов разума Сократ считал принцип целесообразности и объективной нормативности. Софистический релятивизм относительно понятий и норм жизнедеятельности для него абсолютно неприемлем. Разумеется, нельзя стать не становясь, но вещи не только изменчивы, но и устойчивы, иначе они были бы в принципе не познаваемы. В любой из них, даже находящейся в стадии становления, есть некоторое объективное и устойчивое ядро, фиксируемое в имени (понятии). Имя не тождественно вещи, но зная его, имея понятие вещи, и, тем самым, выходя за ее пределы, можно постичь ее сущность. Имя не случайно и не субъективно, как полагали софисты; в нем есть "какая-то правильность от природы"<sup>5</sup>. Именно имена-понятия выполняют роль посредников между божественным разумом и разумом человеческим, делая вещь интеллектуально зримой. Критически переосмысливая мифопоэтическую концепцию природы и статуса древнегреческих богов, Сократ ин-

---

<sup>5</sup> Исходя из идеи природного (объективного) статуса понятий, Сократ и Платон первыми сформулировали концепцию Анамнесиса (знания-воспоминания), оказавшую колоссальное влияние на всю европейскую философию и предвосхитившую, в частности, известную картезианскую теорию врожденных идей, как одного из основополагающих начал "классического рационализма".

терпретирует последних в качестве телеологических принципов разума и родо-видовых сущностей всех вещей и процессов. Не человек, как уверял Протагор, а Бог-разум есть мера всех вещей<sup>6</sup>.

По достоинству оценив объективную значимость и рациональный смысл имен-понятий, Платон создает свою философскую систему прежде всего как систему понятийную. В этой ситуации даже слово, как материальная оболочка имени-понятия, способно исказить смысл и значение последнего. "Всякий, имеющий разум: никогда не осмелится выразить словами то, что является плодом его размышления и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки"<sup>7</sup>. Истинно понятийное мышление - в сущности "беззвучная беседа" души с собой. Но, чтобы убедить в этом других, Платон, поясняя его античные биографы и толкователи, вынужден был нарушить провозглашенную им заповедь, взяв на душу маленький грех во имя великого блага. И потому, надо признать, по достоинству оценили эту "жертву" и безоговорочно простили великому мыслителю его литературные "прегрешения". Более того искусство устной и письменной речи, доведенное Сократом и Платоном до совершенства, по праву отнесено человечеством к высшим достижениям античной культуры.

В истории становления и развития культуры речи и рационального мышления вообще трудно найти более значимое звено, чем то, что древние греки называли диалектикой. При всей неоднозначности понимания и оценки этого феномена рационального мышления, Платон считал его подлинным "венцом наук", "царским искусством". Лишь диалектика, как способность "чистого мышления" проникать в сущность вещей и процессов, высвободить из "варварской грязи зарывшийся туда взор нашей души"<sup>8</sup> и направлять его "ввысь", могла претендовать на право именоваться подлинной наукой, поскольку имела дело не с преходящим и изменчивым, но с "божественным и постоянным", умела "видеть все сразу". Демонстрируя и развивая потенциальные возможности диалектики в системе рационального мышления, Платон первым ввел особый

---

<sup>6</sup> Вряд ли следует считать совершенно беспочвенным мнение о Сократе, как "первом истинном христианине" (если, конечно, не понимать его буквально). Однако не теологическая, но рационалистическая (квазирелигиозная) интерпретация Бога стала характерной чертой сократоплатоновской философии и была унаследована классическим рационализмом Нового времени.

<sup>7</sup> Платон. Соч. М., 1972. Т. 3(2). С. 544.

<sup>8</sup> Платон. Соч. М., 1971. Т. 3(1). С. 545.

диалектический род суждения, дополнив им широко практиковавшиеся в античной философии этический, эстетический, эротический и другие виды суждений. Искусство "хитросплетения речей", ведущих к истине через поиск и разрешение противоречий, особенно наглядно проявилось в знаменитых платоновских диалогах - прекраснейших видах словесности, изобретенных отнюдь не Платоном, но доведенных им, по мнению Диогена Лаэртия, до совершенства<sup>9</sup>.

Критически оценивая сенсуализм ионийцев и субъективизм софистов, решительно настаивая на трактовке философского мышления как умозрительного искусства, Платон, также как и его "старший друг" Сократ, вовсе не отрицал значения человеческих чувств и страстей и отнюдь не считал наличие "воска в ушах" - условием истинного философствования. В ряде своих сочинений он говорит о естественной и необходимой гармонии чувственного и рационального. Ни жизнь в одних лишь чувственных удовольствиях, ни жизнь рассудительная, лишенная этих удовольствий, не достойны человека именно в силу своей неразумности. Удовольствие, игнорирующее рассудок - иррационально и пагубно; разум, не приносящий наслаждения и подавляющий страсти - ущербен. Достойна и оправдана, утверждал Сократ<sup>10</sup>, лишь "смешанная" жизнь, где разум разбавлен "примесью" чувств, а чувства - "примесью" разума "перед нами, точно перед виночерпиями, текут две струи; одну из них - струю удовольствия - можно сравнить с медом, другая - струя разумения - отрезвляющая и без примеси вина, походит на суровую и здоровую воду. Вот их-то и нужно постараться смешать как можно

---

<sup>9</sup> Платоновские диалоги стали впоследствии предметом особых лингвистических, филологических, этических, логических и прочих исследований. Известны и различные виды их содержательно-структурной классификации.

<sup>10</sup> При вполне естественном различии взглядов великого реформатора античной философии и его гениального последователя по целому ряду обсуждаемых ими вопросов, их философские воззрения столь близки по духу и аргументации, что разделить их порой не представляется возможным. Последнее усугубляется и тем обстоятельством, что с мыслями Сократа мы знакомы в основном по их платоновским интерпретациям. И хотя Диоген Лаэртий уверяет, что все излагаемое Платоном от лица Сократа, есть его собственные взгляды, сам Платон утверждает обратное: "нет и не будет никакой платоновской записи; а то, что теперь читают, - это речи Сократа..." (*Платон. Соч. Т. 3(2). С. 513.*) Отдавая должное скромности (или разумной осторожности) Платона, примем во внимание оба эти заявления и будем персонифицировать те или иные идеи там, где это уместно и правомерно с точки зрения истории философии.

лучше"<sup>11</sup>. Речь идет именно о рациональной "смеси" (а не "беспорядочной массе" контролировать которую должен все-таки Ум (или Разум). "Существует лишь одна правильная монета - разум и лишь в обмен на нее должно все отдавать"<sup>12</sup>.

Итак, чувства и разум имеют различную природу и ведут к различным результатам. Вещи (явления), конечно, доступны чувствам, но их сущности постигаются только размышлением. К становлению человек приобщается телесно и чувственно, к подлинному же бытию - лишь с помощью разума. В первом случае он приобретает мнение и веру, во втором - обогащается истинным и прочным знанием. Мнения (равно как и вера) могут совпадать с истиной, но в любом случае они нуждаются в рассудочной рефлексии. Не связанные последней и не основанные, таким образом, на понимании, они походят на слепцов, ошупью бредущих по проторенной дороге. С утратой физического зрения усиливается "зрение рассудка". Последнее следует беречь тысящи "телесных очей". Таким образом, при всей привлекательности и неизменной силе чувств и естественных страстей человек с их помощью не достигнет в жизни многого. И истинный любитель мудрости, если он хочет чего-то достичь своим учением, должен взять власть над удовольствиями и вожделениями, найти на них своеобразную узду. Таковую узду Платон видит прежде всего в рассудочности, как основе могущественного разума.

Известная ограниченность роли чувств в познавательной деятельности становится абсолютной при столкновении субъекта познания с вещами "безвидными", бестелесными, реальность и значимость которых превосходит, однако, реальность и значимость всех чувственно воспринимаемых природных и искусственных объектов и явлений. Речь идет об Идеях - наиболее, пожалуй, ярком и загадочном феномене платоновской, да и античной философии вообще, оказавшем огромное влияние на формирование всей мировой философской и, отчасти, научной мысли.

Термин "Идея", означающий "вид", "род", "форму", "образ", "начало", "причину", "цель" и т.п. широко использовался не только в обыденном и поэтическом языке древних греков, но и в раннеантичном философском лексиконе, в частности - учении Демокрита, где он фигурирует в качестве единого и неделимого элемента - атома. Однако особый категориальный статус этот термин впервые приобретает в философии Платона. Именно

---

<sup>11</sup> Платон. Соч. Т. 3(1). С. 79.

<sup>12</sup> Платон. Соч. М., 1970. Т. 2. С. 28.



Идея оказалась, пожалуй, исходной ступенью становления философии как метафизики - особой и самостоятельной формы общественного сознания, отличающей себя и от мифологии, и от науки.

Почти все платоноведы сетуют на то обстоятельство, что одни и те же понятия имеют у него множество терминологических вариантов и смысловых значений. Не составляет исключения и понятие Идеи. И все же основной ее платоновский смысл достаточно прозрачен. Идеи представляют собой феномены субстанциального характера, эксплицируемые как сугубо рациональные (смысловые) предпосылки всех чувственно воспринимаемых вещей и олицетворяющие собой закон и основу их природного и искусственного конструирования. Платон убежден, что Идеи пребывают в природе как бы в виде образов, парадигматических причин всех вещей<sup>13</sup>. Идея - носитель и хранитель вечных и неизменных свойств и характеристик последних, она - их родовая quintessence. Когда Платон говорит, что каждая вещь имеет свою собственную Идею, то имеется в виду родо-видовое состояние вещи, а не отдельные ее экземпляры. И тот, и другой стол (стул) есть продукт единой и общей Идеи стола (стула), т.е. Идеи "стольности" ("стульности"). Идея, таким образом, - это единство многого, познать которое можно лишь познав это единое.

Руководствуясь объективно существующей и от него не зависящей Идеей какой-либо вещи, как бы "вглядываясь" в нее, мастер изготавливает те или иные чувственно-материальные предметы с максимально возможным соответствием их собственным Идеям. Аналогичным образом поступает и природа. Все, что она творит, есть подражание соответствующим сверхприродным Идеям. Природа, следовательно, не причина самой себя, как пол-гали атомисты. В ней все изначально озарено божественным Разумом. Весь космос создан Богом с оглядкой на Идею космоса. Идея, таким образом, и порождает вещь и наполняет ее смыслом, никогда, однако, не растворяясь в ней до конца, как, впрочем, и в какой угодно сумме вещей-копий. Вещь, как явление, доступна органам чувств; вещь со стороны ее сущности (Идеи) воспринимается лишь "очами разума".

Рассматривая вещи как продукты "истечения" Идей, Платон, вместе с тем, осознавал недостаточность одних лишь идеальных средств в создании всего многообразия внешнего мира. Идеи, со-

<sup>13</sup> Характеризуя соотношение платоновских Идей и чувственного мира, русский философ П.Д.Юркевич сравнивал их соответственно с законодательной и исполнительной властями.

державшие в себе сущностные начала конкретных вещей, должны в чем-то воплощать эту сущность, овеществлять ее, "истекая" на какую-то реальную почву. Идея, как "разумная необходимость", как абсолютно "рациональная вещь", нуждается для своей реализации в некоем иррациональном компоненте - материи. В своем философско-категориальном оформлении Идея предстает под именем "Одного", а материя под именем "Иного". "Иное" - это "чистая" или "первая" материя, т.е. "материя вообще". Чувственные же вещи, будучи конкретно оформленной материей, сохраняют природу последней, но предстают уже в качестве "второй" или низшей материи.

Платоновская экспликация Идей в качестве родовых сущностей сыграла, безусловно, важную роль в формировании одного из важнейших направлений философского рационализма - реализма с его культом общих понятий. Вместе с тем понятийный статус Идей не имел еще ярко выраженного логико-категориального звучания и уж тем более не абсолютизировался Платоном. На Идеях, как априорных формах сущего, нисходящих на землю из "забесной области" и представляющих собой в конечном счете вечные и самодовлеющие акты божественного мышления, отчетливо видна печать мифотворчества, теологии и языческого пантеизма. Отягощенная этим архаичным грузом, Идеология<sup>14</sup> еще не обеспечивала понятиям самостоятельного движения и потому не представляла собой действительную "диктатуру понятий". Именно в этом Аристотель и особенно Гегель видели слабость и логическое несовершенство платоновских Идей. Последние, по мнению - Гегеля, были еще крайне наивны, абстрактны и бессодержательны, что делало Идеологию слишком мало идеалистичной, но вместе с тем чрезвычайно мистичной и мифологичной.

Что касается мистики и мифологии, то тут Гегель прав. С мнением же о бессодержательности и абстрактности платоновской Идеи вряд ли можно согласиться. На самом деле она не менее содержательна, чем Абсолютная идея Гегеля, но совершенно в ином, отличном от гегелевского понимания содержательности, смысле. Идея в ее интерпретации абсолютным идеализмом - чисто логическая конструкция. Что же касается Платона, то свою Идею он рассматривал прежде всего через призму ее прагматической, аксиологической и нравственной функций. Отсюда - и два различных типа философской рациональности, сложившихся

---

<sup>14</sup> Термин "Идеология" является, на мой взгляд, более точным, адекватным обозначением системы платоновских воззрений на Идею. Употребляемый для этой цели термин "эйдология" не вполне корректен, тем более, что в современной психологии он приобрел конкретное и специфическое значение.

в рамках системы объективного идеализма. Идея - это объективный природный и социальный (нравственный, эстетический, эротический, политический и т.п.) закон, идеал для подражания. По э-конам пользы, справедливости, красоты, содержащимся в Идеях-нормативах, творит и природа, и человек. Критерий совершенства (идеала) есть первый и подлинный критерий и принцип Идеи. Отстаивая эту мысль, Платон готов даже признать возможность, так сказать, без-Идейного, беспредпосылочного существования природных и социальных реалий. Основным участником большинства платоновских диалогов - молодой Сократ в "Пармениде" теряется и не может дать вразумительного ответа на вопрос о возможности (или невозможности) существования Идей-идеалов грязи, мусора и прочей бесполезной и неэстетичной дряни. Идея, таким образом, не гносеологический абстракт и не чистое понятие (хотя бытийность ее и фиксируется понятием) но имманентная основа всего сущего, всей реальной жизни с ее радостями, проблемами и противоречиями. Не случайно Платон допускал возможность и даже неизбежность "вражды" между Идеями. На эту очевидную "заземленность" Идеологии и самого платонизма обратил в свое время внимание Гельвеций. Если Демокрит шел, по его выражению, от земли к небу, то Платон, напротив, спускался с неба на землю. Это предопределило и характер платоновского рационализма, его своеобразную интерпретацию.

Идеология, положившая начало одному из главных направлений развития мировой философии и по существу отождествленная сознанием последующих поколений с платонизмом вообще, отнюдь не занимала абсолютно главенствующего положения в философских воззрениях самого Платона, за что его, кстати сказать, упрекал Гегель. Упрек в недостаточной идеалистичности Идеологии с позиций абсолютного идеализма был и объективен, и справедлив, ибо Платон (и А.Ф. Лосев в этом, пожалуй, прав) по существу не создал никакого особого учения об Идеях, как последовательной системы взглядов. При всей условности и подвижности платоновской иерархии мировых ценностей, Идея никогда не возводилась им на вершину соответствующей пирамиды, но представляла собой лишь средство реализации божественных замыслов. Бог, Ум, Единое неизменно ставились Платоном выше Идеи и предопределяли в конечном счете ее назначение и судьбу<sup>15</sup>.

15 Завершая разговор о платоновской Идеи, хотелось бы обратить внимание на весьма распространенное заблуждение относительно возможности (а тем более правомочности) ее материалистической интерпретации. Последней

Развивая и отчасти пересматривая взгляды своего друга, Платон оставляет неизменным и главенствующим сократовское кредо духовно-нравственного начала и "добротворчества" истинной философии. Первой и основной ее заповедью должно быть не всезнание, но знание, различающее Добро и Зло; знание, несущее людям не только и не столько необходимую им информацию, но прежде всего - благодать. Именно Благо становится центральным понятием платоновской философии и ее абсолютной ценностью. Избегая четкого определения этого абсолюта<sup>16</sup>, Платон твердо убежден, что Благо есть первая истинная причина и "владычица" всех форм бытия, как видимого, так и умопостижаемого, главенствующая и над Умом, и над Душой<sup>17</sup>. Благо выше истины, а добродетель имеет приоритет над рассудком.

Отчетливо нравственно-аксиологическая тенденция, положенная Сократом в основание истинной философии, безоговорочно сохраненная и конкретизированная Платоном, сформировала особый тип философского мышления. Это бесспорно. Но прямая связь его с философской рациональностью представляется многим по меньшей мере сомнительной. С позиций рационализма XVII века какая-либо позитивная связь здесь вообще исключена. Благодать в принципе нерациональна; благодатная рациональность - такая же нелепость, как круглое тело. И тем не менее, если не абсолютизировать "классическую" концепцию рациональности и не считать ее безальтернативной, то платонов-

---

она не подлежит принципиально. Фактически имеет место лишь полная подмена предмета обсуждения. Платоновская Идея, как трансцендентная сущность, как вечный абсолют и "движитель мира", если и имеет какое-то отношение к "человеческой голове", то только отношение образца и копии. В качестве единственного носителя истины Идея, в отличие от идеи, ни в каком отношении и ни при каких обстоятельствах не может быть субъективной. Она объективна в абсолютном смысле. Абсолютно объективен и ее рациональный характер, свободный от каких бы то ни было человеческих качеств и способностей.

16 Платон полагает, что Блага, как божественного свойства, трудно достичь, но еще труднее объяснить. В чисто человеческих измерениях оно может быть и "душевным", и "телесным", и "сторонним", каждое из которых имеет в свою очередь собственную иерархию.

17 Что касается платоновской иерархии высших ценностей, то в ней бесполезно искать строгость и последовательность - отличительная особенность всей платоновской философии. В этом отношении Платон гораздо ближе к Сократу, чем к Аристотелю. Одни герои его философско-литературных повествований находят согласие в том, что Душа - причина Блага и Зла и что именно она правит всем миром. Другие утверждают, что Душа может быть и порочной, когда, например, "пьянеет" от чувств. Благо же абсолютно бесспорно, ибо само есть Абсолют.

скую социальную (моральную, правовую, политическую и проч.) философию правомерно расценивать как в высшей степени разумную (для своего времени во всяком случае) а, следовательно, рациональную доктрину.

В чем же состоит рационализм платоновской социальной философии?

Прежде всего в том, что все нравственные, правовые, эстетические, политические и прочие социальные ценности рассматриваются Платоном через призму Разума и жажды знания. Есть одно Благо - знание и одно Зло - невежество. Зло человек совершает исключительно по незнанию, в силу иррационального отношения к действительности. Последовательно раскрывая перед своими слушателями самоценность справедливости ("первого Блага"), чести, достоинства, мужества, бескорыстия и прочих истинно философских добродетелей, настаивая на необходимости их культивирования ради сохранения и развития самого человеческого рода, Сократ - основной проводник платоновских идей в его произведениях - показывает, что реальную ценность и объективную значимость они приобретают лишь будучи оплодотворенными Разумом. Мужество без разумного начала - потенциальное зло. Первая же и главная черта самого мужества - стремление к знанию. Не обладая знаниями и не доверяясь собственному разуму, человек не сможет достичь ни счастья, ни свободы. Отвергая обывательские представления о Благе как удовольствии, Сократ решительно встает на позиции людей "более тонких", для которых Благо есть прежде всего "понимание" и "разумение" высших ценностей. Нельзя жить приятно, не живя разумно - согласится впоследствии с Сократом Эпикур. Удовольствия и наслаждения вовсе не противопоставлены человеку, но они должны быть не самоцелью, а помощниками в благих деяниях. А это возможно лишь при их разумной, рациональной интерпретации. Разумный человек наслаждается именно в силу самого разумения.

Когда Сократ почитает за Благо даже смерть и предпочитает ее жизни ради сохранения собственной чести и достоинства; когда он советует оценивать свои заслуги ниже общего мнения о них, а чужие - выше этого мнения; когда призывает завещать детям не золото, но совесть; когда предпочитает терпеть несправедливость от других, нежели творить ее самому, то сторонником рационального подхода к жизни назвать его трудно. Но Сократ менее всего связывает рациональность с узко-житейской расчетливостью. Вместе с тем и Сократ, и Платон предстают как истинные рационалисты и прагматики, когда в основания и

практической и интеллектуальной деятельности закладывают принцип общественной пользы.

В работах многих исследователей творчества Платона давно и настойчиво проводится мысль об абсолютной несостоятельности обывательского мнения о платонизме как рафинированном эстетстве и "чистой незаинтересованности". Впрочем, о природе, статусе и предназначении прекрасного - одного из важнейших понятий и даже принципов платоновской философии - дискуссии продолжаются и среди специалистов. То, что прекрасное у Платона существует "само по себе", безотносительно к соответствующим конкретным вещам - не предмет спора. Спор о другом: возможна ли ситуация, когда между прекрасным (или благородным) и полезным можно поставить знак равенства. Разумеется и Платону и любому здравомыслящему человеку понятно, что не все практически полезное можно назвать прекрасным в узкоэстетическом понимании этого слова. Но в чисто человеческом измерении разве не может считаться прекрасным абсолютно любая вещь или любое деяние, имеющее утилитарное измерение и идеально соответствующее своему назначению? В свою очередь все, что прекрасно в каком-либо отношении не может быть абсолютно бесполезным. Именно Платон, по свидетельству Диогена Лаэртия, первым дал определение прекрасного как полезного, похвального, разумного. "Уполовник" из смоковницы куда более удобен, полезен, безопасен и тем самым прекрасен, чем "уполовник" из золота. Таким образом прекрасное - это "иное имя" Разума. Орел "чистой незаинтересованности" Платон снимает даже с высшей ипостаси своей глобальной космологии - Блага. Последнее благостно именно в силу своей необходимости и полезности. Абсолютно чужда, наконец, Платону и надуманная потомками идея так называемой "платонической" "чистой" и бесплотной любви. Не углубляясь в эту весьма интересную и значимую для Платона тему, обратим внимание на его отчетливо рациональный подход к ней. Любовь, как ни кощунственно это звучит для сторонников ложно трактуемого платонизма и поклонников чистого эстетства, и для Сократа, и для Платона - предмет особой "небольшой науки" - науки, имеющей отчетливо философские контуры, ибо сама любовь, в конечном счете, философична.

Одной из характернейших черт платоновского рационализма является его в высшей степени положительное отношение к вопросу о профессионализме в человеческой деятельности, как материальной, так и духовной. Прежде всего он полностью разделяет сократовский скептицизм относительно всезнания и всеу-

нения, коими, по его мнению, отличались "мастера на все руки" софисты. Подобная "всеруко́сть" не только иррациональна, но и не достойна истинного представителя человеческого рода. Последнего отличает от животного жизненно-целевая ориентация, сознательный выбор (с учетом объективных условий и задатков) рода общественно-полезной деятельности и ее неуклонное совершенствование. Своего рода культ профессионализма - отнюдь не отказ от идеи гармонического развития свободной личности<sup>18</sup>, но разумная оптимизация ее возможностей во имя собственного совершенства и, самое главное, общественного блага. В контексте этой установки и рождается одна из самых рациональных и прагматичных идей в истории общественнознания - идея разделения труда. Возможность добиться в своей профессии высшего совершенства не только приносит огромное удовлетворение субъекту деятельности, но, в конечном счете, закрепляет экономические и политические основы государственного строя.

Особое внимание вопросу профессионализма Платон уделяет в контексте анализа политики и политической деятельности. Его широко известный скепсис относительно прямой демократии, воспринимаемый современными ее сторонниками весьма пренебрежительно, был обусловлен именно обеспокоенностью последствиями непрофессиональных решений государственных вопросов, принимаемых не людьми знающими и ответственными, но на основании мнения толпы, руководствующейся нередко групповыми эгоистическими интересами и эмоциями. Предпринимать ответственные шаги, затрагивающие порой судьбу самого государства, путем голосования тех, кто в силу своего социального положения и общественного статуса не несет ответственности за последствия - не только неразумно, но и опасно. Прямая демократия - это прямой путь к тирании - наихудшей форме государственности. Поэтому самая справедливая и разумная форма власти - власть царственного мужа, правящего, од-

---

<sup>18</sup> Платоновская идея о разумном и целенаправленном формировании особых групп (пород) людей для выполнения определенного рода деятельности, поддержанная и развитая впоследствии Аристотелем, выглядит с позиций современного гуманизма весьма реакционной. Однако для самого Платона и его сторонников, знавших лишь один и единственный тип сознательного общественного устройства (варварство - не в счет) - рабовладение, эта идея, надо признать, была в высшей степени рациональна и не дискредитировала принципы общечеловеческой морали, тем более, что раб официальной тогдашней идеологией (а через нее - общественным сознанием) квалифицировался как говорящее орудие. Впрочем, сам Платон, коего по праву считают одним из идеологов античного рабовладения, далеко не во всем разделял официальное мнение на этот счет. Но это - особый вопрос.

нако, не по закону прямого наследования, но "лишь в силу авторитета, доблести и разума". И уж если это невозможно по каким-либо причинам, то предпочтение следует отдать аристократии, как правлению наиболее компетентных, справедливых и достойных. Истинный аристократизм основывается не на происхождении, но на природной мудрости и воспитании<sup>19</sup>.

Наиболее характерной чертой социально-политических воззрений Платона является, конечно, их рационализм, причем рационализм абсолютный, обусловленный как безоговорочным приоритетом научно ориентированного интеллекта, так и разумной оптимизацией норм общественной жизни. И даже некоторые очевидные издержки платоновской культурологии, выразившиеся в стремлении досконально регламентировать буквально все стороны общественной деятельности людей и их повседневного быта<sup>20</sup>, не умаляют определенной ценности и исторической значимости его социологии и политологии<sup>21</sup>.

Основополагающей социально-политической идеей Платона следует, пожалуй, считать идею примата общественного над личным, проистекающую из его исходной философско-мировоззренческой установки приоритета общего над единичным, рода над видом, Идеи-идеала над ее реализованными копиями-отпечатками. В социальной практике реализация этой идеи приведет впоследствии к формированию того, что будет названо социалистическими общественными отношениями, а сам Платон удостоился титула "типичного социалиста"

Идея приоритета общественного, как исходного условия человеческого общежития, естественным образом подводит

---

19 Настоящими аристократами разума Платон, как известно, считал прежде всего философов, рассматривая последних не как представителей частной профессии, но как синтезаторов всех видов мудрости - государственной, житейской, культовой и т.д.

20 В этом отношении показательны платоновские предписания порядка проведения народных и культовых празднеств, сопровождаемых танцами, играми, употреблением вина и т.п. Наиболее любопытен и симптоматичен, однако, предлагаемый им "Закон о любовных утехах".

21 Социально-политические взгляды Платона, оказавшие огромное влияние на формирование политологии и теории права древнего Рима, Нового и Новейшего времени, претерпевают определенное возрождение и в наши дни в облики весьма оригинальных с точки зрения массового сознания идей. Воистину: все новое - хорошо забытое старое. Но дело в конце концов не в приоритетных, а в объективной ценности и рациональности этих идей. Примером подобного рода некриминального "плагиата" может служить эссе Александра Солженицина "Как нам обустроить Россию", в котором многократно не только опосредованно, но и буквально прочитывается Платон.



Платона и к мысли о рациональной организации совместной жизнедеятельности. Наиболее разумной, оптимальной и даже единственно возможной цивилизационной формой ее осуществления является государство, как инструмент, обеспечивающий гарантированный выход человечества из варварского состояния. В государство люди объединяются по велению разума и для взаимной пользы. И здесь Платон подводит окончательную философскую и нравственную базу под известную еще досократикам идею общественного договора и, соответственно, договорного государства. Примечательно и симптоматично в платоновской концепции государственности то, что государство воспринимается не как самоцель, но лишь как средство разумного устройства и регулирования общественной жизни. Отсюда и сущность самого человека видится им не через политическую призму (что станет характерным для Аристотеля), но через призму разумно-нравственную. Не случайно общественным нравам и обычаям он отводит заметное место в формировании устоев самой государственности, важнейшей основой которой считал семью и закон о браке. Вместе с тем Платон прекрасно понимал, что государство, будучи продуктом общественного договора, становится аккумулятором, хранителем и защитником общих, в известной мере отчужденных от личных, интересов. Справедливое государство, основанное на добровольном согласии, а не насильственном объединении людей, становится носителем человеческой справедливости в условиях первой цивилизационной формы общежития. Оно оказывает огромное обратное воздействие не только на разум своих членов, но и на их психологию. Отсюда - видов душевного склада людей столько, сколько видов самого государства.

Принимая государство как неизбежный и необходимый элемент цивилизации и считая справедливым то, что соответствует интересам государственной власти, Платон в то же время осознавал ее определенную нравственную и гуманистическую ущербность, эгоистическую направленность. Политик (как, впрочем, и философ, причастный к политике), борющийся за справедливость, долго не проживет. За этим горьким признанием Платона стоит и трагическая судьба Сократа, свой печальный жизненный опыт и опыт многих государственных мужей, входящих в круг друзей великого философа. Это, впрочем, не делает Платона абсолютным скептиком и он искренне верит в возможность честной и справедливой политики, в возможность разумного формирования и функционирования государственной системы. Во всяком случае ряд его соображений на этот счет отличается несомненной мудростью и рационализмом, несколько не

утратившим своей ценности за прошедшие столетия. К такому строго обязательным и в высшей степени благим функциям государства следует, кроме упоминавшегося уже внимания к семье, отнести заботу о земле и собственной целостности<sup>22</sup>. Однако на первое место Платон безоговорочно ставит заботу государства о духовном развитии общества, о воспитании в гражданах чувства собственного достоинства, а, главное - его реального обеспечения. Последнее возможно лишь в условиях, исключающих чрезмерную социальную и имущественную поляризацию граждан полиса. Бедность и богатство (так же как и рабство) не следует доводить до крайности. Первая ведет к низости и злодеяниям, второе - к иррациональной роскоши и нравственной деградации. "Самые благородные нравы... возникают в таком обществе где рядом не обитают богатство и бедность"<sup>23</sup>. Видимо, первым в истории Платон вводит понятие нормированного предела бедности, устанавливать и следить за которым должно все то же государство, если уж оно не способно ликвидировать бедность как таковую.

Необходимость выработки надежного и рационального механизма выполнения государством своих функций и обязанностей перед обществом логически подводит Платона еще к одной важной социально-политической идее - идее законотворчества и законодательства. Эти виды политико-правовой деятельности он считал самыми важными независимо от того, как им решался вопрос об иерархии форм власти. Как убежденный законник, Платон, однако, справедливо полагал, что при всей необходимости и авторитете законы не могут предусмотреть множества нюансов общественных отношений<sup>24</sup> и потому формальное их использование и тем более слепое подчинение им могут принести лишь вред. Закон - не догма (недаром у каждого полигического строя свои законы и свой правовой язык), но лишь инструмент разумного (рационального) регулирования отношений субъектов права в руках верховной власти. Эту позицию Платон отстаивает

---

22 Всякое государство заинтересовано в расширении и укреплении собственной территории, но не беспредельно. Пределом, по убеждению Платона, является такое географическое и политическое пространство, в котором оно еще способно сохранить себя как единое целое. Всякого рода государственный конгломерат - залог политической нестабильности и неизбежного распада.

23 Платон. Соч. Т. 3(2). С. 148.

24 Не случайно кроме законов писанных существуют и так называемые неписанные законы (обычай, традиции и т.п.), к которым Платон относился с должным почтением и вниманием. Так же как и Сократ он различает естественное право и практическое законодательство.

и творчески развивает в "Политике", эксплицируя соответствующий феномен как высшее искусство управления, неподлежащее, однако, абсолютной регламентации и формализации. Разум выше рассудка и потому "прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом"<sup>25</sup>. Последнее - в высшей степени желательно, но, увы, не всегда возможно. Видимо, учитывая это, Платон в итоге приносит искусство возможного в жертву строго нормативной регламентации общественной и частной жизни.

Большой жизненный опыт и природная мудрость Платона, глубокий анализ практической политики древнегреческих полисов посеяли зерна сомнения в его представления об идеальной модели власти, которую он заново переосмысливает в своем последнем (или одном из последних) сочинении - "Законах". Само название трактата симптоматично с точки зрения изменений в шкале политико-правовых ценностей, намечаемых автором в его приближении к будущей европейской основополагающей правовой идее - идее верховенства Закона. Закон, приходит к выводу Платон, - это Разум, "ставший общим установлением государства", и потому не следует быть мудрее Закона. Это не отказ от мысли об объективной ограниченности всяких законов, но понимание того, что будучи, как правило, плодом коллективного разума или одобренный последним, Закон способен оградить общество от политического субъективизма и волюнтаризма властителей<sup>26</sup>. Там, "где закон - владыка над правителями, а они - его рабы... спасение государства"<sup>27</sup>. Закон, разумеется, может быть несовершенен и даже несправедлив, но это обстоятельство не может стать причиной его неисполнения. Вместе с тем гражданам вправе требовать его отмены или пересмотра. Разумеется, добровольное подчинение законам лучше насильственной власти последних, ущемляющих свободу. Поступать же свободно - значит поступать разумно, а разумности всегда сопутствуют ограничения.

То, что социально-политические воззрения Платона по своему логичны и рациональны - факт, не подлежащий сомнению. Сомнение вызывает их нравственная состоятельность. В самом

---

<sup>25</sup> Платон. Соч. Т. 3(2). С. 59.

<sup>26</sup> В своей критике законопротивного политиканства Платон, порой, проявляет удивительную прозорливость. "Кто проводит своего ставленника на государственную должность, не считаясь с законами, и заставляет государство подчиняться партиям, того... надо считать самым отъявленным врагом всего государства в целом" (Платон. Соч. Т3(2). С. 341.)

<sup>27</sup> Там же.

деле, можно ли считать нравственными убеждения великого мыслителя в пользу войн, оправдания рабства, остракизма, насильственной смерти и многого другого, в корне противоречащего принципам истинного, как принято считать, гуманизма? Эти сомнения перерастают в растерянность при попытках объяснить: как все это могло сочетаться с панегириками Добру, Разуму, Справедливости, да и самой жизненной линией и общественной практикой Платона? Действительно - это удивительный парадокс (но не абсурд и не иррационализм!), но парадокс вполне объяснимый, если подходить к его разрешению с конкретно-исторической точки зрения. Платону вовсе не требуется вся его философская и жизненная мудрость, чтобы признать "войну вообще" великим злом. Но конкретные войны, ведущиеся эллинами - это борьба за национальное самовывживание. Остракизм жесток, но он - ответная реакция властей (Закона) на то зло, которое несет в себе подрывающая общественные устои и нравы деятельность объекта остракизма. Умерщвление физически неполноценных и обреченных новорожденных - дикость, но одновременно и забота о физическом и духовном здоровье общества, охрана генофонда нации. А это, по Платону, и есть гуманизм (социальный реализм - во всяком случае), в котором любовь и сострадание к индивиду приносятся в жертву общенациональным интересам, коли соблюсти обоюдные интересы сторон принципиально невозможно. Именно это суровое обстоятельство заставляло философа делать столь нелегкий выбор. Что чувствовало при этом его сердце мы не знаем. Что же касается доводов разума, то в числе прочих бесспорным было одно: абстрактного гуманизма, абстрактной нравственности, абстрактной истины, абстрактного рационализма - нет. Это Платон понял значительно раньше своих учеников и идейных последователей.



Спустя два тысячелетия после смерти Платона Лейбниц посетует (не вполне, однако, справедливо) на то, что потомки оставили без внимания все ценные в научном отношении идеи великого мыслителя, но сохранили устойчивый интерес ко всему тому в платонизме, что загадочно и неоднозначно. "Великой загадкой человечества" будет назван впоследствии и Сократ.

Философские "загадки" великих мыслителей и реальны, и серьезны. Они долго еще будут держать в полезном напряжении человеческий разум. Вместе с тем нельзя не обратить внимание на мнимость многих "загадок", ибо авторы их щедро поделились с человечеством и отгадками, оставшимися им как бы незаме-

ченными. К подобным псевдозагадкам можно отнести ряд уже упоминавшихся идей в области социологии и политологии. Заняв, не без умысла, близорукую позицию, "хитрый" разум потомков не способен решать серьезные человеческие проблемы, но вполне способен перехитрить самое себя.

Соблюдение важнейших социальных норм и законов, гарантирующих обществу достойное существование, требует от него определенных жертв - в частности сознательного самоограничения своих потребностей и желаний. Вот этого абсолютно разумного (рационального) требования оно и не захотело принять, расценив его как "социальную смирительную рубашку". Проще было отнести его к заумным головоломкам, оставленным мудрецами в наследство потомкам. Предупреждение Платона о том, что социальная анархия - худший вид деспотии и общественной деструкции, что абсолютная свобода - такое же зло, как и рабство, было воспринято как ограниченность старого моралиста. А мораль тиранична. Кто же захочет добровольно подчиниться тирану? Впоследствии, правда, великий антиморалист, антихрист и циник Ницше вынужден будет признать, что без этого тирана "зверь в нас" неминуемо "растерзает нас". Аналогичные признания делались независимо друг от друга многими, видными мыслителями, но так и остались в основном невостребованными обществом.

Далеко не все социально-философские идеи Платона можно расценить как рациональные и нравственные. Вместе с тем нам необходимо постоянно помнить о том, что у платоновской эпохи, как это ни печально, куда больше объективных претензий интеллектуального и нравственного характера к нашему просвещенному и, одновременно, "одинокому, изуродованному и осужденному", по горькому признанию Сартра, веку. И чтобы не отказать самим себе в способности к самокритичному и рациональному мышлению, попытаемся все же понять, почему Гегель именно Платона назвал "учителем человечества". Не потому ли, что тот, кроме всего прочего, ясно осознал то, что с таким трудом дается нам: спасение Разума не в "хитрости", но в мужестве и мудрости.

Платон (как, впрочем, и вся древнегреческая философия) не использовал и не мог, по известным причинам, использовать термин "рациональность". Но он, между прочим, не пользовался и термином "идеальность" ("идеализм") В этой ситуации, встав на формальную точку зрения, не составило бы труда доказать, что основоположником философского идеализма его считают по недоразумению. Дело, конечно, вовсе не в термине, а в существовании самой концепции рациональности, в основе которой в конечном

счете лежит гениальная древнегреческая философская конструкция, именуемая Логосом.

Ratio и rationalis не были и не могли быть особой проблемой античной философской классики по меньшей мере по двум причинам. Во первых, как уже отмечалось, они являлись исходным условием самого философствования. Во-вторых, не-разум и иррационализм были еще достаточно далеки от претензий на статус особой философской доктрины. Именно философия оказалась исторически первой формой общественного сознания, положившей ratio в основание собственного "здания". В этом и состояло ее принципиальное отличие от своих "старших сестер" - искусства, мифологии, религии. Последним отнюдь не была чужда разумность, но разум никогда не был главным и тем более единственным средством их самореализации. Таким он стал именно в философии, которая, однако, избежала соблазна превратить средство своего существования в единственную цель. Благодаря этому она и сохранила себя, не растворилась в науке, не превратилась в чистую рациофизику. Христианство устами Апостола Павла призывало к безумию во имя мудрости, Рационализм Нового времени, в свою очередь, предложил принести на жертвенный алтарь чистого разума весь не-рациональный человеческий "хлам". Культ Веры был заменен культом Науки. Так с рождения Христова человечество разделило свои симпатии и молится двум "богам", забыв предостережение Платона: тем, кто не обладает собственным разумом, опасно пользоваться молитвами.

Преимущество великих античных любителей мудрости перед будущими их последователями и подражателями, почитающими себя поклонниками Разума, состоит, кроме всего прочего, в их умении и желании сохранить в себе то, что Ницше впоследствии назовет "толикой чокнутости". "Чокнутый" Сократ, испытывавший материальную нужду, отказывался от денег за свой просветительский труд. "Чокнутый" Диоген ходил среди бела дня с зажженным фонарем в поисках человека в толпах афинских насмешников. "Чокнутый" Платон лелеял мечту пробудить чувство справедливости и милосердия у тирана. Да мало ли было таких "чокнутых" мудрецов среди древних греков! Но эта "чокнутость" отнюдь не была насмешкой над разумом, напротив - его спасением. Величайшую опасность для последнего философы видели в соблазне самоизоляции, самодостаточности, в иллюзорности его попыток освободиться от всяких "помощников", по выражению Платона. Но если разум не желает мириться с такими не-разумными спутниками как справедливость, порядочность (даже космический порядок Сократ воспринимал как производное от по-

рядочности), мужество, воздержанность и т.п., то он обречен. Разумно, рационально то, что духовно, полезно, справедливо. Рафинированная пифагорейская рассудочность в своей абсолютности столь же ущербна, скаль и безграничная гомеровская "сладость". Величие Платона в том, что он раньше других отыскал разумную ("золотую") середину на этой жизненной дистанции, превзойдя, по мнению своих античных поклонников, поэтов - рассудительностью, а ионийцев - вдохновением. Платон, конечно, не раскрыл всех тайн и возможностей разума, но он попытался помочь человечеству понять его силу и его слабость. А это уже немало.

## СПЕЦРАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Говоря о рациональности, основной акцент нередко делают на ее конкретно-историческом характере. Причем иногда этот акцент оказывается настолько сильным, что создается впечатление, будто что-либо определенное можно сказать лишь о ее частных разновидностях, но не о рациональности как таковой, будто последняя вроде бы и вовсе не существует. Мы не будем обсуждать здесь такую постановку вопроса, однако, забегая вперед, заметим, что, если дело действительно обстоит так, то удел феномена рациональности не вызывает и не может вызывать никакого оптимизма.

### Вводные замечания

Спецрациональностью<sup>1</sup> будет называться особая разновидность рациональности, присущая той или иной специализированной форме духовной деятельности. В свою очередь последним термином обозначается такой вид духовной деятельности, который выполняется посредством некоторого социального института и, как правило, не выходит за рамки одного из фундаментальных начал духа - познавательного, нравственного, эстетического. В отличие от начал, которые трансисторичны, формы имеют конкретно-исторический характер (таковы, например, наука, право, политика, искусство)<sup>2</sup>. В данной статье предпринимается попытка поставить и рассмотреть некоторые общие вопросы, касающиеся спецрациональности, хотя сделано

---

<sup>1</sup> У человека, выросшего в социальной системе, где на словах превозносились "общес", а на деле властвовали всякого рода "спец", "особ" и прочие "чрезвычайности" (от ВЧК и ДСО до спецраспределителей), этот термин может вызвать коннотации не лучшего свойства; и единственное утешение связано с тем, что обозначаемый им феномен наделен не одними только достоинствами и что как раз его не-достоинства здесь будут рассматриваться в первую очередь.

<sup>2</sup> Подробнее об этих сюжетах см.: Никитин Е.П. Духовный мир: органичный космос или разбегаящаяся вселенная? // Вопр. философии. 1991. N 8.



это будет в разговоре лишь об одной ее разновидности, представленной к тому же только одним историческим примером. Речь пойдет о трактате Н.Макиавелли "Государь". Следует особо подчеркнуть: то обстоятельство, что этот трактат и его автор будут постоянно находиться в поле нашего внимания, ни в коей мере не означает, будто данная статья относится к дисциплине, именуемой "макиавелливедением". Избранный исторический пример нужен лишь для того, чтобы предоставить, с одной стороны, то, что Ефим Копелян называл информацией к размышлению, а с другой - иллюстрации к результатам этого размышления.

### Загадка "Государя"

Вот уже почти полтысячелетия люди ломают головы над загадкой "Государя", вернее, над загадкой самого Никколо Макиавелли.

С одной стороны, перед нами - блестящий исследователь: историк ("История Флоренции" и многое другое) и, как бы мы теперь сказали, политолог и социолог, сочетающий остроту и широту опытных наблюдений с глубиной и мощью теоретического анализа ("Государь", "Рассуждения на первую декаду Тита Ливия" и другие сочинения, в том числе несколько тысяч отчетов, докладных записок и писем, написанных Макиавелли за четырнадцать с лишним лет его работы в должности канцлера второй канцелярии Синьории Флорентийской республики и канцлера-секретаря Совета десяти<sup>3</sup>).

С другой стороны, Макиавелли - безусловно прекрасный писатель: драматург (его "Мандрагора" считается лучшей комедией итальянского Возрождения) и новеллист ("Сказка. Черт, который женился" - произведение, обычно именуемое "Бельфагором"). Писал Макиавелли и стихи, хотя они по своей художественной ценности существенным образом уступают этим произведениям.

Но, с третьей стороны, - этот ужасный макиавеллизм! Эти советы: "...государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением

---

<sup>3</sup> Из этого множества трудов следовало бы выделить прежде всего такие как "О природе галлов", "Памятка тому, кто едет послом во Францию", "Картина французских событий", "Доклад о положении дел в Германии", "Рассуждение о положении дел в Германии и о германском императоре" и "Картина германских событий".

смотря по надобности"<sup>4</sup>; "...нет способа надежно овладеть городом иначе, как подвергнув его разрушению"<sup>5</sup>; "...все вооруженные пророки побеждали, а все безоружные гибли"<sup>6</sup>; "...обиды чужно наносить разом: чем меньше их распробуют, тем меньше от них вреда..."<sup>7</sup>; "...государь не должен иметь ни других помыслов, ни других забот, ни другого дела, кроме войны, военных уставовлений и военной науки..."<sup>8</sup>; "...лишь те совершили великие дела, кто прослыл скупым, остальные сошли не приметно"<sup>9</sup>; "если ты ведешь войско, которое кормится добычей, грабежом, поборами и чужим добром, тебе необходимо быть щедрым... И всегда имущество, которое не принадлежит тебе или твоим подданным, можешь раздаривать щедрой рукой..."<sup>10</sup>. "...государь... не должен считаться с обвинениями в жестокости"<sup>11</sup>; "...разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию... А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдется. Примеров тому множество: сколько мирных договоров, сколько соглашений не вступило в силу или пошло прахом из-за того, что государи нарушали свое слово, и всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лиськ натуру. Однако натуру эту надо еще уметь прикрыть, надо ъгть изрядным обманщиком и лицемером, люди же так простодушны и так поглощены ближайшими нуждами, что обманывающий всегда найдет того, кто даст себя одурачить"<sup>12</sup>; "...обладать... добродетелями и неуклонно им следовать вредно..."<sup>13</sup>.

Как это возможно? Как мог написать такие чудовищные вещи художник, тонко чувствующий красоту, глубокий мыслитель, пронизательный исследователь, да, наконец, просто умный человек?! Возможно ли, чтобы человек, достигший самых высоких вершин в науке и искусстве, оказался в нравственном отношении на дне самой глубокой пропасти?

---

4 *Макиавелли Н. Избр. соч. М., 1982. С. 345.*

5 Там же. С. 314.

6 Там же. С. 317.

7 Там же. С. 328.

8 Там же. С. 342.

9 Там же. С. 346.

10 Там же. С. 347.

11 Там же. С. 348.

12 Там же. С. 351-352.

13 Там же. С. 352.

Сначала, естественно, в голову приходит самая простая версия: мы имеем дело с глубоко расщепленным духовным миром - настолько глубоко, что его начала существуют абсолютно независимо друг от друга. При такой независимости замечательная одаренность человека в одном (скажем, эстетическом) отношении ни в коей мере не гарантирует соответствующей одаренности его в другом (например, нравственном) отношении. Увы, знаменитые слова о несовместности гения и злодейства слишком красивы, чтобы быть правдой. Жизнь множество раз опровергала их.

Эта версия в толковании "Государя" была исторически первой и наиболее распространенной. Ее выдвигали очень разные люди - и простые смертные, и сами государи. В числе последних был, например, прусский король Фридрих II, написавший резко критический трактат "Анти-Макиавелли", в котором столько же глав, что и в "Государе", и называются они в большинстве своем так же. Главная установка трактата состоит в том, что Макиавелли просто злодей ("злость Макиавелева возбуждает омерзение"<sup>14</sup>), который вполне сознательно "о злодеяниях и бесчеловечии проповедовать предпринял"<sup>15</sup>. "Оная (книга "Государь". - Е.Н.) почитается весьма усердным его трудом, в котором Макиавель столь был бесстыден, что он даже и самому гнуснейшему извергу, некогда на земле дышущему гегенною, приписывает похвалы (речь идет о Чезаре Борджиа, в борьбе за власть не знавшем практически никаких нравственных запретов. - Е.Н.), и сие прямо значит подвергнуть себя... ненависти рода человеческого"<sup>16</sup>. Общий приговор прост и суров: "Макиавель, приведши в нестроение науку правления, такое предпринял учение, кое здоровое нравоучение превратило в ничто"<sup>17</sup>. И по сему следует "защитить человечество от такового супостата, который оно упразднить стремится..."<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Фридрих II. Анти-Макиавель, или Опыт возражения на Макиавелеву науку о образе государственного правления. СПб., 1779. С. 34. Интересно отметить, что русский читатель познакомился с "Государем" лишь через два с половиной столетия после выхода в свет его первого итальянского издания и лишь через этот критический разбор. Сам же труд Макиавелли вышел у нас еще спустя девяносто лет.

<sup>15</sup> Там же. С. 2.

<sup>16</sup> Там же. С. 57.

<sup>17</sup> Там же. С. XVIII.

<sup>18</sup> Там же. С. XIX.

Однако эта версия вряд ли верна. Прежде всего духовный мир "флорентийского секретаря" если и расщеплен, то не столь глубоко и не по всем составляющим, как может показаться на поверхностный взгляд. Этот мир отнюдь не лишен способности к самоинтегрированию. Так, по крайней мере одно обстоятельство, скорее напротив, указывает на ту устремленность к внутренней гармонии, которая, как принято считать, столь характерна для "титанов Возрождения". Имеется в виду, что Макиавелли-художник и Макиавелли-ученый подчас очень тесно сотрудничают и притом ко взаимной выгоде. Это можно усмотреть, например, в "Истории Флоренции", во многих местах которой видна рука не только скрупулезного историка, но и блестящего новеллиста. Правда, не всегда этот паритет сохраняется, и не всегда, стало быть, выгода оказывается взаимной. К примеру, в "Жизни Каструччо Кастракани из Лукки" Макиавелли дал такую волю своей художнической фантазии, измыслил столько лиц и событий, что в результате получилась не столько научная биография знаменитого кондотьера, сколько новелла, сработанная "под биографию".

Но главное в другом. Сохранившиеся многочисленные свидетельства - письма Макиавелли и письма к нему, воспоминания и т. д. - дают устойчивый, яркий и детализированный облик этого человека. Это была незаурядная личность. Незаурядная и неоднозначная, амбивалентная. На приятельских вечеринках Никколо весел и остроумен, он - душа общества. Но у него нет ни одного друга, настоящего друга. Окружающие в общем-то недолюбливают его. Однако это, как говорится, - факт не только и, может быть, даже не столько его биографии. "Такой, каким он был, для своей среды он был непонятен и неприятен... Он был не такой, как все, и не подходил ни под какие шаблоны. Была в нем какая-то нарочитая, смущавшая самых близких прямолинейность, было ничем не прикрытое, рвавшееся наружу даже в самые тяжелые времена, нежелание считаться с житейскими и гуманистическими мерками, были всегда готовые сарказмы на кончике языка, была раздражавшая всех угрюмость, манера хмуро называть вещи своими именами как раз тогда, когда это считалось особенно недопустимым"<sup>19</sup>.

Философствуя, он не раз высказывал свое весьма невысокое мнение о роде людском. И вместе с тем он "по своему характеру отнюдь не был жестоким человеком, и те трагические события,

---

<sup>19</sup> Джизвеллегов А.К. Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. Сочинения. М.: Л., 1934, т. I. С. 30-32.

которыми изобиловала в то время действительность как во Флорентийской республике, так и в других государствах, где ему довелось побывать, в "звали в нем мучительные переживания. Это ясно видно из его писем... в которых часто за внешне шутливым тоном сквозит негодование и сочувствие к окружающим его страданиям..."<sup>20</sup> Одним словом, это отнюдь не тот нравственный урод, каким его часто изображали, не дьявол во плоти, который только тем и озабочен, чтобы строить козни людям и способность которого к злодейству не знает границ. Во всяком случае, если какие-то личные нравственные качества автора "Государя" и повинны в появлении макиавеллизма, то все же они никоим образом не являются ни единственным, ни главным его источником.

### Версия вторая. "Государь" против государей

Макиавелли настаивает на том, что все изложенное им в "Государе", есть результат обобщения реальных свидетельств о реальной деятельности государей. Посылая свой трактат в дар Лоренцо деи Медичи, он подчеркивает, что здесь содержатся познания о деяниях великих людей, "приобретенные... многолетним опытом в делах настоящих и непрерывным изучением дел минувших"<sup>21</sup>. "Имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, - говорит он далее, - я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной - в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо..."<sup>22</sup>

Все так. Иллюстрируя свои идеи, Макиавелли на самом деле изображает действительно существовавшие государства, вернее, государей и их деяния и изображает с возможно большей правдивостью, подчас такой, что она может шокировать иного читателя. Однако давно замечено: он выбирает своих героев не наугад, а по какому-то странному принципу, ибо в поле его зрения, как правило, попадают государи, мягко говоря, не слишком привле-

---

20 Рутенбург В.И. Жизнь и творчество Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973. С. 353.

21 Макиавелли Н. Избр. соч. С. 302.

22 Там же. С. 344-345.

кательные в нравственном отношении<sup>23</sup>. Все это, вместе взятое, послужило основанием для иной - в определенном смысле противоположной - версии. Первым ее высказал, по-видимому, Дж. М. Тоскано в 1578 г. Вскоре ее повторил А. Джентиле в "De legationibus libri tres" (1585 г.), и потом она пошла кочевать из работы в работу. Согласно этой версии "Государь" "является убийственной сатирой на деспотов, имеющею целью вызвать против них карающих мстителей и побудить народы к восстанию"<sup>24</sup>.

Опровергать эту версию в высшей степени трудно, однако не по причине ее неуязвимой очевидности, а напротив, вследствие ее совершенной невероятности. Можно лишь развести руками и сказать, что при самом внимательном чтении "Государя" ни одна фраза не дает повода считать, будто в ней заключен какой-то тайный сатирический или разоблачительный смысл. Напротив, едва ли не самой ценной чертой трактата является его предельная откровенность, прямота, недвусмысленность.

### Версия третья. Все "за". Политическая специфика

На самом же деле никто - ни государи, ни "Государь" - не был против. На самом деле все были "за". Работа Макиавелли написана с правителях и для правителей, и многие из них это прекрасно поняли. Поняли и взяли трактат на вооружение.

Представители первой версии делали основную ставку на осуждение макиавеллизма, представители второй, напротив, - на его оправдание. Но при всех своих различиях и принципиальной несовместимости обе (если взглянуть на них с некоторой достаточно абстрактной точки зрения) имели одну направленность, а именно - на осуществление в первую очередь (или даже исключительно) нравственной оценки этого феномена. И это составляет главный порок обеих версий.

---

23 Правда, среди персонажей Макиавелли встречаются и люди вполне приличные, например, Марк Аврелий, который "жил и умер в величайшем почете", и одной из основных причин этого было то, что "он внушил подданным почтение своими многообразными добродетелями, поэтому сумел удержать в должных пределах и народ, и войско и не был ими ни ненавидим, ни презираем" (там же. С. 357). Но подобные примеры в "Государе" столь редки, что не могут ни делать погоды, ни даже оказывать на нее сколько-нибудь заметное влияние.

24 *Виллари П.* Никколо Макиавелли и его время. Спб., 1914. С. XIX. Сам Виллари не придерживается такой точки зрения, однако это его изречение очень точно и компактно ее выражает.

Прежде чем давать нравственную оценку чего-либо, т.е. отдавать под суд, необходимо выяснить все "обстоятельства дела", необходимо по возможности беспристрастно, объективно описать и объяснить предмет нашего интереса. Иными словами, для того, чтобы решиться принять (отвергнуть) что-то, необходимо прежде это что-то понять.

Все это, как кажется, позволяет сделать третья версия, согласно которой макиавеллизм обязан своим существованием тому обстоятельству, что автор "Государя" стремится смотреть на все, о чем он говорит, исключительно с точки зрения политики, т.е. как "чистый политик". Оставшаяся часть статьи будет посвящена попытке развить, детализировать и уточнить эту версию и одновременно пролить свет на феномен специрациональности путем анализа той его разновидности, которую можно назвать политической специрациональностью.

Говоря о том, что он следует "правде не воображаемой, а действительной", Макиавелли думает (хотя не исключено, что делает вид), будто он просто описывает конкретные события из политической жизни прошлого и настоящего, и его активная роль состоит лишь в выборе поучительных событий, которые сами собой способны подсказать сообразительному государю, как ему следует поступать в аналогичных ситуациях. Именно так столетие спустя его истолкует Ф. Бэкон: "Наиболее подходящим методом изложения... является тот, который избрал Макиавелли... И это вопрос не только порядка изложения, но и самого существа дела... если всеобщая история дает нам великолепный материал для рассуждений на политические темы, подобный трактату Макиавелли, то факты из жизнеописаний прекрасно могут быть использованы как прецеденты деловой практики, поскольку этот жанр охватывает все разнообразие конкретных случаев и событий, от самых важных до самых незначительных"<sup>25</sup>.

Но оба мыслителя ошибаются. В действительности Макиавелли использует "факты из жизнеописаний" отнюдь не как "прецеденты деловой практики", т.е. как образцы, путем непосредственного копирования которых политик-практик мог бы создать новые "факты", но - как материал для построения своей политической концепции (а в самом тексте "Государя" - и как материал для ее иллюстрации). (Хотя совсем не исключено, что эта концепция возникла у него раньше, на базе его богатого практически-политического опыта).

---

25 Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 467 (курсив мой - Е. Н.).

В любом случае ясно одно - в "Государе" излагается не набор исторических фактов, но - концепция (конкретно - политическая), т. е. достаточно когерентная в логическом отношении система универсальных положений. В другой (значительно более изученной философами и логиками) разновидности концепции, а именно в научной теории ее универсальные положения, имеющие вид констатаций, как известно, непосредственно соотносятся с идеализированными объектами и лишь через них - также и с объектами реальными, точнее сказать, внетеоретическими. Но и с политической концепцией, похоже, дело обстоит так же. Правда, здесь универсальные положения представляют собой не констатации, а рекомендации. Однако и они напрямую сопряжены лишь с идеализированными объектами, прежде всего - с чисто политическим существом по имени "государь". Эта его чистота заключается в том, что он должен быть движим исключительно политической целью - обрести (сохранить, упрочить, расширить) государственную власть - и пользоваться исключительно политическими средствами достижения этой цели<sup>26</sup>. Все, что мешает этой цели и этим средствам, должно быть игнорируемо, пресекаемо как в себе, так и вовне. В частности, а точнее, в первую очередь это касается общепринятых моральных установлений (норм и принципов).

Именно из идеи "чистой политики" и вырос макиавеллизм. Но при всей его одиозности сама по себе эта идея не является чем-то из ряда вон выходящим. Напротив, она лежит в русле основной тенденции, характерной для развития духа, а именно тенденции к его дифференциации и к специализации духовной деятельности (вообще рациональности). Тенденция эта проявилась в том, что в рамках фундаментальных начал духа на определенных этапах его эволюции возникали специализированные формы рациональности. В рамках эстетического начала это - искусство,

---

<sup>26</sup> Этому не противоречит то, что Макиавелли часто рекомендует государю прибегать к военной силе. Надо учитывать, что политические понятия, в частности понятия о политических средствах, конкретно-историчны. Во времена Макиавелли к числу политических средств - и к тому же едва ли не самых главных - относили и военные действия. Кроме того надо иметь в виду и, так сказать, узкую политическую специализацию самого Макиавелли. По роду службы он занимался военными делами и занимался с большой охотой и интересом; им написан ряд сочинений, в которых изложены оригинальные идеи как в этой области вообще, так и в области организации вооруженных сил Флорентийской республики, в частности ("О военном искусстве", "Рассуждение о том, как организовать государство Флоренцию в военном отношении", "Рассуждение о флорентийских войсках и ополчении" и др.).



познавательного - наука, нравственного (а этот термин здесь имеет очень широкое значение - фиксирует то начало, которое регулирует отношения между людьми) - право и политика.

### Плюсы и минусы спецрациональности

Процесс этот, конечно же, имеет позитивный смысл. Специализированная форма рациональности (например, наука) позволяет выполнять духовную деятельность некоторого частного вида (познавательную) гораздо эффективнее, чем неспециализированная (обыденное познание) и инициирует резкое возрастание темпов прогресса этой частной деятельности. Все это очевидные вещи. Особенно для нас, живущих в двадцатом веке, в самом его конце. Ведь наше время без каких-либо преувеличений можно назвать временем специалистов. Если для выполнения такого-то специфического дела есть возможность пригласить либо человека, знающего обо всем понемногу (а пусть хоть и помногу), либо специалиста, наш выбор, как правило, будет сделан в пользу последнего даже в условиях, когда мы не знаем, каков уровень данного специалиста, или заведомо знаем, что этот уровень невысок.

Здесь можно еще только добавить, что каждая форма спецрациональности создает некое идеологическое самообеспечение, некую особую идеологию с целью подчеркнуть эту свою большую эффективность и вообще всячески превозносить собственные достоинства, преимущества перед всеми другими формами рациональности, отстаивая тем самым свое право на полную независимость от них.

А теперь - о минусах спецрациональности.

Одно из основных мест в арсенале приемов, применявшихся критиками макиавеллизма, принадлежало выявлению внутренних логических противоречий трактата. Однако при некотором размышлении значимость этого критического приема оказывается существенно меньшей, чем предполагалось, ибо противоречия, которых в трактате действительно немало, нередко представляют собой результат авторского недосмотра, и Макиавелли в принципе легко мог бы устранить их без какого-либо ущерба для своей концепции. Правда, есть у него и такие противоречия, избавиться от которых можно только путем ужесточения самой концепции и тем самым придания ей еще более одиозного вида. Это - противоречия между реальным состоянием концепции (и шире - спецрациональности) и ее идеологическим обеспечением.

Подобный конфликт может возникнуть в любой форме специрациональности, ибо в кобечном счете он обусловлен тем, что ее особенности отображаются в ее идеологии гипертрофированно и даже абсолютизируются, а это рано или поздно выходит на поверхность, становится явным. Однако при всей их важности и эти противоречия в рамках рассматриваемой темы не представляют большого интереса.

Гораздо интереснее внешние конфликты специрациональности, т.е. те, которые возникают между нею и другими рациональностями, независимо от того, специализированы они или нет. Вообще всякая специализированная форма духовной деятельности может быть гарантированно рациональной лишь постольку, поскольку оценивает себя изнутри, не выходя за свои границы. Но, будучи оцениваема со стороны, с позиции другой рациональности, она может оказаться и нередко действительно оказывается в той или иной степени иррациональной (по крайней мере нерациональной). Так было с "чистым искусством". Так было с "чистой наукой". Так еще раньше всего этого было с "чистой пугликой" Макиавелли. И верно, если для обнаружения, скажем мягко, не стопроцентной рациональности "чистой науки" понадобилось более трех столетий, то с "чистой политикой" это случилось куда быстрее. Многочисленные и весьма решительные попытки показать ее принципиальную иррациональность были предприняты практически сразу же после выхода "Государя" в свет.

Правда, это невозможно понять, если ограничиться тем, что здесь было сказано о процессе специализации духовной деятельности, а именно тем, что он привел к возникновению в рамках каждого из фундаментальных начал духа своих особых форм рациональности и тем самым к известной автономизации начал. В этом отношении с "Государем" все в порядке. Больше того, он даже мог бы служить образцом гармоничного взаимодействия, плодотворной взаимопомощи специрациональностей, относящихся ко всем трем началам. В самом деле, он - не только феномен политики, но, как уже отмечалось в начале статьи, также и научный (политологический и социологический) труд. Конкретнее, здесь не только создана политическая концепция как важнейший элемент политики, но и построена политологическая теория как необходимый элемент науки о политике, в частности об этой концепции. Наконец, литературоведы авторитетно заявляют, что все это не должно заслонять "художественной природы "Государя"". "Художественность "Государя" создается не только его могучим, красочным, образным стилем, но и пронизывающим

его трагическим сюжетом, в котором есть и экспозиция, и завязка, и кульминация, и катастрофа, и просветленный хоровой финал. В XVI веке в Италии имелись незаурядные трагедии, но "Государь" - единственная, достигающая пикги шекспировской силы<sup>27</sup>.

Однако процесс специализации духовной деятельности не ограничился тем, что привел к отчуждению начал друг от друга. Внутри каждого из них возникло несколько различных форм специрациональности, которые нередко стали вступать в противоречия друг с другом. Вот это-то и имеет отклонение к "Государю". "Чистая политика" оказалась иррациональной с точки зрения другой формы нравственной специрациональности - христианской морали.

Здесь мы переходим, пожалуй, к самому главному - к тому, что третья версия позволяет объяснить феномен макиавеллизма, но это совсем не означает, что он тем самым оказывается и оправданным. Объяснение отнюдь не есть также и оправдание. Вообще они - существенно разные акции, относящиеся к "ведомствам" разных духовных начал: первая - к познавательному, вторая - к нравственному. Неверно было бы говорить: Макиавелли всего и делал-то что отстаивал право "чистой политики" на существование, но она существовала и продолжала бы существовать и без него, и потому она-то во всем и виновата. Нет. Она не субъект, наделенный сознанием и волей, а нечто, творимое такими субъектами. Они и только они подсудны за это безнравственное дело, в особенности те, кто, как Макиавелли, прекрасно осознавали его безнравственность, больше того, усугубляли и защищали ее.

Чтобы сделать все это предельно четким и наглядным, вернемся опять к Фридриху II. Желая сделать свои контраргументы по возможности более острыми, он порой прибегает к гротеску. Так, он говорит, что написанному в "Государе" не следовало бы удивляться, если бы Макиавелль к тому был назначен, чтоб ему в школе бездельников учить о пороках, или бы в Университете изменников толковать о неверности...<sup>28</sup> А чуть ниже приводится такой пример: "Во всей Англии известно уже то, что за несколько лет произошло в Лондоне. В одно время сыграна была одна вздорная комедия под заглавием: Воры и мошенники, в которой показаны были некоторые воров поступки... Сочинитель сей пиесы в короткое время нашел себе учеников, кои науку сию даже и в

27 Хлюдовский Р. Комментарии к "Государю" // Макиавелли Н. Изб. соч. С. 478.

28 Фридрих II. Анти-Макиавель... С. 58.

партере производили в действо<sup>29</sup>. Однако если посмотреть на это с точки зрения нашего разговора, то ничего гротескного здесь нет. Если упомянутая пьеса (а на ее месте мог оказаться, скажем, вполне научный трактат "Вор в законе", написанный неким высокопрофессиональным жуликом для своих коллег) настолько хорошо описывает воровскую деятельность, что может служить надежным пособием в этом деле, то она рациональна - выражает определенную спецрациональность, которая в своих атрибутивных свойствах подобна всякой другой спецрациональности. Особенность ее (впрочем, в данном контексте непринципиальная) состоит лишь в том, что она сразу же обнаруживает и свою иррациональность, поскольку самым непосредственным образом сталкивается с принципиально иной рациональностью жертвы<sup>30</sup>. По сходной причине была так быстро поставлена под сомнение и рациональность "чистой политики". Да и мы взяли последнюю в качестве объекта анализа потому, что в ней все характеристики спецрациональности (особенно ее минусы) выступают более явно, чем в какой-либо другой ее разновидности.

### Заключительные замечания

Вроде бы невольно напрашивается мысль, что человек, стремясь к рационализации своей деятельности и окружающего мира, к увеличению, если можно так выразиться, общей массы рационального путем создания новых форм спецрациональности, получает в качестве побочного, разумеется, никак не планировавшегося, но совершенно неизбежного эффекта и прямо противоположное - иррационализацию, увеличение общей массы иррационального путем создания новых механизмов его порождения; и остается только надеяться, что этот побочный эффект все-таки не больше основного.

Можно, конечно, утешать себя тем, что это - явление временное. Просто мы пока еще не умеем согласовывать между собой все эти отдельные спецрациональности, сводить их в такую единую систему духовной деятельности, в которой было бы налажено их гармоничное взаимодействие, исключаящее самую

---

<sup>29</sup> Фридрих II. Анти-Макиавель... С. 61.

<sup>30</sup> Вообще же этот переход в разговоре о государях к теме уголовников представляется неслучайным: у них есть (и это, увы, верно не только для времени Макиавелли) одно общее качество - и те, и другие обитают вне сферы закона. Правда, уголовники, так сказать, ходят ниже закона, а государи стоят выше него.

возможность подобных нежелательных побочных эффектов. Но пройдет какое-то время и мы всему этому научимся.

Однако есть обстоятельства, дающие, на наш взгляд, основания для более сильных и - главное - более реалистических утешений. Во-первых, вероятность появления нежелательных побочных эффектов в некоторой форме специрациональности, по-видимому, прямо пропорциональна степени ее "чистоты"<sup>31</sup>, из чего ясно, что агент специализированной духовной деятельности в своем стремлении к большей ее "стерильности" не должен, однако терять чувства меры.

Во-вторых, во всех известных автору данных строк случаях эти побочные эффекты обнаруживались при соотнесении некоторой специрациональности (будь то "чистое искусство", "чистая наука" или "чистая политика") с какой-либо специализированной формой или неспециализированным фрагментом нравственного начала духа, чаще всего - с моралью или с нравственностью (но на этот раз понимаемой в узком смысле этого слова). А отсюда вытекает вторая рекомендация, которая, правда, представляет собой лишь конкретизацию первой: в ходе специализированной духовной деятельности руководствоваться не только ее собственными правилами, но и нравственными ориентирами. "Вот тебе раз, - воскликнет читатель, - стоило ради такого вывода огород городить! Да об этом уже миллионы раз говорилось и ныне постоянно говорится!" Верно. Говорилось и говорится. Но не менее верно и то, что - почти не слышалось и не слышится. И вот именно поэтому время от времени кому-то приходится, махнув рукой на насмешки и упреки в занудстве, брать на себя труд вновь и вновь повторять это.

Наконец, наше "в-третьих" связано с изменением статуса морали за те полтысячелетия, что протекли со времен Макиавелли. В те времена мораль, в столкновении с которой обнаружилась иррациональность "чистой политики", была всецело элементом христианского вероучения как разновидности религиозной специрациональности<sup>32</sup>. Поэтому не случайно именно представители христианской церкви были поначалу самыми резкими и многочисленными критиками макиавеллизма. Однако за прошедшие столетия эта мораль перестала быть только таким эле-

---

31 В связи с этим ходячее выражение "политика - грязное дело", как не парадоксально, оказывается тем справедливее, чем ближе реальная политика подходит к "идеалу" "чистой политики".

32 Вопрос об особенностях религиозной формы специрациональности велик и сложен и, увы, здесь для него - ни логически, ни пространственно - нет места.

ментом. Она, конечно же, по-прежнему оставаясь составляющей христианского вероучения, вместе с тем вышла за его пределы и как бы растворилась в неспециализированной человеческой рациональности - в том, из чего она, по-видимому, когда-то с помощью достаточно мощных интеллектуальных усилий, была извлечена. Не аналогичный ли процесс описал А. Камю в своем "Бракосочетании в Типаса"? "Сочетавшись с весной, руины опять стали камнями и, утратив наведенную людьми полировку, вновь приобщились к природе. Чтобы отпраздновать возвращение этих блудных сыновей, природа щедро рассыпала цветы. Между плит форума гелиотроп просовывает свою круглую белую головку, и красные герани обагрят кровью то, что некогда было домами, храмами и городскими площадями... столетия вновь привели руины в обитель их матери"<sup>33</sup>.

Не суждено ли и другим формам спецрациональности повторить судьбу морали? Как знать, может быть, каждая из них (из тех, что есть, и тех, которым суждено возникнуть в будущем) проклевывается малым ростком из почвы неспециализированной рациональности, чтобы затем подняться над нею, расцвести и, выбросив в воздух летучие семена, полностью освободиться от нее, но в конце концов вернуться "в обитель ее матери" - такой вроде бы неприглядной, однообразной, плоской и вместе с тем такой прочной, надежной, тысячелетиями испытанной почвы человеческого бытия.

---

<sup>33</sup> Камю А. Избранное. М., 1969. С. 523.

## **РАЦИОНАЛЬНОЕ - ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОСТОЯНИЕ**

В последние десятилетия проблема рациональности в науке стала одной из важнейших. Исследователи связывают этот феномен, с одной стороны, с небывалой до XX века ролью науки в обществе, с другой, как это ни покажется парадоксальным, с фактом негативного отношения к науке, ее результатам, с критическим взглядом на ее место в духовной и социальной сферах общества. На эту тему написано так много статей и монографий, что не имеет смысла задерживаться на этом. Я же хочу отметить тот факт, что столь невероятное внимание к проблеме рациональности в науке практически не только вытеснило, но даже затмило в сущности философский смысл рационального. Возвратить в поле деятельности философов проблему рационального совершенно необходимо, ибо это на самом деле одна из самых важных проблем философии. Но как нет единого без многого, бытия без небытия, дня без ночи, так нет в философии рационального без иррационального. Конечно, если философию считать наукой о всеобщих законах бытия и познания - и только, - тогда, возможно, иррациональное не потребуется. Но ведь философия есть нечто совсем иное. Философия - это результат деятельности острого и отстраненного (ставшего в сторону) человека, обладающего высокими духовными способностями. В своей повседневной жизни мы погружены в бытие как быт и загружены житейскими делами, заботами, страстями. Философия же - это взгляд, дума человека, остановившегося в своем беспрепятственном беге и удивленно погрузившегося в созерцание окружающего мира, - что это? То, что в повседневной толкотне, в суете сует казалось само собой разумеющимся, вдруг обернулось тайной, загадкой, прочно засевшей в голове и лишившей всякого покоя. Перед человеком встают извечные вопросы: кто мы? откуда? куда идем? Философия не просто любовь к мудрости - с любви к мудрости она начинается, - но поиск истины, истины в сократовском, а не научном смысле. Одно из лучших определений философии, на мой, взгляд, дал Артур Шопенгауэр: "Философия - высокая альпийская дорога; к ней ведет лишь крутая тропа через острые камни и колючие терния: она уединена и становится все пустын-

нее, чем выше восходишь, и кто идет по ней, пусть не ведает страха, все оставит за собою и смело прокладывает себе путь свой в холодном снегу. Часто приходит он внезапно к краю пропасти и видит внизу зеленую долину: властно влечет его туда головокружение; но он должен удержаться, хотя бы пришлось собственною кровью приклеить подошвы к скалам. Зато скоро видит он мир под собою, и песчаные пустыни и болота этого мира исчезают, его неровности сглаживаются, его раздоры не доносятся наверх, — проступает его округлая форма. А сам путник всегда находится в чистом, свежем альпийском воздухе и видит уже солнце, когда внизу еще покоится темная ночь<sup>1</sup>.

Эти краткие замечания относительно природы философии понадобились мне для того, чтобы ввести читателя в атмосферу именно философского понимания проблемы рационального и иррационального, оставив за бортом исследования иные толкования данной проблемы. Это во-первых. Во-вторых, совсем не случайно процитирован именно Артур Шопенгауэр: анализируя проблему рационального и иррационального, их взаимодействие и противостояние, я буду опираться на философскую систему немецкого мыслителя, в которой эта проблема получила подобающее ей огромное значение. Именно у Шопенгауэра проблема рационального и иррационального, звучащая до того глухо, как бы в подполье, вышла наружу, стала предметом открытого, широкого, осознанного и тщательного рассмотрения (хотя термин "иррациональное" и отсутствует в его философии, рациональному он противопоставляет "иллюминизм"). В отличие от иррационалистов последующей формации (К.Ясперс, М.Хайдеггер), которые, дабы быть как можно дальше от иррационалистов "второй свежести" ("почва и кровь"), весьма строго и сдержанно говорят об иррациональном, Шопенгауэр пишет откровенно, смело, страстно, его философия — это обнаженный нерв иррационального; в ней бьется сильный, мощный, жизненный пульс, наполненный живой энергией иррационального.

Но вернемся к нашему вопросу: почему в философии нет рационального без иррационального? Философия есть прежде всего стремление понять сущность и смысл бытия. Познавая мир, философ пользуется как рациональными, так и иррациональными средствами, а сам мир несет в себе столько иррационального, что впору задаться вопросом: да есть ли в нем хоть грань рационального? Вот и попробуем разобраться во всем этом,

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Новые Паралипомены // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. IV. М., 1910. С. 313.



дав для начала самые общие определения рационального и иррационального.

Рациональное - это логически обоснованное, теоретически осознанное, систематизированное универсальное знание предмета, нечто "в масштабе разграничивания" (Хайдеггер). Это в гносеологическом плане. В онтологическом - предмет, явление, действие, в основании которых лежит закон, формообразование, правило, порядок, целесообразность. Рациональное явление прозрачно, пронизуемо, а потому его можно выразить рациональными средствами, т.е. понятийно, вербально, оно имеет коммуникбельный характер и потому способно быть передаваемо другому в рациональной форме.

Иррациональное имеет два смысла. В первом смысле иррациональное таково, что вполне может быть рационализировано. Практически это есть объект познания, который поначалу предстает как искомое, неизвестное, непознанное. В процессе познания субъект превращает его в понятное, логически выраженное, всеобщее знание. Зачастую это иррациональное в нашей литературе называют нерациональным, но это в сущности неполный перевод на русский язык иррационального, где "ир" заменено "не". Более корректно подобное иррациональное следует обозначить как "еще-не-рациональное".

Взаимозависимость и противоборство рационального и иррационального как еще-не-рационального достаточно ясны. Субъект познания стоит перед проблемой, которая поначалу скрыта от него под флером иррационального. Используя имеющиеся в его арсенале средства познания, он овладевает непознанным, превращает в познанное. Еще-не-рациональное становится рациональным, т.е. абстрактным, логически и понятийно выраженным, короче - познанным объектом.

Наличие рационального знания признается как рационалистами, так и иррационалистами. Отрицание его привело бы к самым абсурдным последствиям - абсолютной разобщенности людей, не имеющих никаких точек соприкосновения в своей духовной и практической деятельности, к полной анархии и хаосу. Но отношение рационализма и иррационализма к рациональному знанию прямо противоположно. Рационалист убежден, что, получив рациональное знание о предмете, он тем самым познал его подлинную сущность. Иное в иррационализме. Иррационалист заявляет, что рациональное знание не дает и в принципе не может дать знание сущности предмета и мира в целом, оно скользит по поверхности и служит исключительно для целей ориентации человека в окружающей среде. Так, компас в руках путника -

совершенно необходимая вещь, если путник идет по неизвестной местности в определенном направлении, а не праздно шатается в воскресный день по аллеям парка. Но разве компас может дать описание и характеристику местности? Так и абстрактное рациональное знание - поведенье в мире, знакомом ему исключительно в самых приблизительных чертах. Короче: рациональное знание возможно лишь относительно мира явлений, мир вещей самих по себе ему недоступен. А.Шопенгауэр, продолжая кантовскую мысль, объявил: познанный мир есть мое представление. Познываемый мир расщеплен на субъективное и объективное. Формой объекта являются время, пространство, причинность, законом для него является закон достаточного основания в различных ипостасях. Но - главное - все это суть априорные формы субъекта, которые он в процессе познания накидывает на познаваемые объекты, к подлинной действительности они не имеют никакого отношения. Время, пространство, закон достаточного основания - только формы познания, а не свойства вещей самих по себе. Следовательно, мы всегда познаем только содержание нашего сознания, а потому рационально познанный мир есть исключительно представление - и не больше. Это отнюдь не означает, что он не реален. Мир в пространстве и времени реален, но это эмпирическая реальность, ряд представлений, общей связью которых для всех субъектов служит закон основания.

Мир как представление рационален, по Шопенгауэру, и в гносеологическом, и в онтологическом планах, ибо и там, и там работает закон достаточного основания. В реальном мире он проявляется в виде причинности, в мире мыслей - как закон об основании познания. Разумно и само сознание человека, утверждает немецкий философ, ибо оно способно "к неинтуитивному познанию, т.е. к понятиям и мыслям".

Итак, мир явлений рационален, ибо в нем с жесткой необходимостью действуют закон основания, причинность и т.п. Соответственно рационально познаваем: рассудок, разум, понятия, суждения и все прочие средства рационального познания задействованы Шопенгауэром для познания мира явлений. Рационалист вполне согласен со всеми этими положениями немецкого философа, но с оговоркой: благодаря всем этим средствам рационального познания мы также познаем и само бытие. Иррационалист категорически возражает против этого, ибо мир вещей самих по себе иррационален для него не в первом смысле слова (как еще-не-рациональное), но во втором.

Второй смысл иррационального состоит в том, что это иррациональное признается в его абсолютном значении - иррацио-

нальное-само-по-себе, то, что в принципе непознаваемо - не познанный, но вообще никем и никогда не познаваемое, поэтому мы со своим интеллектом, говорит немецкий философ, "повсюду наталкиваемся на неразрешимые проблемы, как на стены своей темницы". Мир - "вечно тревожная загадка", его загадочность проявляется не только в целом, но в каждом кусочке: "...нет такого ничтожного глиняного черепка, который бы весь не состоял из необъяснимых свойств"<sup>2</sup>. Поэтому на вопросы о сущности мира, утверждает Шопенгауэр, "невозможен ответ не только для нас, но и ни для какого познания вообще, т.е. никогда и нигде..."<sup>3</sup>.

Итак, иррациональное в первом смысле, как еще-не-рациональное равно признается и рационализмом, и иррационализмом. Иррациональное во втором смысле - только иррационализмом, ибо иррациональное-само-по-себе абсолютно и не может быть рационализировано. Здесь пути рационалиста и иррационалиста полностью расходятся. Взаимозависимость рационального и иррационального прекращается, уступая место противоборству двух систем - рационалистической и иррационалистической. Начинается это противоборство уже с прямо противоположного их отношения к месту и роли разума в познании. В иррационализме разум, который дает строго объективное, рациональное знание о мире явлений, становится препятствием для познания вещи самой по себе. Для рационалиста разум - высший орган познания мира, "высшее апелляционное судилище" (Шопенгауэр). Чтобы утвердить эту роль разума, пишет Шопенгауэр, послекантовские философы (Фихте, Шеллинг, "бездарный шарлатан Гегель") даже прибегали к недобросовестной жалкой уловке: слово "Vernunft" ("разум") происходит от "vernehmen" ("слышать"), следовательно, говорят они, оно обозначает, что разум есть способность слышать так называемое "сверхчувственное" (Nephelocossugia, Тучекукуевск, - не жалеет иронии Шопенгауэр). Выдумка эта, пишет он далее, была встречена с беспредельным сочувствием, неустанно, с несказанным удовольствием повторялась в Германии целых тридцать лет, даже легла в основу самых разных философских систем. Конечно, соглашается Шопенгауэр, "Vernunft" происходит от "Vernehmen", но лишь потому, что человек в отличие от животного может не только слышать, но и разуметь, однако разуметь "не то, что происходит в Тучекукуевске, а что один разумный человек говорит другому: вот что он разумет,

---

<sup>2</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1910. С. 131.

<sup>3</sup> Шопенгауэр А. Соч. Вып. IX. С. 668.

и способность к этому называется разумом<sup>4</sup>. Как видим, для Шопенгауэра разум жестко ограничен одной функцией - функцией абстрагирования и соответственно коммуникации, а потому он стоит ниже рассудка: разум способен образовывать лишь абстрактные понятия, тогда как рассудок непосредственно связан с паглядным миром. Рассудок собирает в живом опыте материал для разума, на долю которого выпадает простая работа абстрагирования, обобщения, классификации. Рассудок интуитивно и бессознательно без всякой рефлексии (для Шопенгауэра как иррационалиста явление вторичное) перерабатывает ощущения и преобразовывает их, опираясь на закон основания в формах времени, пространства, причинности. Только от рассудка, утверждает немецкий философ, зависит интуиция внешнего мира: разум к этому, не приспособлен, а ощущения, чувства далеко еще не интуиция, а всего лишь материал для нее. Потому "рассудок видит, рассудок слышит, прочее глухо и слепо"<sup>5</sup>.

На первый взгляд, может показаться, что Шопенгауэр просто поменял местами рассудок и разум в пику столь нелюбимой им немецкой классической философии. Нет, ведь как бы ни был хорош рассудок, он познает исключительно феноменальный мир, не имея ни малейшей возможности проникнуть в мир noumenальный. Традиция же немецкой классической философии состояла в признании разума как высочайшей способности познания подлинного бытия. Лжефилософы, заявляет Шопенгауэр, приходят к нелепому выводу, что разум есть способность, по самой своей сущности предназначенная непосредственно и интуитивно познавать последние основания всех вещей и всякого бытия, т.е. для метафизики. Если бы господя эти, говорит Шопенгауэр, вместо того, чтобы обоготворять свой разум, "пожелали им воспользоваться, давным-давно должно было бы выступить то простое соображение, что если бы человек, благодаря особому органу для разрешения загадки мира, представляемому его разумом, носил в себе врожденную и только в развитии нуждающуюся метафизику, то по вопросам метафизики среди людей царил бы такое же полное согласие, как и относительно истин арифметики и геометрии"<sup>6</sup>. Тогда на земле не существовало бы такого разнообразия религий и философий, "напротив, тогда на всякого, кто расходился бы с остальными в религиозных

---

<sup>4</sup> Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 158-159.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

или философских воззрениях, тотчас должны были бы смотреть как на человека, который не совсем в своем уме"<sup>7</sup>.

Для Шопенгауэр разум не только не высшая способность, но даже вторичное явление по отношению к организму, ибо подлинное ядро, "единственно метафизическое и потому неразрушимое в человеке" есть бессознательная воля. Больше того, воля - слепое влечение, темный, глухой порыв - и есть та самая искомая вещь сама по себе, составляющая суть и смысл мироздания. Иррациональный характер воли как "всеединого зерна каждого явления" исключает для разума возможность познания мира вещей самих по себе. (Читатель вправе задаться вопросом: если воля абсолютно непостижима, как мы узнаем о ней? И Кант вроде бы был более последователен, когда вещь саму по себе и считал только вещью самой по себе. Но Шопенгауэр в отличие от Канта превыше всех познавательных способностей: чтит интуицию. Кант, писал он, исходил из посредственного, рефлексивного познания, я - из непосредственного, интуитивного, а абстрактное познание относится к интуитивному, как тень к действительным предметам. Так вот, по Шопенгауэру, вещь сама по себе раскрывается как воля во внутреннем чувстве человека. Погружаясь в созерцание своего я, мы обнаруживаем причину своего существования - волю. Затем обратив взор во-вне, обнаруживаем, что воля проявляется буквально во всем, начиная с неорганической природы и кончая высшим ее творением - человеком. Подробнее об этом - далее в статье.)

Итак, основой мира, силой, управляющей миром вещей самих по себе и миром явлений, является иррациональная воля - темная, мрачная, бессознательная. Воля для собственной объективации создает в неудержимом порыве, столь же иррациональном, необъяснимом, как она сама, мир представлений, в котором буквально все, включая человека, служит интересам воли. Воля как бессознательная сила не знает, почему она хочет быть, но, глядя в феноменальный мир, как в зеркало, понимает, чего она хочет: оказывается, предмет ее хотения - "не что иное, как этот мир, жизнь, именно такая, как она есть"<sup>8</sup>.

Поскольку эту жизнь создает слепая воля в бессознательном порыве, то и ждать от этой жизни чего-либо хорошего - дело безнадежное. Зрячая воля, с горечью констатирует немецкий философ, никогда не сотворила бы тот мир, который мы видим вокруг

---

<sup>7</sup> Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 158-159.

<sup>8</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 283.

себя, - со всеми его трагедиями, ужасами, страданиями. Только слепая воля могла построить жизнь, обремененную вечной заботой, страхом, нуждой, тоской и скукой.

Итак, воля хочет объективироваться, и поэтому создает жизнь, а мы оказываемся несчастными заложниками темной воли. Она в слепом порыве самореализации создает индивидуума, который получает свою жизнь как подарок, приходит из ничего, в смерти своей несет утрату этого подарка и возвращается в ничто. Поначалу, читая эти рассуждения Шопенгауэра, я невольно сравнивала его с Сереном Кьеркегором, который отчаянно и страстно боролся за каждого отдельного, единичного, в то время как немецкий философ писал: не индивид, "только - род - вот чем дорожит природа и о сохранении чего она печется со всей серьезностью... Индивидуум же не имеет для нее никакой ценности"<sup>9</sup>. Только потом поняла, что и Кьеркегор, и Шопенгауэр озабочены одним и тем же каждым отдельным человеком. То, что я сначала восприняла у Шопенгауэра как холодное, равнодушное утверждение всенепременной истины, с которой нельзя бороться, на самом деле имело лишь внешнюю форму, за которой скрывалась мучительная мысль - как оборотить эту истину? Мыслитель не мог примириться с ролью человека как жалкого раба слепой воли, с его неизбежным исчезновением в ничто. Не может быть, чтобы человек явился на свет в качестве убойного скота. Конечность бытия человеческого - вот руководящая пружина философии Кьеркегора и Шопенгауэра. Оба были уязвлены фактом смерти и оба искали - каждый по-своему - выхода из тупика. Слепая, иррациональная сила распоряжается нашей жизнью и нашей смертью, а мы бессильны что-либо сделать. Бессильны ли? Здесь на помощь Шопенгауэру приходит именно его иррационализм. Рационалистически понятый человек - это сознание, разум, интеллект. Смерть гасит сознание, следовательно, прекращает существование. Шопенгауэр пишет, что корень нашего существования лежит вне сознания, но само наше существование целиком лежит в сознании, существование без сознания не есть вообще для нас существование. Смерть гасит сознание. Но в человеке есть подлинное, неразрушимое, вечное - воля. Именно благодаря иррациональному началу в человеке он неуничтожим! Вот смысл, цель, высочайшая задача философии Шопенгауэра: раскрыть перед человеком истинную его сущность и истинную сущность мира. Человек, владеющий познанием сущности мира, "спокойно смотрел бы в лицо смерти, прилетающей на крылах

---

<sup>9</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 284.

времени, и видел бы в ней обманчивый мираж, бессильный при- зрак, пугающий слабых, но не имеющий власти над тем, кто знает, что он сам - та воля, чьей объективацией, или отпечатком служит весь мир; за кем поэтому во всякое время обеспечена жизнь, равно как и настоящее - эта подлинная, единая форма проявления воли; кого поэтому не может страшить бесконечное прошлое или будущее, в которых ему не суждено быть, ибо он считает это прошлое и будущее пустым наваждением и плененою Майи; кто поэтому столько же мало должен бояться смерти, как солнце - ночи"<sup>10</sup>.

Таким образом, человек, будучи в природной цепи одним из звеньев слепой воли, тем не менее выбивается из этой цепи благодаря тому, что он озарен пониманием сущности и смысла бытия. Больше того, Шопенгауэр прямо говорит об "адекватном воспроизведении сущности мира". Как это возможно, если до сих пор немецкий философ обосновывал мысль о полной непроницаемости мира вещей самих по себе? Мир иррационален, утверждает Шопенгауэр, но существует три подхода к нему - искусство, мистика и философия. Разговор об искусстве увел бы нас слишком в сторону, поговорим о мистике и философии.

Мистику и философию Шопенгауэра объединяет общее понимание характера универсума. Как справедливо пишет А.Стирнотт, для мистика, а я добавлю - и для Шопенгауэра, характерно убеждение, что "универсум не есть статичный, бездушный механизм, но динамичный, творческий процесс, из которого возникают отношения, значения, ценности, идеалы и духовные личности"<sup>11</sup>. И.Хуттон Хинд определяет мистику как попытку выйти за пределы физических и видимых явлений нашего земного и каждодневного существования и таким образом раскрыть тайну жизни. Мистицизм, пишет он, делает акцент на откровении, озарении, прямой вспышке (flash) озарения, которая раскрывает "внутреннее видение" (кстати, слово "мистицизм" связано с корнем слова, означающим "закрывание глаз"). Великая тайна, запрятанная в реальности, не подвластная науке, логике, раскрывается, когда надменный и жалкий человек прекращает свои умственные усилия и учится ждать откровения уникальной реальности или уникальной истины. "Be still and know"<sup>12</sup> - говорит мистик нетерпеливым искателям знания и истины.

<sup>10</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 293.

<sup>11</sup> Stiernotte A. *Mysticism and the Modern Mind // Mysticism and the Modern Mind*. N.Y., 1959. P. 7.

<sup>12</sup> Hund J. *Mysticism and Ethic // Mysticism and the Modern Mind*. N.Y., 1959. ("Будьте тихими и познаете.") P. 83.

Уже из этих кратких замечаний следует, что Шопенгауэр, конечно, не мог пройти мимо подобного способа проникновения в бытие. Мистика, пишет немецкий философ, это - всякое указание "к непосредственному проникновению в то, куда не достигает ни созерцание, ни понятие, ни вообще какое бы то ни было знание"<sup>13</sup>. Мистика и мистерия намечают пустое для познания место, "т.е. тот пункт, где необходимо прекращается всякое знание; и оттого этот пункт может быть выражен для мысли только отрицательным путем, а для чувственного созерцания он замещается символическими знаками, во храмах - темнотою и безмолвием, а в браманизме даже требованием приостановки всякого мышления и созерцания, в целях глубочайшего проникновения в недра собственного я, с помощью мысленного произнесения таинственного слова *Oum*"<sup>14</sup>. Мистик исходит из своего внутреннего, положительного, индивидуального опыта, в котором находит себя как вечное, всеединое существо. Но именно в силу собственной специфики мистика обладает одним очень крупным недостатком: у нее нет средств передать свой интимный, уникальнейший опыт другому. Познание мистика несообщаемо, некоммуникабельно.

В отличие от мистиков философ обязан исходить из общего для всех, из объективного, перед всеми лежащего явления, пишет Шопенгауэр, а также из фактов самосознания, как они заложены в каждом человеке без исключения. Философ не может ссылаться на интеллектуальные воззрения, на мнимые непосредственные видения разума, не может предлагать положительное знание о том, что навеки недоступно ни для какого знания. Философия "должна ограничиваться миром: всесторонне указать на то, что этот мир такое, что он такое в своих глубочайших недрах, - вот все, что она может сделать, оставаясь добросовестной"<sup>15</sup>. Безусловно, здесь Шопенгауэр оказался в сложном положении - выразить иррациональное бытие в рациональных формах. И он прекрасно это понимает. Философия, пишет он, подобно маятнику, колеблется между рационализмом и иллюминизмом (читай - иррационализмом - *Н.М.*) Рационализм, по Шопенгауэру, имеет своим органом интеллект, иллюминизм - "внутреннее просветление, интеллектуальное созерцание, высшее сознание, непосредственно познающий разум, богосознание, унификацию и т.п.

---

13 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 635.

14 Там же. "...под тихое внутреннее произнесение мистического *Oum* погружаться в собственный внутренний мир, где нет ни субъекта, ни объекта, ни какого бы то ни было познания".

15 Там же. С. 636.



и презрительно относится к рационализму как к "светочу природы"<sup>16</sup>. Однако иллюминизм, подобно мистике, не владеет языком, способным передать внутреннее состояние индивидуума, поэтому, чтобы быть сообщаемой, философия вынуждена использовать рациональные формы - понятия, универсальные категории и т.п.

Однако, чтобы что-то передать, это что-то нужно получить. В нашем случае это "что-то" - подлинное знание о ноуменальном мире. Философия и получает это знание, утверждает немецкий философ, но философия не книжная, вторичная, а глубинная, первичная, рожденная гением. Гений в отличие от обыкновенного человека обладает таким избытком познавательной силы, способен на такое великое и непроизвольное напряжение духовных сил, что освобождается на какое-то время от служения воли и проникает в глубины подлинного мира. Если для обыкновенного человека, говорит Шопенгауэр, познание служит фонарем, который освещает ему путь, то для гения оно солнце, которое озаряет мир. Благодаря мощи своего ума, интуиции гений схватывает универсум в его целостности, и он видит, что этот универсум - сцена, арена, поле деятельности одной силы - безудержной, неразрушимой воли к жизни. В своем самопознании гений через Я как микрокосм постигает весь макрокосм. Философ-гений творит философию не из понятий, почерпнутых из других философских систем, а из живого, полноценного, всеобъемлющего опыта на основе своей невероятной силы и глубины интуиции. Потому философию следует сравнить с "непосредственным солнечным светом", а познание феноменального мира - с "заимствованным отражением луны". В таинственные глубины мира, непостижимые и необъяснимые ("необъяснимое начало - удел метафизики"), по Шопенгауэру, нельзя проникнуть иначе, чем через чистое созерцание и интуицию, и выразить добытое - иносказательно, в образах и сравнениях. Ведь и вообще-то, пишет философ, "для уразумения глубочайших и сокровеннейших истин нам не дано иных средств, кроме образов и сравнений"<sup>17</sup>. Но то, что

---

16 Шопенгауэр А. Собр. соч. Вып. XIV. С. 456. Шопенгауэр здесь явно себе противоречит, ибо в принципе не признает ни интеллектуального созерцания, ни непосредственно познающего разума. Но, как справедливо писал И.Фолькельт, если И.Кант боязливо старается обставить всякое положение свое всеми возможными оговорками и ограничениями, то "философское мышление Шопенгауэра отличается какой-то царской беззаботностью и беспечной прямолинейностью" (Фолькельт И. Артур Шопенгауэр, его личность и учение. Спб., 1902. С. 69.)

17 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 187.

является целью искусства, для философии лишь промежуточный момент, который она должна пройти, чтобы достичь понятийного выражения полученных результатов и в рациональной форме передать людям: "Отвлеченно, обще и отчетливо воспроизвести в понятиях всю сущность мира и как отраженный снимок показать ее разуму в устойчивых и всегда паличных понятиях - вот это и не что иное есть философия"<sup>18</sup>.

Итак, философ, по мысли Шопенгауэра, должен свободно от всякой рефлексии с помощью чистого созерцания и интуиции постичь тайны бытия, а затем выразить свое постижение мира в рациональных понятиях. На первый взгляд, это тот же путь, которым идет рационалист - через иррациональное к рациональному. Но это внешнее сходство, за которым скрывается глубокое различие. Для рационалиста иррациональное есть момент переходящий, его рационализация дело времени и усилий познающего субъекта. Здесь вернее было бы сказать - не через иррациональное, а исходя из иррационального: взяв иррациональное как непознанный объект, как еще не решенную проблему и использовав высшие познавательные способности превратить его в познанное, решенное, рациональное. Для Шопенгауэра как иррационалиста иррациональное - сердцевина подлинного мира как воли, а воля - вне разума, вне сознания. Такое иррациональное непреодолимо и не может быть рационализировано никогда.

Но здесь возникает новый вопрос: как и почему бессознательная, алогичная, иррациональная воля в своем темном, глухом порыве создает рациональный мир явлений, которым жестко управляет закон достаточного основания? Мы не знаем, говорит Шопенгауэр, почему воля обуреваема жаждой жизни, но можем понять, почему она реализовалась в таких формах, которые мы наблюдаем в феноменальном мире. Воля создает видимый нам мир в виде объективации самое себя, беря за образец идей - вечные формы вещей, еще не растворившиеся в множественности индивидуации (именно в этом, полагает Шопенгауэр, истинный и первоначальный смысл платоновских идей). Идеи - неизменные, независимые от временного бытия вещей формы. Всеобщая воля в процессе объективации вначале проходит через сферу образов - идей, затем вступает в мир единичных вещей. Рационального доказательства, что дело обстоит именно таким образом, разумеется, быть не может. Здесь (как и у Платона) - интуиция философа от Бога. Трудно сказать, насколько эта интуиция верна, но бесспорно, что, во-первых, вряд ли можно найти

---

<sup>18</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 398.

другой путь объективации воли в закономерный, упорядоченный мир как представление, во-вторых, философия, говорит Шопенгауэр, не может базироваться на доказательствах, переходя от неизвестного к известному, потому что для нее все неизвестно. Ее задача - построение единой картины мира, в котором одно положение органически следует из другого, где наличествует стройная, непротиворечивая, убедительная для всякого мыслящего человека цепь рассуждений. Если тем не менее в ней встречаются противоречия, если не совсем убедительно звучит утверждение, что темная, глухая, бессознательная воля, лишенная намека на разум, выбирает в качестве образца своей объективации вечные идеи, то повинен в этом сам человек, закованный, как в броню, в рациональные формы познания, менее всего подходящие для адекватного воспроизведения иррационального мира (исключения - гении в философии и искусстве).

Итак, обыкновенный человек, владеющий лишь рациональными средствами познания, не "видит" идеи, а гений - "видит". Созерцание идей позволяет ему освободиться от власти воли, освобожденный от власти воли - он постигает ее тайну. Сущность гения в том и состоит, что он обладает способностью чистого созерцания идей и потому становится "вечным мировым оком". В основе творчества гения, позволяющего ему постигать сущность ноуменального мира, лежит бессознательное, интуитивное, разрешающееся в конечном счете озарением, мгновенной вспышкой, что сродни мистическому знанию. Вдохновение - не разум и рефлексия - есть источник, импульс его творений. Благодаря чистому созерцанию и интуиции гений познает вечное, безсловное, сущностное. Гений - это не упорный труд и кропотливая деятельность, логические размышления ("белка в колесе" Шопенгауэр), хотя и это тоже, но потом, потом; в иррациональной интуиции, вдохновении, фантазии раскрывается гению как чистому субъекту, раскрепощенному, освобожденному от рассудочных познавательных форм, истинная сущность истинного бытия. И если мистик ограничен мистически-интимным опытом, то гений "смутное ощущение абсолютной истины" облекает во внешние, яркие и выразительные формы, делая свое знание сообщаемым.

Итак, в своем движении к самопознанию воля создает гения, "ясное зеркало мировой сущности". Раскрыв, обнажив "хитрость мировой воли", ее всепожирающую голодную страсть быть, ее неуемную жажду жизни, неблагоприятный гений (ведь он как-никак любимое творение воли, призванное в качестве орудия самопознания воли, ее "светлое око") приходит к мысли о необходимо-

сти - отрицания воли. Отрицать всякое хотение, погрузиться в Нирвану - значит вырваться из плена безумной воли, перестать быть ее рабом. Человек, пишет Шопенгауэр, одержавший, наконец, решительную победу над волей после долгой и горькой борьбы с собственной природой, остается на земле лишь как существо чистого познания, как неомраченное зеркало мира. Раз мы познали внутреннюю сущность мира как волю и во всех его проявлениях увидели ее объектность, которую проследили от бессознательного порыва темных сил природы до сознательной деятельности человека, то мы неизбежно приходим к выводу, что вместе со свободным отрицанием воли упраздняется беспрестанное стремление и искание без цели и без отдыха, упраздняются общие формы мира (время и пространство), как и последняя его форма - субъект и объект: "Нет воли - нет представления, нет мира"<sup>19</sup>. Здесь, говорит Шопенгауэр, мы, оставаясь всецело на точке зрения философии, достигли крайней границы положительного знания. Если бы мы захотели получить положительное знание о том, что философия может выразить только негативно, как отрицание воли, то нам не оставалось бы ничего другого, как указать на то состояние, которое испытали все те, кто возвысился до совершенного отрицания воли и которое обозначается словами "экстаз", "восхищение", "озарение", "единение с Богом" и т.п. Но это состояние не есть собственно познание и доступно только личному опыту каждого, далее несообщаемому. Вот почему Шопенгауэр, будучи корректным и последовательным мыслителем, говорит об отрицательном характере самой философии. Скорее всего, философия как учение об иррациональной основе ноуменального мира не может быть иной. Моя философия, пишет Шопенгауэр, "достигнув своей вершины, принимает отрицательный характер, т.е. заканчивается отрицательным моментом"<sup>20</sup>.

Точку ставить, однако, рано. Если глубокие мыслители, отдавая должное иррационализму, звали тем не менее к сверхрационализму<sup>21</sup>, то Шопенгауэр - к сверхиррационализму: как фило-

---

19 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 426.

20 Там же. С. 636.

21 "Субъект и объект, - писал Н.Бердяев - остаются разорванными и для волюнтаризма, и для иррационализма, так как они не видят третьего начала, общего для субъекта и объекта, - большого разума, Логоса. Гносеология, в основе которой лежит идея Логоса, разума большого, объединяющего субъект и объект, будет не рационализмом и не иррационализмом, а сверхрационализмом" (Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 86-87.)

соф он приходит к отрицанию мира и как воли, и тем более как представления, но где-то в глубине души почти бессознательно надеется на существование мира, лежащего за миром как воля. Трудно сказать, говорит ли в нем философская интуиция или религиозная вера, которую он, кстати, как и мистику, считает интимным делом верующего, но в своих произведениях он глухо, намеками пишет о сокровенном мире непостижимого блага, о "царстве благодати". Но толковать об этом сокровенном мире, лежащем за миром темной и грубой воли, утверждает Шопенгауэр, философия не имеет права. Дальше - молчание.

\* \* \*

Какие же выводы следует сделать из всего вышесказанного? В философии до последнего времени более чем широко распространено мнение, что иррационализм есть явление вторичное по сравнению с рационализмом: дескать, иррационализм возник только как реакция на слишком самоуверенный рационализм, утративший в своих притязаниях чувство меры. Это отнюдь не так. Иррационализм не только и не столько выступает против рационализма, сколько озабочен проблемой истины подлинного бытия. Решая бытийственные вопросы, иррационализм приходит к выводу об иррациональном начале бытия (что я и пыталась показать в своем исследовании философии Шопенгауэра). И, разумеется, иррациональное-само-по-себе не является изобретением наших гессимистически настроенных современников (в результате катаклизмов XX века). Иррациональное существует изначально, оно самостоятельно, самодостаточно, наличествует как в бытии, так и в познании. Преобладание в философии вплоть до XIX века рационального есть лишь факт истории, особенность развития несовершенного человеческого мышления. Ведь и квантовая механика появилась лишь в XX веке, хотя явления, изучаемые ею, существовали и во времена Ньютона, да вообще всегда. Непонимание и недооценка роли иррационального в бытии, в самом человеке и в обществе сыграли роковую роль, ибо многое, случившееся в истории человечества, можно было бы если не предотвратить, то по крайней мере смягчить. Ведь представление о действительности, исключаящее иррациональное-само-по-себе, есть представление усеченное, фрагментарное, следовательно, не истинное.

Признание иррационального в свою очередь не должно вести к новой крайности - культу иррационального. Это тем более страшно, когда в качестве иррационального выставляется животный инстинкт и тому подобное. Еще Бэций справедливо сказал

о человеке, что он есть "индивидуализированная субстанция разумной природы". Человек не может (и это очень хорошо показал иррационалист Шопенгауэр) пассивно останавливаться перед непознанным, даже если оно непознаваемо. Пафос человеческого существования состоит в стремлении понять максимум возможного и даже невозможного. Как писал К.Ясперс: "И высказывание посредством гипотетических невозможностей непонятого в игре мыслей на границе познания может быть преисполнено смысла"<sup>22</sup>. В своем познавательном движении человек подходит к самым границам познаваемого, открывает иррациональное, вставляет в свои уравнения - пусть как  $x$ , - но это ближе к истине, нежели то уравнение, где отсутствует необходимое составляющее.

Справедливости ради следует сказать, что существуют иррационалистические системы (как я назвала их - "второй свежести"), враждебные рациональному, разуму, презирающие разумное, противопоставляющие разуму антиразум, противоразум. Позитивный же иррационализм не борется с разумом, напротив, ищет в нем союзника, но отнюдь не за счет преуменьшения роли иррационального. Эту позицию прекрасно выразил современный французский философ Анри де Любак: мы ощущаем, писал он, желание погрузиться в глубокие источники, обзавестись орудиями, отличными от чистых идей, обрести живую и плодотворную связь с питательной средой; постигаем, что "рациональность любой ценой" есть "опасная сила, подрывающая жизнь". Отвлеченные начала не в силах постичь тайны, пронизательная критика не способна породить хотя бы атом бытия. Но нужно ли разводить знание и жизнь, бездумно подчиняться всякой витальной силе? Мы опомнились и отошли от представления о мире, который может быть полностью постигнут и беспредельно улучшен чистым разумом. Мы позляли, наконец, насколько он хрупок, но не хотим добровольно принимаемой ночи, в которой ничего нет, кроме мифов. Мы не хотим все время страдать от голвокружения и иступления<sup>23</sup>.

Действительно, я думаю, не следует заменять хрустальный дворец разума мрачными подземельями бессознательного, но не нужно забывать и об иррациональных пластах бытия и человеческого бытия, чтобы не исказить знание о мире и вместо истины получить заблуждение, вместо правды - иллюзии. Тем более, что перекося в сторону рационалистического понимания мира не дал человечеству ни счастья, ни покоя.

---

<sup>22</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 447.

<sup>23</sup> Анри де Любак. Драма атеистического гуманизма (рукопись).

Еще одна причина неприятия, отвержения иррационального носит, так сказать, нравственный характер. В нас крепко засело убеждение, что иррациональное должно быть чем-то негативным, несущим человеку если и не зло, то неудобства точно, а разум - лучший друг человечества, нечто светлое и доброе. Это не верно. А.Шопенгауэр, много размышлявший о свободе воли (одна из важнейших проблем его философии) и нравственности, убедительно показал, что разум находится вне границ морали: можно назвать вполне разумным поведение человека, отнявшего у нищего последний кусок хлеба, чтобы насытиться самому и не умереть от голода. Поступок разумный, рационально объяснимый, но глубоко безнравственный<sup>24</sup>.

Итак, я пыталась показать, что рациональное и иррациональное в их взаимозависимости и противоборстве не только не исключают, но и самым необходимым образом дополняют друг друга. Это - категории, одинаково важные и значимые для философского рассмотрения проблем бытия и познания. Но их взаимозависимость не исключает их непримиримого противоборства. Здесь работает не гегелевская диалектика ("снятие"), но качественная диалектика С.Кьеркегора или даже скорее трагическая диалектика А.Либерта.

---

<sup>24</sup> Поступать разумно и поступать добродетельно, пишет Шопенгауэр, - две вполне различные вещи. Разум так же соединим с великой злобой, как и с великой добротой, готов к услугам для выполнения как благородного, так и низкого замыслов. (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 90.*)

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ** **Гносеологический аспект**

1. Тема взаимоотношения религиозной веры и рациональности остается одной из центральных в столь активно обсуждаемой ныне проблеме места и возможностей рациональности в современной культуре. В этом смысле можно сказать, что эта тема является современной и остроактуальной. Вместе с тем несомненно и то, что она относится к числу вечных, традиционных тем философии. Правда, выступала она, да чаще всего и сегодня еще выступает, в других терминологических облачениях: взаимоотношения знания подлинного и мнимого, мифа и логоса, мистики и знания, религии и науки, рационального и иррационального и т.д. К тому же и сами понятия рациональности и веры далеко не однозначны. Один из наиболее известных исследователей проблемы рациональности германский философ Ганс Ленг выделяет ни много ни мало 21 значение понятия рациональности (есть веские основания полагать, что не менее разнообразно и употребление термина вера). Поэтому представляется разумным прежде, чем приступить к изложению существа дела, разумеется, в самом общем и предварительном порядке, определить терминологически. Начнем с понятия "рациональность". Под рациональностью мы будем понимать так или иначе стандартизируемую и нормализуемую посредством формулирования и использования относительно устойчивых и разделяемых тем или иным сообществом людей, например, ученых, совокупность правил, норм и стандартов деятельности разума как теоретического, например, в сфере познания, так и практического. В зависимости от того, трактуется ли эта совокупность норм и правил как некая всеобщая абстрактная внекультурная и внеисторическая характеристика, либо, напротив, подчеркивается социально-историческая культурная детерминированность, а следовательно, и относительность норм, стандартов и правил, мы имеем дело либо с так называемым классическим европейским рационализмом, сформировавшимся в Новое время, либо с различными моделями неклассического рационализма или неорационализма. В этой статье мы будем иметь дело в основном с классически понимаемой рациональностью, в особенности с научной рациональностью как



ее высшим достижением, хотя, разумеется, будут учтены и некоторые подходы и идеи, сформулированные в ходе попыток переосмысления и переоснования классического рационализма<sup>1</sup>.

Теперь несколько предваряющих замечаний о понятии религиозной веры. Первое. Мы сосредоточим свое внимание на выяснении сути религиозной веры как гносеологического феномена. Все остальные аспекты этой проблемы, а именно догматически-богословские, психологические, хотя и будут частично затрагиваться, но неизбежно бегло и неплотно. Второе. Развиваемое в статье понимание религиозной веры как гносеологического феномена в ряде отношений отлично от традиционного ее истолкования, одновременно оно пытается удержать все то позитивное, что в нем содержалось. Исторически сложилось и закрепилось (оно и сейчас является наиболее распространенным) понимание религиозной веры как особого типа гипотетического знания. Суть веры вообще и религиозной веры в особенности состоит, утверждает, например В.С.Соловьев, "в признании чего-либо истинным с такой решительностью, которая превосходит силу внешних фактических и формально-логических доказательств"<sup>2</sup>. Иными словами, предполагается, что религиозная вера есть такое своеобразное духовное состояние, в котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто такое, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований, помимо ссылки на какие-либо тексты или свидетельства, авторитет которых столь высок, что они должны просто безусловно быть приняты (Священное писание, высказывания основателей религии и т.п.). Опираясь на традиции патристической мысли, писания и высказывания ряда православных просветителей, труды некоторых выдающихся русских религиозных философов, православных мыслителей XX столетия, мы стремимся показать, что религиозная вера не есть вера-предположение или вера-авторитет, а

---

<sup>1</sup> Более подробно об исторических судьбах рационализма, о специфике и взаимных отличиях классического и неклассического рационализма см.: *Аверинцев С.С.* Две исторические формы европейского рационализма // *Вопр. философии.* 1990. № 2; *Автономова Н.С.* В поисках новой рациональности // *Вопр. философии.* 1981. № 3; *Гайденок П.П.* Проблема рациональности на исходе XX в. // *Вопр. философии.* 1991. № 6.

<sup>2</sup> *Соловьев В.С.* Вера // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.* Спб., 1896. Т. 6. С. 98.

особый тип достоверного знания, опирающийся на живой религиозный опыт человека<sup>3</sup>.

Нередко считается, что религиозная вера - неотъемлемый компонент религии, и что везде, где мы имеем дело с религией, она обязательно присутствует. На самом деле это далеко не так.

Несмотря на то, что "вера" считается синонимом религии, только христианство начинает характеризовать себя словом "вера".

Язычество не верит в богов и духов, а стремится разобраться в их мире, чтобы подчинить духовный мир себе и своим интересам, полагаясь при этом на магическую технику своих ритуалов и заклинаний. Даже в позднеантичное время религиозное чувство римлян, как писал А.Ф.Лосев, "очень осторожное, малодоверчивое. Римлянин не столько верит, сколько не доверяет. Он держится подальше от богов. Настроение и душевное состояние вообще играли малозначительную роль в этой религии. Надо было уметь выполнить форму культа, надо было знать, какому богу, когда и как молиться - и бог не мог не оказать помощи, он юридически был обязан помогать. Бог обязан действовать, если соблюдепы все правила молитвы<sup>4</sup>.

На Востоке вера также не отождествлялась с сущностью религиозного пути. Последний здесь предпочитают осмыслять как "гнозис", знание. Знание высших законов мироздания, знание тайны спасения - вот что предлагают своим последователям религиозные системы Востока - от даосизма до гностицизма.

Ветхий Завет сближает суть религиозной жизни с "законом". "Закон" и "Заповедь" - категории, которые вспоминает иудей, размышляя о своем религиозном своеобразии<sup>5</sup>.

---

3 В первую очередь здесь следует назвать труды замечательного русского религиозного мыслителя С.Л.Франка - "Предмет знания", "Непостижимое", "Свет во тьме", "Реальность и человек". В последующем мы будем неоднократно ссылаться на выводы и наблюдения С.Л.Франка. Там же будут даны и библиографические данные об этих трудах.

4 Лосев А.Ф. Эллинско-римская эстетика I - II веков. М., 1979. С. 35-37.

5 В Пятикнижии слова "вера" вообще нет, а впервые в Ветхом Завете оно появляется только в седьмой книге - кн. Судей (9, 15-16). Впрочем, в русском переводе этого слова нет и здесь. Дело в том, что в еврейском языке вера - "аман" (отсюда аминь) - означает скорее твердость, уверенность. На греческий язык это слово перевели двумя как "пистис" и "алетейя". Отсюда в русский перевод вошли два ряда библейских текстов, одни из которых говорят о вере, другие - об истине. В каждом случае половина смысла, следовательно, выпадает.

Ислам в основе своей чужд мистических взлетов и падений окружающих его религий, и весь упор делает на "верность", на преданность Пророку и его учению.

И лишь христианин (или человек, выросший в сфере христианского влияния на культуру) скажет: не "я умею", "я знаю", "я выполняю" или "я слушаюсь", но "я верю, верую".

2. Именно таким образом христианин устанавливает свои отношения с истиной. Что это значит, мы постараемся показать дальше, пока же отметим, что за этим стоит совершенно иное отношение между субъектом и объектом познания, чем то, которое фиксируется классическим рационализмом.

Наиболее характерные черты гносеологии классического рационализма обусловлены особенностями научной практики того времени, а именно - формирующегося экспериментального естествознания. Осмысление этих особенностей опиралось на некоторые общепhilosophические идеи о природе, человеке и сущности познания. В частности, предполагалось, что в самом фундаменте познавательного отношения лежит некая соразмерность, однотипность природы и познающего мышления, их глубинное родство, что делает возможным не только само познание, но и обеспечивает достоверность его результатов. Субъектом же познания предстал не живой конкретный человек со всеми его особенностями и склонностями, а скорее некий абсолютный разум. Приписываемые ему механизмы восприятия и мышления, естественно, толковались как абсолютные, всеобщие и универсальные, а само познавательное отношение субъекта к объекту трактовалось созерцательно. Декарт, например, уподобляет познание лучам света: как солнцу все равно, что освещают его лучи, так и разуму равно доступны все области бытия<sup>6</sup>. В общем, это чисто механический образ. И неудачный: ибо солнце освещает только поверхность, не в силах проникнуть в затененные области. И хотя Декарт еще до сомнения выдал аванс доверия разуму, он не ответил на основной вопрос: вся ли вселенная может быть выражена *mode mathematico*? И если человеческий разум - достаточный инструмент для познания внешнего мира, достаточно ли он хорош для познания самого себя и мира человека? Есть ли в мире и человеке затенения или все ясно и прозрачно? Как мы знаем, последующий опыт показал, что посредством ясного и определенного мышления достигается лишь мысленная, отвлеченная достоверность, но не экзистенциальная надежность.

---

<sup>6</sup> См.: Декарт Р. Правила для руководства ума. Правило 1.

В Декартовом сравнении нет ничего нового, специфически "рационалистического" - познание давно уподоблялось "свету естественного разума". Новизна проистекала из того, что оно было встроено в контекст принципиально нового - по сравнению с античностью и средневековьем - понимания взаимоотношения человека и природы и вытекающего отсюда нового понимания роли знания в человеческой жизнедеятельности. Сформировалось механистическое миропонимание, изображавшее мир как огромный конгломерат механически взаимодействующих тел и превращавшее в ненужный хлам все то, что связано со смыслом и пониманием. Вместо этого человеку вменялось в обязанность уловить, зафиксировать каузальные, причинно-следственные взаимоотношения между вещами, постараться поставить их себе на службу; рациональность, и в первую очередь научная рациональность, превращалась в технологию овладения природой, подчинения ее нуждам и запросам человека<sup>7</sup>. Эта преобразующая, конструктивно-манипулирующая деятельность объявлялась и критерием истины: истинно не то, что так или иначе дано нам, а то, что сделано нами. Лишь то, что я создал своими руками, и процесс конструирования чего я могу контролировать, может обладать качествами истины и подлинной достоверности. Фаустовский дух прогоняет Логос: "Что надо знать, то можно взять руками"<sup>8</sup>. Удивительно ли, что в мире конструируемости одной из центральных тем философских рефлексий стало осмысление нарастающего чувства бессмысленности человеческого бытия. Технологическая мысль разрушает самое главное в человеке - твердую уверенность в своей нужности и необходимости, в своей уникальности и незаменимости. Ведь душа человека не технологична, не "конструктивна", отсюда и "практические рекомендации": либо окончательно и навсегда отказаться от этого понятия, либо попытаться технологизировать ее; особенно активные усилия к этому прилагаются в наши дни.

Учитывая это, необходимо решительно встать на защиту человека, ибо не все позволительно делать с его душой и самим человеком. Для этого, конечно, надо смириться с тем, что не все в мире технологично-конструктивно, что есть такие области и сферы, где кончаются "проблемы" и начинаются тайны. Для такого смирения нужно мужество, мужество признать и принять, что не все в мире до конца познаваемо, что не все разрешимо и

<sup>7</sup> Более подробно см.: *Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности*. Тбилиси, 1986.

<sup>8</sup> *Гете И.-В. Фауст*. Соч.: в 8 т. М., 1976. Т. 2. С. 418. Однако сам Гете не сочувствует этому духу тотальной конструируемости.

устранимо, что не все зависит от нас. Например, наша смертность, наша подверженность болезням и страданиям. Поэтому и культурный прогресс, то замечанию В.Соловьева, нельзя ставить слишком высоко.

Ж.Маритен как-то прабильно подметил: "Ложна всякая метафизика, если она измеряется не тайной того, что есть, а состоянием позитивной науки в тот или иной момент"<sup>9</sup>. Человек нуждается не в еще более полном овладении природой, а в гармонии с ней, для чего он должен духовно и аксиологически "повзрослеть". В его духовном мире должно найтись место таким ценностям, которые не просто удовлетворяли бы какие-то его потребности, но которым он был бы готов служить сам, готов был бы любить и оберегать их. И это касается вещей не только "возвышенных", но в большинстве случаев и самых обыденных. Возьмем, например, хлеб. Кажется очевидным и естественным, что он нужен только для того, чтобы удовлетворять какие-то потребности людей. Но Сент-Экзюпери как подлинный художник, метафизик и теолог сумел понять, что не только в Писании хлеб может быть больше чем смертная пища смертных людей: "люди, - пишет Экзюпери, - приходят домой совершенно разбитые и кормятся хлебом. Но не в этом ведь для человека главная суть вещей: в их сердце их кормит не то, что они получают от хлеба, а то, что они сами хлебу дают"<sup>10</sup>. Понятно, что такие отношения человека с вещью или ценностью никак не подобны обладанию, господству, никак не вписываются они в рамки бегло очерченной выше схемы взаимоотношений между субъектом и объектом познания, предложенной классическим рационализмом. Ее ограниченность особенно четко обнаруживается, когда мы обращаемся к опыту религиозного познания.

Как отмечалось в гносеологии классического рационализма, реальность предстает как нечто пассивное. Она имеет свои секреты (но не тайны!), и к этим хитроумным секретам человек должен подобрать не менее хитроумные отмычки. Исследователь, начиная с Галилея, уже не ученик в храме природы, а судья и палач. Судья он потому, что именно он теперь решает, что есть и чего нет, а чего не может быть никогда. Границы реальности устанавливаются человеком, сама реальность тождественна с тем, что считает таковым положительная наука, и она есть только это. Палачом же по отношению к природе человек оказывается (именно в методологической, а не экологической перспективе),

---

<sup>9</sup> Маритен Ж. Метафизика и мистика // Путь. 1926. N 2. С. 56.  
<sup>10</sup> Сент-Экзюпери А. Сочинения. М., 1986. С. 193.

потому, что, стремясь обнаружить интересующее его свойство объекта, он не останавливается перед его разрушением. Галилей сравнивал эксперимент с "испанским сапогом", в который человек зажимает природу, чтобы заставить ее дать нужный ему ответ.

В сфере духовного познания манипулирующая активность субъекта сменяется на самораскрывающуюся активность объекта. И чем выше онтологический уровень предмета познания, тем более скован волюнтаризм исследователя, тем больше успех познания зависит от согласия "объекта" раскрыть себя. Почти безгранична активность познающего в мире физическом. Но уже познание мира живого накладывает определенные ограничения. И совсем уж не "все позволено" в изучении человеческого мира. Здесь мы можем лишь терпеливо ждать, пока другой человек сам раскроется нам, что возможно в любом случае лишь в ответ на подтверждение нашей неагрессивности.

Мы не можем спровоцировать реальность на открытие для нас ее высших духовных свойств. Чувство гармонии и красоты даже неживая природа может лишь сама подарить нам, если мы готовы этот дар принять.

Тем более акт религиозного познания выступает, по сути, как акт откровения. "Откровение,- поясняет Семен Франк,- есть всюду, где что-либо сущее (очевидно, живое и обладающее сознанием) само, своей собственной активностью, как бы по своей инициативе, открывает себя другому через воздействие на него... В составе нашей жизни встречаются содержания или моменты, которые сознаются не как наши собственные порождения, а как нечто, выступающее, иногда бурно вторгающееся в наши глубины извне, из какой-то иной, чем мы сами сферы бытия"<sup>11</sup>.

С откровением как способом познания духовной реальности мы имеем дело не только тогда, когда размышляем о религиозном познании, но и когда говорим об общении с другими людьми, с восприятием произведений искусства. Эстетическое восприятие вообще во многом сходно с религиозным. Как и в акте религиозного восприятия, эстетически переживаемая действительность не пассивна, и в "момент эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одинокими - мы вступаем во внешней реальности в общение с чем-то родным нам. Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом. Мы испытываем воздействие объекта на нас. Но одновременно

---

<sup>11</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 135, 137.

мы сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте реальность как безличную, лишённую личностного центра самосознания"<sup>12</sup>. В этом отличие религиозного восприятия от эстетического.

"Действительность Божества"<sup>13</sup> не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, то самое, что ощущается"<sup>14</sup>.

Наконец, самое главное - религиозная реальность открывается как реальность персоналистическая. Не безликое и безразличное Нечто, не онтологически-самопереполненное Бытие, но живая Личность обращена к человеку в опыте Богообщения.

Это означает, что сама "методика" религиозного познания должна строиться по принципам диалогичности. Как в любом подлинном диалоге с личностью мы должны, во-первых, признать автономность "объекта" нашего обращения, его неуничтожимую и неотменимую, несводимую инаковость. Иными словами, мы должны отказаться от волюнтаристического проектирования, должны признать, что смысл бытия "другого" и смысл нашей с ним встречи мы изначально не можем установить своими проектами.

Во-вторых, мы должны быть готовы услышать от другого в ходе его вы-говаривания нечто, не входящее в наши слишком эгоцентрические планы. В-третьих, мы должны научиться воспринимать участника диалога в качестве личности, т.е. в качестве существа, наделённого не менее глубоким онтологическим статусом, чем я сам (это означает, что как самих себя мы не воспринимаем в качестве просто вещи среди других вещей; в качестве лишь одного из множественных фактов бытия, так и другого в событии диалога мы должны суметь отличить в потоке "вещных восприятий" и выделить его из нумерической анонимности). Далее, сам диалог может начаться лишь с "окликания", с именованя собеседника тем именем, которое приложимо лишь к нему (что особенно важно в религиозной жизни, если мы хотим избе-

---

12 Франк С.Л. Реальность и человек. С. 117. Однако заметим, что одно из самых ярких определений Откровения (по крайней мере эстетического) дал... Винни-Пух. В ответ на предложение Пятачка сочинить песенку, Винни-Пух сказал про себя: "но это не так просто. Ведь поэзия - это не такая вещь, которую вы находите, это вещь, которая находит вас. И все, что вы можете сделать, это пойти туда, где вас могут найти".

13 Под этим имеется в виду не только само существование Бога, но и Его качественно-сущностные характеристики - Любовь, Разум, Терпение и Сила... Ибо Бог не просто любит, он есть Любовь.

14 Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч. М., 1988. Т. 1. С. 251.

жать ошибки Фауста. Фауст: "Как ты зовешься?" - Мефистофель: "Мелочный вопрос...").

Если эти принципы готовности к диалогу будут соблюдены и при нашем обращении к Божественной Личности, то у нас есть шанс не только быть услышанными, но и получить ответное "сердечное извещение".

Это означает, далее, что Бог - это реальность принципиально называемая и выразимая лишь в "звательном" падеже. Первично "Ты", вторично "Он". "Встречаясь с любимым человеком, мы не формулируем суждения: "Он существует", в крайнем случае мы восклицаем: "Ты жив!"<sup>15</sup>.

Подлинная формула веры - "Верую в Тебя, мое единственное прибежище!".

И еще один вывод из персоналистично-диалогического характера акта религиозного познания. В силу самой специфики отношений Бога и человека в этой сфере вообще не соблюдается классическая трихотомия новоевропейского рационализма "объект - субъект - средство познания". В классической научной парадигме субъект познания, с помощью инструментов познания (к числу этих инструментов относятся не только "ускорители", но и сам язык описания и даже телесность познающего) поворачивает объект к себе интересующей его стороной. В акте познания, таким образом, меняется внешний по отношению к субъекту предмет, сам же субъект не претерпевает решительных изменений.

В области религиозной это в принципе не так. "Объект" познания здесь Бог. Но в своей трансцендентности Он не может быть предметом ни опыта, ни мысли, ни эксперимента. Поэтому лишь в той мере, в какой из своей трансцендентности Он входит внутрь человеческого мира, в субъект, Бог становится доступен познающему усилию. "Царство Божие внутри вас" (Лк. 17, 21), - на языке гносеологии это означает, что объект исследования внутрисложен субъекту и, соответственно, средства исследования также не могут быть внешними по отношению к самому человеку. Налицо явное слияние поля действий объекта, субъекта и средств познания. Это значит, что в конце концов сам человек в своей целостности здесь является "онтологическим инструментом", средством онтологического познания. Лишь себя субъект здесь может использовать в качестве средства познания, чтобы

---

<sup>15</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 97. Ср. восклицание Маринны Цветаевой: "Бог! Ты не умер - значит я жива!"



дать в себе же место для откровения Другого. Лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт.

Но это, в свою очередь, означает, что - опять же в отличие от классической парадигмы - человек в его субъективности в принципе не исключим здесь из акта познания, неотмыслим. Парадигма рационализма требует сведения к минимуму "субъективности" в познании, за счет разрастания "объективности". Человек и человечность - досадные помехи на пути к чистой "объективности", помехи в работе чистого мыслительного аппарата. Все "личностное", "субъективное", собственно человеческое должно быть элиминировано. Любой результат исследования - если он "объективен" - должен быть повторяем, воспроизводим любым другим профессионально обученным исследователем. Национальность и вера, семейные отношения и личные черты, все особенности человека не подлежат здесь учету. Сам субъект исследования должен быть заменяем любым другим (исследователем того же класса).

Возможно ли это в религиозном познании? Духовный взор человека по устройству схож со взглядом лягушки: как та видит лишь движущиеся предметы (или же неподвижные - в случае, если движется она сама), так и духовный взор человека научается различать добро и зло, невидимые, но важные структуры мироздания, лишь приходя в движение, лишь решаясь на поступок.

Поэтому понятно, что слова блаж. Диадоча о том, что познание, которое по сути своей есть любовь, "не попускает мысли нашей расширяться в порождении божественных созерцаний, если сначала не воспримем в любовь несправедливо гневающихся на нас"<sup>16</sup>, - эти слова совершенно уместны и органичны в богословии, но их в принципе невозможно отнести к процессам научного познания физического мира. "Кто истинно молится - тот истинный богослов", - говорит традиция Православного Богопознания. В науке молитвенной практике, очевидно, структурно будет соответствовать эксперимент. Но если в Евангелии Христос предупреждает идущего на молитву, что прежде молитвы ему стоит вернуться и примириться с тем, с кем он в ссоре (МФ. 5, 23-24), то, очевидно, аналогичный совет, обращенный к физикам, идущим в лабораторию на свой эксперимент, не будет воспринят как нечто естественное.

3. В науке и в духовном познании задействованы в принципе разные структуры человеческого существа. В науке человек действует как чистая интеллигенция, чистый ум. Совесть, вера, лю-

---

<sup>16</sup> Цит. по: Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском. Париж, 1988. С. 48.

бовь, порядочность - все это подмога в работе ума ученого. Но в духовной жизни, напротив, "ум - это только рабочая сила у сердца"<sup>17</sup>, как говорил замечательный московский духовник и старец начала века о. Алексей Мечев.

В духовно-нравственной сфере человек действует как личность, т.е. воедино собранная целокупность и внутренняя стяженность своего бытия. Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту "мира", с другой - абсолютно незаменимы в нем. В моем действовании как личности меня никто не может заменить, ибо иначе это будет не мой поступок. Поэтому "познавательный акт как мой поступок, - поясняет М.Бахтин, - включается в единство моей ответственности. Не из теоретической транскрипции, а из акта-поступка есть выход в его смысловое содержание"<sup>18</sup>. Соответственно, "понять предмет - значит понять мое должествование по отношению к нему, что предполагает не отвлеченное от себя, а мою ответственную участность"<sup>19</sup>.

В противоположность научному познанию, где я должен быть лишь отпечатком реальности, и этот отпечаток должен быть тождествен аналогичному воздействию того же "объекта" на любого другого человека, в противоположность научному познанию, где я - лишь пластически-податливый материал и потому "импрессионистически-безответствен" - нравственный поступок исходит из "моего не-алиби в бытии"<sup>20</sup>. Та активность научного субъекта, о которой мы говорили во второй части, - это ведь не моя активность, не моя как человека. Это - агрессия класса, фаустовского человечества, где я - "солдат великой всемирной армии труда". Но потому-то этот внешний, имперсональный активизм имеет своей оборотной стороной состояние расслабленности и безответственной неучастности моего "внутреннего человека".

В сфере "практического разума", как гласит категорический императив Канта, чтобы понять свой долг, в пределе я должен исходить из того, что вся история вселенной и моя собственная жизнь начинаются лишь с этого самого момента моего выбора: за моей спиной нет ничего, что силой факта и по законам детерминизма принуждало бы меня к недолжному. Ни прежде бывшее, ни сосуществующее со мною не может спровоцировать меня на недолжное действие. "Не-алиби в бытии".

---

17 О. Алексей Мечев. Воспоминания. Париж, 1989. С.18.

18 Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 91.

19 Там же. С. 95.

20 Там же. С. 112.

Это значит, что я в принципе не заменим ничем в мире, и ни с чем не тождествен (как субъект нравственного выбора). Мне открыва гся "моя единственность как нудительное "совпадение ни с чем, что не есть я. Признание должнствующей единственности. Это означает - войти в бытие там, где оно не равно самому себе". Именно поэтому Бахтин определяет веру как "ответственно осознанное движение сознания"<sup>21</sup>.

Итак, вера противоположна знанию не потому, что она неаргументирована или неуверена в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто совершенно иная форма установления отношений с Истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры<sup>22</sup>. Это поистине так, ибо самое главное в мире - моя человеческая личность, личность других людей и личностная реальность Бога ускользает от всякой технологичности и объективируемости, т.е. от всякого без-человечного опознавания. "Безличное, объективное, систематическое знание угаскает самое существование - оно не может найти меня, не может обрести Бога. Потому лишь вера может убежать от "душающе печальной вселенной рационализма" (Г.Марсель)"<sup>23</sup>.

Вера предполагает личное отношение к предмету исследования, т.е. во-первых, свободно-волящее и потому неспровоцированное никакой нудительностью, во-вторых, личностное, т.е. именно мое, а не чье-то отношение к истине; в-третьих, установление отношений веры предполагает сущностную перемену меня как субъекта веры.

Исходя из этого можно предложить такое определение веры. Вера - личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию. Когда человек открывает, что некое знание (духовное и нравственное) не может быть им просто "принято к сведению", а требует от него жизненного ответа, этим ответом оказывается вера.

"Вера, - отмечал В.Несмелов, - деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни"<sup>24</sup>. В тех случаях, когда эта цель жизни прямо и непосредственно связывается с конечными, предельными основаниями всего существующего, а последние усматриваются в некоей, надмировой, надличностной божественной реальности, мы имеем дело с религиозной верой (разумеется, в каждой религии эта божественная реальность понимается по своему). Верой человек

21 Бахтин М. К философии поступка С. 112, 109.

22 См.: Ратцингер И. Введение в христианство. С. 38.

23 Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 82.

24 Несмелов В.И. Учение о человеке. Казань, 1908. С. 256

проявившееся у него знание о Боге переносит волевым актом из периферии своего сознания и жизни в их центр. Так разрешается кажущаяся противоречивость слов ап. Павла: "Я знаю, в Кого уверовал" (Тим. 1. 12).

Вера действительно знает свой предмет. Ведь верят (в собственно религиозном, а не обыденном смысле) не во "что-то вообще". А в этом случае, как правильно заметил А.Лосев, "или вера отличает свой предмет от всякого другого - тогда этот предмет определен и сама вера определена, или вера не отличает своего предмета от всякого другого - и тогда у нее нет ясного предмета, и сама она есть вера ни во что, т.е. не вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет выделен четкими признаками, резко отличающимися его от всякого иного. Но учитывать ясные и существенные признаки предмета не значит ли знать предмет? Конечно, да. Мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого многообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей есть знание"<sup>25</sup>.

Отношения между обретенным знанием о предмете веры и волевым актом могут быть разными. В одних случаях (и чаще всего) воля к вере имеет дело с уже хранящимся в душе знанием (человек "в принципе" признавал, что "что-то есть" и Евангелие по большому счету право, но не считал, что правота Евангелия имеет какое-то отношение лично к нему). В других же случаях воля к вере, пробудившись в человеке, понуждает его решительно менять само поле своего опыта, и, значит, не успокаиваясь на "ощущении отсутствия Бога" (которое, кстати, не тождественно "отсутствию ощущения Бога"), искать новых смыслов, нового опыта. Сама же "воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, воля увидеть, заметить, воспринять то, что само по себе есть достоверная истина. Воля к вере есть воля направить взор на предмет духовного опыта и при этом напрячь духовный взор"<sup>26</sup>.

Воля к вере действует в человеке, поскольку речь идет не об активизации одной из потенций человека, а о его целостном исполнении. Поэтому и у самой веры оказываются, в частности, свои, ненаучные критерии самоподтверждения.

4. Религиозная гносеология в существе своем динамична: волевым образом меняя себя и поле своего опыта, личность от-

---

25 Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 104.

26 Франк С.Л. С нами Бог. С. 80.

крывает предмет своей веры. Но тот, "кто ждет в бездействии наитий, прождет их до скончания дней"<sup>27</sup>

Своим движением и устремлением вера в конце концов обретает волимый ею предмет. Означает ли это, что весь процесс религиозно-о поиска есть лишь проекция человеческих желаний, как это мыслят теории сублимаций? Нет, это не так.

Если, встретив Бога, мы обрели Его таким, каким ожидали, значит, произошла подмена и мы соорудили себе идола по образу нашему и желанию нашему. Напротив, встреча с Живым Богом вызывает в душе страх - "начало премудрости страх Божий" (Пс. 110, 10). "Немногие задумывались над бегинуемой правдой этих слов... Чтобы иметь познание - надо коснуться предмета познания; признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому - против нашей повседневной души. В череду впечатлений мира вклинивается неотмирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. Проникши же - ожогом ожигает наше "я": из Времени мы узрели Вечность... "Есч" - не легкое слово, в сотрясении лишь скажется оно"<sup>28</sup>.

Поэтому изумление и оказывается признаком достижения цели духовного познания и уверенности в том, что открывшееся - не "наших рук дело". "А ты растеряйся пред тем, что того и достойно" (Римма Казакова).

Но изумление, потрясенность и растерянность являются и необходимой предпосылкой начала духовного восхождения. И авторы православного "Патерика" вполне могли в своей тончайшей аналитике духовной жизни согласиться с внешне шокирующим суждением антихристианина Ницше: "Нужно иметь в душе хаос, чтобы родить танцующую звезду". Хаос в душе может быть (опять же, здесь все динамично и все зависит от вектора движения: сверху вниз или наоборот) признаком наступившего раскаяния и обновления, и поистине бывают такие состояния человека, когда "нужно иметь в душе хаос".

Затем начинается созидательная работа: "Истину выкапывают как колодец. Взгляд, когда он распылен и рассеян, теряет способность видеть Бога"<sup>29</sup>.

Продолжим эту аналогию. Колодец роют, бывает, для того, чтобы из его глубины, спрятавшись от всезатмевающего солнца,

27 Гете И.-В. Собр. соч. Т. 2. С. 14.

28 О. Павел Флоренский. Философия культа // Богословские труды. Сб. 17. М., 1968. С. 88.

29 Сент-Экзюпери А. Военные Записки. Там же. С. 192.

видеть звезды. Прячутся от навязчиво-видимого, чтобы получить возможность рассматривать невидимое. Грех и страсть слишком слепят человека своими балаганными красками и от них надо спрятаться.

Вообще же, невидимость Бога есть особый предмет богословской мысли. По большому счету, "Бог невидим" - это тезис не богословия, а антропологии, это тезис не о Боге, а о человеке<sup>30</sup>. Человек устроен так, что не видит Бога. Ощущение Бога у него есть:

*О, вещь душа моя,  
О, сердце, полное тревоги,  
О, как ты бьешься на пороге  
Как бы двойного бытия!*

(Ф. Тютчев)

Но все же видения Бога нет.

Для этого существуют, безусловно, и "объективные причины": "каждая целостность, как показал Кант на примере целостности вселенной, трансцендентна и метафизична, ибо в опыте и в эмпирических науках мы не встречаем никакой целостности"<sup>31</sup>. Божественный Абсолют, конечно, есть целое мира, Единое. Целое, если и не первичнее частей (тему о творении мы здесь не рассматриваем), то, по крайней мере, онтологичнее их. Но тем самым ситуация, в которой познающий встречается в мире факты разной напряженности бытия, ставит его перед выбором: или видеть Целое и не видеть частей, или видеть части, но не видеть Целого. Или Бог видим как таковой, но тогда для того, кто не есть Бог, невидим мир; или видим мир, но невидим Бог. Ситуация человека в этом выборе ясна: "Бога не видел никто никогда" (I Ин. 7, 12). Напомним, что в любом, самом полном акте Богопознания человеку открывается лишь "теофания", лишь "слава Божия", то, что преп. Симеон Новый Богослов выражал словами "окрест Бога", но не самое бытие Божества, не Его Сущность. Ибо "сущность ни в каком случае не может являться человеку целиком, без остатка. Поскольку бытие переходя без остатка в свое действие, перестает быть самим собой"<sup>32</sup>.

Поэтому сотеорилогически очевидно: "В том, что известно, пользы нет, одно неведомое нужно"<sup>33</sup>. Осознав наличие разных уровней бытия, человек должен самоопределиться, какой мир он

30 В.Джеймс усматривал в присутствии в религиозном опыте чувства невидимого сущности религии. (См.: Джеймс В. Психология религиозного опыта).

31 Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 196.

32 Лосев А. Вл. Соловьев и его время. М., 1990. С. 212.

33 Гете И.-В. Собр. соч. Т. 2. С. 42.

будет считать своим со всеми вытекающим и последствиями: безлично-преходящий и, соответственно, увлекающий за собою в бездну вечной смерти и прикипевшего к нему человека, или мир персонально-вечный.

Собственно, это понимание стоит за рассуждениями М.Бахтина: "Бахтин хочет сказать, что учение Платона, противопоставляющее незыблемость "истинно-сущего" и зыбкость "мнимо-сущего", "меона" имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням: от человека ожидается активный выбор, поступок - он должен бежать от мнимости и устремляться к истине"<sup>34</sup>.

Еще раз повторим: "Бог невидим" - этот тезис о человеке. Как сказал Маленький Принц: "... по-настоящему видеть можно только сердцем, главное невидимо для глаз". Поэтому так навязчиво и страшно главное Искушение: "признай лишь явное" (так А.Фет итожит смысл искушений Христа в пустыне). Человек же может противопоставить ему лишь свой опыт, ибо "человек испытывает себя как "образ"<sup>35</sup>. Изначала Бог вручил Своему образу дар Богоискательства. И поэтому в борьбе с искушением видимостью человек может опереться на имманентно присущий ему дар трансцендирования, который есть способность и тяга к участию в бытии за пределами себя самого. Человек испытывает тягу к тому, что находится вне мирового контекста, и - совсем по Гумилеву - томится "шестым чувством" любви к еще неоткрывшемуся. Здесь поистине исполняется формула Паскаля: "Относительно человеческих вещей говорят, что их надо знать, прежде чем любить их, святые, напротив говорят о вещах божественных, что их нужно любить, чтобы познать"<sup>36</sup>.

Отсюда ясно, отношения между человеческим разумом и верой не всегда могут быть безоблачными. Но все же "доводы сердца" могут договориться с "доводами разума", если последний согласится считать свою собственную, внутреннюю природу не менее важным источником опыта, чем мир внешний.

Впрочем, уже можно и нужно объяснить тертуллиановскую формулу, которую почему-то считают самой сутью христианского отношения к разуму и знанию. Верую, ибо абсурдно. Этот псевдо-тертуллиановский тезис имеет совершенно определенный и верный духовный смысл. Новизна Богочеловека была невме-

34 *Аверинцев С.С.* Комментарий к публикации М.Бахтина // *Философия и социология науки и техники.* С. 159.

35 *Франк С.Л.* Реальность и человек. С. 202.

36 *Цит. по: Дондейн А.* Христианская вера и современная мысль. С. 71.

стима и невыразима античной мыслью и ее инструментарием. Это столкновение могло разрешиться двумя способами: либо отказом от нового опыта в познании и человека, и Бога, ради комфорта старых философов (это путь христианских гностиков), либо принятием нового опыта в его полноте, его внутренней антиномичности и внешней абсурдности. Второй путь, избранный ранней Церковью, означал жертву репутацией в глазах светских мыслителей. Затем этот опыт начал осмысляться и выявлять свою рационализируемость (процесс, впрочем, идет и по сей день и еще далек от завершения, от возможной полноты). С точки зрения психологии духовной жизни, эта позиция сравнима с военной переправой: сначала нужно усилием воли вцепиться в плацдарм "на том берегу", и лишь затем туда можно подтягивать "тяжелую технику" аргументов и силлогизмов. Это не отвержение разума, а призыв к нему: "подрасти" до понимания христианского опыта.

И сам же Тертуллиан не устает возносить разум. "Если бы в этих людях был Бог, а следовательно, и разум", - пишет он о людях, избегающих подлинного покаяния, - Бог, который "все разумно предусмотрел, желает, чтобы люди всегда действовали разумно, с пониманием"<sup>37</sup>. Так что, по суждению Церкви, "во всяком деле человек имеет нужду в рассуждении".

Значит, дело все-таки в единстве ума, познания, воли, веры и любви. "Вера воссияет в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляет сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды, далекой от всякого сомнения. И вера сия обнурживается не в приращении слуха ушей, но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны"<sup>38</sup>. Итак, подлинная вера дает познание своего предмета, созерцает Бога. Ее никак не назовешь слепой, и потому преп. Исаак называет ее "доводящей до несомненности в уповании".

Зрячая вера не перестает оставаться именно верой, потому что продолжает требовать личного отношения человека и не допускает выродиться в некое "объективное" бессубъектное созерцание.

Итак, "есть знание, предшествующее вере, и есть знание, порождаемое верой".

Конечно, и это последнее знание неполно и апофатично, ибо Божественная истина не выразима человеческими словами и мерками. Но принципиальная непознаваемость Божества не дол-

---

<sup>37</sup> Тертуллиан. О покаянии // Богословские труды. Сб. 26. М., 1976. С. 224.

<sup>38</sup> Преп. Петр Дамаскин. Творения. Киев, 1905. С. 130.



жна служить основанием для запрета на духовно-познавательную деятельность вообще. "Уже ли потому, что не могу выпить целой реки, не брать мне из нее и в меру полезного для меня?" - вопрошает свят. Кирилл Иерусалимский.

Вера же волит воплотиться в любовь, жизнь, слиться в свой предмет. Ибо здесь еще одна разница между верой и знанием: теория знания сама является знанием, но теория любви сама любовью не является.

Итог же веры, по слову ап. Павла, - вселение Христа верою в сердца наши (Еф. 3, 17).

5. Здесь уже, конечно, методология и гносеология бессильны они должны умолкнуть и уступить место богословию. Мы, конечно, не будем уделять специального внимания богословскому пониманию веры, а выделим только философско-значимые для нашей темы следствия, вытекающие из этого понимания. Сначала приведем это определение во всей его апостольской, новозаветной, догматической полноте. "Есть же вера уповаемых извещений и вещей обличение невидимых" (Евр. 11, 1), - так гласит славянский перевод. Русский звучит так: "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом".

"Осуществление ожидаемого". Чего ожидают христиане? "Символ веры" дает ясный ответ: "Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века", т.е. вечной жизни в Боге со Христом. И вот эта жизнь "будущего века" осуществляется верою. "Осуществление" - слово онтологически весомое, имеющее отношение не к психологии, а к бытию. И удивительно, что современные западные или протестантски-модернизированные русские переводы Нового Завета не замечают, что речь идет не о надежде, а о самом "сбывании" этой надежды. В греческом языке стоит *υποστασις* в латинском переводе *substantia*. На философский язык это Павлово определение можно перевести как "субстанцирование ожидаемого". Славянский перевод, памятуя о том, что слово "ипостась" в патристической традиции понимается как "личность", предлагает слово - "обличение", т.е. наделение ликом, проступание лика невидимого и ожидаемого.

От "извещения уповаемых" рождается то бесстрашие, о котором говорит преп. Исаак Сирий.

Мы же повнимательнее приглядимся к "обличению вещей невидимых".

Конечно, в полноте своего смысла это речение апостола говорит о Богопознании, о вхождении в сокровенную Божественную Тайну Троицы. Но, кроме этого (или - в этом), вера открывает и нечто иное. Прежде всего, на философском

языке можно было бы сказать, что вера как "обличение вещей невидимых" есть открытие эйдетической, ноуменальной структуры мира. В этом ее сходство с наукой. И религия, и наука стремятся проникнуть за мир видимых феноменов с целью обретения надвременных идеальных смыслов (эйдосов), законов.

"Родина духа - одно только место. И оно смысл вещей. Так же как храм - смысл камней. Дух радуется не предметам, но тому единственному Лицу, которое он умеет читать сквозь предметы и которое их сводит в единое целое. Сделай же, Господи, чтобы я научился читать"<sup>39</sup>. Сущность постоянна, она, как мы помним, не может являться целиком. Поэтому у религии и науки есть одна общая задача - обличение того, что в тропаре свят. Николаю называется "яже вещей Истина", обретение и усмотрение действия Логоса в мире. Человеку вменяется несобходимость познания, ибо добро и зло не вылились в нашем мире в абсолютную форму, а пространственно-временная дискретность существования скрывает собою метафизическую сущность мира. Поэтому не случайно, как показывают современные исследования, эпоха возникновения научной картины мира совершенно не соответствует школьно-привычным представлениям о постепенном "ослаблении религиозного восприятия мира и укреплении казуальных, рациональных представлений о мироздании. Напротив, лютеранство, кальвинизм, многочисленные протестантские секты довели до накала религиозно-аскетическое мироощущение. Обращение к внимательному изучению природы являлось средством очищения души, аскезы, борьбы с низменными помыслами и желаниями"<sup>40</sup> Потому "парадокс научной революции состоял в том, что те кто внес в нее наибольший вклад (в основном это научные новаторы от Коперника до Ньютона) были наиболее консервативны в своих религиозных и философских взглядах"<sup>41</sup>. Это ясно, - ведь по позднему наблюдению В.Гейзенберга, "новое естествознание уводило прочь от непосредственного опыта. Математические законы выступали зримым выражением божественной воли, читаем у Кеплера. С отходом от религии новое мышление явно не имело поэтому ничего общего". Так считает создатель квантовой механики, подтверждая, что и сегодня "интимнейшая суть вещей - не материальной природы;

---

<sup>39</sup> *Сент Экзюпери А.* Военные Записки. С. 226.

<sup>40</sup> *Косарева Л.М.* Генезис научной картины мира (социокультурные предпосылки). М., 1985. С. 30, 44.

<sup>41</sup> Там же. С. 9.

нам приходится иметь дело скорее с идеями, чем с их материальным отражением"<sup>42</sup>.

Скрытая гармония мира, которую пытается познать наука, открывается в конце концов в чем-то схожим с путями духовного познания: она открывается в ответ на изначальное доверие человека. Гейзенберг прямо признает, что лишь теологической может быть основа для нашей уверенности в том, что математические структуры, принимаемые нами за законы природы, онтологичны. "Религия, поэтому пишет он, - не просто фундамент этики, она есть прежде всего основа для доверия. Возникает доверие к миру, вера в осмысленность нашего пребывания в нем"<sup>43</sup>. Вспомним, аналогичным путем еще Декарт показал, что лишь апелляцией к человеколюбию Творца можно разорвать путы солипсизма и вновь обрести доверие как к миру, так и к человеческим чувствам и разуму.

Итак, наука, как и религия, может строиться лишь на основе доверия к "извещению" о том, что за миром видимых нами феноменов скрывается некая реальность идеально-разумного порядка.

Разницы между наукой и религией такое сходство, конечно, не уничтожает. Прежде всего потому, что Истина в религии есть "Кто", а не "Что". "Я есть Путь, Истина и Жизнь". (Ин. 14, 16). Вообще то, что может найти философ или ученый в качестве "последней причины", однозначно назвать Богом нельзя. Можно назвать это Разумом, Софией, Логосом, просто неким Замыслом. Но все же это лишь некое предельное осмысление мироздания, предельное понятие и основание космоса, и в этом качестве оно не может быть понято как тождественность трансцендентному и личному Абсолюту. Эта интуиция только отчасти перекрывается христианским персоналистическим представлением о Логосе как о Личности прежде всего.

Но, даже если ученый согласен именовать эту последнюю реальность Богом, и даже если он сам исповедует библейскую веру, граница между религией и наукой остается, поскольку, несмотря на всю интенсивность своей религиозной жизни, ученый в любом случае в собственно научной деятельности будет иметь в виду наличие этого идеального первоединства. Специальным предметом своего рассмотрения он его делать не может. Религия же ставит человека именно перед Богом, а не просто перед Первоединством, и пытается понять не столько его метафизичес-

---

<sup>42</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 329, 149.

<sup>43</sup> Там же С. 334.

кие предикаты, сколько волю Бога об этом человеке, обо мне. Поэтому в конце концов то "невидимое", что "обличается" верою, отлично от философского идеализма. Для веры прежде всего важно научить различать волю Бога о нас, т.е. видеть добро и зло. Вечные заповеди добра требуются каждый раз распознавать усилием каждого нового поступка. Здесь не может быть автоматизма. В быстротечности и непредсказуемости нашей жизни вечные заповеди гораздо менее заметны, чем это кажется. Вспомним, как в богословской сказке К.Льюиса "Серебряное кресло" "дети Адама", получив заповеди - знаки от Пославшего их, каждый раз опознавали эти знаки слишком поздно, и лишь в последнем случае им удалось справиться с неожиданностью и, вопреки всем требованиям "контекста сиюминутности", исполнить требуемое<sup>44</sup>.

Вера, утверждающая центр личной жизни в служении Богу, научается в суматохе различать нравственные ориентиры: "у совершенных чувства навыком приучены к различению добра и зла" (Евр. 5, 14). Так вера обнаруживает, что в мире нет нейтральных вещей, что в Божием Замысле и Промысле все может вести нас к духовному возрастанию, но, если наш духовный взор ослабел, то все может послужить нашему обличению на Страшном Суде. Вера совершает откровение Смысла. Ею свершается феноменологическая революция: во внешнем мире вроде ничего не произошло, никаких новых событий, но все сместилось в моем восприятии мира, все обрело смысл.

Так в итоге феномен веры собирает все смыслы и ступени в приятии Божественного Промысла.

Вера как волевое усилие к познанию Истины ведет к лицемерию Истины в ее благодатном самораскрытии нам. Но это созерцание не может продолжаться равно очевидно и интенсивно в нашей земной жизни. И поэтому от верующего требуется искусство не только взобраться на вершину, но и умение проложить путь от этой вершины к следующей - через долину, неизбежно их разделяющую: "деятельность всегда предшествует созерцанию"<sup>45</sup>. Поэтому поистине "человеку следует строить свою веру, а не предоставлять ей расти наподобие сорной травы"<sup>46</sup>.

6. Если какое-то знание получено нерациональным, нетехнологичным путем, это не значит, что оно не может быть рационализировано позднее. История догматического богословия Церкви как раз и есть история сдвигания границ рационализируемости

<sup>44</sup> См.: Льюис К. Хроники Нарнии. М., 1992.

<sup>45</sup> Преп. Исаак Сирин. Творения. М., 1991. С. 365.

<sup>46</sup> Ильин И. Пути духовного обновления. Нью-Йорк, 1962. С. 23

содержания веры в поле одного и того же изначально данного в откровении опыта. Так в Ветхом Завете следы рационализации веры практически минимальны, можно прочесть весь ветхий Завет, и не встретить каких-либо следов сознательного и яркого употребления логического инструментария, в частности дефиниций. Предмет рассмотрения выясняется путем использования различного рода метафор, уподоблений, притчей.

Эта традиция была продолжена и в Новом Завете. Исключение можно сделать, пожалуй, только для послания Павла к Евреям, которое, как отмечали многие знатоки античной культуры и истории христианства, отличается от всего новозаветного корпуса своей четко выраженной приверженностью греческим канонам и нормам построения текста. Противоположную картину мы наблюдаем в творениях большинства ранних Отцов Церкви и в средневековой богословской мысли. Их можно упрекнуть не в недостаточном внимании к нормам рациональности своего времени, а скорее в противоположном - чрезмерно педантичном и скрупулезном следовании этим нормам. В эту историческую эпоху мы имеем дело с прочным союзом, единством между верой и первой исторической формой европейского рационализма. (Эту первую историческую форму европейского рационализма можно было бы назвать, следуя за С.С.Аверинцевым, логико-риторической или дедуктивной, высшими образцами ее являются, с одной стороны, геометрия Евклида, а с другой стороны, римское право)<sup>47</sup>.

Почти на каждой странице сочинения Иоанна Дамаскина или Фомы Аквинского мы встречаемся со строгими формальными дефинициями, а мысль строится как логически строгое, последовательное движение от одной дефиниции к другой. Почти всем богословским сочинениям этого времени присуща сильнейшая тяга к максимально возможному рационализированию веры, формулированию ее в строгих логических формах, нередко в ущерб реальному живому содержанию веры (так, например, трудно себе представить, кто из солунян мог слушать и понимать утонченнейшие проповеди своего архиепископа - величайшего византийского богослова Григория Паламы).

Но, начиная с Нового времени, исторические судьбы веры и рациональности, - по крайней мере если иметь в виду вторую историческую форму европейского рационализма, так называемый классический рационализм, - расходятся. Здесь не время и не

---

<sup>47</sup> *Аверинцев С.С. Две исторические формы европейского рационализма // Вопр. философии 1990. N 2.*

место вдаваться в рассказ о культурных, исторических, социальных причинах этого размежевания. Заметим только, что оно произошло не в последнюю очередь под воздействием все более властно заявлявших о себе претензий нового рационализма на абсолютность, всемогущество и универсальность. И именно набирающие силу, особенно в последнее столетие, сомнения в безграничных возможностях рациональности, в ее абсолютности, всеисилии и всевластии, питают в наши дни надежды на возможность новой гармонии между верой и рациональностью. Этот новый союз, эта новая гармония между верой и новой рациональностью пока еще только дальняя и очень абстрактная возможность<sup>48</sup>. Но даже если эта перспектива через какой-то исторический промежуток времени наложится реальным содержанием, тем не менее, так же как и в отношениях между религией и наукой, это не снимет принципиальных различий между ними. Вера как была, так и останется в принципе полностью не рационализируемой, и это связано с самой сущностью веры. Рациональность, как бы мы ее ни понимали, была и останется некоей формальной характеристикой содержания человеческого познания и поведения, тогда как вера - итог, кристаллизация живого религиозного опыта. Любой религиозный догмат, в какой бы гибкой утонченно-рафинированной рационалистической форме (по сравнению с современным рационализмом) он ни был выражен, нужно брать не как точное исчерпывающее и адекватное выражение самого существа Бога, напротив, это существо остается до конца непостижимым для концептуально-понятийного мышления. Эта истина носит символический характер, то есть является знанием, выражающим прозреваемое нами существо Божества в такой форме, что оно одновременно остается для нас близким и понятным, и в то же время чем-то таинственным и непостижимым. Именно поэтому Православие, в частности, не слишком надеется на поиск и применение доказательств бытия Бога. "Православное богословие не исходит из доказательств бытия Божия и из обращения людей к философскому деизму; оно ставит их лицом к лицу с Евангелием и ожидает их свободный ответ. Их жизнь в Церкви и есть этот ответ" (прот. Иоанн Мейендорф)<sup>49</sup>. Мы сознаем существо Бога не с помощью четких понятий, а с помощью образов, сравнений, уподоблений, наме-

---

48 По-видимому, именно о таком новом союзе мечтал А.С.Хомяков, говоря о "верующем мышлении" и "мыслящей вере". Попытку, на наш взгляд, не совсем удачную, реализовать этот замысел предпринял В.В.Зеньковский в книге "Основы христианской философии" (Париж, 1948).

49 Вестник РХД. N 94. С. 28.

ков, дающих возможность как-то почувствовать, внутренне испытать содержание этой сокровенной тайны. Главные здесь не упустить из виду особенности религиозного познания как совершенно особого вида познания. В частности, мы видели, что религиозное знание не есть результат чисто теоретического, беспристрастного созерцания внешних объектов, выраженное в бессубъектно-объектной форме. Напротив, это есть знание-понимание, знание-переживание, знание-общение. Вера есть познание несомненного, но эта несомненность уловляется не рационально, а экзистенциально, опытом проживания обретенной истины. Потому и итог религиозного познания - религиозный догмат - не исчерпывается чисто теоретическим суждением об объективной природе той реальности, с которой мы имеем дело в религиозном опыте. Реальность, которую мы познаем в религиозном опыте и пытаемся выразить интеллектуально и фиксировать в догмате, строго говоря, является реальностью совершенно иного порядка. Истинный смысл догмата не теоретический, а практический. Догматы служат как бы вехами, позволяющими верующему человеку правильно выстроить свой жизненный путь, правильно выбрать жизненные ценности и ориентиры. Отсюда понятно и позитивное значение религиозных догматов, а вместе с тем и роль рационализации в процессе формирования и развития религиозного познания и религиозной мысли. Догматы, формулируемые в процессах рационализации духовного опыта, обобщают, уточняют, проясняют и систематизируют все богатство и многообразие этого опыта. Взятые в своей совокупности истины догматического богословия, хотя они и содержат в себе потенциальную угрозу принудительно-рационального нормирования веры, все же при правильном понимании их природы помогают осмысленному пониманию существа веры, укреплению и поддержанию ее единства, позволяют отсечь неправильные толкования и интерпретации. Последнее, учитывая особую сложность, тонкость и деликатность объекта, с которым имеет дело религиозное познание, особенно важно. С одной стороны, именно богатство конкретного религиозного переживания неудержимо влечет к возможно более полному и точному осмыслению его в истинах точного догматического богословия. К тому же парадоксальность христианской веры по сравнению с установками обыденного опыта несет в себе опасность упрощенного, ложного понимания содержания веры, и тем самым порождает острую потребность в точном и ясном фиксировании нюансов евангельской проповеди. И здесь возможности того метафорического мышления, о котором мы говорили, уже недостаточны. Оно должно быть допол-

нено средствами интеллектуально-рациональной фиксации содержания проговариваемого опыта. Таким образом, нельзя ни приуменьшать, ни преувеличивать роли и значения процессов рационализации даже в становлении и развитии богословской мысли. Тем более это верно, когда речь заходит о месте и роли рациональности в структуре человеческой жизнедеятельности в целом, оцениваемых с точки зрения христианской перспективы.

Уже не раз на протяжении всей статьи мы касались вопросов о взаимоотношении веры и знания, религии и науки. В заключение подведем некоторые итоги нашего рассмотрения. Отношения между верой и разумом, верой и рациональностью, этим, если можно так сказать, нормализованным и стандартизированным выражением разумности, не есть отношения противоположности и взаимного исключения. Религиозная вера, по крайней мере, в христианском ее понимании, отнюдь не представляет собой одну из разновидностей рациональности. Религиозное знание скорее можно назвать сверхрациональным или трансрациональным. Тем более оно выходит за рамки классических норм, эталонов т.н. "классической рациональности", и в особенности научной рациональности как высшего продукта этой рациональности. Однако этот итог нашего рассмотрения отнюдь не совпадает с утверждением какого-либо скептицизма или иррационализма, не ведет к утверждению какого-либо банкротства, несостоятельности положительного рационального познания ни в познавательной, ни в жизненно-практической деятельности. Рациональность остается существенным и необходимым элементом и бытия, и познания, и практической жизнедеятельности. И потому опирающаяся на него мировоззренческая установка на трезвое рациональное миропонимание вполне оправдана и уместна и с точки зрения человека, мыслящего в традиции христианской мысли. Если бы человек ограничивался только логикой христианского вероучения, то он и пришел бы только к сознанию его непостижимости или просто немыслимости. А если бы он остановился только на мысли об этой непостижимости, то нашел бы в этой мысли основание не для своей веры, а для своего неверия<sup>50</sup>. Неадекватной и даже ошибочной представляется не сама по себе установка на возможно более полное построение на основах рационалистического миропонимания жизнедеятельности и познания, построения, разумеется, учитывающего всю исторически обусловленную относительность самих стандартов и норм рациональности, а ее притязания быть абсолютной и исчерпывающей

---

<sup>50</sup> Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1906. Т. 2. С. 5.



и тем самым исключаящей саму возможность познания, устроенного на иных принципах и основаниях.

Напротив, мы нашли, что рациональность, будучи важнейшим конституирующим принципом предметного познания, то есть познания, ставящего своей задачей исследование свойств и закономерностей внешнего предметного материального мира, необходимо и естественно дополняется познанием духовного мира человека и духовной реальности. На этом уровне выясняется, что как познание, так и само бытие в своих глубинных основаниях есть единство рационального и иррационального. Потому и отношения между верой и рациональностью при правильном понимании их природы включают не только отношения взаимного отталкивания и борьбы, но и довольно широкое пространство для взаимообогащения и взаимодополнения.

## CAUSA FINALIS КАК КРИТЕРИЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ Методологический анализ

"Давно сказано, что сын разума порождает чудовищ; а что, если чудовищ порождает сам бодрствующий разум?"<sup>1</sup> - вот вопрос, перед которым в конце XX века застыло человечество, и который, по мнению многих, стал основным вопросом современной философии. Сейчас этот вопрос является в значительной степени риторическим: в том, что разум способен не только порождать в воображении, но и материализовывать чудовищ, никто не сомневается. Проблема ставится конкретнее: что именно, пользуясь выражением Н.А.Бердяева, порождает эту тягу человечества к самосожжению: сам разум, природа разумности, рациональности, или дело не в рациональности как таковой, а в определенном историческом типе рациональности, и нужно более строго формулировать критерии, позволяющие в современных исторических условиях отличать подлинную рациональность от псевдорациональности, "порождающей чудовищ"?

И в истории философии, и в современной литературе в качестве одного из критериев рациональности рассматривается конечная целевая причина (от которой нужно отличать промежуточные целевые причины) существования человека и человечества или, в несколько ином аспекте, их назначение, смысл их существования<sup>2</sup>. Данное понимание рациональности развивается преимущественно в рамках религиозного мировоззрения. Вот как формулирует его, например, Л.Толстой: "Жизнь мира совершается по чьей-то воле, - кто-то эту жизнь и нашими жизнями делает какое-то свое дело. Чтобы иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнить ее"<sup>3</sup>. Конечная целевая причина трактуется здесь как цель, поставленная Творцом еще до создания человека и живой природы (неживая не упоминается).

---

<sup>1</sup> Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 4.

<sup>2</sup> В нашей литературе этот (не единственно возможный) аспект проблемы рациональности наиболее глубоко и всесторонне раскрыт в статье П.Л.Гайденко "Проблема рациональности на исходе XX века" (Вопр. философии. 1991. № 6.).

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Соч. Т. 23. С. 42.

Поскольку эта цель благая, люди способны не только понять ее, но и сделать своей собственной целью. Так целевая причина деятельности Творца становится целевой причиной деятельности творения: "Задача человека в жизни - спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи"<sup>4</sup>.

Мы имеем здесь перед собой реальный, исторически существующий тип рациональности, не только определяющий поведение десятков поколений людей, но и тщательно осмысленный теоретически: "Вся теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения"<sup>5</sup>. Для наших дальнейших рассуждений принципиально важно оценить эту центральную идею всех мировых религий; рассмотрим ее для определенности на примере христианства.

Простейшее, исторически первое и до сих пор самое распространенное понимание спасения, которое, по утверждению православного богослова и философа В.И.Несмелова, разделяет и "сибирский инородец, мечтающий о блаженной жизни в раю, и великий философ Кант"<sup>6</sup>, - спастись - значит достичь вечного блаженства в раю. От так понимаемого спасения отличают поведение, ведущее к нему, то есть, в принятой нами терминологии, рациональное поведение: "Чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, а чтобы жить по-божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым"<sup>7</sup>. Легко видеть, что религиозные принципы праведной жизни образуют в своей совокупности упрощенный, адаптированный кодекс социального поведения, направленный на поддержание жизни общества за счет ограничения индивидуальных эгоистических устремлений.

Внутренняя логика саморазвития религиозной идеи спасения как критерия рациональности "земного" поведения верующего привела к осознанию неприменимости принципа "услуга за услугу" к отношениям между человеком и богом. С.Страгородский использует очень мягкий термин, называя такую трактовку пути к спасению "юридической"<sup>8</sup>. Именно в этом пункте между католичеством и протестантизмом возникает существенное расхождение. Протестантизм утверждает, что спасают

---

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Исповедь С. 47.

<sup>5</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990. С. 732.

<sup>6</sup> Несмелов В.И. Загадка о человеке // Человек. 1992. № 2. С. 99.

<sup>7</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 47.

<sup>8</sup> Архиепископ С.Страгородский. Православное учение о спасении. М., 1991. С. 16.

не хорошие дела сами по себе, а только вера, которая в этих делах лишь проявляется<sup>9</sup>.

В православии осмысление религиозной идеи спасения началось поздно, по существу лишь в XIX веке, и к началу XX века было поднято на чрезвычайно высокий концептуальный и нравственный уровень. Искренняя вера, воплощенная в праведной земной жизни, трактуется здесь не как средство спасения, а как само спасение. Спаситься - значит уподобиться в своих помыслах и поступках богу, обожиться: "единственную цель своей жизни" человек "может полагать лишь в живом отображении бога путем свободного уподобления ему"<sup>10</sup>. Райское блаженство не отрицается, но трактуется как некое объективное следствие спасения; пока же человек "мечтает о достижении рая как о действительной цели жизни, он никакого рая никогда не увидит"<sup>11</sup>. Мы видим, что внутренняя логика саморазвития теологического учения о спасении ведет к тому, что критерий рационального поведения (спасение) и само это рациональное поведение сливаются. При этом не только рай и ад, но, строго говоря, и бог становятся сущностями сверх необходимости. Чувствуя это, наиболее проницательные теологи подчеркивают неприменимость бритвы Оккама к религиозной трактовке смысла жизни: "Само понятие необходимости, о которой говорится в принципе Оккама (сущности не следует умножать без необходимости), носит иной характер в духовной сфере и не экстраполируется полностью из материального уровня"<sup>12</sup>. На мой взгляд, православная трактовка спасения как конечной целевой причины человеческого существования и как критерия рациональности его поведения - это пример выхода идеи рациональности в процессе саморазвития из ее религиозной формы. Именно поэтому трактовка спасения как обожения оказывается перед теми же двумя "роковыми проблемами", что и материалистическая: 1. Что может заставить не отдельных праведников, а всех верующих строить свою жизнь в соответствии с таким пониманием ее целевой причины? 2. В чем именно (в каких конкретно действиях и поступках) именно сейчас, в конце XX века, должно состоять поведение человека, смотрящего "на Христа как на идеальный образ истинного человека"<sup>13</sup>? Первый

---

<sup>9</sup> Архиепископ *С.Страгородский*. Православное учение о спасении. С. 20.

<sup>10</sup> *Несмелов В.И.* Загадка о человеке. С. 100.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Иеромонах Вениамин Новик*. Смысл жизни в христианском мировоззрении // Смысл человеческой жизни. Диалог мировоззрений. Нижний Новгород, 1992. С. 12.

<sup>13</sup> *Несмелов В.И.* Загадка о человеке. С. 112.

вопрос вскрывает опасность оставить безукоризненную, с точки зрения внутренних принципов, теорию без последователей, второй выражает суть современного кризиса рациональности: ведь благие намерения разума, порождающего современных чудовищ, под сомнение не ставятся. Я не буду обсуждать здесь средства, которыми обе эти трудности преодолевают православные теологи. Моя задача - показать, что эти средства содержатся в материалистической трактовке целевой причины как критерия рациональности<sup>14</sup>.



В материализме нет концепции, сравнимой по разработанности с теологическим учением о спасении. В этом пункте он больше атеизм, чем материализм. Именно поэтому широко распространено убеждение, что в материализме вообще нет идеи, симметричной религиозной идее спасения. На этом основании не только верующие, но и многие материалисты объявляют его мировоззрением, лишаящим надежды, и вслух сожалеют о том, что образование и воспитание не позволяют им принять религиозное толкование смысла жизни. Задача статьи - показать, что в качестве не теоретически описанного, а реально работающего критерия рациональности материалистически понимаемая конечная целевая причина жизни и отдельного человека, и всего человечества играет в реальной жизни не меньшую роль, чем религиозная.

С точки зрения материализма, целевые причины действуют лишь там, где есть человеческое сознание; за его границами функционируют только действующие причины. Однако принципы материализма не исключают той или иной степени предопределенности цепью действующих причин финала любого процесса, в том числе и человеческой истории. Человечество вполне способно предвидеть, "просчитать" этот финал и, в том случае, если обнаружится возможность сделать его благим, превратить в целевую причину жизни и отдельного человека, и всего человечества.

---

<sup>14</sup> Я сознательно противопоставляю здесь религии не атеизм, ассоциирующийся у современного поколения с грубой, поверхностной и чисто сатирической критикой религии, а материализм, имеющий свое собственное положительное содержание и традиции, сравнимые по фундаментальности с традициями религиозного осмысления мира.

Для верующего убеждение в благодати целевой причины человеческой истории однозначно вытекает из убеждения во всеблагодати и всемогуществе Творца. Для материалиста, даже признающего вслед за Лапласом однозначную предопределенность финала человеческой истории цепью действующих причин, благодать этого финала не гарантирована. Она лишь не исключается принципами материализма и данными современного естествознания. Перед человечеством лежит веер возможностей. "Спасение", понимаемое не просто как вечное существование, а вечный прогресс человечества, - лишь одна из них, причем весьма абстрактная. Абстрактность этой возможности особенно остро осознается сейчас, в конце XX века. Тем больше оснований обсудить ее со всей тщательностью, в том числе и философскими методами.



Н.В.Тимофеев-Ресовский любил повторять: "К науке нельзя относиться со звериной серьезностью". Нельзя со звериной серьезностью относиться и к отличию материалистического понимания целевой причины человеческой истории от религиозной. С методологической точки зрения принципиально важен тот эмпирический факт, что в решении глобальных современных проблем практические действия верующего, выполняющего "волю божью", и материалиста, руководствующегося объективными законами природы, совпадают. Объяснить это совпадение можно только, если допустить, что религия и материализм - это два языка, на которых описывается один и тот же предмет, осмысливаются одни и те же проблемы. Язык религии более адекватен исторически детерминированным познавательным возможностям человечества, язык материализма - предмету. Постепенный переход с первого на второй - исторически неизбежный процесс.

Такая методологическая установка открывает возможность использовать для разработки материалистического решения обсуждаемой проблемы результаты той громадной работы, которую в рамках мировых религий на протяжении нескольких тысячелетий проделали лучшие умы человечества. Сводить всю оценку этой работы к фельетонному высмеиванию - значит демонстрировать роковую черту дилетантизма - стремление до всего доходить своим умом.

Одна из поразительнейших черт религиозного ответа на два главных мировоззренческих вопроса - о целевой причине челове-

ческой жизни и о рациональности этой жизни - его предельная простота и привлекательность, в силу чего этот ответ оказывается определяющим и жизнь Л.Толстого - мыслителя мирового класса, и обычного крестьянина. Материалистический ответ на эти вопросы значительно труднее для понимания и значительно менее привлекателен, чем даже православный, в котором рай хотя и не отождествляется со спасением, но является неизменным приложением к нему. Кроме того, как уже отмечалось, он несравненно хуже разработан, в силу чего вульгаризируется не только противниками, но и сторонниками, не видящими в рамках материалистического мировоззрения никакой другой потенциальной конечной цели жизни, кроме могилы.

Сказанное позволяет использовать для разработки материалистической трактовки целевой причины как критерия рациональности генетический подход: начать с более легкого для понимания и более разработанного религиозного решения проблемы, а затем методом диалектического отрицания трансформировать его в материалистическое. При этом аргументы против религиозного решения проблемы, собранные и отшлифованные мною за двадцать с лишним лет бесед с верующими (преимущественно с сектантами), будут использованы лишь в той степени, в какой это необходимо для раскрытия материалистической точки зрения.



Начнем, в соответствии с принятым нами генетическим подходом, с цитирования очень странной книги Ветхого завета - книги Екклесиаста: "...участь сынов человеческих и участь животных - одна; как те умирают, так и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом... Все идет в одно место; все произошло из праха и возвратится в прах"<sup>15</sup>.

Мы и через тысячелетия чувствуем здесь глубокую, смертную тоску, которую совершенно благополучный человек испытывал среди роскоши, успехов и удовольствий. В современной литературе эта тоска обозначается термином "болезнь смерти"<sup>16</sup>. Эту болезнь не смогли излечить ни века, ни тысячелетия. Вот как уже в одиннадцатом веке и в рамках другой культурной традиции она выражается в бессмертных рубаи Омара Хайяма:

---

<sup>15</sup> Книга Екклесиаста или проповедника. 3, 19-21.

<sup>16</sup> Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1982. С. 37.

*Жизнь уходит из рук, движается мгла,  
Смерть терзает сердца и кромсает тела.  
Возвратившихся нет из загробного мира.  
У кого бы мне справиться: как там дела*<sup>17</sup>.

И современные люди "бслеют смертью". Л.Н.Толстой так описывает ее в "Исповеди": "Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, забудутся - раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить - вот что удивительно! Можно жить покуда пьян жизнью, а как только протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это - только обман и глупый обман"<sup>18</sup>.

Какую роль эта болезнь играет в человеческой жизни, какое место занимает в ней среди других болезней и болей? Физическая боль вынуждает человека (и животное) спастись от немедленного уничтожения; муки пищевого голода и жажды заставляют продлевать свою собственную жизнь; избавление от мук сексуального голода имеет своим объективным следствием продление жизни рода. Эти три муки - что-то вроде тех кнутов, которыми природа заставляет выполнять ее законы. А куда гонит человека "болезнь смерти"? Какую жизненную функцию выполняет она? Можно ли поставить ее по значимости наряду с первыми тремя и измененными стимулами?

Прежде всего, нужно осознать, что это специфически человеческая болезнь. Животное испытывает муки умирания. Муки от одного лишь сознания неизбежности смерти, поражающие в расцвете сил, среди благ и удовольствий, задолго до реальной кончины, способен испытывать только человек. Конечно, болезнь смерти, как и интеллект, распределена среди людей неравномерно. Но в человеке ровно столько человека, сколько в нем болезни смерти. Чтобы понять роль, какую она играет, будем рассуждать "от конца к началу"<sup>19</sup>. Представим себе, не стесняясь реальными возможностями, условия, в которых болезнь смерти исчезла бы. Очевидно, что этих условий два: 1. Полное, абсолютное устранение источников отрицательных эмоций (голода, болезней, непосильного труда, жизненных неудач), в результате чего источники положительных эмоций и сами эти эмоции выделяются в чистом виде. 2. Превращение жизни, порождающей

<sup>17</sup> Омар Хайям. Рубай. Ташкент, 1981. С. 67.

<sup>18</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 42.

<sup>19</sup> Об этом методологическом приеме см.: Пойя Д. Как решать задачу? М., 1961. С. 152-157.



различные по глубине и силе, но абсолютно чистые положительные эмоции, в абсолютную по длительности, вечную.

Мы видим, что, идя от болезни смерти к средствам ее лечения, мы получим картину рая - целевую причину человеческого существования с точки зрения если не большинства религиозных конфессий, то абсолютного большинства верующих. И здесь - значительная доля ответа на вопрос о назначении болезни смерти. Она порождается тем, чего нет у животного и что является отличительной чертой человека - рефлексией, образцом которой является приведенное выше рассуждение Л.Н.Толстого. Именно рефлексия открывает реальное соотношение противоположностей, образующих "земную жизнь": рождения и умирания, расцвета и деградации, блаженства и страдания. Именно рефлексия порождает тоску по чистой и вечной радости, надежду на вечное блаженство. Именно заблуждение смертью делает вопрос о конечной целевой причине существования человека и человечества не предметом досужего размышления, а смысложивненной проблемой, неспособность решить которую, по свидетельству Л.Н.Толстого, едва не довела его до самоубийства. Вопрос о рациональности человеческого поведения, то есть поведения, ведущего к целевой причине человеческой жизни, а не от нее, выступает в этом контексте как основной вопрос всякого мировоззрения - и религиозного, и материалистического.

Характерно, что сам Толстой нашел решение этого вопроса в религии: "Теперь же я был и рад откинуть то, что не лезет в здоровую голову, но деваться некуда. На этом вероучении зиждется, или, по крайней мере, неразрывно связано с ним то единое знание смысла жизни, которое открылось мне: Как ни кажется мне дико на мой старый твердый ум, это - одна надежда спасения"<sup>20</sup>. Это поразительное признание выдающегося мыслителя чрезвычайно важно для методологического исследования. Он сознает, что религиозный ответ на вопрос о смысле жизни "не лезет в здоровую голову", и, тем не менее, принимает его, поскольку считает, что в материализме его вообще нет, сам вопрос о смысле жизни там не имеет смысла. Логически - это рассуждение от противного: "А" истинно потому, что "не-А" ложно. Оно основано на законе исключенного третьего. Использование этого закона для доказательства истинности "А" на основе ложности "не-А" не раз в истории человеческого познания приводило к ошибочным выводам. Перед нами - один из таких случаев. В этом пункте нет асимметрии между религиозным и материалистическим миро-

---

<sup>20</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 56-57.

воззрением. Противоположный религиозному и в этом смысле симметричный ему материалистический ответ на вопрос о самоцели человеческого существования работает в повседневной жизни примерно так же, как в повседневной речи работают правила логики или грамматики. И нужно не изобретать этот ответ, как Эдисон электрическую лампочку, а открыть его в реальном жизненном процессе.

\*\*\*

Оба приведенных выше средства лечения болезни смерти - полное устранение источников отрицательных эмоций и превращения жизни, состоящей только из источников блаженства, в абсолютную по длительности, вечную - получены с помощью одного и того же приема, имеющего четыре названия и функционирующего в четырех областях человеческой деятельности. Эти четыре названия следующие: "идеализация", "абсолютизация", "выделение предмета в чистом виде", "предельный переход". Совпадая экстенционально, эти четыре термина фиксируют различные стороны обозначаемой ими процедуры, суть которой состоит в том, что из реального, существующего в пространстве-времени объекта, представляющего собой единство противоречивых противоположностей, А и не-А, мысленно или в реальной практической деятельности удаляют одну из этих противоположностей. Можно сразу назвать и четыре области, в которых эта процедура играет фундаментальную роль: 1. Формирование центральной идеи мировых религий - идеи вечного загробного блаженства. 2. Реальный исторический прогресс человечества, асимптотически приближающий его к условиям, полностью исключаящей "болезнь смерти". 3. Чистое теоретическое мышление, оперирующее с идеальными сущностями (движение без трения, абсолютно черное тело и т.д.). 4. Современные высокие технологии, максимально приближающие реальные эмпирические объекты к тем, о которых говорит чистая теория. В двух из этих областей идеализация совершается в воображении, в двух других - в реальных материальных процессах. С гносеологической точки зрения мысленное преобразование относительного и краткого земного благополучия в вечное райское блаженство не отличается от принятого в современной, постгаллилеевской науке мысленного преобразования "относительных", "смешанных" земных предметов и процессов в "абсолютные", "чистые", "идеальные" теоретические сущности, "идеальные типы", по терминологии

М.Вебера<sup>21</sup>: реального механического движения - в абсолютно равномерное и прямолинейное, относительно черного тела - в абсолютно черное и т.д. Разница только в одном: современный физик, химик, социолог и т.д. не приписывает этим идеальным платоновским сущностям реального существования, они служат для него теоретическими моделями, на которых в чистом виде исследуются отношения, смешанные друг с другом в реальных земных явлениях. Религия же не только наделяет рай и ад - эти классические примеры абсолютизации одной из двух противоположностей, образующих реальную жизнь, - существованием, но, за немногими исключениями, объявляет рай целевой причиной земного существования человека, критерием рациональности его поведения.



Ни в своих исходных принципах, ни в данных современной науки материализм не видит оснований для того, чтобы объявлять самоцелью человеческого существования вечное блаженство за гробом. Сам гроб, естественно, также не может стать такой самоцелью. Таковы условия материалистического решения обсуждаемой проблемы. Чтобы найти это решение, вспомним о нашем намерении не подходить к противоположности материализма и религии со звериной серьезностью. Такая методологическая установка позволяет увидеть глубокое сходство между ними, на котором, как на фундаменте, выступают принципиальные, но все-таки вторичные различия. Первое из этих сходств состоит в том, что идеал вечной жизни, состоящей только из источников положительных эмоций, не отвергается материалистами. Ни один из них не отказался бы от такой жизни, если бы поверил в ее возможность. Это не специфически религиозная, а общечеловеческая сверхцель, представляющая собой нечто вроде "позитивного" отпечатка с "негатива" болзсны смерти, порожденной в свою очередь общечеловеческой способностью к рефлексии. Именно в универсальном, общечеловеческом смысле формулирует эту сверхцель В.С.Соловьев: "И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного

---

<sup>21</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 402.

и страдающего человека в блаженного сверхчеловека<sup>22</sup>. Второе сходство состоит в том, что эта сверхцель является критерием рациональности "всех дел" не только верующего, но и материалиста. Только затем выступают различия. Религиозный человек верит в достижение этой сверхцели сразу же по окончании земной жизни, причем вполне домашними средствами: "молиться, помогать друг другу и полагать предел чувственным влечениям"<sup>23</sup>. У материалиста эти надежды попасть из относительного, земного сразу в абсолютное, идеальное состояние райского блаженства вызывают примерно те же чувства, что и обещание Н.С.Хрущева построить коммунизм в 1980 г.: слишком хорошо, чтобы быть истиной. Для материалиста идеал "бессмертного и блаженного сверхчеловека" имеет примерно тот же смысл, что, скажем, и движение без трения для физика. Каждый шаг, приближающий реальные движения к этому идеалу, требует выдающихся достижений науки и технологии. В асимптотическом приближении к нему достигнуты фантастические результаты. Гироскопы на магнитной подвеске, например, способны вращаться в космосе годами. Но полное достижение этой цели исключается фундаментальным физическим законом - вторым началом термодинамики.

Точно так же движется к сверхцели вечного блаженства и реальная земная жизнь. Результаты этого земного способа лечения болезни смерти впечатляют, если сравнить среднюю продолжительность и качество жизни в развитых странах начала и конца нашего века. Каждый месяц прироста средней продолжительности жизни, каждое сколько-нибудь заметное повышение ее уровня были результатом титанических усилий всего человечества, революционных открытий в науке и технологии. Достаточно упомянуть, например, компьютерные томографы, совершившие переворот в диагностике.

Но вот вопрос, ключевой для материалиста: достигим ли этот идеал, пусть на весьма отдаленном этапе человеческой истории, или он так же запрещается законами природы, как движение без трения?

Современная научная фантастика активно разрабатывает модель общества, состоящего из бессмертных индивидов. Интересно, что она сталкивается с теми же проблемами, что и религия при разработке модели рая: ненужность труда, необхо-

---

22 Саловьев В.С. Идея сверхчеловека // Саловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 618.

23 Саловьев В.С. Духовные основы жизни // Саловьев В.С. Собр. соч. М., 1884. Т. 3. С. 271.

димось отказаться от деторождения и т.д. Но ведь тем самым исключаются источники положительных эмоций, ибо положительные эмоции - не игрушка, а награда, которую природа выдает человеку и животному за выполнение ее законов, подобно тому, как отрицательные эмоции - "наказание" за их нарушение. За что же будет получать чистые положительные эмоции "бессмертный сверхчеловек"? Ведь в отличие от денег их нельзя украсть. За испытанную радость приходится платить либо рациональной деятельностью (положительные эмоции - субъективный критерий рациональности), либо страданиями. Как он будет испытывать блаженство? Как подопытное животное, которому вживляют в отдел мозга, отвечающий за положительные эмоции, электроды? Положительные эмоции чем-то напоминают тяготение в космическом корабле: они существуют, пока существует "ускорение", вызванное движением к цели. В неподвижном, статичном состоянии ни положительные, ни отрицательные эмоции невозможны. Это состояние эмоциональной смерти. Если абсолютным, "адским" мукам поставить в соответствие минус единицу, абсолютному, райскому блаженству - плюс единицу, то эмоциональная смерть будет соответствовать нулю. Эти соображения принципиально важны для разработки материалистического ответа на вопрос о целевой причине человеческой истории как критерии рациональности человеческого поведения.

\*\*\*

Будем различать два вопроса: 1) достижимо ли индивидуальное бессмертие? и 2) достижимо ли бессмертие человечества? Отрицательный ответ на первый вопрос не ведет с логической необходимостью к отрицательному ответу на второй: бессмертный человеческий род вполне может состоять из смертных индивидов и в ходе своей истории асимптотически приближаться к целевой причине своего существования - вечному блаженству каждого человека. Так понимаемая сверхцель человеческой истории является не только критерием рациональности. Она выступает и как критерий прогресса человечества.

Для материалиста, в отличие от верующего, достижимость индивидуального бессмертия - лишь возможность, превращение которой в действительность очень многими материалистами ставится под сомнение. Известны три наиболее серьезных аргумента, обосновывающие это сомнение.

Первый основан на постулате "Все, имеющее начало, имеет и конец". Именно из него исходил Ф.Энгельс, когда писал, что материя с точно такой же необходимостью уничтожит свой высший цвет - человеческое общество, с какой и породило его. Возражение носит такой же умозрительный характер, как и сам аргумент. Исключение из правила "Все, имеющее начало, имеет и конец" для человеческого рода может возникнуть благодаря тому, что в его развитии решающую роль играет разум. Именно он способен сыграть роль "демона Максвелла", обойти законы, имеющие для природы фатальный характер.

Другой аргумент уже упоминался - второе начало термодинамики. Человеческая история - негэнтропийный процесс, который может протекать только за счет усиления энтропийных процессов вокруг себя. Существует реальная возможность того, что человечество "погаснет", как гаснет пожар, уничтоживший вокруг себя все, способное гореть. В веере возможностей, лежащих перед современным человечеством, эта - самая реальная. Именно ее осознание породило современный экологический кризис. Стало совершенно ясно, что способ прогресса, который человечество практикует в настоящее время, - уничтожается окружающая человека живая природа, преобладают невосполнимые природные ресурсы, принадлежащие будущим поколениям, и т.д. - не только безнадежен, но и безнравственен.

Однако негэнтропийная природа жизни не является, по-видимому, принципиальным аргументом против возможности бесконечного прогресса человечества, асимптотического приближения его к идеалу вечного индивидуального блаженства. Эта цель достижима, если принять идею К.Э.Циолковского о неизбежности выхода человечества в космос. Бесконечный прогресс человечества не за счет окружающей его живой природы, а за счет бесконечной же неживой природы - не только принципиально возможное, но и нравственное средство достижения конечной цели человеческой истории. Интересно здесь отметить соответствие между материализмом и религией: в целевую причину деятельности Творца ни одна религия заботу о неживой природе не включает.

Есть, наконец, и третий аргумент, обосновывающий неизбежность трагического конца человеческой истории. Его можно назвать теоретико-вероятностным. Причин не predetermined, а случайной гибели человечества, каждую из которых в отдельности можно избежать, так много, что обойти их все не больше шансов, чем пройти между каплями во время дождя. Причем по мере развития человечества число таких "капель" увеличивается.

К естественным (космические и геологические катастрофы, эпидемии и т.д.) добавляется еще и "горе от ума", так обострившее ныне проблему рациональности. Имеется в виду возможность самоуничтожения от чудовищ, порожденных бодрствующим разумом: в ядерной войне, в экологической катастрофе, от вырвавшихся из под контроля продуктов гениной инженерии и т.д.

По этому поводу можно заметить, что угроза уничтожения продуктами собственной жизнедеятельности возникает перед человечеством не первый раз. Достаточно вспомнить угрозу вырождения от инцеста, возникшую на заре человеческой истории. Спасение было найдено в обратной связи: с помощью религии была разработана жесткая система сексуальных табу, запрещающих инцест, и тоненькая ниточка потенциально бесконечной человеческой истории потянулась дальше.

Опасность утонуть в собственных экскрементах, возникшая перед современной цивилизацией, конечно, серьезнее, чем опасность вырождения от промискуитета, составной частью которого был инцест. Но ведь и возможности обратной связи несравнимы. Мы наблюдаем сейчас всеобщую мобилизацию интеллектуальных и производственных возможностей человечества. Все понимают: под угрозу поставлен не только вечный прогресс человечества, но и жизнь ближайших поколений.

Итак, методом рассуждения "от конца к началу" мы выстроили следующую цепочку. Вечное блаженство каждого человека, навсегда излечивающее его от болезни смерти, - это конечная целевая причина человеческой жизнедеятельности, практически одинаково понимаемая как религиозным человеком, так и материалистом. Бесконечный земной прогресс человечества - это, с точки зрения материализма, единственное средство достижения конечной целевой причины и, следовательно, промежуточная целевая причина деятельности и всего человечества, и каждого человека. Рациональность интеллектуальной и практической деятельности современного человека - это, с точки зрения материализма, соответствие ее двум целевым причинам - конечной и промежуточной. Такова, схематически, альтернативная религиозной материалистической концепция целевой причины как критерия рациональности.



Здесь вспоминается оценка, данная американскими экономистами докладу Г.Явлинского "500 дней": "Программа пре-

красна, но если вы не знаете, какими средствами воплотить ее в жизнь в условиях именно современной России, она не стоит ни цента". Будет ли этот критерий рациональности работать? Может ли вечное блаженство людей, отделенных от современного человека десятками поколений, стать целевой причиной его деятельности, стимулом, определяющим все его поведение? Для ответа на этот вопрос нужно произвести "обращение метода" и рассуждать "от начала к концу".

Возьмем современного гедониста, живущего по принципу "после меня - хоть потоп", признающего одну цель в жизни - собственные удовольствия, достигаемые кратчайшим путем, а в том числе, если удастся сделать безнаказанно, - за счет других людей, общества в целом. Знание законов интересует его постольку, поскольку позволяет обходить их. Призыв жить даже не ради счастья будущих поколений, а ради блага ближнего своего вызывает у гедониста даже больший прилив раздражения, чем религиозный призыв отказаться от земных благ ради вечного блаженства за гробом. "Сейчас и все" - вот его принцип. Именно такого человека верующие считают единственно возможным и конечным продуктом материализма. "Если бога нет, то все дозволено", - говорит Достоевский. Но присмотримся к делу ближе.

Нормально функционирующее общество имеет достаточно надежную систему защиты от нравственной готовности гедониста получить удовольствия любой ценой. Обычно его стремление к этим удовольствиям, не сдерживаемое ни кнутом ада, ни пряником рая, достаточно жестко канализируется вполне "земными" средствами и имеет два объективных следствия: 1) труд на благо других людей; 2) продление его собственной жизни и его собственные положительные эмоции, которые входят в общий фонд положительных эмоций человечества и являются сознательно поставленной целью функционирования общества.

Средства, с помощью которых современный человек приближает свою реальную, земную жизнь к идеалу вечного блаженства, детально проанализированы в современной литературе<sup>24</sup>. Гедонист остро осознает несопоставимость полученных на их основе результатов с идеалом, и болезнь смерти наваливается на него вновь. "Жизнь, даже самая сладостная и безмятежная, - говорит С.Л. Франк, - сама по себе не может удовлетворить нас; неотвязный вопрос "зачем? для чего?" даже в счастье рождает в нас неутолимую тоску"<sup>25</sup>. Гедонистский образ жизни не удовлетво-

---

<sup>24</sup> См., напр.: *Аргайл М.* Психология счастья. М., 1990.

<sup>25</sup> *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 173.



ряет даже гедониста. И в этом автор прав. Но он делает принципиальную методологическую ошибку, когда продолжает: "Жизнь ради самого процесса жизни не удовлетворяет, а разве только на время усыпляет нас. Неизбежная смерть, равно обрывающая и самую счастливую, и самую неудачную жизнь, делает их одинаково бессмысленными"<sup>26</sup>. Автор рассуждает здесь в жестких рамках дискретного или, как еще говорят, дуального<sup>27</sup> мышления: "все или ничего", "А или не-А", "единица или нуль". В рамках такого мышления гедонизм отбрасывается, если не удовлетворяет абсолютно, и принимается, только если абсолютно удовлетворяет. Ни гедонизм, ни эвдемонизм<sup>28</sup>, ни альтруизм, разрабатываемые методами дискретного мышления, не могут обнаружить смысла в реальной, "земной" жизни. Срыв, в том числе и нервный, для человека, рассуждающего в такой парадигме, весьма вероятен. В качестве житейской методики, сулящей по меньшей мере суррогат удовлетворения, перед ним открывается возможность бегства в невротическое заболевание, что часто и происходит в юном возрасте. Тот, однако, кто обнаруживает крушение своих попыток достичь счастья в более позднем возрасте, находит утешение в получении наслаждения от хронической интоксикации или прибегает к отчаянной попытке восстания, к психозу<sup>29</sup>. З.Фрейд усматривает принципиальное сходство между попыткой восстания и религией: "Религии человечества мы также должны отнести к категории такого рода массового безумия"<sup>30</sup>. Но есть между ними и принципиальная разница. Кредит доверия, полученный у неопита, религия возвращает за гробом, то есть вне сферы, доступной эмпирической проверке. Большевики же сами торжественно провозгласили последний срок возвращения полученного кредита - 1980 год. Попытки нынешних "навалов из савлов" вновь переклЮчить надежды народа с "царства божьего на земле" на "царство божье за гробом" вполне достойны внимания З.Фрейда. Реальный выход может быть только один: разработать альтернативный религиозному материалистический тип

---

26 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 173.

27 См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 118-147; Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 199-251.

28 "Различие между гедонизмом и эвдемонизмом состоит в следующем: согласно гедонизму целью поведения служат единичные удовольствия... согласно же эвдемонизму конечная цель поведения есть счастье как система жизни, в которой совокупность удовольствий перевешивает страдания" (Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 26-27.)

29 Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Мир философии. М., 1991. Т. 2. С. 135.

30 Там же. С. 132.

рациональности, показать, что он действительно является моделью поведения современного человека, знающего среднюю продолжительность жизни и имеющего мужество сказать себе: "Это все!"

Реальное, а не суррогатное лечение болезни смерти может дать не дискретное, а континуальное мышление, образец которого дает современная медицина, борющаяся за каждый день жизни больного. Такое мышление засчитывает любое продвижение к сверхцели вечного индивидуального блаженства. С.Л.Франк, выражающий не свою собственную, а общерелигиозную точку зрения, недооценивает принципиальную для материалиста (а в груди каждого человека две души: душа верующего и душа материалиста) "мелочь": "сладостная и безмятежная жизнь" не может удовлетворить наш голод по вечному блаженству полностью, но она ослабляет этот голод, приближает реальную жизнь к идеалу вечного блаженства. Революционеры, кстати, тоже не принимали во внимание эти "мелочи", совокупность которых и создала современный уровень жизни в развитых странах. Более того, они прямо запрещали своим сторонникам использовать этот метод улучшения жизни людей. История показала, однако, что именно эти микроскопические приросты продолжительности и качества жизни являются реальным, а не мифическим средством лечения болезни смерти. Абсолютно голодный человек не способен ни о чем думать. Полуголодный способен оглядеться вокруг и задуматься над новыми способами удовлетворения голода.

\*\*\*

Осознание факта, что ни гедонистский, ни эвдемонистский образ жизни не излечивает нас от болезни смерти полностью, дискретно мыслящего человека уводит в "срыв" - невротическое заболевание, "хроническую интоксикацию", революцию, религию. Континуально мыслящий человек расчленяет иссушающую его "неутолимую тоску" на составляющие, пытается найти и устранить причину каждой из этих составляющих. На одну из этих причин указывает известный афоризм Ш.Сент-Бева: "Если к сорока годам дом мужчины не наполняется голосами детей, он наполняется кошмарами". Среди множества кажущихся экстравагантными определений человека есть и такое: "Человек - это животное, любящее своих внуков". Существует реальная связь этого определения с определением человека как животного, страдающего болезнью смерти: последнее указывает на болезнь, первое -

на средство ее лечения, лечения не абсолютного, но реального. Исчерпав все возможные в рамках гедонизма средства приближения своей земной жизни к идеалу вечного блаженства, человек выходит за рамки гедонизма и пытается дотянуться до этого идеала руками своих детей и внуков. Внуки дальше от него, но ближе к цели, именно поэтому он любит их больше собственных детей. Этой любви нет у животных. Она - чистое порождение рефлексии. Рождение потомства, являющееся у животного объективным следствием цепи действующих причин, становится у человека целевой причиной, не противоречащей действующей, а как бы дублирующей ее в сфере познания.

Мы видим, таким образом, что гедонизм является начальным и самым элементарным этапом того развития, которое в рамках материалистического типа рациональности проходит обычный человек. Болезнь смерти вытесняет его из этого примитивного состояния и гонит дальше, к бессмертию пока что только в своих потомках, платя за это тем, что на месте "неутолимої тоски" возникает "счастье в детях".

Ф.М.Достоевский был во многом прав, когда утверждал, что атеизм вечно не про то говорит. К сожалению, этот упрек обратим. Общепринятое в богословии отождествление материалистического понимания цели жизни с гедонистским - это классический образец вульгаризации точки зрения оппонента. Могила является конечным пунктом жизни, но не целью жизни. Цель находится за могилой, в жизни детей, внуков.

В "Исповеди" Л.Толстого поразило меня то, что вопрос "зачем? для чего?" писатель распространяет и на рождение собственных детей: ответ на вопрос включает в сам вопрос. Конечно, есть люди, для которых "бессмертие в потомках" - жалкая сентиментальная фраза, материалистический суррогат религиозной надежды на вечное блаженство; и они "болеют смертью" особенно мучительно. Для большинства же людей продление рода - такое же реальное средство ослабления болезни смерти, как и гедонистское поведение.

\*\*\*

Есть, однако, люди, которых именно любовь к потомкам заставляет отказаться от того, чтобы дать им жизнь. Возникает леденящий душу вопрос: а не будут ли они, медленно умирая среди свалки, в которую превратила землю цивилизация, проклинать меня за то, что я дал им жизнь? Человек, которому этот вопрос

способен отравить и чисто гедонистскую радость, и "радость в детях", ставит перед собой новую, еще более высокую цель, ту самую, которая так остро осознается в современных спорах о рациональности: сделать все от него зависящее, чтобы спасти человечество, причем под спасением понимается не просто гарантия выживания ближайших поколений, а бесконечный прогресс человечества, бесконечное приближение его к тому состоянию, которое первоначально осознавалось в экстатических картинах буддийской нирваны, христианского рая, мусульманской джаны и т.д. Сознание достижимости этой целевой причины человеческой истории, сознание того, что и он, и общество, членом которого он является, делают все для достижения этой цели, является для материалиста условием того, что и наслаждение от удовлетворения его личных потребностей, и радость от воспитания детей воспринимается им не как пир во время чумы, а как показатель соответствия его поведения целевой причине его существования и существования всего человечества.

Из сказанного видно, что материалистическое понимание целевой причины человеческой истории начинает работать как критерий рациональности на более позднем этапе, чем религиозное. Материалистический критерий рациональности становится внутренним организующим принципом поведения человека не только позже религиозного, но и на почве, подготовленной им. "Позитивный отпечаток" с болезни смерти - надежда на собственное блаженство за гробом - поднимает человека над животным. Надежда на бесконечный прогресс человечества, критерием и конечной целью которого является, пользуясь выражением В.С.Соловьева, "перерождение смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека", поднимает материалиста над верующим. Но в реальном мире А и не-А не существуют в чистом виде. Вот почему переход от религиозного типа рациональности к материалистическому и обратно происходит в сознании одного и того же человека.

Подведем итог. Двигаясь "от конца к началу", мы можем установить следующую цепочку целевых причин, являющихся критерием рациональности для "материалистической души" человека и человечества: 1) абсолютное счастье ("вечное блаженство") каждого индивида; 2) бессмертие и прогресс человечества как условие асимптотического приближения к этой сверхцели человеческой истории; 3) рождение и воспитание детей как условие бессмертия и прогресса человечества; 4) удовлетворение своих индивидуальных потребностей как условие продления соб-

ственной жизни и собственного развития, без чего недостижима ни одна из трех названных целей.

Осознаются эти целевые причины человеческого существования в обратном порядке; причем кнутом, заставляющим делать это, являются страдания, с одной стороны, и наслаждения (в том числе и высшая форма наслаждения - счастье) - с другой. На каждом из этих четырех этапов движения к сверхцели возможен срыв - в болезнь, "хроническую интоксикацию", в религию, революцию. Гуманное общество должно позаботиться о жертвах этого срыва. Но основу его составляют люди, которые не довольствуются "суррогатами наслаждения", а стремятся к настоящему счастью, которое С.Л.Франк удачно сравнивает со взмахом флажка, фиксирующего на стрельбах попадание в цель. Начав из-за недостатка культуры с чисто гедонистского образа жизни, такой человек очень скоро почувствует эмоциональный голод, и если не сорвется в ту или иную форму иллюзорной жизни, попытается насытить этот голод любовью к дедам и внукам. А когда и на этом этапе его догонит вопрос "зачем? для чего?", внутренняя логика нравственного саморазвития приведет его в ряды "зеленых", на митинги "Демократической России" или куда-либо еще, чтобы удовлетворить свою потребность, о которой и сказать неудобно: служить людям, человечеству. А это значит, что материалистический тип рациональности не только существует в качестве идеи, но и работает в реальной деятельности людей так же, как в их мышлении работают правила логики и грамматики.

## ДИСКУССИЯ

*В.Н.Порус*

В.С.Швырев характеризует как "псевдорациональность" отчуждение идеальных конструкций от "полноты реального существования", с одной стороны, и чрезмерное приближение этих же конструкций к действительности (ведущее к конформистскому переживанию последней), с другой. В первом случае это оборачивается подгонкой действительности под ее рациональные реконструкции, во втором - подгонкой реконструкций под прагматическое восприятие действительности. По сути речь идет о различных стратегиях, которым подчиняется познавательный процесс, погруженный в контекст социальной практики. Обе же стратегии правомерны и всегда наличествуют в культурной истории. "Псевдорациональными" они становятся только тогда, когда одна из этих стратегий пытается существовать за счет другой, полагая себя единственно зерной и возможной. Но если рассматривать их в дополнителном единстве, они обе вполне рациональны, вернее, они представляют собой различные, весьма существенные аспекты рациональности. И тоталитаризм и конформизм, и даже политический иррационализм - все это социально оформленные случаи паразитирования на "расщепленной рациональности". Превращение идеальных теоретических конструкций из средства адекватного постижения мира в догматическую преграду перед таким постижением - это также следствие разрушения, разъятия рациональности на ее фундаментальные составляющие, когда последние выдают за рациональность.

Сказанное выше относится и к различению "открытой" и "закрытой" рациональности. В.С.Швырев называет их типами или формами рациональности. При этом неизбежно возникает вопрос о соотношении этих типов. В.С.Швырев склонен видеть в "открытой" рациональности более высокую по своим возможностям форму рациональности, преодолевающую ограниченность "закрытой" формы, так часто впадающей в вырождение (в "псевдорациональность"). Легко показать, что от вырождения не гарантирована и "открытая" рациональность, например, когда ее "антидогматизм" под влиянием определенных обстоятельств переходит во "вседозволенность" (знаменитое "anything goes" П.Фейерабенда или "эпистемологический анархизм" при последовательном проведении своих деклараций даже в сфере методо-

логии размывает границы, отделяющие науку от мифа и магии) и релятивизм. Поэтому "открытая" рациональность также может стать "псевдорациональностью". Кроме того, элементарным методологическим требованием к любой типологии является определение того общего, что объединяет различные типы. Что общего у "открытой" и "закрытой" рациональностей? Почему и то, и другое есть рациональность?

Эти и подобные вопросы возникают с неизбежностью, когда характеристика типов рациональности и установление какой-либо оценочной иерархии этих типов логически предшествует определению рациональности как таковой (или определению, методов анализа этого понятия, которые могли бы позволить избежать формальных дефиниций), не находят удовлетворительного ответа. Причина, как мне кажется, в том, что типами или формами рациональности называются различные аспекты или атрибутивные признаки рациональности, ее проявления как фундаментальной характеристики познавательной и практической активности духа. По моему мнению, эти аспекты или признаки находятся в неразрывном отношении взаимодополнительности и взаимоопределимости. Важную методологическую роль здесь играет принцип дополнительности (в смысле Н.Бора), применение которого в данном случае требует специального обсуждения. Я хотел бы подчеркнуть, что ни "открытая", ни "закрытая" рациональность не имеют независимо определимого смысла, а определяются друг через друга; таким образом, они образуют такую же сопряженную пару понятий, как "свобода и необходимость", "жизнь и смерть", "конечное и бесконечное" и многие другие. Кроме того, при исследовании реальных исторических движений сферы рационального (например, в науке) постоянно обнаруживается стремление "закрытой" и "открытой" рациональности перейти друг в друга: первая - спасаясь от вырождения в догматику и напыивая "аномалии", вторая - в поисках "твердой почвы", устойчивости, стабильности, под давлением психологической тяжести постоянной неуравновешенности и необходимости принимать ответственность за выбор, а также из опаски перед угрозой релятивизма, уничтожающего рациональность как таковую.

Я не вполне согласен с тем, как В.С.Швырев трактует научную рациональность, свойственную механической или физикалистской ориентации науки Нового времени. По его мнению, понимание природы как механизма исключало ответы на "смыслжизненную проблематику", которые поэтому приходилось искать в формах ценностного сознания. Думаю, что это несправедливо по отношению к усилиям мысли создателей совре-

механистическое объяснение и понимание Природы как Божьего Творения было как раз грандиозной попыткой разрешения именно "смысложизненных" проблем. Великие мыслители - Нового времени рассматривали вечные и неизменные (великолепные в своем математическо-музыкальном оформлении) законы Божественного Мирустройства как воплощение высшей Гармонии. Смысл человеческого бытия, по их замыслу, мог с наибольшей ясностью и простотой раскрываться именно в рамках этой Гармонии (об этом и говорит приведенная В.С.Швыревым цитата из статьи Л.М.Косаревой). Напротив, попытки самодетерминации человеческой души, с ее свободной волей постоянно вступающей в конфликт с Мировой Гармонией, рассматривались как свидетельство греховности и испорченности человека. Потребовались радикальные прозрения идеологов Реформации и мыслительный подвиг И.Канта, чтобы сферы экзистенциального смыслопереживания и научного смыслопознания могли достаточно долгое время сосуществовать, не вступая во взаимоотношающие конфликты. Другое дело, что "механистическая рациональность" так или иначе приводила к весьма упрощенному и пессимистически окрашенному пониманию человеческой природы, которую было трудно согласовать с ее божественным происхождением. На преодоление этого противоречия была затрачена огромная духовная энергия: вспомним, например, как Т.Гоббс вводил "несстественность" общественного порядка (государственную власть) как рациональный компромисс, позволяющий удерживать равновесие в жизнедеятельности индивидов, чья звериная жестокость в непримиримой борьбе за свои интересы вполне объяснялась рационально-механистической схемой детерминации поведения биологических существ.

"Теоретический разум" у И.Канта, конечно, не исчерпывает все многообразие форм отношения человека к миру и в этом смысле был "ограничен" или, как предлагает перевести глагол "aufheben" А.В.Гулыга, "приподнят" над экзистенциальным опытом. Но он не был ни "закрытой", ни "догматической" рациональностью; Кант более чем кто-либо "открывал" все рациональные завесы перед свободной критикой. С другой стороны, "практический разум" "ограничен", "закрыт" категорическим императивом; в этом смысле "практический" разум - не более "открытая" и не менее "закрытая" рациональность, чем "теоретический разум". Поэтому независимо от того, что по этому поводу думал сам И.Кант, рациональность науки и рацио-



нальность философии не разделены ex definitio, как "закрытая" и "открытая" рациональность в смысле В.С.Швырева.

*В.С.Швырев*

Я не могу согласиться с той интерпретацией "псевдорациональности", которую дает В.Н.Порус, во всяком случае она не соответствует тому пониманию, которое содержится в моем тексте. Когда мы говорим о "псевдорациональности", то, с моей точки зрения, речь должна идти все-таки о некоторой де-струкции, разрушении рациональности в ее конструктивных возможностях. То, что, как выражается В.Н.Порус, подобные стратегии "наличествуют в культурной истории" и им при определенных условиях может "подчиняться познавательный процесс, погруженный в контекст социальной практики", отнюдь не свидетельствует о том, что эти стратегии правомерны с точки зрения продуктивности познавательного процесса. Ведь смысл экспликации понятия рациональности в наших философско-методологических исследованиях всегда предполагает момент нормативности, задания некоторых критериев, "что такое хорошо, а что такое плохо" по отношению к реальной социальной практике. И "псевдорациональностью" они становятся не потому, что они "пытаются существовать одна за счет другой"; а если их использовать по принципу дополнителности, то они были бы правомерными. Безотносительно к наличию или отсутствию их "дополнителности" они являются неадекватными, порочными стратегиями работы с идеальными конструкциями. И корень их несостоятельности заключается в том, что в обоих случаях осуществляется та подмена подлинного, ответственного человеческого сознания его "имитацией", о которой удачно писал Ю.А.Шрейдер. В случае использования догматизированных идеальных конструкций как основания авторитаризма (будь то в науке или в социальной практике), эта имитация связана, выражаясь религиозным языком, с "гордыней", с абсолютизацией "конечного" человеческого сознания, а в случае конформистского ухода от активности и критицизма - принижением его возможностей, отказом от свободы и ответственности в пользу авторитета, извне заданной идеи. Корни "паразитирования" в обоих случаях не в "расщеплении рациональности", а именно в этой "имитации сознания", в уходе от ответственной его позиции на высоте подлинно человеческих возможностей в реализации отношения идеальной конструкции и реального мира. И я не могу

ником образом согласиться с логикой моего оппонента, согласно которой некая дополнительность двух негативных позиций вдруг дает позитив. Аналогия с умножением минуса на минус, дающего плюс, здесь явно не срабатывает.

Относительно возможностей деструкции "открытой рациональности". Прежде всего замечу, что возможность такой деструкции еще не бросает тень на интерпретацию открытой рациональности, как преодолевающей ограниченность закрытой рациональности, той ограниченности, которая и способствует ее вырождению в догматическую псевдорациональность. Если эта стратегия имеет свои опасности, то это отнюдь не означает, что она эффективна для преодоления другой стратегии и связанных с этой стратегией опасностей. Конечно, если сводить открытую рациональность только к критиканству, "подрыву всяких основ", то такая стратегия не может претендовать на конструктивность. Здесь, действительно, возможен переход на позиции "вседозволенности, методологического анархизма" и пр. Но, по нашему мнению, критицизм в рамках рационального познания (т.е. "открытость" рациональности) должен осуществляться в контексте учета каких-то стимулов, импульсов к конструктивной деятельности, идущих от реальности, не укладывающейся в заданные узкие схемы. В открытой рациональности, если это действительно рациональность, то есть соразмерение своей позиции с всегда превышающей ее реальностью, критико-рефлексивная позиция должна формулироваться в рамках определенной проблемной ситуации, задающей некоторые ориентиры конструктивной работы. Наличие проблемной ситуации в качестве пространства осуществления стратегии открытой рациональности, на мой взгляд, предотвращает ее срыв в неконструктивное критиканство, "борьбу всех против всех", где отсутствуют какие-либо внешние ориентиры для оценки конструктивности позиции и где решающим аргументом в конечном счете, как остроумно заметил в свое время, критикуя П.Фейерабенда, А.Л.Никифоров, оказывается луженая глотка или, еще печальней, крепкий кулак. "Открытая рациональность" потому и заслуживает название рациональности, что работа в ее режиме осуществляется в определенном структурированном пространстве (хотя и не алгоритмизируется); здесь могут предлагаться различные артикулируемые стратегемы действий, оцениваться их эффективность и пр. (ср. "Доказательства и опровержение" И.Лакатоша). Как я пытался показать в конце статьи, открытая рациональность в конечном счете разворачивается в полилог, в конструктивное взаимодействие самостоятельных позиций, учитывающих аргументацию со

стороны иных точек зрения. Это определенным образом организованная совместная деятельность, обязательно предполагающая некий консенсус в виде принятых "правил игры". Без наличия этих правил никакой рациональной деятельности быть не может. И что очень важно, указанный выше консенсус предполагает некоторое общее (хотя рамки его могут быть весьма различными) понимание характера проблемной ситуации.

Итак, акцентирование на выходе за пределы закрытой рациональности действительно может вылиться в "анархистскую" псевдорациональность "борьбы всех против всех". Кстати, так иногда и интерпретируется т.н. плюрализм. Но так же как догматическая псевдорациональность отнюдь не тождественна закрытой рациональности, так и подобный "плюрализм" не тождествен открытой рациональности. Возможность срыва в этот "плюрализм" не дискредитирует конструктивность открытой рациональности и никак не влияет на то, что последнюю правомерно рассматривать как форму рациональности, творческий потенциал которой превышает рамки закрытой рациональности.

Каков инвариант различных форм и типов рациональности, каково основание единства их многообразия, выражаясь классическим языком диалектики? Это, конечно, вопрос первостепенной важности. С моей точки зрения, решать его все-таки следует не на путях сочетаемости различных форм рациональности по принципу дополнителности. Мне представляется, что существует общий корень рациональности, который дает различные ростки, ответвления, которые могут обособляться в относительно самостоятельные структуры стратегии деятельности. Исходным моментом для экспликации категории рациональности должно явиться представление о соразмерности, соответствии человеческой позиции реальному положению дел, той реальной ситуации, "идеальным планом" действия по отношению к которой выступает соответствующая человеческая позиция. Это исходное представление охватывает как рациональность познавательной позиции, так и рациональность действия. Однако сама эта соразмерность, соответствие при рациональном мироотношении должна быть предметом специального внимания, специального усилия. Таким образом, рациональность в сути своей, по моему мнению, связана с рефлексивной установкой, и можно говорить о рационально-рефлексивном типе мироотношения. Эффективность ориентации в реальности, если она достигается вне и независимо от этой деятельности по исследованию соразмерности своей позиции по отношению к реальной ситуации (скажем, на основе непосредственной реакции организма, автоматизма сознания,

использования традиции, "слепого тыка" и т.д.) не может считаться свидетельством рациональности деятельности. Соответственно, если говорить о рациональности работы со знаково-символическими моделями мира (идеальными конструкциями сознания), то рациональность появляется тогда, когда последние становятся предметом сознательного критико-рефлексивного анализа в плане их отношения к реальности. Последняя может интерпретироваться по-разному, но важно, что разрушается неререфлексивное "тождество мысли и бытия", "склейка" картины мира с самим миром, что имеет место в формирующейся философии и науке не как своде практических рецептов, а как форм теоретического сознания. Рациональность, таким образом, с этой точки зрения, возникает как рационально-рефлексивное сознание, как открытая рациональность, проблематизирующая отношение своих идеальных конструкций к миру. Этот момент проблематизации, рефлексивного контроля в той или иной форме всегда должен присутствовать в заслуживающем этого названия рациональном сознании, в каких бы формах оно не выступало. Когда рациональное сознание, ослабляя свою рефлексивную напряженность, переходит на режим работы "закрытой рациональности", то есть перестает проблематизировать адекватность своих исходных предпосылок и оснований, сохраняется тем не менее рефлексивный контроль за деятельностью в рамках принятой парадигмы. Деятельность оценивается как рациональная с точки зрения принятых в парадигме норм, идеалов и оснований. Рефлексивный контроль смещается, так сказать, с исходных контуров парадигмы на очерчиваемое ими пространство деятельности. Предметом контроля становится техника выполнения действия, эффективность достижения цели в заданной системе целеполагания, последовательность шагов по решению задачи и т.п. В этом и заключается суть "формальной рациональности" (М.Вебер), "внутрипарадигмальной рациональности". Проблема исходной мироориентации, проявляющейся в выборе конечных целей, смыслов деятельности, представляется здесь решенной. Очень часто рациональность в различных сферах человеческой деятельности - в экономике, политике, науке и пр. - отождествляется с такого рода "машинами". Единство рационально-рефлексивного сознания как типа мироотношения, наблюдая эти "машины формальной рациональности" в различных областях деятельности, усмотреть достаточно трудно, ибо обнаруживается только сходство формальных структур. В этом, по моему, заключаются корни идей сочетаемости различного рода "рациональностей" в некоей их дополнительности, при которой,

однако, мы теряем представление об их исходном "рациональном начале", которое лежит в основе их формирования. Различные парадигмы закрытой рациональности в любых видах социо-культурной деятельности всегда ориентированы на рациональность как ценность культуры в указанном выше смысле соразмерности позиции человека и реальности, гармонизации их отношения. Эти парадигмы можно рассматривать как попытки решения этой задачи в каких-то конкретных областях. И "спайка" рациональности в этом принципиальном философско-мировоззренческом плане с техникой закрытой формальной внутрипарадигмальной рациональности заключается в том, что эти разделяемые нами в концептуальном анализе рациональности фактически представляют собой продолжение одна другой - работа в режиме закрытой рациональности выступает как реализация принятой рационально-рефлексивным сознанием при осмыслении определенной проблемной ситуации программы. Последняя же корректируется, совершенствуется или заменяется другой в режиме "открытой" рациональности благодаря критико-рефлексивному осмыслению опыта ее реализации стратегий закрытой рациональности.

Я не утверждаю, что понимание природы как механизма "сходу", так сказать, исключало ответы на "смысложизненную" проблематику. Я согласен с В.Н.Порусом, что механистическое мировоззрение, как оно создавалось его классиками, предлагало определенную исследовательскую программу в отношении этой проблематики и, действительно, как справедливо напоминает мой оппонент, Л.М.Косарева убедительно показала влияние именно ценностных факторов осознания на формирование механизма. Я исхожу лишь из того, что признает сам В.Н.Порус, когда он пишет, что "механистическая рациональность приводила так или иначе к весьма упрощенному и пессимистически окрашенному пониманию человеческой природы". Вот об этой стороне дела и идет речь в моей статье. В конечном счете попытка утверждения механицизма в понимании природы как универсального мировоззрения, охватывающего человека, привела к необходимости "дополнительности" (вот здесь я согласен с возможностью применения этого понятия), дуализма материи и духа у Декарта, и дуализма теоретического и практического разума Канта.

"Теоретический разум" Канта можно квалифицировать как "закрытую рациональность" на том основании, что его функционирование предполагает наличие некоторых безусловных априорных предпосылок, очерчивающих его возможность. "Расчуждок" у Канта - это по существу мыследеятельность в ее нормативно-

ассимилятивной функции, то есть знание приращивается посредством освоения нового эмпирического материала в заданной сетке исходных познавательных структур. В этом смысле Кант, конечно, не ограничивает развитие знаний, и поэтому известные аргументы Энгельса и Ленина по поводу его "агностицизма" бьют мимо цели. Но само это развитие осуществляется в определенном фиксированном горизонте исходных установок. Кант считал эти установки, которые он заимствует из традиционной схемы категорий и эвклидианско-ньютоновского образа природы, границами теоретического познания вообще. Философская же рациональность, как она реализуется самим Кантом, несомненно, выступает как открытая рациональность, если угодно, по определению, ибо она рассматривает любые, говоря современным языком, "парадигмы" как "конечные", условные, относительные и делают своим предметом отношение "конечного" во всех своих фиксированных позициях человека к объемлющей его реальности.

*Г.Д. Левин*

Я считаю центральной идеей статьи В.С.Швырева - различие открытой и закрытой рациональности - весьма эвристичной, способной развернуться в целостную "технологизированную" теорию. Мои замечания имеют целью стимулировать такое "развертывание" с помощью критики некоторых положений автора, нуждающихся, по моему мнению, в уточнении или конкретизации.

И генетически, и логически различие открытой и закрытой рациональности связано, во-первых, с проведенным Т.Куном различием внутрипарадигмального и революционного этапов познавательной деятельности; во-вторых, с традиционным различием рассудка и разума; в-третьих, с разработанным в основном в XX веке, в том числе и самим автором, различием теоретического и эмпирического этапов познания. Ясно выражено автором лишь отношение его идеи к идее Т.Куна: "закрытая рациональность" - это обобщение понятия парадигмы до понятия любой познавательной деятельности в рамках "закрытого концептуального пространства", ограниченного исходными, не подлежащими критике утверждениями. А как связана закрытая рациональность с рассудочным и эмпирическим мышлением, соответственно, открытая - с разумным и теоретическим? Непрописанность позиции автора по этому вопросу оставляет читателя без ответа и на другой, может быть, самый существенный для уяснения его концепции вопрос: является ли граница

между закрытой и открытой рациональностью такой же абсолютной, содержательной, как, скажем, граница между эмпирическим и теоретическим мышлением, или она не зависит от конкретного содержания самих познавательных процессов и определяется лишь их местом в историческом процессе, т.е. так же относительна, как граница между старым и новым?

Автор настолько поглощен первым этапом своего исследования - доказательством реальности этих двух типов рациональности, что практически не уделяет внимания второму - исследованию их внутренних гносеологических механизмов. Между тем, от этого зависит и признание их реальности. Открытая рациональность является открытой по отношению к тем априорным методологическим установкам, которые образуют замкнутое концептуальное пространство закрытой рациональности и которые она отбрасывает. Однако, видимо, отбрасывая эти установки, она выходит не в "бесконечность", не в "пустоту", а в некоторое более широкое пространство, ограниченное, тем не менее, другими установками. Чем они не по конкретному содержанию, а по гносеологическому статусу отличаются от отброшенных? Если ничем, то различие между закрытой и открытой рациональностью так же относительно, как и различие между частью и целым, и правильнее говорить не об открытой и закрытой рациональности, а об открытости и закрытости всякой рациональности. Ведь даже отечественный марксизм, являющийся для автора эталоном догматической псевдорациональности, отказывается от некоторых своих методологических установок. Если это отличие качественно, то в чем оно состоит? Подчеркну, что от ответа на этот вопрос зависит и ответ на предыдущий: является ли отличие закрытой рациональности от открытой внутренним, содержательным, или определяется их местом в историческом процессе?

После прочтения статьи остается ощущение, что анализ различных типов рациональности для автора не самоцель, а лишь средство, способ пробиться к ответу на вопрос, замусоленный до такой степени, что его даже неприлично произносить вслух: что такое рациональность? Между тем, без ответа на него не обойтись. Так что же такое рациональность, Владимир Сергеевич?

*В.С.Швырев*

Мой оппонент Г.Д.Левин несправедлив ко мне, когда утверждает, что в моем тексте не прописана позиция по поводу отношения закрытой и открытой рациональности к различению рас-

судка и разума. Я прямо пишу о том, что для меня рассудок и разум, как они были различены в немецкой классической философии, являются историческими формами осмысления, соответственно, закрытой и открытой рациональности. Иное дело, что эта важная тема могла бы быть, конечно, рассмотрена более подробно, но это уже связано с объемом текста. Исходя из замечаний Г.Д.Левина, может создаться впечатление, что он склонен сближать различие рассудка и разума с различием эмпирического и теоретического мышления. В гегельянской традиции такое сближение действительно имеет смысл, и должен признаться, что в своих работах по проблеме эмпирического и теоретического я сам отдал ему известную дань, характеризуя эмпирическое исследование как деятельность по применению концептуальных средств (т.е. сближая его с рассудком и закрытой рациональностью), а теоретическое - как работу по развитию концептуальных средств (т.е. сближая его с разумом, открытой рациональностью). Такая позиция имеет свои основания, но сейчас как раз в результате анализа понятий открытой и закрытой рациональности я считаю необходимым в большей степени дистанцировать понятия эмпирического и теоретического от понятий рассудка и разума и, соответственно, закрытой и открытой рациональности. И Г.Д.Левин, по-видимому, прав, когда указывает на необходимость выяснения отношения понятий эмпирического и теоретического, и закрытой и открытой рациональности.

Опять-таки это связано с размерами текста. Сейчас я могу только заметить, что и эмпирическое, и теоретическое исследования могут осуществляться как в режиме закрытой, так и в режиме открытой рациональности. Но специфика этого осуществления зависит от того, имеем ли мы дело с эмпирическими или теоретическими объектами. Можно ли достаточно четко различить открытую и закрытую рациональность? Мне представляется, что да, хотя надо учитывать, что это все-таки типологическая характеристика, и как таковая она требует специальной сопоставленности с конкретностью реальных ситуаций.

Каковы реальные механизмы работы в режимах закрытой и открытой рациональностей? Насчет первой в моем тексте кое-что сказано, хотя, конечно, очень кратко. Что касается открытой рациональности, то это, конечно, не выход в "пустоту". В ответе на замечания В.Н.Поруса я подчеркивал, что открытая рациональность связана с движением в пространстве определенной проблемной ситуации, со "снятием" этой проблемной ситуации. При более конкретном методологическом анализе можно и должно выявить некоторые стратегии такого движения (как это сделано,



например, И.Лакатошем в "Доказательствах и опровержениях"). Можно и должно также указывать на характер отношения между преодолеваемыми и новыми исходными установками. Оно может быть разным, соответственно, мы столкнемся с развитием в рамках "парадигм", отбрасыванием "парадигм" и пр. В современной отечественной методологической литературе интересным примером такого конкретного исследования является, на мой взгляд, работа Р.М.Нугаева "Реконструкция процесса смены фундаментальных научных теорий" (Казань, 1989).

Что же такое рациональность?

Конечно это кардинальный вопрос, выяснению которого посвящено все наше исследование. Свою позицию я попытался более подробно изложить в ответе В.Н.Порусу. Я считаю, что рациональность, если ее характеризовать в самом широком виде, имеет место там, где существуют специальные усилия осознания по анализу соразмерности, соответствия его позиции реальной ситуации, на которую это осознание направлено. Поэтому "рациональное начало" в его "чистом виде" необходимо связано с рефлексией, и правомерно говорить о рационально-рефлексивном сознании. Двигаясь в определенных проблемных ситуациях, люди вырабатывают - это относится и к теоретическому познанию, и к реальной деятельности в мире, - какие-то исходные позиции, которые они имеют основания считать рациональными, с точки зрения их осмысленной и отрефлектированной адекватности действительности. Формирование критериев такой адекватности, соответствующих норм и идеалов, и составляет важнейшую проблему философско-методологической культуры, которая по-разному решается в различных исторических условиях (ср. классическую и современную постклассическую рациональность). Проблема решается по-разному, потому мы и можем говорить о различных формах рациональности, но суть ее остается одна - стремление к выработке сознательной ответственной позиции, обеспечивающей соразмерность усилий человека с реальностью. Поэтому мы можем говорить все-таки об исторических формах рациональности, о единстве ее многообразия, как попытках реализации некоторой исходной культурной ценности, обуславливающей определенный тип культуры, которую правомерно называть рационально-рефлексивной культурой.

Двигаясь в русле этой культуры, люди вырабатывают различные рациональные или рационализированные парадигмы (в философии и науке, в праве и политике, в образовании и пр.). Замыкаясь на работе в рамках этих парадигм, их адепты склонны обожествлять рациональность как таковую, как исходную цен-

ность культуры с определенными позициями, выработанными под влиянием этой ценности, достигнутым способом ее реализации. В этой подмене и заключается опасность деструкции рационально-рефлексивного сознания, потери того исходного импульса, который создает определенный тип культуры. Поэтому, никоим образом не отрицая и не умаля позитивной значимости "парадигматизации" и даже формализации, и, если угодно, ритуализации выработанных рациональным сознанием конкретных форм миропонимания и мироотношения, необходимо рассматривать их в более широкой перспективе реализации исходных ценностных установок рационально-рефлексивной культуры как некие "конечные" средства такой реализации.

*А.А.Новиков*

Я хотел бы высказаться по проблеме рационального и иррационального, обсуждаемой в статье Н.С.Мудрагей. Дабы избежать недоразумения и исключить возможность подмены предмета обсуждения необходимо изначально принять во внимание два значения термина "и/ррациональное".

В условно первом значении иррациональное представляет собой внеразумную форму психической (духовной) активности Homo sapiens, существующую наряду и одновременно с действующим разумом.

Условно второе значение термина "иррациональное" связано с известным идейным и идеологическим течением в философии и мировоззрении вообще. Здесь иррациональное уже вторично, производно от рационального и представляет собой логическую, гносеологическую и аксиологическую альтернативу рациональному. Это уже нечто откровенно антирациональное, несущее в себе исключительно критическую, разрушительную функцию по отношению к рациональному. Его идейное оформление было спровоцировано не фактом реальности рационального самого по себе, а сомнительными претензиями на статус единственно возможного эпистемологического средства со стороны другого идейного течения в истории философской мысли - рационализма. В этой ситуации между рационализмом и иррационализмом складываются абсолютно антагонистические, бескомпромиссные отношения, чрезвычайно ограничивающие или исключающие вовсе возможность позитивного развития гносеологии и теории сознания.

Исходя из сказанного, для философской и научной мысли практический интерес представляет лишь иррациональное в его условно первом значении, а именно: как нерелексивная и нерелексивующая сфера духа, сохраняющая себя в этом качестве независимо от филогенеза и онтогенеза последнего. Такое иррациональное, действительно, самодостаточно и самоценно. Это и есть иррациональное само-по-себе, не уступающее разуму свою природой выделенную "нишу" и не претендующее на "чужую территорию". Такое иррациональное следовало бы именовать нерациональным, хотя и в этом терминологическом оформлении полной корректности достичь невозможно, ибо используя термин *ratio* в наименовании двух качественно различных форм активности духа, мы, воольно или невольно, априорно и произвольнo устанавливаем внутри этого ценностную иерархию.

В системе взаимоотношений нерационального с рациональным, не сводимых лишь к противоборству, и возникают реальные проблемы, предполагающие возможность их позитивного решения. Наиболее важной из них, имеющей принципиальное теоретическое и практическое значение, является, на мой взгляд, проблема природы и характера границы между нерациональным и рациональным.

В истории решения этой старой проблемы философии сформировались и закрепились в своих правах две основные гипотезы. Одна из них, постоянно подпитывается данными развивающихся науки и практики, свидетельствует в пользу конкретно-исторической условности этой границы, ее неизбежного смещения в пользу рационального и перманентного расширения его "поля" за счет "чужой" территории". В рамках этой гипотезы рассматриваются, в свою очередь, две возможные перспективы. Первая допускает принципиальную возможность постепенной аннексии со стороны *ratio* всей нерациональной сферы и полной трансформации нерационального в рациональное.

Другая перспектива, вытекающая из идеи неизбежности перманентной рациональной экспансии духа, рассматривает нерациональное в качестве неисчерпаемого источника *ratio*, его вечного стимула и питательной среды. В этой ситуации граница между рациональным и нерациональным, постоянно смещаясь в пользу первого, никогда не будет устранена.

При всем различии этих перспектив, нерациональное обречено на утрату своей качественной определенности и самоценности, т.е. способности остаться нерациональным самим-по-себе. Оно, таким образом, может реально существовать лишь в качестве пока-нерационального. Эта гипотеза используется как серъ-

езный аргумент в борьбе с агностицизмом, но она по существу кардинально переформулирует основную проблему, перемещая ее из области онтологии в область гносеологии.

Вторая, альтернативная, гипотеза опирается как раз на идею само-бытности и независимости нерационального как особой способности человеческого духа постигать неведомое, не прибегая ни к помощи органов чувств, ни к помощи "очей разума". Одним из средств нерационального постижения является вера (в предельно широком смысле этого слова), игнорируемая порой человеческим разумом в силу объективной ограниченности (но не ущербности) его возможностей. Вера и разум - не антиподы, но взаимодополняющие стороны единого целого - человеческого духа. В основе их взаимоотношений лежит принцип: Богу - богово, Кесарю - кесарево. Нерациональное, таким образом, не есть качественно низшая по отношению к рациональному форма миропостижения. Это иная форма по механизму реализации.

Именно эта гипотеза, допускающая реальность нерационального как вещи-в-себе, которая никогда не может стать вещью-для-нас, и обеспечивает нерациональному истинно проблемный статус. Все другие варианты бытийности нерационального (до-рациональное, пока-нерациональное и т.п.) подобным статусом не обладают и не представляют для философии серьезного интереса. Что касается рационализма и иррационализма, как идейно-философских течений, то их маргинальный характер вполне очевиден и потому претензии на монополию в толковании сущности рационального и нерационального - несостоятельны.

Признание нерационального вещью-в-себе - свидетельство не агностицизма, но, скорее, философской мудрости. Оно не устанавливает барьера в постижении тайн мироздания, но предостерегает ratio от претензий на гностическую абсолютизацию и самодостаточность. Наука, как основной носитель рационалистической тенденции в познании, отнюдь не уронит своего достоинства, но, напротив, поднимет его, следуя данному совету Блеза Паскаля: дополнять "доводы разума" "доводами сердца".

*Г.Д. Левин*

По поводу проблем, обсуждаемых в статье В.И. и А.В. Кураевых.

Попытки вытеснить религию из духовной жизни нашей страны, продолжавшиеся три четверти века, сменяются сегодня

противоположной крайностью - стремлением искать в ней средство для решения чуть ли не всех социальных проблем. Задача понять действительное разделение труда, существующее между религией и рациональностью, является в высшей степени актуальной. В статье она решается с религиозных позиций. Я попытаюсь оценить сделанное с противоположной, материалистической позиции.

"Возможность гармонии между верой и рациональностью" авторы видят в том, что религия преодолевает принципиальную методологическую ограниченность рационального познания - его жесткость по отношению к исследуемому предмету: "Исследователь, начиная с Галилея, уже не ученик в храме грироды, а судья и палач"; религия же исходит в своем методе исследования из любви к познаваемому предмету. Принимая саму постановку задачи, я не могу согласиться с таким способом ее решения. Жесткость по отношению к исследуемому предмету - бесспорный факт истории рационального познания. Но это не универсальный и не дефинитивный его признак. В процессе своего исторического развития рациональное познание вполне способно избавиться от этого недостатка на своей собственной основе. Чтобы убедиться в этом, необходимо прежде всего увидеть, что нравственная оценка, обвинение в "палачестве" по отношению к исследуемому предмету, применимы отнюдь не к любому акту рационального познания. Едва ли можно (в нравственном смысле) назвать "судьей и палачом" физика, разлагающего воду на кислород и водород. То же самое можно, видимо сказать и о ботанике, исследующем строение растений. Проблема приобретает смысл при исследовании животного мира. Когда исследователь, пользующийся рациональным методом познания, становится палачом? При исследовании низших животных? Позвоночных? Млекопитающих? И можно ли, оставаясь на принципах рационального познания, заметить эти палаческие методы методами, в которых "успех познания зависит от согласия "объекта" раскрыть самого себя? Вот конструктивная постановка проблемы. И я не вижу никаких оснований для того, чтобы отнимать у рационального познания эту область его исследований. Что же касается традиционного предмета религиозного познания - Бога, то рациональное познание не претендует на то, чтобы отнять его у религии. Бессмертное лапласовское: "Я не нуждался в этой гипотезе!" - остается в силе и для современного рационалиста.

Долгие беседы с верующими и собственные размышления привели меня к мысли, что религия и рациональное познание не

должны вступать в борьбу за передел предмета познания. Делить нужно не предмет, а "паству". Именно здесь нужно искать "новую гармонию между верой и рациональностью". Есть люди, знающие среднюю продолжительность человеческой жизни, имеющие мужество сказать себе: "это все!" и сохраняющие, тем не менее, жажду жить, творить, воспитывать потомков. Это природные рационалисты, и лишь социальное насилие способно сделать их формальными сторонниками религии. С другой стороны, есть люди "с обнаженными нервами", "люди без кожи", для которых "вселенная рационализма" "удушающе печальна", и лишь религия, Бог, надежда на спасение способны наполнить их жизнь смыслом. Это паства религии. Между этими двумя "чистыми" случаями есть множество "смешанных" людей, в груди которых, как выражался Гете, две души - душа верующего и душа рационалиста. Линия конфронтации и искомой гармонии между религией и рационализмом проходит через внутренний мир таких людей. И реальная гармония между религией и рациональностью должна состоять, на мой взгляд, в том, чтобы договориться о цивилизованных, сохраняющих взаимное уважение методах борьбы за внутренний мир этих людей, а вовсе не в добровольной капитуляции рационального метода перед религиозным, добровольном согласии на роль "судьи и палача" по отношению к исследуемому предмету со всеми вытекающими отсюда нравственными последствиями.

*Н.С.Автономова*

Дискуссии о рациональности на нынешней их стадии сосредоточены, как мне кажется, вокруг одного главного вопроса - соотношения разума и этики, рациональности и нравственности. Это отличает большинство прочитанных мною статей (Е.П.Никигин, В.С.Швырев, отчасти А.А.Новиков и др.). Знакомство с этими статьями доставило мне большое интеллектуальное удовольствие. В них много материала, который помогает прояснить общие тенденции.

Прежде всего возникает впечатление, что после этапа воинствующего релятивизма в современной западной и советско-русской философии наступил новый период, связанный с попытками этического обоснования рациональности. Это выглядит как начало нового периода фундаментализации. Однако в этих обоснованиях содержится глубокий парадокс: это фактически уже не

обоснования рациональности, но обоснования этики (рациональные или иррациональные - это уже другой вопрос).

Среди обязательных тем в большинстве текстов о рациональности мы видим критику "агрессивного" сциентизма, а в более общем смысле - критику "механистической" и "детерминистской" картины мира ньютоновско-галилеевского типа. Ее главные недостатки видятся в неадекватности социально-гуманитарным объектам, которые либо трактуются как вещи, либо осмысливаются по принципу "дополнительности". Механистическая картина мира и другие элементы философии и науки Нового времени рассматриваются как результат некоего "перерождения" античной рациональности, более уравновешенной и не теряющей связи с человеческими измерениями бытия.

Вопрос о том, почему произошло это перерождение или вырождение, остается не совсем ясным. С одной стороны, это вроде бы связано с внешними социальными причинами; с другой - это обусловлено собственной природой рационального познания, его связью с построением идеальных моделей и объектов, разрывом с обыденным сознанием и отсутствием "обратной связи" между теоретическими картинами мира и самой действительностью, - особенно если мыслительная картина выдается за само бытие "как оно есть". Такое уравнивание мысли и бытия, стуют современные критики рациональности Нового времени, лишает человека "живого", "личного", "самостоятельного" отношения к миру.

В чем видится путь преодоления такой ситуации? Можно напомнить себе о том, что действительность всегда и в принципе глубже и полнее наших о ней представлений. Можно внимательнее отнестись к принципиально иным картинам мира, которые принадлежат другим культурам. Но среди наиболее часто предлагаемых рецептов - тот, что советует нам вникнуть в собственную (европейскую) античную традицию мысли и понять, что мы потеряли и что обрели с древних времен.

Выясняется, что наши приобретения сомнительны, а вот утраты, действительно, велики.

В античности, считает В.Швырев и цитируемые им Ю.Шрейдер с С.Аверинцевым, мы находим даже нечто похожее на знаменитый ныне бахтинский "поступок" - способность к "экзистенциальному" действию, озабоченность поиском "смысложизненных" ориентиров, способность к риску и ответственности. Примерно с теми же целями привлекается и Бердяев: он подтверждает своим авторитетом значимость свободы в человеческом существовании.

Что касается Шрейдера, то он формулирует проблему во вполне экзистенциалистских терминах - как выбор между "знанием, программирующим индивида", и "индивидом, свободно соотносящим знание с жизнью". Правда, при такой формулировке и сама альтернатива исчезает: конечно, все мы за "индивида, свободно соотносящего знание с жизнью". Что касается Бахтина, то он также недвусмысленно ясен в своих концептуальных предпочтениях: теоретический мир имеет право на существование, но лишь при условии, что он "включен" в мир личностного бытия-поступка или, иначе говоря, "включен" в бытие, которое носит "эмоционально-волевой характер". Тем самым познание становится одним из моментов эмоционально волевого бытия.

Такая включенность теоретического мира в "эмоционально-волевое бытие" должна, по мысли Швырева, предотвратить вырождение "трезвых" рациональных подходов в конформистские и способствовать сохранению личностных смыслов от воздействия теоретических отчужденных конструктов. Эмоционально-волевые ориентиры как маяки во тьме теоретической течи не позволяют познанию сбиваться с пути, попадая в топь отчуждения.

Подобная критика дурного теоретизма, сциентизма и пр., при всей ее видимой убедительности, представляется мне, однако, утопической или романтической. Суть дела, конечно, не в названии, а в содержании. Эта критика парадоксально напоминает то, что историки культуры рассказывают про русскую ортодоксальную церковь: сталкиваясь то с католицизмом, то с протестантизмом, она боялась сделать свой выбор и обрести союзника, но умело оперировала протестантскими аргументами при критике католической доктрины и наоборот - критиковала католицизм аргументами, заимствованными из протестантизма. Очень сходные критические приемы применялись и в гораздо более поздние времена в советской философии: так, мы критиковали структуралистов аргументами экзистенциализма и наоборот. А вопрос остается: как сделать критику действительно "рефлексивной", освободив ее от утопизма и романтизма? Как сделать критику критикой?

Прежде всего - научиться внимательнее читать и лучше понимать собственную европейскую традицию, не проецируя на нее собственные представления. Идеализированная и модернизированная античность становится неким мифическим объектом. Неизменно возникает вопрос: о какой собственно античности мы говорим? Античность была разная: античность Демокрита и стоиков - не та же, что античность Сократа, да и Сократа можно чи-



тать по-разному: недаром на этом дереве произросли столь разные плоды, как Платон и Аристотель.

Кроме того, ссылаясь на античность в контексте обсуждений рациональности, нужно отдавать себе отчет в том, что для античности главное не этика и не рациональность, но скорее общая поведенческая линия, которую индивид волен выбирать, Поведенческая линия или "жизнь" может быть как теоретической (если выбирается путь философа или ученого-математика), так и практической (если выбирается, скажем, путь полководца или политика-оратора). Рациональность, правильное пользование умом, царствует на первом, теоретическом пути. На втором пути царствует вовсе не рациональность, а риторика - умение убеждать, искусно пользуясь средствами языка (хотя, конечно, и здесь знание предмета, знание самого себя и знание собеседника отнюдь не лишни).

Когда мы ссылаемся на Сократа с Платоном при попытке найти для себя и своей эпохи пример согласного соотношения между разумом и "нравственностью", мы не должны забывать не только о том, что "ум" и "благо" для античного человека нераздельны, но и о том, как именно для него осуществляется это единство. Благо и ум - это в античности (постсократовской) не что иное, как цель и средство для достижения цели. Более того, ум - это не только средство достижения блага или путь ко благу, но единственно возможный путь к благу. Можно сказать и иначе: если идти по пути ума достаточно долго, то придешь ко благу. Противоречащих этому утверждению фактов было, кажется, много уже в античные времена, но толковались они как следствия недостаточного знания и понимания.

Следовательно, приписывать античности озабоченность свершением бахтинских "поступков" или же поиск субъектом смысложизненных ориентиров было бы нелепо, хотя бы потому, что субъекта в постдекартовском европейском смысле, субъекта как центра и исходной точки всех содержаний сознания в античности не было. Еще очень долгий путь предстояло пройти философской и рациональной мысли для того, чтобы "подлежащее" (sub-jectum) или, как говорил Вл.Соловьев, "подставка", могло стать тем, чем оно стало в Новое время в европейской культуре.

В силу специфики исторической стадии благо и ум еще не вполне расчленились, а субъект еще не вычленился среди "общественных отношений". Однако, несмотря на эти проявления раннего синкретизма различных форм сознания, религия уже была отделена от философии китайской стеной и успела стать для античной философии врагом номер один. И потому автори-

тет теоретической рациональной мысли никак не мог подчиниться произволу иррациональных волей и эмоций (вспомним бахтинское "эмоционально-волевое бытие"). Конечно, голос демона, который нашептывал Сократу благие поступки или же советовал воздержаться от плохих, величественнее и таинственнее разумных доводов, однако, когда демоний молчит (а глаголет он далеко не всегда), лишь один разум может помочь человеку ориентироваться в жизни. Что же касается чувств, то при всей их важности они всегда выступают как придаток к разуму: разум организует чувства и властвует над страстями так же, как рабовладелец властвует над рабами.

Столь же мало, как и поспешные апелляции к античности, способствуют построению конструктивной критики наличного состояния рациональности ссылки на русскую философию, на Бердяева, Флоренского и др. Ведь в русской философии мы видим в итоге вовсе не искомый ею синтез, преодолевающий антагонизмы наличного состояния западной философии, но скорее некий исходный синкретизм. Слитность "неслиянно-нераздельного" бред ли может выдаваться за синтез уже расчленившегося. В конце концов вовсе не случайно, что, скажем, Флоренский, даже рассуждая в рациональной плоскости (см. "Столп и утверждение истины"), приводит в первую очередь аргументы не из Декарта или Спинозы, но из святых отцов или архимандрита Серапиона Машкина: вопрос для него решен или предрешен: вера первична и фундаментальна. А поскольку схоластического периода с характерным для него построением рациональной теологии в России не было, постольку и первичность веры означала первичность "неразума" (иногда - "антиразума").

Во всяком случае попытки развести научную и философскую рациональность - с тем, чтобы потом спасти научную (выродившуюся?) посредством философской (невыродившейся?), нельзя признать правомерными. Вряд ли справедливо и утверждение о том, что философская рациональность не предполагает построения идеальных объектов, а занимается лишь определением ориентации человека в мире. Напротив, платоновские идеи - это первые в истории западной философии идеальные объекты, прообразы вещей, их модели или парадигмы, посредством которых в вещах реальных можно усмотреть и смысл и сущность. И пусть Гегелю мир платоновских идей казался "недостаточно идеалистическим", - он все же был "идеальным".

И вообще - с культурой нельзя обращаться выборочно и по нашему усмотрению, выделяя "хорошее" и выбрасывая "дурное".

Философия Нового времени была ориентировала на науку, считая, что человек подчиняется законам мироздания, и полагая эту мысль во главу угла. Мысль о свободе при этом не акцентировалась, хотя момент свободы, как правило, и признавался. Всегда ведь приходится выбирать и подчеркивать среди возможных элементов рассуждения что-то одно, соподчиняя главное и второстепенное, ибо в противном случае нельзя построить никакого объяснения. Потому-то и современные призывы учитывать сразу все на свете и заменять плохое "снятие" (синоним ущемляющего подчинения второстепенного главному) хорошим "взаимообогащением" элементов целого - утопичны. И в этой утопичности нужно отдавать себе отчет, даже если пока она представляется непреодолимой.

А вот понятию "меры", кажется, действительно стоит поучиться у античности, хотя "мера" ни в какой степени не есть "взаимообогащение равнозначного". Мера была в античности сквозной темой в различные периоды, равно как и мысль о разумности середины, столь трудно достижимой в нашей практической жизни. Еще Аристотель классифицировал качества предметов и людей по принципу золотой середины (бережливость как равнодействующая между скряжничеством и мотовством, храбрость - между драчливостью и трусостью и т.д.). Но все же в самой античности вряд ли можно видеть золотую середину, скажем, между "рассудком" и "вдохновением" (которую хочет видеть в ней А.Н. Виков): на "вдохновении", как на всякие страсти, античность всегда смотрела с опаской.

Итак, нам волей-неволей приходится вспомнить о том, что философия стала философией, резко выделиться на фоне религиозного и мифологического, а также "обычного сознания" своей связью с наукой (прежде всего, математикой), своим интересом к "объективному" (я ставлю это слово в кавычки, поскольку субъективного в смысле близком к современному античность не знает), именно к вещам "как они есть" - ничем другим философская античность не интересуется, так что противопоставлять ее по этой линии как нечто смыслобуждающее "трезвой" современной рациональности неправомерно. Текучее, становящееся, кажущееся - это область чувств, страстей и пр. Постоянное, устойчивое, сущностное - область высшего теоретического философского отчуждения к жизни или жизни в философии ("теоретической жизни").

И последнее замечание. Очень часто мы ссылаемся ныне на "ограничение", на диалог "позиций" как способ преодоления наших ограниченных картин мига и вырожденных рациональностей. И

тут еще меньше, чем где-либо еще, мы можем рассчитывать на поддержку античных мыслительных и жизненных образцов. Для античности наше "общенчество" - это сфера "практической жизни" и, стало быть, сфера риторики, но вовсе не сфера философии, теоретического отношения к жизни. В античности философия и риторика бились не на живот, а на смерть, причем именно это взаимоотношение позволило античной философии стать тем, чем она стала, - колыбелью средневековой и новоевропейской философии и культуры.

И дело опять вовсе не в том, что риторика практической жизни, искусство "убеждать", противоположное искусству "доказательства", не важна или не нужна. Просто не следует путать божий дар с яичницей, даже если "дух времени" всячески подталкивает нас к этой путанице. Ни общенчество, ни "переживанчество" ("переживанцы" - термин Шпета, примененный им к русской философии), ни апелляция к "эмоционально-волевой" сфере по Бахтину нас сейчас не спасут, не позволят нам построить новую рациональность, сохраняющую все хорошие черты старой, изымающую дурное и восполняющую ее приметами нынешнего времени и эпохи. От такого кентавра, основанного на модернизирующих прочтениях античности и подобострастных прочтениях русской философии, толку не будет.

А вот исправлять нашу сегодняшнюю мысль более сложной, а не более "мягкой" мыслью (как сейчас принято говорить при обсуждении тем социально-гуманитарного познания) нам действительно необходимо. Тому, чтобы строго мыслить о сложном, хорошо умел учить Сократ. И эта задача остается неизменной в разные эпохи и века. Наша беседа - усталая мысль, слишком снисходительная к собственным слабостям, недостатку внимания и сосредоточенности. Теряются уже построенные мыслительные связки, забываются начала и концы, подчас хочется даже, чтобы все снова слилось в нечто единое, слитое, нерасчлененное. А нам нужно другое: держать в напряжении умственного внимания весь путь, приведший от начальной точки нашей мысли к ее конечной (нынешней) точке, держать в сознании все звенья рассуждения, все ответвления на пути мысли, одновременно с тем отдавая себе отчет в понятийных средствах, которые при этом используются. Именно такая установка на "новую сложность" и "новую строгость", а вовсе не на новую "мягкость", позволит нашей критике стать, наконец, "рефлексивной", отказавшись от тех временных и зыбких успокоений, которые приносят "романтическая" и "утопическая" критика.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

# РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ И СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

*М.А.Розов*

## ИСТОРИЯ НАУКИ И ПРОБЛЕМА ЕЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

### Постановка проблемы

Проблема рациональной реконструкции исторического развития науки, как и многие другие гуманитарные проблемы, прежде всего нуждается в экспликации, ибо в противном случае ее просто невозможно обсуждать. Мы начнем поэтому с нашего понимания этой проблемы, опираясь на известную статью Имре Лакатоса "История науки и ее рациональные реконструкции"<sup>1</sup>. Мы осознаем при этом, что предлагаемое понимание отнюдь не является единственно возможным. Оно возможно, и этого достаточно.

"...Философия науки, - пишет Лакатос, - вырабатывает нормативную методологию, на основе которой историк реконструирует "внутреннюю историю" и тем самым дает рациональное объяснение роста объективного знания"<sup>2</sup>. Что понимается под "нормативной методологией"? "...Современная методологическая концепция или "логика открытия", - продолжает Лакатос, - пред-

---

<sup>1</sup> Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978.

<sup>2</sup> Там же. С. 203.

ставляет собой просто ряд правил (может быть, даже не особенно связанных друг с другом) для оценки готовых, хорошо сформулированных теорий"<sup>3</sup>. Надо сказать, что сам Лакатос не очень строго придерживается приведенного определения. В частности, чуть ниже, говоря о методологии индуктивизма, он дает ей такую характеристику: "Согласно индуктивизму, только те суждения могут быть приняты в качестве научных, которые либо описывают твердо установленные факты, либо являются их неопровержимыми индуктивными обобщениями"<sup>4</sup>. Очевидно, что речь идет об оценке не только "хорошо сформулированных теорий", но и отдельных суждений, в том числе и фактуальных. Более того, выражение "твердо установленный факт" показывает, что оценке подлежат и способы получения фактов, т.е. процедуры наблюдения или эксперимента. И это касается не только индуктивизма. Вряд ли, например, можно полагать, что исследовательские программы в том виде, как их понимает И.Лакатос, будут реагировать в своем развитии на плохо установленные факты, скажем, на факты, полученные с нарушением современных методик эксперимента.

Что же такое рациональная реконструкция исторического развития науки? В свете сказанного речь должна идти о том, чтобы представить это развитие как реализацию некоторых сформулированных нами нормативных правил. На содержание последних не следует, видимо, накладывать слишком жестких ограничений. Это могут быть правила проведения эксперимента или логические правила рассуждения, требования, предъявляемые к уже построенной теории или классификации и т.д. Во всех случаях, однако, это те правила или требования, с позиций которых осуществляется оценка соответствующих действий или продуктов. Кто конкретно эти правила реализует? Очевидно, ученые, т.е. участники процесса. Рациональная реконструкция, с этой точки зрения, означает представление науки как целенаправленной деятельности, осуществляемой по определенным правилам. Целенаправленность этой деятельности очевидна, ибо оценка полученных результатов с точки зрения заранее сформулированных требований выдвигается, как мы видели, даже на первое место. Иными словами, еще не имея результата, мы уже знаем, каким требованиям он должен удовлетворять, мы знаем, к чему стремимся.

---

<sup>3</sup> Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. С. 204.

<sup>4</sup> Там же. С. 205.

Здесь, однако, нельзя не остановиться на одной детали, которую Лакатос специально подчеркивает. "Большинство теорий роста знания, - пишет он, - являются теориями роста безличного знания. Является ли некоторый эксперимент решающим или нет, обладает ли гипотеза высокой степенью вероятности в свете имеющихся свидетельств или нет, выступает ли сдвиг проблем прогрессивным или не является таковым - все это ни в малейшей степени не зависит от мнения ученых, от личностных факторов или от авторитета. Для любой внутренней истории субъективные факторы не представляют интереса"<sup>5</sup>. Иными словами, в рамках рациональной реконструкции нас не интересует, что думают сами ученые о своей деятельности, какие правила они сами формулируют или не формулируют их вообще. Ученые, как отмечает Лакатос, могут иметь "ложное мнение" о том, что они делают, но это факт "второго мира", мира ментальных состояний. Рациональная реконструкция имеет дело только с "третьим миром", миром объективного знания.

Изложенные представления можно проинтерпретировать на более простом, по сравнению с наукой материале, на материале речевой деятельности. Знаем ли мы правила, в соответствии с которыми говорим? В изложении современных лингвистов ситуация выглядит несколько парадоксально. "Очевидно, - пишет Н.Хомский, - что каждый говорящий на языке овладел порождающей грамматикой, которая отражает знание им своего языка. Это не значит, что он осознает правила грамматики или даже, что он в состоянии их осознать, или что его суждения относительно интуитивного знания им языка непременно правильны. Любая интересная порождающая грамматика будет иметь дело, по большей части, с процессами мышления, которые в значительной степени находятся за пределами реального или даже потенциального осознания..."<sup>6</sup>. Итак, каждый носитель языка овладел правилами грамматики, хотя они находятся за пределами реального или даже потенциального осознания, он ими пользуется, хотя абсолютно не способен их сформулировать. Овладеть правилами языка, - как отмечает Д.Слобин, - это значит "научиться вести себя так, как будто ты знаешь эти правила"<sup>7</sup>. Но не так ли и в случае науки? Правила грамматики, которые формулирует лингвист, - это аналог нормативной методологии. Рациональная реконструкция научной деятельности - это попытка представить ее как деятельность по правилам. Мы отвлекаемся при этом от того,

<sup>5</sup> Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. С. 231.

<sup>6</sup> Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М., 1972. С. 13.

<sup>7</sup> Слобин Д., Грин Дж. Психолингвистика. М., 1976. С. 106.

что думает сам ученый, способен он или не способен осознать используемые правила.

В чем же суть проблемы рациональной реконструкции? Прежде всего отметим, что в свете только что проведенной аналогии эта проблема должна возникать не только в рамках истории науки, но и далеко за ее пределами. Скорей всего, она носит достаточно общий характер и может быть сформулирована применительно к деятельности вообще. Будем называть деятельность рациональной, если она осуществляется в соответствии с некоторыми правилами или нормами, которые могут быть зафиксированы в общезначимой форме. Рациональная реконструкция в таком случае - это попытка представить то или иное поведение, ту или иную совокупность акций в виде рациональной деятельности. А в чем же проблема? В общем плане ее можно сформулировать так: в какой степени рациональная реконструкция отвечает задачам изучения человеческой деятельности, или, если вернуться к науке, в какой степени она отвечает задачам историко-научного исследования?

Рассуждая более конкретно, мы видим здесь три основных вопроса, каждый из которых можно сформулировать как применительно к науке, так и в более общем плане. Первый - можно ли представить развитие науки или человеческой активности вообще как целенаправленный процесс? Допустим, мы наблюдаем, как человек заходит в магазин и покупает книгу. Можно представить дело так, что человек заранее поставил себе задачу купить именно данную книгу, пошел в магазин и достиг цели. Это и есть в данном случае рациональная реконструкция. Но очевидно, что представление может быть и другим: человек шел в гости, в магазин зашел случайно, купленную книгу увидел впервые... Какое представление ближе к действительности? Существуют ли принципиальные границы целеполагания? Второй вопрос - каковы реальные механизмы развития науки (или человеческой активности вообще), каковы механизмы новаций? Если представить, что человек действует только по правилам или якобы по правилам, то как объяснить историческое изменение самих этих правил? Можно ли, соблюдая все правила грамматики, в то же время существенно их изменить? Сам вопрос выглядит противоречиво. Вероятно, человек действует вовсе не по правилам или не только по правилам. Как же он действует на самом деле? И, наконец, вопрос третий - как подлинные механизмы развития науки соотносятся с той картиной, которую мы получаем в итоге рациональной реконструкции или, точнее, какое место рациональная реконструкция должна занимать в историко-научном описании?



Ниже мы попытаемся ответить применительно к науке на все три поставленных выше вопроса, не претендуя, разумеется, на полноту и ограничивая себя рамками проблемы рациональной реконструкции. Что касается первого из этих вопросов, то принципиальный ответ на него достаточно тривиален. Вряд ли стоит специально доказывать, что развитие науки не является целенаправленным процессом. Однако выяснение конкретных границ целеполагания, типология этих границ, не только не лишены смысла, но представляют достаточно богатое поле для исследования. Мы и здесь ни в коем случае не претендуем на полноту.

### Границы целеполагания. Незнание и невежество

В одной из работ известного французского лингвиста Гюстава Гийома сформулирован тезис, который смело может претендовать на роль фундаментального принципа теории познания: "Наука основана на интуитивном понимании того, что видимый мир говорит о скрытых вещах, которые он отражает, но на которые не похож"<sup>8</sup>. Назовем это принципом Гийома.

Можно сказать, что вся история философии, начиная с Платона и Демокрита, пытается дать интерпретацию принципа Гийома и ответить на вопрос, что собой представляет мир "скрытых вещей", к познанию которого мы стремимся, что скрывается за тем, что уже дано и освоено. Для Демокрита за "видимым миром" скрываются атомы и пустота, для Платона - мир объективных идей. Но уйдем в сторону от очень общих философских проблем и поставим вопрос более конкретно: что собой представляет этот "скрытый мир" для той или иной отдельно взятой области знания? Можно ли что-то о нем сказать, можно ли как-то очертить его границы? Вопрос немаловажный, ибо речь фактически идет о познавательных ресурсах науки, о потенциале ее развития, а применительно к нашей проблеме - о границах рационального целеполагания.

Разумеется, сразу напрашивается возражение: как можно зафиксировать то, что еще не стало достоянием знания; "скрытые вещи" потому и являются скрытыми, что о них ничего нельзя сказать. Но так ли? Мы можем, например, знать, какая вещь спрятана, но не знать где, или знать свойства какого-либо вещества, но не знать его химического состава. Иначе говоря, сфера нашего незнания вполне может быть зафиксирована. Эварист

---

<sup>8</sup> Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. М., 1992. С. 7.

Галуа писал: "Наиболее ценной книгой наилучшего ученого является та, в которой он сознается во всем, чего не знает..."<sup>9</sup> Конечно, от сферы незнания следует отличать сферу неведения. Последнее - это то, о чем мы действительно не можем сказать ничего конкретного. Но означает ли сказанное, что мы не способны никак оценить сферу неведения? Рассмотрим все это более подробно.

Будем называть незнанием то, что может быть выражено в виде вопроса или эквивалентного ему утверждения типа: "Я не знаю того-то". "Что-то" в данном случае - это какие-то вполне определенные объекты и их характеристики. Мы можем не знать химического состава какого-либо вещества, расстояния между какими-либо городами, даты рождения или смерти политического деятеля далекого прошлого, причины каких-либо явлений... Во всех этих случаях можно поставить и вполне конкретный вопрос или сформулировать задачу выяснения того, чего мы не знаем.

Легко показать, что незнание имеет иерархическую структуру. Например, вы можете попросить вашего сослуживца N перечислить его знакомых, их пол, возраст, место рождения, род занятий и т.д. Это фиксирует первый уровень вашего незнания, ибо перечисленные вопросы могут быть заданы без каких-либо дополнительных предположений, кроме того, что все люди имеют пол, возраст и прочие указанные выше характеристики. Но среди знакомых N вполне может оказаться боксер, писатель, летчик-испытатель... Поэтому возможны вопросы, предполагающие некоторую дополнительную презумпцию. Например, вопрос можно поставить так: "Если среди ваших знакомых есть писатель, то какие произведения он написал?" Очевидно, что действуя аналогичным образом применительно к науке, мы получим достаточно развернутую программу, нацеленную на получение и фиксацию нового знания, выявим некоторую перспективу развития данной науки в той ее части, которая зависит от уже накопленных знаний. Иными словами, незнание - это область рационального целенаправленного, область планирования нашей познавательной деятельности.

Но перейдем к неведению. В отличие от незнания оно не может быть зафиксировано в форме конкретных утверждений типа: "Я не знаю того-то". Это "что-то" мы не можем в данном случае заменить какими-то конкретными характеристиками. Мы получаем поэтому тавтологию: "Я не знаю того, чего не знаю". Тавтология такого типа - это и есть признак неведения. Означает

---

<sup>9</sup> Галуа Э. Сочинения. М.; Л., 1936. С. 106.

ли сказанное, что мы не можем в данном случае поставить никакого вопроса? Казалось бы, нет. Почему бы, например, не спросить: "Какие явления нам еще неизвестны?" Но задумаемся в суть этого вопроса, его можно расшифровать так: какими характеристиками обладают явления, никаких характеристик которых мы не знаем? Сама формулировка вопроса такова, что в ней отрицается возможность ответа: как можно узнать нечто неизвестно о чем?

Необходимо сделать следующую оговорку. На вопрос о том, какие явления нам неизвестны, можно получить и такой ответ: нам неизвестны люди с песьими головами. Но это просто другая трактовка вопроса. Люди с песьими головами нам известны: на уровне фантазии или фольклорных образов, мы просто никогда не сталкивались с ними в реальности.

Означает ли сказанное, что мы не можем поставить задачу поиска новых, еще неизвестных явлений, новых минералов, новых видов животных и растений? Такая задача, точнее, желание, конечно же существует, но следует обратить внимание на следующее. Ставя вопрос, фиксирующий незнание, мы хорошо знаем, что именно нам надо искать, что исследовать, и это позволяет, в принципе, найти соответствующий метод, т.е. построить исследовательскую программу. В случае поиска неизвестного такого особого метода вообще быть не может, ибо нет никаких оснований для его спецификации. Иными словами, невозможен целенаправленный поиск неизвестных, точнее, неведомых явлений. Мы должны просто продолжать делать то, что делали до сих пор, ибо неведение открывается только лобочным образом. Так, например, можно поставить задачу поиска таких видов животных или растений, которые не предусмотрены существующей систематикой. Вероятно, они существуют. Но что должен делать биолог для их поиска? То, что он делал до сих пор, т.е. пользоваться существующей систематикой при описании флоры и фауны тех или иных районов. Поэтому задачи, направленные на фиксацию неведения, мы будем называть праздными задачами в отличие от деловых вопросов или задач, фиксирующих незнание. Праздные задачи не образуют никакой научной программы, не определяют никакой рациональной деятельности.

Противопоставление незнания и неведения в конкретных ситуациях истории науки требует достаточно детального анализа. После открытия Австралии вполне правмерно было поставить вопрос о животных, которые ее населяют, об образе их жизни, способах размножения и т.д. Это составляло сферу незнания. Но невозможно было поставить вопрос о том, в течение какого вре-

мени кенгуру носит в сумке своего детеныша, ибо никто еще не знал о существовании сумчатых. Это было в сфере неведения. Нельзя, однако, сказать нечто подобное об "открытии" Галле планеты Нептун. Казалось бы, оба случая идентичны: биологи открыли новый инфракласс млекопитающих животных, Галле обнаружил новую планету. Но это только на первый взгляд. Никакие данные биологии не давали оснований для предположения о существовании сумчатых животных. А планета Нептун была теоретически предсказана Леверье на основании возмущений Урана. Обнаружение этих последних - это тоже не из сферы неведения, ибо существовали теоретические расчеты движения планет, и вопрос об их эмпирической проверке был вполне деловым вопросом.

В свете сказанного можно уточнить понятие "открытие" и противопоставить ему такие термины, как "выяснение" или "обнаружение". Мы можем выяснить род занятий нашего знакомого, можем обнаружить, что он легчик. Это из сферы ликвидации незнания. Галле не открыл, а обнаружил планету Нептун. Наука открыла сумчатых животных, открыла явление электризации трением, открыла радиоактивность. Открытия подобного рода часто означают собой переворот в науке, но на них нельзя выйти рационально, т.е. путем целенаправленного поиска, в сферу неведения нет рационального пути. С этой точки зрения, так называемые географические открытия нередко представляют собой, скорее, выяснение или обнаружение, ибо в условиях наличия географической карты и системы координат вполне возможен деловой вопрос о наличии или отсутствии островов в определенном районе океана или водопадов на той или иной еще неисследованной реке. Точнее сказать поэтому, что Ливингстон не открыл, а обнаружил водопад Виктория.

Вернемся теперь к вопросу, поставленному в самом начале. Способны ли мы как-то оценить сферу неведения или потенциал науки поддается оценке только в части незнания? Начнем с того, что вопрос о том, какие явления нам еще неизвестны, проанализированный выше, не следует смешивать с вопросом о существовании таких явлений. Этот последний вовсе не является праздным. В общем плане на него даже не трудно ответить: вероятно, такие явления существуют. Ответ можно даже усилить: несомненно, такие явления существуют. И я уверен, большинство ученых примет и эту усиленную формулировку, показывая тем самым, что у них есть для этого основания. Иными словами, принцип Гийома ориентирован не только на незнание, но и на неведение.

Вопрос о существовании неизвестных, неведомых явлений вовсе не требует их характеристики. Его можно трактовать как вопрос не о мире, а о познании, как вопрос о состоянии той или иной области науки, о том, можно ли в этой области ждать открытий. И не секрет, что мы постоянно даем такого рода оценки и от одних областей ждем больше, чем от других. На каком основании? Прежде всего, вероятно, на основании предыдущего опыта. В этом плане бросается в глаза очевидное, даже разительное неравноправие разных научных дисциплин: одни из них на протяжении своей истории дали человечеству наиболее принципиальные открытия, другие - почти не имеют их вообще. Разумеется, это накладывает определенный отпечаток и на наши ожидания.

Бросается в глаза связь этой способности делать открытия с использованием технических средств исследования, с наличием постоянно растущего арсенала приборов и экспериментальных установок. Нельзя не вспомнить в этой связи о роли микроскопа в открытии мира микроорганизмов, о роли телескопа в развитии астрономии, начиная с открытия Галилеем пятен на Солнце, о роли фотоэмульсионки в открытии рентгеновских лучей и радиоактивности. Богатый технический арсенал науки - это и окно в мир неведения, но открывается это окно не на уровне целенаправленных акций, а случайным и побочным образом.

Все приведенные выше примеры относились в основном к сфере эмпирического исследования. Это вовсе не означает, что на уровне теории мы не открываем принципиально новых явлений. Достаточно вспомнить теоретическое открытие позитрона Дираком. И все же перенос противопоставления незнания и неведения в область теоретического мышления нуждается в ряде существенных дополнений. Даже естественный язык зафиксировал здесь определенную специфику ситуации: теории мы не обнаруживаем и не открываем, мы их строим или формулируем. Это в такой же степени относится и к классификации, районированию, к созданию новых способов изображения. Из сферы обнаружений и открытий мы попадаем в сферу проектов и их реализаций, в сферу научной теоретической инженерии. Потенциал развития науки определяется здесь наличием соответствующих проектов, их характером, уровнем развития самих средств проектирования.

Вот конкретный пример такого проекта из области лингвистики: "Целью синтаксического исследования данного языка, - пишет Н. Хомский, - является построение грамматики, которую можно рассматривать как механизм некоторого рода, порождающий предложения этого языка. В более широком плане лингви-

сты стоят перед проблемой определения глубоких, фундаментальных свойств успешно действующих грамматик. Конечным результатом этих исследований должна явиться теория лингвистической структуры, в которой описательные механизмы конкретных грамматик представлялись бы и изучались абстрактно, без обращения к конкретным языкам"<sup>10</sup>. Вполне правомерно и естественно спросить у любого представителя той или иной конкретной области знания, в рамках каких проектов он работает.

Проекты бывают, как известно, типовые, а бывают оригинальные. Здесь и проходит граница между незнанием и невежеством. Например, теория эрозионных циклов Дэвиса, сыгравшая огромную роль в развитии геоморфологии, построена в значительной степени по образцу дарвиновской теории развития коралловых островов. У Дарвина все определяется взаимодействием двух факторов: ростом кораллового рифа, с одной стороны, и опусканием дна океана, с другой. Дэвис использует аналогичный принцип при описании развития рельефа, у него тоже два фактора: тектонические поднятия, с одной стороны, и процессы эрозии, с другой. Таким образом, теория Дэвиса является реализацией некоторого "типового проекта"<sup>11</sup>. А вот Докучаев, с именем которого неразрывно связано наше отечественное почвоведение, создает новый проект мировосприятия, но создает как бы побочным образом, как это бывает и с открытиями. Исследователи отмечают, что Докучаев пришел в почвоведение как геолог и что именно это способствовало восприятию им почвы как особого естественного тела Природы<sup>12</sup>. Иными словами, первоначально Докучаев работает в рамках определенных сложившихся традиций. Однако полученный им результат, показывающий, что почва есть продукт совокупного действия целого ряда природных факторов, оказывается образцом или проектом нового системного подхода в науках о Земле.

Вполне возможна рациональная деятельность, направленная на реализацию типовых теоретических проектов. Каждая, уже созданная и функционирующая теория, может выступать как образец для построения новых теорий, т.е. играть роль проекта. "Я хотел бы подчеркнуть одно обстоятельство, - пишет Р.Фейнман. - Теории, посвященные остальной физике, очень похожи на квантовую электродинамику... Почему все физические теории имеют

---

<sup>10</sup> Хомский Н. Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. Вып. 2. М., 1962. С. 415.

<sup>11</sup> Грегори К. География и географы. М., 1988. С. 29.

<sup>12</sup> Левинсон-Лессинг Ф.Ю. Избранные труды. Т. 3. М., 1952. С. 427.

столь сходную структуру?"<sup>13</sup> Одну из возможных причин Фейнман видит в ограниченности воображения физиков: "встретившись с новым явлением, мы пытаемся вогнать его в уже имеющиеся рамки"<sup>14</sup>. Это и значит строить новые теории по образцу уже имеющихся, используя последние как проекты. Однако принципиально новые проекты не являются завершением целенаправленного рационального поиска.

Подведем некоторые итоги. Граница между незнанием и неведением - это принципиальная граница рационального целеполагания в развитии науки, а следовательно, и граница рациональной реконструкции. Разумеется, задним числом можно представить побочный результат эксперимента в качестве основного, что, кстати, нередко и делают, но это будет существенным искажением исторической картины. Там, где мы сталкиваемся с неведением, из прошлого науки в ее будущее нет рационального пути.

### Рациональная реконструкция и явление рефлексивной симметрии

Означает ли сказанное, что принципиальные сдвиги в развитии науки обусловлены в основном случайными, побочными результатами, а не целенаправленным поиском в рамках существующих программ? Т.Кун в своей знаменитой книге "Структура научных революций" придерживается, вероятно, именно такой точки зрения. Говоря о новых фундаментальных фактах и теориях, он формулирует свою мысль достаточно однозначно: "Они создаются непреднамеренно в ходе игры по одному набору правил, но их восприятие требует разработки другого набора правил". Мы не склонны в такой степени абсолютизировать роль случайных или, точнее, непреднамеренных открытий, однако их значительный удельный вес в развитии науки не вызывает сомнений. Что касается приведенного высказывания Т.Куна, то оно интересно еще в одном отношении. Если для восприятия непреднамеренных открытий требуется "другой набор правил", то как и откуда мы можем его получить? Кун на этот вопрос не отвечает. Мы, однако, постараемся показать, что в самой структуре науки, в ее организации заложен механизм ассимиляции непреднамеренных открытий. Иными словами идея рацио-

---

<sup>13</sup> Фейнман Р. КЭД - странная теория света и вещества. М., 1988. С. 131.

<sup>14</sup> Там же.

нальной реконструкции глубоко противоречит внутренним механизмам научного развития.

### а) Эпизод в становлении палеогеографии

Начнем с анализа небольшого эпизода, сыгравшего, однако, как отмечает Ю.Я. Соловьев, основополагающую роль в становлении палеогеографии<sup>15</sup>. Этот эпизод - появление в геологии понятия о фациях. Термин этот в его почти современном понимании был введен швейцарским геологом А.Грессли в конце 30-х годов прошлого века. Занимаясь изучением Юрских гор в Швейцарии, Грессли обнаружил, что в отложениях каждого стратиграфического горизонта, если его проследить от места к месту, наблюдается изменение как петрографического состава слагающих этот горизонт пород, так и находящихся в них органических остатков. Это противоречило существовавшим в то время представлениям, согласно которым одновозрастные отложения должны везде иметь одинаковый петрографический состав и органические остатки. Заинтересованный новым для того времени явлением, Грессли уже не мог ограничиться описанием только вертикальных разрезов, но прослеживал каждый стратиграфический горизонт как можно дальше в горизонтальном направлении. Участки, образованные отложениями одного возраста, но отличающиеся друг от друга и петрографическим составом, и палеонтологическими остатками, он назвал фациями.

Пытаясь объяснить обнаруженное им явление, Грессли связывает происхождение фаций с различиями в условиях образования пород. "Модификации, как петрографические, так и палеонтологические, обнаруживаемые стратиграфическим горизонтом на площади его распространения, - пишет он, - вызваны различиями местных условий и другими причинами, которые в наши дни оказывают такое сильное влияние на распределение живых существ на морском дне. Во всяком случае я нередко бывал удивлен, находя в распределении наших ископаемых форм те же законы биологических ассоциаций, а в совокупности соответствующих петрографических и геологических черт те же соотношения, как они господствуют в современном подводном мире"<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Соловьев Ю.Я. Становление палеогеографии // История геологии. М., 1960. С. 123.

<sup>16</sup> Цит. по: Крашенинников Г.Ф. Учение о фациях. М., 1971. С. 5.



Но как все это связано с формированием новой научной дисциплины палеогеографии? А.Грессли - геолог, и его интересует стратиграфия, но никак не география. И работает он, разумеется, в традициях, характерных для геологии того времени, отнюдь не помышляя об их видоизменении или о построении новой научной области. Иными словами, было бы крайней ошибкой интерпретировать поведение Грессли как рациональную акцию, направленную на построение палеогеографии. И тем не менее именно представление о фациях, как подчеркивает Ю.А. Соловьев, "по существу, предопределило развитие палеогеографии в дальнейшем"<sup>17</sup>.

Впрочем, мы полагаем, что читателю уже давно ясен ответ на сформулированный нами вопрос, и он даже несколько недоумевает по поводу его постановки. Ну, разумеется, объясняя происхождение тех или иных фаций условиями, в которых происходило образование пород, А.Грессли тем самым реконструирует физико-географические условия далекого прошлого. Опираясь на метод актуализма и на знание современных закономерностей, он полагает, например, что одни фации формировались на мелководных участках юрского моря, а другие - на более глубоководных. В рассуждениях подобного рода нет ничего принципиально нового, ибо попытки реконструкции обстановки прошлых эпох на основе палеонтологических остатков встречались задолго до Грессли. Иными словами, он и здесь достаточно традиционен.

Нас, однако, интересует одна деталь, которая может представиться совершенно тривиальной и несущественной, но, как мы постараемся показать, таит в себе возможности широких обобщений, являясь проявлением достаточно принципиальных закономерностей. Итак, объясняя существование фаций различиями в условиях образования пород, А.Грессли, как мы уже сказали, реконструирует тем самым и физико-географическую картину прошлого. А что в данном случае означает выражение "тем самым"? Грессли ведь интересуется не географией, а стратиграфией, и строит он знание о фациях, а не о границах юрского моря. А это значит, что совокупность утверждений типа: "Петрографические и палеонтологические особенности данных отложений объясняются тем, что они формировались в условиях прибрежного мелководья" надо еще преобразовать в утверждения: "Зона прибрежного мелководья охватывала район таких-то отло-

---

<sup>17</sup> Соловьев Ю.А. Становление палеогеографии // История геологии. М., 1960. С. 123.

жений, о чем свидетельствуют их петрографические и палеонтологические особенности". Если в первом случае объектом исследования или референтом приведенных утверждений являются фации, а описание физико-географических условий - это средство объяснения, то во втором - исследуются именно физико-географические условия, а фации выступают в функции исторического источника. Именно преобразования такого типа и позволяет в рамках геологических традиций зародиться новому научному направлению. Необходимо поэтому изучить особенности такого рода преобразований.

Могут возразить, что все это достаточно тривиально и что преобразования такого типа мы постоянно осуществляем, даже этого не замечая. Это, конечно, так, но это не аргумент, ибо с таким же успехом можно отрицать и логику, ссылаясь на то, что мы постоянно осуществляем рассуждения, не замечая этого и не отдавая себе в этом никакого отчета. Итак, что же представляют собой преобразования указанного типа?

## б) Рефлексивная симметрия

Начнем с явления рефлексивной симметрии. Оно связано с целенаправленным характером человеческой деятельности и может быть обнаружено 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, т.е. остается инвариантной.

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>18</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. 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 его получения. Все зависит от того, что мы при этом считаем основным продуктом, полученное 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

---

<sup>18</sup> Цит. по: Глестон С. Атом, атомное ядро, атомная энергия. М., 1961. С. 168.

вещество, либо описание деятельности его получения, мы осуществляем программно-предметное 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 менять 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 продолжим 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.

## **в) Рефлексивная симметрия и симметрия знания**

А теперь рассмотрим следующую ситуацию. Представьте себе, что перед вами несколько занумерованных ящиков с шарами разного веса. Вы должны взвесить шары и записать полу-

ченный результат. Разумеется, у вас есть весы и вы умеете ими пользоваться, но какой должна быть форма записи? Если вас интересуют ящики и их содержимое, то запись должна быть такой: "В ящике за номером К лежат шары такого-то веса". Если же в первую очередь вас интересуют шары, а не ящики, то и форма записи должна измениться: "Шары такого-то веса лежат в ящике за номером К". В одном случае, расположив записи в определенном порядке, вы легко узнаете, какие шары находятся в интересующем вас ящике. В другом - вы легко найдете шар нужного вам веса.

Суть, однако, в том, что каждый акт взвешивания одновременно дает вам информацию и о содержимом ящика, и о местонахождении шаров. Но записать это вы можете либо одним, либо другим способом, получая два разных результата и два рефлексивно симметричных познавательных акта. Важно, что рефлексивная симметрия связана здесь и с соответствующей симметрией знания. Не трудно заметить, что одна запись легко преобразуется в другую за счет операции смены референции без какого-либо изменения содержания. В одном случае, референтом является ящик, в другом - шар. Симметрию знания такого типа мы будем называть предмет-предметной.

Возможна и программно-предметная симметрия знания, связанная с программно-предметной рефлексивной симметрией. Вернемся к нашему примеру взвешивания шаров. Строго говоря, любое научное знание предполагает определенное обоснование, которое может, в частности, состоять в указании способа, каким оно было получено. Нам поэтому мало указать вес того или иного шара, необходимо описать и способ взвешивания. Это существенно определяет и отношение к результату: одно дело, если мы взвешивали на аналитических весах, другое - на обыкновенном безмене. Но если так, то мы опять попадаем в ситуацию выбора. Что нас в первую очередь интересует - метод получения данного результата или сам результат? В первом случае мы можем записать результат примерно так: "То, что вес данного шара равен Q, было получено таким-то образом". Вторая запись будет иной: "Вес данного шара, определенный таким-то образом, равен Q". Мы не будем здесь останавливаться на характере преобразования одного знания в другое, но такое преобразование существует.

Рассмотрим в заключение еще один случай, предполагающий объектно-инструментальное рефлексивное переключение. Представьте себе, что любитель детективного жанра возвращается с работы и не находит на диване детектив, чтение которого он

перервал на самом интересном месте. Обыскав всю квартиру, он приходит к выводу, что жена, которая с ним постоянно конкурирует, вернулась раньше и захватила детектив. Все теперь опять-таки зависит от его рефлексивной ценностной установки: интересуется его в первую очередь жена или детектив? В первом случае запись будет иметь, вероятно, такой вид: "Жена вернулась с работы раньше меня и куда-то ушла, что доказывает исчезновение детектива". Знание того факта, что детектив исчез с дивана, выступает здесь только как средство, как инструмент, позволяющий что-то узнать о жене. Вторая запись поставит на первое место не жену, а детектив: "Детектив исчез, но это можно объяснить тем, что жена пришла раньше и куда-то ушла". Здесь уже знание о жене выступает в некоторой инструментальной функции, т.е. как средство объяснения факта пропажи детектива. Иными словами, и здесь рефлексивной симметрии соответствует определенная симметрия знания.

От простых примеров можно перейти к более сложным. Нетрудно видеть, например, что рассмотренный выше эпизод в становлении палеогеографии очень напоминает ситуацию с детективом. А.Грессли - геолог по своим целевым установкам, и построенные им знания носят геологический характер. Поэтому главное для него - это отложения и их свойства, а соображения палеогеографического характера - это только средство или инструмент объяснения. Но используя этот инструмент, Грессли, сам того не желая, и, может быть, не подозревая, начинает закладывать фундамент новой дисциплины. Для перехода к палеогеографии нам надо теперь изменить свою рефлексивную позицию, т.е. переформулировать задачи и соответствующим образом перестроить знания. Все очень напоминает историю камеры Вильсона. Не нужно при этом думать, что такой переход к новым целевым установкам - это кратковременная акция. В развитии науки она может растянуться на десятки лет. Но на этом мы остановимся несколько позже.

А сейчас поставим такой вопрос: не означает ли сказанное, что геология и палеогеография формируются как рефлексивно симметричные дисциплины, что в основе их взаимоотношений лежит рефлексивная симметрия? До сих пор мы говорили о рефлексивно симметричных актах деятельности, но нельзя ли перенести эти понятия и на научные дисциплины? Постараемся показать, что можно.

## г) Исследовательские и коллекторские программы

Попробуем построить общую модель развития науки в свете представлений о рефлексивной симметрии и симметрии знания. Будем исходить из предположения, что наука - это множество программ, в рамках которых работает ученый. Эти программы могут быть вербализованными или существовать на уровне социальных эстафет, т.е. на уровне воспроизведения образцов деятельности, - это в данном случае не имеет существенного значения. Важно, что, выражаясь языком К.Поппера, речь идет о некотором "третьем мире", строение которого нам и предстоит выяснить. Научные программы - это как сеть железных дорог, которая существенно определяет возможности наших перемещений. Мы, конечно, можем делать пересадки, изменяя маршрут и реализуя тем самым некоторое количество степеней свободы, но принципиальная новизна связана все же с перестройкой самой железнодорожной сети.

О каких же программах следует в первую очередь говорить и как осуществляется пересадка? Вернемся к нашей простой модели с шарами и ящиками. Представим себе для удобства изложения, что работу осуществляют не один, а три человека: первый взвешивает шары в каждом очередном ящике; второй записывает, каково содержание каждого ящика; третий - каково местонахождение шаров определенного веса. Очевидно, что каждый работает в рамках некоторой своей программы. Первого мы назовем исследователем, а его программу - исследовательской. Исследовательская программа задает методы и средства получения знания. Но в каких программах работают второй и третий участники? Они ничего не взвешивают, но тем не менее существенно определяют характер деятельности исследователя. Строго говоря, последний сам по себе вообще не осуществляет никакой деятельности, ибо не ясно, что он должен получить в качестве результата. Иными словами, смысл в его действия вкладывают либо второй, либо третий из участников. Их программы мы назовем коллекторскими, ибо они определяют характер знания, его референцию, принципы систематизации.

Из сказанного вытекает, что исследователь и коллектор не могут обойтись друг без друга. Исследователь сам по себе не имеет цели исследования, коллектор не умеет взвешивать. И тем не менее относительная обособленность выделенных программ налицо. Допустим, к примеру, что наш исследователь соединил свою программу с программой второго участника и стремится к описанию содержания ящиков. Это не мешает третьему участ-

нику присвоить полученный результат, преобразовав его в знание о местонахождении шаров. Иными словами, он относительно независим и как бы стоит на страже, готовый перехватить чужой продукт. В свою очередь исследователь относительно независим, ибо даже сливаясь с одной из коллекторских программ, он потенциально связан и с другими. Коллекторская программа может быть в значительной своей части представлена в виде вопросов или задач. Иными словами, если программа исследовательская - это методы и средства получения знания, то коллекторская - это фиксация нашего незнания в рамках той или иной области исследования, это ответ на вопрос, а что именно мы хотели бы знать.

А теперь посмотрим, можно ли все это интерпретировать применительно к реальной науке. Вернемся к эпизоду из истории палеогеографии. Мы подчеркивали, что А.Грессли - геолог, и его в первую очередь интересует стратиграфия, а не география. Теперь можно уточнить сказанное: А.Грессли работает в коллекторской программе геологии того времени. Что касается палеогеографии, то такой дисциплины в то время вообще нет, ибо нет соответствующей коллекторской программы. Признаком ее появления являются соответствующие системы знания, которые и возникают несколько позже в виде палеогеографических описаний отдельных геологических периодов и палеогеографических карт. Впрочем, появление новой коллекторской программы в данном случае объяснить, вероятно, не очень трудно, ибо она может быть построена по аналогии с соответствующей географической программой.

В целом динамика науки выглядит следующим образом. Исследователь, работающий в конкретном исследовательском и коллекторском направлении, т.е. представитель традиций конкретной науки, получает некоторый результат, который неожиданно подхватывается другой коллекторской программой, преобразуется и начинает функционировать в новой области, где он является неожиданным и непреднамеренным, ибо чаще всего никак не мог бы быть получен в ее традициях. Это "пришелец" из другого мира, но не в смысле отдельной личности, перешедшей на работу в новую область, а скорее как багаж, который перегрузили с одной железнодорожной линии на другую.

Рассмотрим это более подробно. Известному британскому географу Макиндеру принадлежат слова: "География представляет науку о настоящем, объясняемом прошлым, геология - на-



уку о прошлом, объясняемом при помощи современного<sup>19</sup>. Эту мысль повторяет известный революционер в области геоморфологии В.М. Дэвис: "Геология изучает изменения, имевшие место в прошлом, ради них самих, поскольку эта наука исследует историю Земли. География изучает прошлое лишь постольку, поскольку она освещает настоящее, ибо география в основном изучает Землю такой, какой она представляется в настоящем"<sup>20</sup>.

Итак, география, изучая настоящее, использует геологические концепции в качестве средства, инструмента объяснения этого настоящего. В свою очередь геология, изучая прошлое, может реконструировать его только на основе настоящего и использует географию в качестве средства для таких реконструкций. Перед нами объектно-инструментальная симметрия, но не актов деятельности, а научных дисциплин. Изучение прошлого для геологии - это основная задача, а для географии - средство. Наоборот, изучение настоящего - это средство для геологии, но основная задача для географа. Будем называть такого рода образования объектно-инструментальными дисциплинарными комплексами. С трудом видеть, что в идеальном случае речь идет об одних и тех же исследовательских процедурах, но в рамках разных коллекторских программ.

Рассмотрим на конкретном примере, как осуществляется взаимодействие различных традиций работы в рамках объектно-инструментального комплекса. Вот небольшой отрывок из "Основ тектоники" Ж. Гогеля: "Ничто не отделяет современную эпоху от прошедшего геологического времени, и тектонические движения могут, следовательно, развиваться и в настоящее время, по крайней мере в некоторых районах. Если эти движения протекают слишком медленно, чтобы быть ощутимыми, можно все же попытаться их установить, сравнив рельеф местности с тем, который должен был бы возникнуть под воздействием только эрозийных процессов, определяющихся хорошо известными в настоящее время закономерностями"<sup>21</sup>. Отрывок содержит краткую формулировку геоморфологического метода обнаружения тектонических движений. Но как это произошло, что геоморфология вмешалась в дела геологов?

Все начинается в конце XIX в., когда американский географ В.М.Дэвис разработал теорию географических циклов, т.е. циклов эрозии, объясняющую формирование и развитие форм рельефа. Модель, предложенная Дэвисом, предполагает исходное тектони-

19 Мартин Э. Основы физической географии. Т. 1. М.-Л., 1939. С. 26.

20 Дэвис В.М. Геоморфологические очерки. М., 1962. С. 9.

21 Гогель К. Основы тектоники. М., 1969. С. 19.

ческое поднятие и дальнейшее действие эрозии и денудации в условиях отсутствия тектонических движений. Дэвис четко осознавал, что речь идет о некотором идеальном цикле, который сравнительно редко фактически реализуется. Отклонения эмпирической картины от идеальной модели Дэвис объяснил рядом факторов, в том числе тем, что тектонические движения продолжаются и в ходе цикла эрозии.

Таким образом, Дэвис строит теорию развития рельефа, а ссылаясь на тектонические движения, которые сильно усложняют эмпирическую картину и вызывают отклонения от предсказаний теории - это в рамках его коллекторской программы своего рода защитный пояс, т.е. средство, позволяющее теории выстоять. Геолог, однако, интересуется именно тектоникой, и факты отклонения геоморфологической теории от эмпирии становятся в рамках его программы средством обнаружения тектонических движений. Иными словами, геоморфолог и специалист в области тектоники работают в разных традициях и преследуют разные цели, но результаты, полученные в одной области, получают свое симметричное отображение в другой.

Стоит кратко упомянуть еще один пример, хотя он заслуживает и гораздо более серьезного анализа. Мы имеем в виду астрономию и механику на заре их развития. Механика Галилея первоначально формируется как своеобразный защитный пояс теории Коперника. Например, допуская вращение Земли, мы должны объяснить, почему камень, сброшенный с башни, падает к ее основанию или почему ядро, выпущенное из пушки, пролетает одно и то же расстояние независимо от того, был произведен выстрел в восточном или западном направлении. Картина, нарисованная Коперником, выступает здесь как нечто, требующее объяснения и оправдания, а механические рассуждения, в ходе которых формируются зародыши принципа относительности и закона инерции - это только средство. В дальнейшем, однако, уже в работе самого Галилея происходит смена рефлексивной позиции, и механика приобретает самостоятельное значение. Интересно в этом плане сравнить две фундаментальные работы Галилея: "Диалог о двух главнейших системах мира - птолемеевой и коперниковой" и "Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки..." Уже различие заголовков кое о чем говорит. Не исключено, что именно появление такого значимого рефлексивно симметричного отображения, как механика, определило в конечном итоге успех коперниканской революции.

Предложенная модель очень напоминает проведенное выше противопоставление незнания и неведения, но здесь граница

между ними носит относительный характер и обусловлена различием коллекторских программ. Метод выявления тектонических движений не мог быть разработан в рамках геоморфологии, ибо там нельзя сформулировать соответствующую задачу. Иными словами, там нет соответствующего рационального пути. Аналогичным образом в рамках тектоники не могла возникнуть концепция эрозионных циклов. Но в данном случае граница не является непроходимой, она преодолевается за счет рефлексивных преобразований.

#### д) Предмет-предметные и программно-предметные дисциплинарные комплексы

Наряду с объектно-инструментальными комплексами не трудно выделить и дисциплинарные комплексы, связанные с другими видами симметрии. Приведем несколько примеров, показывающих достаточную универсальность введенных представлений.

В литературе можно встретить много различных способов изображения связей между науками, общей особенностью которых является большая семантическая неопределенность. Один из способов - это перескакающие круги или прямоугольники, означающие, вероятно, что характеризующие области частично совпадают. Так, например, в курсе геоботаники А.Г.Воронова<sup>22</sup> такие прямоугольники обозначают биологию и географию, а в области пересечения попадают география растений и животных, а также фитоценология и зооценология. Спрашивается, как следует это понимать? Идет ли речь о пересечении множеств изучаемых объектов или членов научного сообщества? Означает ли схема, что понятия одной научной области являются более общими, чем понятия другой? В силу каких причин одна и та же дисциплина оказывается одновременно и географической и биологической?

Вот как рассматривает этот вопрос видный специалист по географии растительности И.Шмитхюзен: "Несмотря на то, что обе науки как биология, так и география, занимаются вопросами распространения жизни на Земле и проблемами, связанными с распространением жизни (биохорологией), исходные позиции и конечные цели у этих наук различны. Биология исследует жизнь, формы ее проявления, процессы и законы ее развития, помимо

---

<sup>22</sup> Воронов А.Г. Геоботаника. М., 1963. С. 19.

прочего, также и с точки зрения их распределения в пространстве. Предметом географии является геосфера и ее деление на страны и ландшафты, для характеристики которых наряду с другими явлениями немаловажное значение имеет и их растительный, и животный мир<sup>23</sup>. Разве не напоминает сказанное предмет-предметную симметрию и наш пример с ящиками и шарами? Одна "наука", описывая ящики, указывает в том числе и их содержимое. Другая, описывая содержимое, характеризует и его местонахождение, т.е. ящик. "Гесботаника, - пишет И.Шмиттхозен, - изучает систематические единицы растительного мира... и растительные сообщества... с точки зрения их распространения и зависимости от условий существования". "Предметом географии растительности являются не отдельные растения и даже не их сообщества, а страны и ландшафты и их заповедение растительностью"<sup>24</sup>. Но по аналогии с биологией и биогеографией можно рассмотреть и такие научные дисциплины, как почвоведение и география почв, климатология и география климатов, демография и география населения, вулканология и география вулканов, экономика и экономическая география, культурология и география культуры... Список можно продолжить, ибо любая область знания, изучающая какие-либо явления, распределенные по поверхности Земли, может породить и порождает соответствующий рефлексивно симметричный раздел географии. Все эти дисциплины, т.е. география, взятая в единстве всех ее разделов, и совокупность ее предметно-предметных отображений, образуют предмет-предметный комплекс научных дисциплин.

Ученые, работающие в рамках такого предмет-предметного комплекса могут ставить перед собой очень разные задачи, реализовывать разные программы, быть представителями разных парадигм, но результаты в одной области будут рано или поздно трансформироваться и попадать в другую рефлексивно симметричную область. Так, например, революция, осуществленная В.В.Докучаевым в почвоведении, революционизировала и географию почв. Вообще любые принципиальные изменения в классификации климатов или вулканов, почв или типов культуры, человеческих рас или форм хозяйственной деятельности... рано или поздно перестраивают и соответствующие географические разделы, меняя схемы районирования, легенды карт и т.п.

---

23 Шмиттхозен И. Общая география растительности. М., 1966. С. 14.

24 Там же. С. 14-15.

Перейдем к программно-предметной симметрии. Академик Л.И. Мандельштам, обсуждая вопрос о предмете теории колебаний, пишет: "Каковы же те признаки, по которым выделяется учение о колебаниях? Присмотревшись, мы видим, что они принципиально отличны от тех, по которым делят физику на оптику, акустику и т.д. Это последнее деление производится, очевидно, по признаку физических явлений, которые мы одинаково воспринимаем. С электричеством и магнетизмом дело обстоит несколько сложнее (у нас нет непосредственного восприятия этих явлений), но я не буду на этом задерживаться. С колебаниями дело обстоит принципиально иначе: мы выделяем их не по физическому содержанию нашего восприятия, а по общности метода или подхода к изучению..."<sup>25</sup> Мандельштам четко выявляет два способа обособления научных дисциплин. Одни из них - такие, как оптика или акустика, мы будем называть дисциплинами конкретно-предметной ориентации, другие, как теория колебаний, - дисциплинами программно-методической ориентации. Первые строят знания о тех или иных явлениях природы, вторые - разрабатывают методы или подходы, необходимые для получения этих знаний. Вот еще один аналогичный пример: "...И термодинамика и статистическая физика не имеют четко ограниченной области изучаемых физических явлений в противоположность оптике, механике, электродинамике и другим разделам физики, а представляют собой скорее методы изучения любых макроскопических систем"<sup>26</sup>. Очевидно, однако, что дисциплины выделенных видов не существуют и не могут существовать друг без друга. Трудно представить себе теорию колебаний без механики, акустики, оптики и т.д. Они неразрывно связаны в своем историческом развитии, более того, они представляют собой очевидный пример программно-предметной симметрии. Эта симметрия, конечно, нарушается в ходе обособления названных дисциплин, но ее следы всегда присутствуют в соответствующих системах знания. Акустика или оптика не обходятся без методов теории колебаний, а последняя - без примеров из оптики или акустики.

Дисциплины конкретно-предметной и программно-методической ориентации образуют сложные объединения, которые мы будем называть программно-предметными комплексами. При этом надо иметь в виду, что свою четкую ориентацию они как раз

---

<sup>25</sup> Мандельштам Л.И. Лекции по оптике, теории относительности и квантовой механике. М., 1972. С. 401-402.

<sup>26</sup> Румер Ю.Б., Рыжкин М.Ш. Термодинамика, статистическая физика и кинетика. М., 1972. С. 10.

и получают только в составе таких комплексов, и одна и та же дисциплина в составе разных комплексов может иметь разную ориентацию. Например, география, используя методы физики, химии, биологии выступает как предметно ориентированная. Но та же география нередко функционирует как носитель метода или подхода и входит в программно-предметный комплекс уже совсем в другой роли.

Выше, рассматривая соотношение географии и биологии, мы остановились на точку зрения И.Шмит озена. Но возможна и совсем другая позиция. Например, по мнению Э.Мартона, география прежде всего является носителем определенного метода, существенный компонент которого - принцип пространственности. Мартон пишет: "...Ботаник изучает органы какого-либо растения, его условия жизни, его положение в систематике; если же он пытается определить его область распространения, он говорит, что дело идет о "ботанической географии". Геолог анализирует механику вулканического явления самого по себе; когда же он пытается установить распределение вулканов по земной поверхности, то он приходит к заключению, что это - область физической географии"<sup>27</sup>. Кто же прав - Мартон или Шмитхюзен? Скорей всего, правы оба. Речь идет просто о разных симметричных преобразованиях, которые в одном случае делают географию элементом предмет-предметного комплекса, а в другом - программно-предметного. В рамках последнего география выступает, вероятно, прежде всего как картография. Не случайно Э. Мартон пишет: "Не утверждая, что география и картография являются синонимами, все же следует отметить, что всякое исследование приобретает географический отпечаток, когда пытаются выразить результаты его картографически"<sup>28</sup>. Подавляющее большинство бросающихся в глаза связей между науками обусловлено нарушением программно-предметной симметрии. И если открытия в области физики означают нередко переворот и в химии, и в геологии, и даже в археологии, если химия воздействует на биологию, то все это представляет собой взаимодействие традиций в рамках программно-предметного комплекса, но не идеализированного, а реального, т.е. с нарушенной симметрией. И не только науки программно-методической ориентации влияют на предметно ориентированные дисциплины, но и наоборот. Нельзя представить себе развитие физики без геологии и минералогии, т.е. без янтаря и турмалина, без кристаллов, без

---

<sup>27</sup> Мартон Э. Основы физической географии. Т. 1. М.; Л., 1939. С. 26.

<sup>28</sup> Там же. С. 27.

естественного магнетизма, без астрономии с ее теорией Солнечной системы, без сверхпроводящей керамики и многого другого.

### е) Рациональная реконструкция и кумулятивизм

Предложенная модель коренным образом противоречит идее рациональной реконструкции развития науки. Рациональная реконструкция предполагает некоторую единую нормативную программу, а в рамках нашей модели мы имеем много замкнутых с точки зрения рациональности программ. Замкнутых в том смысле слова, что ни одна из них не задает рационального акта выхода в другую программу. Это не исключает взаимодействия и даже очень тесного, но оно лежит за пределами рациональности, хотя и обусловлено, как мы старались показать, фундаментальной структурой науки. У Грессли в ходе его занятий стратиграфией не было никаких оснований ставить задачу создания совершенно новой области знания. Его палеогеографический "результат" мог быть подхвачен только другой программой. Можно сказать, что и для географии и для геологии это был непреднамеренный результат. Аналогичным образом Дэвис, строя свою теорию рельефа, не собирался развивать тектонику, да и не мог, не имел оснований ставить перед собой такую цель. Иными словами, с точки зрения рациональной постановки задач перед нами набор лейбницевских монад, ни одна из которых не имеет окон.

Идея рациональной реконструкции тесно связана с совсем другой моделью науки, которую принято называть кумулятивистской. Очень часто, читая труды по истории науки, можно представить дело так, точно огромное количество ученых дружно идет к одной и той же заранее намеченной цели, спотыкаясь и падая, делая ошибки, но в конечном итоге достигая истины, т.е. того уровня знаний, на котором находится сам историк. Это и понятно, ибо автор как раз и хотел показать, как все участники процесса, начиная с древних времен, дружно несли крупницы знания в его сегодняшнюю "копилку". А то, что все пришли к тому, к чему пришли, определяется самим объектом, самой природой, т.е. опять-таки тем уровнем знаний, на котором находится сам историк.

Изложенные представления - это и есть кумулятивистская модель развития науки, в рамках которой до сих пор, несомненно, мыслят многие ученые и историки. Первый удар по этой

модели нанес Т.Кун своей теорией научных революций. Кун обратил внимание на то, что ученый в своей работе, в своем мышлении жестко запрограммирован, что он парадигмален, что в науке все осуществляется в рамках достаточно однозначных традиций. На это, впрочем, обращали внимание и раньше, но именно Кун впервые рассмотрел традиции как необходимый конституирующий фактор в развитии науки, функционирующий не в качестве тормоза, но, напротив, определяющий ее быстрое развитие. Научные революции, по Куну, - это смена парадигм, смена программ, замена одних традиций познания и мышления другими. В чем конкретно это противоречит кумулятивистской модели? Да в том, что кумулятивизм, строго говоря, предполагает одну парадигму, одну программу, в которой работают все, начиная с первых шагов познания. Он предполагает, явно или неявно, что все мыслят и познают одинаково, что существует единая общечеловеческая рациональность, единый суд разума. А в рамках концепции Куна, в истории происходит революционная смена фундаментальных программ познания, и на место единого для всех эпох разума приходят разные исторические типы рациональности<sup>29</sup>.

Сокрушив кумулятивизм, Кун, однако, породил новую и достаточно фундаментальную проблему, проблему новаций. Действительно, если ученый жестко запрограммирован в своей работе, то как происходит смена самих этих программ? Можем ли мы, работая в некоторой парадигме, изменить эту парадигму? Не напоминает ли это барона Мюнхаузена, который вытаскил сам себя за волосы из болота? Но, породив проблему, Кун одновременно и заложил основу для ее преодоления. Парадигма не одна, их много, они исторически сменяют друг друга, они разные в разных областях знания. Множественность парадигм подает надежду, ибо у нас появляется возможность их взаимодействия. Именно на взаимодействии разных программ и построена предложенная модель, однако, как мы уже отмечали, это взаимодействие лежит за пределами рациональности, оно происходит в мире относительного неведения.

Чем же объяснить живучесть кумулятивистских представлений, а с ними и идеи рациональной реконструкции? Мы полагаем, что это можно рассматривать как одно из проявлений действия коллекторских программ. Очевидно, что любая коллекторская программа осуществляет работу аккумуляции знаний, соби-

---

<sup>29</sup> Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопр. философии. 1991. N 6.



рая их везде, где только можно и преобразуя их в соответствии со своими требованиями. В этом и состоит ее предназначение. Иногда развитие науки начинается не с исследования, а именно с работы коллектора, который отбирает и систематизирует практический опыт, рефлексивно преобразуя тем самым задним числом практическую деятельность в познавательную.

Носитель коллекторской программы не может не быть кумулятивистом. И это не является его недостатком, это его роль или амплуа. Другое дело, если речь идет об историке науки. У него совсем другая роль. Его задача не в том, чтобы систематизировать знания прошлого, а в том, чтобы проследить их развитие. И вот тут вдруг обнаруживается, что поставив перед собой задачу написать историю какой-либо области знания, например, палеогеографии, историк почти неминуемо попадает в плен соответствующей коллекторской программы. А как иначе, ведь именно она оказывается для него путеводной нитью на необозримых просторах прошлого. Что и как искать на этих "просторах"? Ведь границы и признаки "палеогеографичности" задает именно коллекторская программа. Иными словами, в подавляющем количестве случаев историк начинает работать следующим образом: стоя на позициях соответствующей и, разумеется, современной коллекторской программы, он начинает искать в прошлом те тексты и тех авторов, которых он мог бы ассимилировать.

Практически это означает, что читая труды прошлых эпох, историк сам постоянно осуществляет симметричные преобразования, усматривая в этих трудах отдельные сведения, относящиеся к палеогеографии. В этом плане не только А.Грессли может оказаться палеогеографом, но и многие, многие авторы, жившие задолго до него. Ведь это так очевидно, что, объяснив находки ископаемых раковин перемещением моря, мы тем самым сказали что-то и о море. Это так очевидно, что, казалось бы, и не требует особого анализа. Не ясно только, почему палеогеография появилась все же как особая дисциплина только в XIX в., а экология - только после Э. Геккеля, сформулировавшего новую коллекторскую программу. Следствия у такой очевидности по крайней мере три. Первое - это полная неспособность видеть в развитии науки такой феномен, как формирование и развитие коллекторских программ. Они скрыты от историка, ибо заслонены его собственной личностью. Он сам и есть эта коллекторская программа. Второе неизбежное следствие - это "линеаризация" исторического процесса в духе кумулятивизма. Третья - иллюзия возможности и допустимости рациональной реконструкции исторического развития.

Представление о рефлексивной симметрии, помимо всего прочего, важно для историка науки как предостережение: не осуществляйте сами рефлексивно симметричных преобразований, предоставьте это делать участникам исторического процесса. Нам представляется, что реализация этого предостережения может неожиданно очень сильно обогатить и усложнить картину развития знания.

### **Проблема рациональности и принцип дополнительности**

Какое же место рациональная реконструкция должна занимать в рамках историко-научного исследования? Означает ли сказанное выше, что мы в принципе должны отбросить этот подход и заменить его каким-то другим? Это третий и последний из поставленных нами вопросов, и мы переходим теперь к его рассмотрению.

Нетрудно заметить, что предложенная выше модель вовсе не исключает идеи рациональной реконструкции. Действительно, мы утверждаем, например, что Дэвис не решал задач тектоники, но решал задачи геоморфологии. Тем самым мы, отказываясь давать рациональную реконструкцию его деятельности как геолога, в то же время даем такую реконструкцию для его акций в области геоморфологии. В такой же степени, если вспомнить пример, приведенный в самом начале, отрицая, что человек, зашел в магазин и купил книгу целенаправленно, мы обосновываем это тем, что он шел в гости, т.е. ставил другую цель. Отказывая в рациональности одним акциям, мы тут же приписываем ее другим. Это вовсе не является упущением или досадным недосмотром. Отнюдь нет. Более того, мы полагаем, что избежать рациональной реконструкции в принципе невозможно. Важно другое, важно понять ее место в системе описания человеческой деятельности.

С нашей точки зрения, это место определяется принципом дополнительности Н.Бора. Бор в своих работах неоднократно пытался перенести принцип дополнительности из квантовой механики в другие области знания и, в частности, в сферу гуманитарных дисциплин. Один из наиболее простых и прозрачных его примеров - это пример с описанием слова или понятия. "Практическое применение всякого слова, - пишет Бор в одной из статей, - находится в дополнительном соотношении с попыт-

ками его строгого определения"<sup>30</sup>. Что имеется в виду? Очевидно, что "практическое применение" слова не нуждается в каком-либо определении. Оно задается набором имеющихся у нас образцов словс потребления и конкретной ситуацией, в которой мы находимся. Назовем все это в совокупности контекстом словоупотребления. Очевидно, что такой контекст постоянно меняется от ситуации к ситуации, и слово, строго говоря, не имеет точного и раз навсегда заданного значения. Что же происходит, если мы делаем попытку дать этому слову точное определение? Речь, очевидно, идет не о том, чтобы выявить уже существующее реальное значение, ибо такого точного значения просто нет, а о том, чтобы это значение заново построить, опираясь на мощь нашего языка, на его аналитический потенциал. Иными словами, мы не столько определяем слово, сколько его видоизменяем, помещая в новый контекст сопоставлений.

Контекст словоупотребления можно рассматривать как аналог прибора в квантовой механике. Слово само по себе просто не имеет значения, оно его приобретает только в определенном контексте. Но в таком случае попытка точного определения - это коренное изменение контекста, т.е. использование принципиально иного прибора, что создает и новое значение. Контекст практического словоупотребления ситуативен и индивидуален, контекст описания и определения связан с претензией на наиндивидуальность и общезначимость. Поэтому, употребляя слово, мы не способны дать ему определение, соответствующее фактическому контексту. Для этого нужен новый контекст, контекст языка, подключая который, мы, однако, меняем и значение. А нельзя ли, определив слово, строго использовать его затем только в соответствии с определением? Можно, но очень быстро обнаружится, что реальная практика все же нарушает границы, заданные определением.

Сказанное легко переносится и на более сложные случаи. Определяя слово или понятие, мы фактически формулируем некоторые правила словоупотребления. Но реально человек действует не по правилам, а по образцам. Именно наличие образцов объясняет кажущуюся парадоксальность ситуации, когда носитель языка действует якобы по правилам, не имея возможности эти правила сформулировать. Поэтому можно говорить вообще о дополнительности между практической реализацией образцов, с одной стороны, и формулировкой правил деятельности, с другой. Вспомнив проведенную в самом начале аналогию, можно ска-

---

<sup>30</sup> Бор Н. Избранные научные труды. М., 1971. Т. II. С. 398.

зать, что рациональная реконструкция речевой деятельности дополнительна по отношению к ее практическому осуществлению. Но отсюда уже всегд<sup>я</sup> один шаг к проблеме рациональной реконструкции процесса развития науки.

Однако, раньше, чем переходить к науке, попробуем уточнить наши исходные представления. Принцип дополнительности в сфере гуманитарного знания основан на следующих предположениях. 1. Деятельность в основном воспроизводится по образцам. Б<sup>ы</sup> спроизведе<sup>н</sup>ие непосредственны<sup>х</sup> образцов - это исходный и фундаментальный механизм социализации опыта. 2. Отдельно взятый образец не задает никакого четкого множества возможных реализаций, т.е. строго говоря, и не является образцом. Это обусловлено тем, что все на все похоже, и поэтому утверждение "X сходно с Y" всегда истинно. 3. Только в конкретной ситуации, в конкретном контексте образец теряет свою неопределенность и приобретает более или менее фиксированное содержание. Так, например, одни и те же действия в зависимости от предыдущих или последующих актов могут выглядеть и как вскапывание газона для посадки цветов, и как поиск червей для рыбной ловли, и как копание канавы и т.д. и т.д. Иными словами, деятельность создается контекстом. 4. Контекст - это аналог прибора при характеристике деятельности. Разные "приборы" порождают разное содержание, а если приборы несовместимы, то мы получаем дополнительные характеристики. В качестве таких несовместимых "приборов" выступают контекст практической реализации и контекст описания. В одном случае, мы воспроизводим образец в конкретной и неповторимой ситуации, не привлекая опыта, зафиксированного в языке, в другом - привлекаем этот опыт, уничтожая тем самым специфику и неповторимость ситуации. 5. В качестве дополнительных параметров или дополнительных описаний выступают указание образцов, т.е. описание механизма деятельности, с одной стороны, и описание ее содержания, с другой. Зная образцы, мы не можем четко зафиксировать содержание, ибо оно объективно недостаточно определено, а "фиксируя" его средствами языка, порождаем нечто такое, что никак не содержится в образцах.

Из сказанного следует, что любая попытка описать содержание деятельности, включая и рациональную реконструкцию, есть выход за пределы реальных механизмов этой деятельности. А анализ механизмов не дает возможности описать содержание, ибо оно недостаточно определено. Поскольку, однако, нас не устраивает абсолютно бессодержательная история, мы вынуждены постоянно балансировать между желанием дать рациональ-

ную и содержательную реконструкцию, с одной стороны, и в то же время выявить механизм развития, с другой. Но увлекаясь одним, мы полностью теряем другое. По сути дела, рациональная деятельность, как мы ее выше определили, т.е. акция с четкой целевой установкой и четкими требованиями к продукту и процедурам - это артефакт, это порождение рефлексии, т.е. феномен созданный нашим описанием. Реальная деятельность есть нечто гораздо более неопределенное, нечто порождающее все новые и новые попарно симметричные версии, но никогда не совпадающее ни с одной из них.

И в завершение проиллюстрируем действие принципа дополнительности на конкретном примере истории пауки, который к тому же интересен и еще в одном отношении: он иллюстрирует смену типов рациональности, что является достаточно существенным препятствием на пути рациональной реконструкции.

Галилео Галилей следующим образом определяет равномерное движение: "Движением равномерным или единообразным я называю такое, при котором расстояния, проходимые движущимся телом в любые равные промежутки времени, равны между собою"<sup>31</sup>. Современный комментатор пишет: "Если мы обозначим скорость этого движения через  $V$ , время через  $t$  и пройденный путь через  $S$ , то в соответствии с определением равномерного движения будем иметь, что  $S = Vt$ "<sup>32</sup>.

Итак, уже из определения следует, что Галилей владел тем же самым представлением о равномерном движении, с которого и мы начинаем изучение механики. Ну разве это не очевидно? Если принять, что скорость - это путь, проходимый телом в единицу времени, то пройденное расстояние пропорционально времени, т.е.  $S = Vt$ , откуда следует, что  $(V = S/t)$ . Все тривиально просто. Не ясно только одно: а почему Галилей, дав свое определение, формулирует затем четыре аксиомы и доказывает шесть теорем, хотя и аксиомы, и теоремы представляются современному читателю совершенно тривиальными. Судите сами, вот одна из аксиом: "Расстояние, проходимое при одном и том же равномерном движении в более продолжительное время, больше, нежели проходимое в менее продолжительное"<sup>33</sup>. Ну зачем эти аксиомы, если мы уже приняли, что  $S = Vt$ ? А вот теорема: "Если два тела движутся равномерно, то отношение скоростей их равняется отношению пройденных расстояний, умноженному на

---

31 Галилей Галилео. Сочинения. М.; Л., 1934. Т. I. С. 282.

32 Там же. С. 650.

33 Там же. С. 283.

обратное отношение времен движения"<sup>34</sup>. Ну зачем нужно эту теорему доказывать, если мы владеем формулой  $V = S/t$  ?

Дело, однако, в том, что Галилей не пользовался и в принципе не мог пользоваться указанной формулой. Ее вводит впервые Леонард Эйлер, полностью осознавая при этом возможные трудности понимания. "Здесь может, пожалуй, возникнуть сомнение, - пишет он, - по поводу того, каким образом можно делить путь на время, так как ведь это - величины разнородные, и, следовательно, невозможно указать, сколько раз промежуток времени, например, в 10 минут, содержится в пути длиной, например, в 10 футов"<sup>35</sup>. На следующих страницах Эйлер дает два пояснения, указывая, в частности, что затруднение исчезает, "если мы сведем все к отвлеченным числам". Пояснения показывают, что Эйлер вполне серьезно относится к вопросу, связывая с ним реальные трудности.

Можно сказать, что мы сталкиваемся здесь с двумя разными способами использования математики, с двумя разными типами рациональности. Для Галилея символическая запись, по-видимому, аналогична записи на естественном языке и должна фиксировать некоторое объективное отношение. Она при этом только выражает содержание знания, но не является элементом этого содержания. Иными словами, Галилей воспринимает выражение  $V = S/t$  по аналогии с высказываниями типа "Иван выше Петра" или "В сутках 24 часа". Поэтому Галилей мыслит пропорциями, но не может записать формулу типа  $V = S/t$ , ибо она не выражает никакого реального отношения обозначаемых величин. В отличие от этого у Эйлера математические выражения начинают играть роль репрезентатора, роль модели, становясь тем самым элементом содержания знания. Поясним это на простом примере. Говоря, что земля подобна шару, мы используем представление о шаре в качестве репрезентатора. Что касается языкового выражения "Земля - шар", то оно только фиксирует отношение репрезентации. Но в такой же степени, утверждая, что в случае равномерного движения  $V = S/t$ , мы это последнее выражение используем в качестве репрезентатора, в качестве модели, но вовсе не в роли вербального описания. Строго говоря, высказывание полностью должно иметь такой вид: "Скорость равномерного движения определяется формулой  $V = S/t$ ". Сама формула выступает здесь в двойной роли: с одной стороны, она обозначает сама себя, т.е. используется автономно, с другой, - выступает как

---

<sup>34</sup> Галилей Галилео. Сочинения. С. 290.

<sup>35</sup> Эйлер Л. Основы динамики точки. М.; Л., 1938. С. 287.

модель, как объект, с которым можно оперировать по законам элементарной алгебры. Такова новая парадигма мышления, берущая в данном случае свое начало в работах Эйлера.

Приведенный пример хорошо иллюстрирует границы и место рациональной реконструкции в свете принципа дополнителности. С одной стороны, в науке постоянно происходит процесс аккумуляции знаний. Он необходим, ибо в противном случае наука просто не могла бы развиваться. Он неизбежно связан с рациональной реконструкцией прошлой деятельности, ибо мы представляем себе Галилея как работающего на нас, как ученого, который внес что-то в нашу "копилку", т.е. решал наши задачи. Галилей, с этой точки зрения, среди прочих своих заслуг дал нам формулу  $V = S/t$ . Да, он почему-то выразил ее довольно сложным образом, но его изложение упростили последующие авторы.

Во всем этом, как уже ясно, есть и другая сторона. Аккумуляция прошлых знаний предполагает их переосмысление в свете современных представлений, в свете новых норм или принципов рациональности, предполагает включение этих знаний в новый контекст. А это все существенно меняет их исходное содержание. Иного пути, однако, у нас просто нет. Можно, конечно, читая Галилея, попытаться понять его в контексте эпохи, в контексте начала XVII века, это возможно, и это как раз и старается сделать историк. Но и он не способен полностью вырваться из сферы притяжения современной ему науки и культуры, современного ему языка. Он и не должен этого делать, ибо перестанет быть историком, а станет жителем далекого прошлого. Историк должен сообщить что-то своему современнику. А для этого надо перейти на современный язык, и Галилей сразу перестанет быть подлинным Галилеем.

Значит ли это, что о Галилее вообще нельзя ничего сказать, не искажая историческую действительность? Нет, не значит. Трудности связаны прежде всего с содержанием знаний, с их интерпретацией или переизложением, с их пониманием. Что Галилей понимал под скоростью равномерного движения? Чем его понимание отличается от современного? Обратите внимание, все его утверждения вполне правильны и с нашей точки зрения, все задачи, доступные нам, и он мог бы решить. Так, может быть, наши знания просто совпадают? Нет, не совпадают. Более того, они из мира другой рациональности, они иные по своему строению. Это строение, как было показано, вполне можно описать - строение, но не содержание. Мы можем показать, что Галилей понимал формулу  $V = S/t$  в свете других образцов, мы можем примерно указать на характер этих образцов. Но такое описание

бессодержательно. А описание содержания - это переизложение. И поскольку наши знания устроены иначе, переизложение есть изменение. Это хорошо видно на примере приведенных выше комментариев.

Как же в таком случае писать историю? У нас две возможности. Первая - переизложение содержания знаний в их историческом развитии. Здесь действует принцип кумулятивности и вполне возможна рациональная реконструкция исторического процесса, ибо в самой исходной установке уже заложено соблюдение единых принципов и норм рациональности. Разумеется, это будет крайне модернизированная, презентистская история, в рамках которой знания вырываются из их исторического контекста и включаются в систему современных представлений. Другой путь - это анализ традиций, в рамках которых работает исследователь, анализ тех механизмов, которые как раз и определяют тип рациональности. В первом случае мы припишем Галилею вполне современное понимание равномерного движения, указав, возможно, только на некоторое несовершенство изложения. Во втором - речь пойдет о том, что Галилей воспринимает математику в традициях использования естественного языка, а не в традициях моделирования, что его знания в этом плане принципиально иначе устроены, чем знания современные.

Важно обратить внимание на то, что история второго типа принципиально "бессодержательна", ибо мы должны отказаться от переизложения содержания знаний в пользу анализа условий их возникновения и функционирования. Переизложению препятствует признание разных типов рациональности, разных исторических контекстов. Сам факт, что некоторое знание сформулировано в рамках других критериев и норм, уже мешает его безоговорочному переводу на современный язык. Еще одной особенностью второго подхода является отказ от рациональной реконструкции. Мы не можем представить себе историю как итог целенаправленной деятельности, подчиняющейся некоторым единым правилам. Иными словами, смена типов рациональности не есть объект, подлежащий рациональной реконструкции.

Наш основной тезис в том, что мы сталкиваемся здесь с дополнительными описаниями в квантово-механическом, боровском смысле слова.



## ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ

В известном рассказе Х.Л.Борхеса повествуется о том, как Аверроэс тщетно пытался постичь смысл аристотелевских терминов "трагедия" и "комедия"<sup>1</sup>. Источник затруднений, как легко догадывается читатель, состоял в том, что исламская культура не знала театра. Когда же заезжий путешественник поведал арабскому комментатору "Поэтики" о том, как однажды в Кантоне друзья привели его в залу, где человек пятнадцать в масках на специальном возвышении пели, разговаривали и молились, - словом, изображали сидящим в зале некую историю, Аверроэс и присутствовавший при разговоре знаток Корана Фарадж сочли этих пятнадцать умалишенными. В самом деле, зачем они вздумали что-то показывать, когда и один балагур может рассказать любую историю, даже самую замысловатую, благо Аллах даровал человеку язык!

Подобную же ситуацию, правда, в гораздо более ослабленном виде мы наблюдаем сегодня и в социальном познании. Работающие в этой области специалисты сегодня говорят языком различных эпох, а то и культур, оперируют понятиями и образами, восходящими к исторически различным типам социального мышления.

Сказанное нетрудно проиллюстрировать на примере наиболее фундаментальной эпистемологической категории - истины. Те, кто настаивает на том, что признание социальной природы познания обязывает нас выявить историческую и культурную обусловленность преобладания классической концепции истины как соответствия высказывания объекту (безотносительно к средствам, целям и смыслам человеческой деятельности<sup>2</sup>) встречают

---

<sup>1</sup> См.: Борхес Х.Л. Поиски Аверроэса // Коллекция: рассказы, эссе, стихотворения. Спб., 1992. С. 245-252.

<sup>2</sup> См.: Федотова В.Г. Эволюция классической концепции истины под влиянием социальной обусловленности науки // Проблема метода в социальном познании. М., 1988; Она же: Эволюция классической концепции истины под влиянием социальной обусловленности познания // Тезисы докл. Всесоюзной научно-практ. конф. Минск, 1989.

активное неприятие со стороны поборников классической традиции, непоколебимо убежденных в том, что есть истины, установленные всем ходом историко-философского процесса и общественной практики. К числу подобных истин относят и классическое понимание истины.

Однако апелляция к историко-философскому процессу едва ли обладает достаточной объяснительной силой, поскольку, помимо классической (корреспондентской) концепции истины, история философии знает по меньшей мере несколько неклассических ее трактовок<sup>3</sup>. Что же касается общественно-исторической практики, то осознание типологических характеристик человеческой деятельности долгое время действительно отвечало именно классической концепции истины. Я имею в виду установку созерцательной гносеологии, исходящей из сильных идеализирующих допущений о внеположности познающего субъекта природному и социальному миру, его абсолютном противопоставлении объекту познавательной деятельности, с одной стороны, питающую просветительскую иллюзию человеческого всемогущества, с другой - порождавшую неизбежную онтологизацию продуктов этой деятельности, представление об истине как о "не зависящей от человека и человечества". Методологическое же самосознание современной постнеклассической полагает историческую ограниченность познавательных схем, лежащих в основании классической концепции истины<sup>4</sup>.

Кроме того, если в условиях индустриальной (техногенной) цивилизации целостность социального организма воспроизводилась за счет консенсуса на уровне классовых, групповых и корпоративных интересов, то в постиндустриальной подобная целостность во многом основана на самоорганизации спонтанных проявлений человеческой индивидуальности, слабо замыкающейся на коллективно-групповые нормы и ценности. Подобная самоорганизация осуществляется не столько на институциональном уровне, сколько в сфере межличностных коммуникаций, где человек реализует себя в соответствии не с императивами группо-

---

<sup>3</sup> "Обращаясь к гносеологии,- пишет автор остающейся и по сей день лучшей работы на эту тему Э.М.Чудинов,- мы обнаруживаем большое число его (термина "истина" - Н.С.) трактовок. Приведем некоторые из них: "Истина - это соответствие знаний действительности", "истина - это свойство самосогласованности знаний", "истина - это полезность знания", "истина - это соглашение", "истина - это опытная подтверждаемость" (Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 11).

<sup>4</sup> См.: Степин В.С. Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992. С. 11.

вой идентификации, а преимущественно с личностными устремлениями. Поэтому свойственный постиндустриальному обществу сдвиг в сторону диверсивности и многообразия, радикального плюрализма и культурной гетерогенности приводит к тому, что социальный универсум, питающий просветительские иллюзии относительно того, что есть только одна Истина и много заблуждений, исходящих из непросвещенного обыденного опыта, постепенно отходит в прошлое.

Подобный пример - один из немногих дискуссионных вопросов, в отношении которых позиции сторон определились достаточно четко. Однако трудности взаимопонимания, о которых шла речь, далеко не исчерпываются вариативностью семантического поля эпистемологических понятий - это, в общем-то, нормальный процесс. Главная проблема видится в том, что современная социальная философия ассимилировала такие объекты, в исследовании которых классическая методология социального познания становится малоэффективной. Свойственные постиндустриальному обществу плюрализм и культурная гетерогенность порождают столь тонкую социальную материю, которая, используя удачную метафору А.Эддингтона, "не улавливается" "сеткой метода" классической социальной методологии. Подобные мировоззренческие сдвиги требуют и адекватной, более изощренной методологии социального анализа. Осознание исторической ограниченности методологического универсализма классического типа и генезис неклассической рациональности в социальном познании - проявление подобного парадигмального сдвига.

### **1. Исходные методологические принципы построения классической социальной теории**

Упомянув о том, что специалисты, работающие в области социального познания, сегодня говорят языками различных эпох, я имела в виду тот факт, что в методологической рефлексии современного социального познания присутствуют, дополняя друг друга, по меньшей мере, два различных образа социального знания, идейно-теоретические предпосылки которых восходят к исторически различным типам социального мышления. При этом, в отличие от естествознания, в котором последовательность исторических этапов методологической рефлексии науки про-

слеживается достаточно отчетливо<sup>5</sup> благодаря большей концептуальной замкнутости и семиотической однородности естественно-научных теорий, в познании социальной реальности подобной периодизации трудно придать столь выраженный характер. Генезис нового неклассического типа социального мышления можно с известной долей условности уподобить процессу догоняющей модернизации со свойственным ей "скомканным" характером развития: волнообразным набеганием одних исторических этапов на другие, временной локализацией модернизационных анклавов, высоким потенциалом возвратного движения. Поэтому реконструкция подобных этапов - не более, чем теоретическая идеализация, которой свойственно не только упрощать, но и "доорганизовывать" реальный процесс. Подобные идеализирующие операции позволяют обрести должную меру "теоретической дальности", сосредоточить исследовательский интерес на "пограничных ситуациях". Применительно к нашему предмету это означает обращение к истокам неклассического образа социального знания.

Упомянутая выше процедура идеализации, неизбежно сопровождающаяся упрощением и схематизацией реального объекта, обязывает относиться к подобным идеальным конструктам - в данном случае к историческим этапам в развитии социального знания - с известной методологической осторожностью, соблюдать "теоретическую дистанцию", избегать их прямой онтологизации, отождествления с ними процесса развития социального знания.

Основополагающие характеристики классической парадигмы социального знания определяются базисными установками дискурса Просвещения с присущей ему безграничной верой в преобразовательные возможности человеческого разума. Свойственное эпохе Просвещения усиление социально-дифференцирующей функции культуры, отмеченное Ю.Хабермасом, в значительной мере определило идеалы и нормы классической познавательной установки. Ее идеалом становится универсальная социальная концепция как идеологическая сублимация просвещенного сознания, противопоставляющего себя "темному" сознанию массы. Классическая социальная концепция утверждает себя прежде всего как несущая свет Разума критика здравого смысла и обыденного опыта.

---

<sup>5</sup> См.: Степин В.С. От классической к постнеклассической науке // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990. С. 160-166.

В рамках классической парадигмы социального знания сформировался и особый тип классической социальной теории. Ее важнейшим методологическим принципом становится фундаментализм - абсолютизация одного или нескольких типов социальной связи в качестве основополагающих. Принцип классического фундаментализма можно уподобить схематике привилегированных систем отсчета, в координатах которых происходит обособление и фундаментализация тех социальных отношений, которые полагаются онтологически первичными. При этом фундаментализация оснований классической социальной теории, как правило, осуществляется без какой-либо рациональной экспликации: онтологическая "первичность" того или иного типа социальной связи постулируется как самоочевидная или иллюстрируется на примерах без объяснения оснований выбора. Подобная процедура основана на скрытом предположении, что точка начала координат абсолютно "прозрачна", не имеет собственной "плотности" или "возмущающей" способности", преломляющей видимую картину природного или социального мира<sup>6</sup>. Классический фундаментализм - это неявно выраженная позиция абсолютного наблюдателя.

История социального познания знает примеры фундаментализации самых различных сторон и характеристик человеческого бытия, многообразных типов социальных отношений и конфликтов. Но для экспликации методологических принципов построения классической социальной теории, в общем, не важно, какие именно объекты или отношения подвергаются фундаментализации: общественный договор (Ж.-Ж.Руссо), географическое положение и климат (Монтескье, Тюрго), овестьственный человеческий труд (А.Смит), материальные производственные отношения (К.Маркс, Ф.Энгельс<sup>7</sup>), эротический конфликт (З.Фрейд) или архетипы коллективного бессознательного (К.Юнг).

Более сложным типом фундаментализации, который можно отнести к классическому лишь с известными оговорками, является структурирование в основании социальной теории материальных и духовных, психологических факторов, например, адап-

---

<sup>6</sup> См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 46-47.

<sup>7</sup> Строго говоря, марксизм не является чисто классической концепцией. В разработке некоторых аспектов деятельностного подхода, исследования объективных видимостей общественного сознания и дефетишизирующей роли практики марксизм, несомненно, выходит за рамки собственной классической парадигмы, являющейся, как уже отмечалось, достаточно сильной идеализацией.

тации и целеполагания, с одной стороны, и интеграции и равновесия, с другой (Т.Парсонс).

Подобная фундаментализация оснований классической социальной теории имеет важные социально-онтологические и психологические последствия. В условиях безраздельного господства имманентной классическому рационализму созерцательной модели познания классический фундаментализм из принципа построения теории трансформируется в социально-онтологический принцип: "так устроен социальный мир, а теория лишь отражает его существенные характеристики". Поэтому классический фундаментализм является прямым следствием просвещенческой универсалии абсолютного Разума - эпифеномена субстанции в европейской философии классического рационализма.

В социально-психологическом плане классический фундаментализм явно или неявно апеллирует к гениальности создателя "единственно верной теории" или "всепобеждающего учения", сумевшего - в отличие от прочих смертных - узреть мысленным взором краеугольные камни социального бытия. Сакраментальное признание К.Маркса в том, что он человек, и ничто человеческое ему не чуждо, имело глубокий социально-психологический подтекст: в условиях, когда содержание подобных теорий отвечало массовым ожиданиям, их творцы наделялись чертами харизматического лидера. Сама же теория, во всяком случае в традиционалистском сознании, воспринималась как его откровение, становясь, как это ни парадоксально, предметом не столько знания, сколько веры.

Неклассическая рациональность не только явно не совместима с "онтологическим редукционизмом", не говоря уж об отождествлении понятий объективного и физического мира. Ей в равной мере чужд и редукционизм "гносеологический": представление о том, что существуют наиболее общие законы познания, к которым сводимы специфические познавательные процедуры, используемые в различных науках.

Коррелятивным фундаментализму принципом построения классической социальной теории выступает редукционизм - операциональная установка на сведение наличного социально-культурного многообразия к "общему знаменателю" - единому основанию как объяснительному принципу<sup>8</sup> и *causa finalis* общественно-исторического процесса.

---

<sup>8</sup> См.: Ильин В.В. Постнеклассическое обществознание: каким ему быть? // Социологич. исследования. 1992. N. 10. С. 40-41.

Так, в XX веке марксизм не без основания упрекали в пренебрежительном отношении к проблемам культуры, типология и закон мерности развития которой имеют собственную логику развития и, как хорошо понимал Ф.Энгельс уже к 90-ым годам XIX века, не могут быть непосредственно выведены из характеристик материальной жизни общества даже на наиболее "экономоцентричной", капиталистической стадии его развития. Однако советские исследователи явно следовали духу классического редуционизма, оценивая "Немецкую идеологию" как первое зрелое произведение марксизма. А ведь именно в этой работе редуционистские установки основоположников марксизма проявились наиболее отчетливо. Именно здесь, в первой, наиболее известной главе отчетливо сформулировано положение о том, что у идей нет истории, нет развития. Люди, развивая свое материальное производство, изменяют вместе с тем и продукты своего мышления; а вся духовная жизнь общества трактуется не иначе, как "своего рода испарения материального жизненного процесса". При этом не сводимое друг к другу многообразие типов духовной деятельности именуется никак не иначе, как "духовное производство"<sup>9</sup>. Остается лишь сожалеть, что подобный термин, введенный в философский словарь в эпоху конвейерного производства, широко используется и поныне, хотя, как я полагаю, прибегающие к нему авторы едва ли осознают его генетическую связь с редуционизмом классического типа.

Еще более запретной темой не только для марксизма, но и для любой классической социальной теории является проблема человеческой свободы, понятая не как (с оговорками) сведенная к своей противоположности - "осознанной необходимости", - но как возможность конструировать собственный жизненный мир и обеспечивать культурные мутации в масштабах всего общества. Применение неклассических методик к анализу современных цивилизационных процессов показало, что на одном и том же "материале природы" может существовать бесчисленное множество миров человеческой культуры. Культурная морфология современного мира не выводима непосредственно из его параметров. Подобное взаимодействие можно описать не в терминах поведения жестко детерминированных систем, но в терминах самоорганизации, прослеживая их прямые и обратные связи<sup>10</sup>. А это означает, что между этими мирами существует неустранимый зазор, являющийся онтологическим прибежищем человеческой

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. С. 24-25.

<sup>10</sup> См.: Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992. С. 47.

свободы. Но именно подобного зазора не допускает редукционизм классического типа. Проблема отображения человеческой свободы в рамках классической социальной теории не разрешима. А если это и удастся, то лишь постольку, поскольку любой теории присуща известная "неклассичность".

Наконец, третья основополагающая черта классического типа социальной теории - эссенциализм - означает методологическую установку на получение такого знания, которое бы во всеобщей форме не было представлением о сущности изучаемого объекта. При этом классический эссенциализм требует воспроизведения подобной сущности не иначе, как в чистом виде, в качестве онтологической противоположности "явления".

Так, долгое время считалось, что лишь К.Марксу удалось проникнуть в тайну капиталистической эксплуатации, зафиксировать ее сущность в "чистом виде", т.е. вычленив ее из тех превращенных форм, в которых последняя "является" на поверхности экономической жизни, - производство прибавочной стоимости. В подобном приписывании К.Марксу чужих научных заслуг (на что он сам не претендовал) я склонна усматривать не столько историческую натяжку, сколько идеологически востребованное стремление придать марксизму как можно больше атрибутов так называемого революционного переворота в философии. Между тем, даже беглое знакомство с IV-ым томом "Капитала", имеющего подзаголовок "Теории прибавочной стоимости", способно разрушить застарелую мифологию о принципиальной неспособности классической политэкономии подняться выше трудовой теории стоимости, сформулировать понятия и выводы, не доступные рядовым агентам экономического процесса. Эссенциализм - это парадигмальная установка всего классического общезнания, включая и классическую политэкономию, хотя подобная общность базисных методологических принципов не исключала и заметных расхождений в частных методологических вопросах<sup>11</sup>.

Принципиальное различие между марксистской и английской классической политэкономией лежит, на мой взгляд, не столько в плоскости методологии социального анализа, сколько в прогностических выводах из закона производства прибавочной стоимости.

Эссенциалистски ориентированная методология оставляет единичный объект в "слепом пятне" своего проблемного поля.

<sup>11</sup> Так, Э.В.Ильенков показал, что метод А.Смита тяготеет к методологии Дж.Локка, а Д.Рикардо - Б.Спинозы // *Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" К.Маркса. М., 1969. С. 161-170.*



Суть эссенциализма вполне исчерпывается ленинской формулой "явление существенно, сущность является". Поэтому К.Поппер, к примеру, заметил, что методологические эссенциалисты склонны формулировать научные проблемы в такой форме, как "Что такое материя?", "Что такое справедливость?", будучи убеждены в том, что исчерпывающий ответ на такие вопросы, открывающий реальное или сущностное значение этих терминов, и тем самым реальную или сущностную природу обозначаемых им объектов, является необходимой предпосылкой научного исследования, если не его главной задачей<sup>12</sup>.

Реконструкция наличного социально-культурного многообразия в терминах диалектической диады сущности-явления не раз подвергалась критике с позиций позднейших, в частности феноменологических представлений о характере взаимоотношений бытия и сознания. Критикуя упрощенный характер подобных идеализаций с позиций неклассической рациональности, М.К.Мамардашвили заметил, что "не все, что приходит к нам извне, - явление"<sup>13</sup>: "Является" лишь то, для чего в сознании уже есть готовые модель, что уже так или иначе осмысленно как производное от чего-то более фундаментального - "сущности". Но для построения такой модели требуется пожертвовать периферическим, краевым, маргинальным знанием, действующим на границе человеческого опыта, без которого невозможно усвоение даже простейших жизненных навыков, не говоря уже о науке или "высокой" культуре. Эссенциалистская установка не позволяет не только исследовать подобное знание, но даже его "уловить". Поэтому К.Поппер, к примеру, полагает, что если сегодня эссенциализм и может быть принят, то лишь на том основании, что позволяет идентифицировать эволюционирующие объекты. Однако пользоваться им, предупреждает он, следует с величайшей осторожностью, поскольку на нем основаны некоторые сильнейшие аргументы в пользу историцизма<sup>14</sup>.

---

12 Поппер К.Р. Ницета историцизма // Вопр. философии. 1992. N 8. С. 66.

13 Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 17.

14 Поппер К.Р. Ницета историцизма. С. 66.

## 2. Социально-онтологические основания генезиса неклассической социальной методологии

Доминирование универсальной объяснительной схемы в социальном познании отражает исторически определенный тип апелляции к массовому сознанию с позиций духовного превосходства. Подобная патерналистская установка выражает общую идеологическую направленность духа Просвещения. Ему соответствуют традиционные формы духовной деятельности и структуры самосознания.

Непросвещенное сознание полагалось несuverенным, исполненным идолов и предрассудков, а потому и нуждающимся в духовной опеке. Универсальная социальная концепция и выступала такого рода "знанием за другого", претендовавшим на выражение доступных лишь элитарному сознанию наиболее общих и существенных характеристик социального жизнеустройства в их, так сказать, "чистом виде". Однако еще в середине XIX века в практике работы буржуазных и социалистических партий с массовым сознанием обнаружилось, что массовые иллюзии и фетишизмы весьма непросто растопить в лучах просвещения. Они образуют прочный сплав с глубинными отложениями реального жизненного опыта, а потому и обладают мощной жизнепрактической силой. Любая попытка индокринации обречена на неудачу, если разрушает базисные структуры понимания в жизненном мире. Ибо мотивирует жизнь людей отнюдь не "правильная" теория. Глубинным регулятором человеческой деятельности выступает реальный жизненный опыт.

Однако подлинная реабилитация здравого смысла и непрофессионального знания в качестве необходимых компонентов духовной жизни человека, приведшая к "антипросветительскому перевороту", - результат осмысления трагического опыта человечества лишь в европейской культуре XX века. Его миропотрясающие революции и войны, сопровождавшиеся вынужденным разрушением огромных масс населения и насильственным разрушением их повседневности, привели к осознанию того, что так называемый здравый смысл и повседневное знание являются источником огромной жизненной силы, помогавшей не только жить, но и выжить. Признание жизнепрактической важности дорефлективных очевидностей массового сознания означало осознание исторической ограниченности идеологических установок Просвещения.

Утрата общественного доверия к глобальной социальной концепции как к единственно верному и универсальному методу

социального познания predetermined и тем, что в техногенной цивилизации она выступала средством идеологической легитимации социально жестких модернизационных технологий. И при всех различиях классической (западной) и так называемой догоняющей модернизации, подобные процессы имели сходные культурно-антропологические параметры, проявляющиеся "поверх барьеров".

Переход Запада к постиндустриальной стадии техногенного развития и формирование адекватных ей культурных универсалий сопровождалось и массовым осознанием масштабов культурных потерь, уплаченных в качестве "цены прогресса". "Вторжение императива экономической целерациональности во внутреннее коммуникативные структуры исторически сложившихся жизненных миров" (Ю.Хабермас) вело к уподоблению социального объекта продукту массового промышленного производства. Это означало его упрощение и стандартизацию, ликвидацию свойственной традиционному обществу культурной гетерогенности, обеднение его социально-культурного многообразия. Осуществление этого процесса сопровождалось насильственным или вынужденным разрушением традиционных укладов и форм жизни, целостных автохтонных жизненных миров, разрывом свойственных традиционному обществу персонифицированных форм общественной связи.

Жесткие социальные технологии порождали крупномасштабную массовизацию модернизирующихся обществ. Идеология социально-политического "овладения" человеком как существом массовым, бессознательно или полусознательно повинующимся властям, оказалась удивительно созвучной присущему техногенной цивилизации лозунгу покорения природы. Реализация же подобных технологий в практике модернизирующихся обществ приводила к тому, что омассовленный человек утрачивал традиционную культуру, так и не обретая новой. Х.Ортега-и-Гассет уподобляет сопутствующие модернизации контркультурные процессы нашествию варваров, появлению первобытного человека в лоне древнейших цивилизаций. Т.Адорно вынужден был констатировать, что культура потерпела поражение в самой культурной стране мира - Германии, а Х.Арендт - признать, что опыт общественных движений XX века развеял просветительскую иллюзию относительно того, что овладение высокой культурой служит достаточным сдерживающим средством против массовизации общества. Напротив, развитый индивидуализм и утонченность не предотвращают, а в определенных условиях

даже поощряют саморастворение в массе<sup>15</sup>. А поскольку этот факт оказался весьма неожиданным, его часто списывали на болезненность и нигилизм современной интеллигенции, на свойственное ей извечное противоречие между волей к жизни и волей к культуре.

Действительно, западная интеллектуальная элита, как свидетельствуют исследования Ж.Ф.Лиотара и Ж.Бодрийара<sup>16</sup>, активно включилась в процессы идеологического оправдания социально жестких процессов массовизации, отчуждения человека традиционной культуры от социально наследованных "теплых", воспринимаемых как естественные, обжитых жизненных миров. Процессы подобного отчуждения обслуживала как эмпирическая, так и теоретическая западная социология. Она предлагала свои услуги людям власти как проектировщик условий, способных обеспечить предсказуемое, упорядоченное человеческое поведение, и таким образом поставить прописи рационализма на службу власти посредством подмораживания и нейтрализации последствий индивидуальной человеческой свободы.

Устремленность ко всестороннему социальному проектированию и его обратная сторона - искоренение очагов самодетерминации - рассматривались ею как рациональное переустройство общества. Методологически подобная установка классического обществознания выразилась в стремлении к предельной точности и отчетливости социологических понятий. Их многозначность и расплывчатость ассоциировалась с расширением не подконтрольных власти маргинальных сфер, с противоречием с казавшимися естественными картезианскими представлениями о критериях правильности человеческого мышления.

Оперируя моделью человека как статически детерминированной единицы, эмпирическая социология исследовала пути и возможности его адаптации к новым условиям жизни - урбанизированной промышленной среде. Она выполняла - да будет позволено подобное заимствование - социальный проект создания "нового человека" - "колесика и винтика" индустриальной цивилизации. А в целом, как полагает английский исследователь З.Бауман, поисково-диагностическая стратегия модернистской социологии служила увековечению интеллектуальной обездолен-

---

15 См.: *Арендт Х. Массы и тоталитаризм //* *Вопр. социологии.* 1992. N 8. Т. 1. С. 27.

16 См.: *Lyotard J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester University Press, 1989; *Baudrillard J. Selected Writings.* Stanford University Press, 1988.

ности, в которую были загнаны здравый смысл и непрофессиональное знание<sup>17</sup>. Именно с подобным нигилизмом в отношении здравого смысла сегодня связывают главную причину кризиса классической социологии в системе новых ценностей постиндустриального общества.

Гигантское омащовление модернизирующихся обществ породило мышление в категориях континентов и чувствование в веках, страстную привязанность к предельно общим понятиям как путеводителям по жизни. Подобную роль на Западе и выполняла концепция структурного функционализма - универсальная объяснительная схема классической западной модернизации. Своей популярностью она во многом обязана "великой депрессии" 30-х годов, значительно усилившей потребность власти в услугах интеллектуалов.

В советской послеоктябрьской модернизации ("социалистической индустриализации") в роли универсальной социальной концепции, легитимирующей любые формы социального познания и действия, как известно, выступал марксизм. Будучи превращен в инструмент идеологического принуждения, он претерпел удивительные превращения на российской почве, которые до недавнего времени игнорировались<sup>18</sup>.

Наша послеоктябрьская так называемая "догоняющая" модернизация оказалась куда более жесткой, чем классические модернизации западного образца. Если последние означали пусть вынужденное, но все же саморазрушение традиционных укладов и форм жизни, то большевистская модернизация осуществлялась методами прямого социального насилия. При этом степень подобного насилия пропорциональна темпам догоняющей модернизации, стремлению подогнать историю. Кроме того, советская модернизация осуществлялась в условиях масштабных культурно-антропологических сдвигов в социальных структурах духовной деятельности, заметного изменения как социального облика, так и общественных функций интеллигенции. На смену ее дооктябрьскому поколению, практически полностью сошедшему с исторической сцены к началу 20-х годов, пришла "интеллигенция новой формации" - носитель идеалов массовой народной науки и классовой пролетарской культуры. Не обремененная культурно-историческим наследием, она активно помогала политическому авангарду, близкому ей по духу и социальному происхождению, в насильственном насаждении ценностей

17 См.: Бауман З. *Философские связи и влечения постмодернистской социологии* // *Вопр. социологии*. 1992. N 2. Т. 1. С. 9.

18 См.: Козлова Н.Н. *Маркс ли испортил нашу жизнь?* // *Диалог*. 1991. N. 1.

послеоктябрьской модернизации. Поэтому, говоря об идентичности социально-культурных предпосылок фетишизации глобальных социальных концепций, я имею в виду их специфический социальный контекст: альянс политической и духовной власти, слияние интересов политического авангарда и интеллектуальной элиты, для которой политическая ангажированность в процессах модернизации оказалась наиболее надежным средством социальной идентификации.

Подобный альянс осуществлялся в советской России и на Западе в различных формах и в разных масштабах. Если на Западе политическая ангажированность интеллектуалов просматривается лишь как тенденция, которую можно охарактеризовать как "пассивную несвободу", то в наших условиях политический найм интеллигенции обернулся для нее "активной несвободой", став не только наиболее надежным, но по существу и единственным способом социальной идентификации<sup>19</sup>.

Подобные различия в масштабах обусловили и своеобразие культурно-антропологических параметров этого процесса. Мощная социальная база деперсонификации личности, ликвидация частной собственности и практически безраздельное господство политической партии авангардного типа с жестко регламентированными и централизованными внутривластными связями, а также полное уничтожение социальных слоев - носителей ценностей неравенства, - обеспечили глубинную консервацию традиционалистских менталитетов. Поэтому, не слишком огрубляя ситуацию, можно было бы сказать, что в результате Октябрьской революции традиционализм в России лишь изменил внешний облик, культурную и идеологическую символику, но благодаря этому и существенно укрепил свои позиции. В этом одна из причин того, что свойственный догоняющим модернизациям мощный инновационный импульс "сверху" то и дело дает сбой, оборачиваясь регенерацией архаических общественных форм. В послеоктябрьской России на месте полуевропейской монархии обнажился мир куда более грубого азиатского деспотизма. В итоге происходило то, чего меньше всего ожидали "по теории": послеоктябрьская модернизация оборачивалась традиционалистской реакцией на дооктябрьскую.

Наложение же жестких административно-командных форм связи, свойственных обществам догоняющей модернизации, на реанимированные традиционно-архаические менталитеты сфор-

---

<sup>19</sup> Подробнее см.: *Смирнова Н.М. Интеллигентское сознание как предтеча тоталитарного менталитета* // Полис. 1993. N. 4.

мировало особую патерналистски-бюрократическую рациональность советского общества, заметно отличающуюся от западных образцов<sup>20</sup>. Именно в рамках подобного типа рациональности вся социальная жизнь, включая и сферу повседневности, заповедную для власти в демократическом социуме западного типа, выступала в качестве всеобщего объекта управления. "Государство, - писал еще в 1932 г. Г.П.Федотов, - не оставляет ни одного угла в его жилище, ни одного угла в его душе вне своего контроля"<sup>21</sup>. А член коллегии Наркомфина Е.А.Преображенский полагал, что государственное регулирование должно прийти до каждого крестьянского двора.

Распад тоталитарных структур власти и ликвидация государственного монополизма в экономике России означают, что жесткий административно-командный стиль обмена деятельностью перестал быть доминирующим типом общественной связи. Его место постепенно занимает "мягкий", информационный тип социального управления с гибкой настройкой на экономический результат. По мере реализации подобных реформ в России патерналистски-бюрократическая рациональность все более утрачивает социальную почву.

### 3. Генезис неклассической социальной методологии

Если социальное познание индустриальной цивилизации строилось по меркам инженерного мышления и, оперируя механической аналогией человека-винтика, конструировало крупномасштабные социальные "проекты" и "технологии" их воплощения, то для теоретического сознания постиндустриального общества характерен поворот от представления о детерминирующем приоритете жестких социальных структур над человеком к изучению социальной реальности как структур особого рода, не поддающихся однозначному моделированию и прогнозированию - диссипативных.

Подобные представления обретают форму неклассического образа общественного бытия, кристаллизуясь в новой онтологии социально-исторического времени:

- общественно-историческое время не линейно; социальные инновации возникают не столько как однозначно предсказуемый

---

<sup>20</sup> См.: *Козлова Н.Н.* От авторитаризма к тоталитаризму: механизмы перехода // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989.

<sup>21</sup> *Федотов Г.П.* Россия, Европа и мы. Париж, 1973. С. 65.

результат предшествующей эволюции, сколько как "созвездие возможностей" - относительно устойчивых путей-аттракторов дальнейшего развития, в выборе которых решающую роль играет топологически точное микровоздействие;

- настоящее детерминировано не только прошлым. То, что определяет наши цели и установки сегодня, а также проекты и планы на завтра, протягивает мост из будущего;

- наконец, в отличие от дискурса Просвещения, в рамках которого идея Прогресса обуславливает безоговорочный приоритет настоящего перед прошлым как более совершенного в силу, так сказать, исторической необходимости, неклассическая онтология исторического времени допускает, что тупиковые и маргинальные ветви развития, и даже арханка могут быть в определенном отношении совершеннее настоящего, т.е. нынешнего состояния.

Если целостность индустриального общества обеспечивалась "игрой" социально-классовых и корпоративно-групповых интересов на макроуровне, то целостность постиндустриального общества - самоорганизацией на "клеточном уровне" социального организма. Ее истоки - в индивидуальных проявлениях человеческого сознания, плохо "замыкаемого" на интересы больших социальных групп и институтов. В подобной ситуации на смену монополии универсальной познавательной схемы, "думающей" за всех сразу, приходит плюралистическая методология, где жесткий концептуальный синтез классического типа уступает место "мягким" методам социального познания с гибкой настройкой на функционально-ролевую и культурно-историческую стилистику исследуемого объекта.

Подобная плюралистическая методология обнаруживает предметные области, где эффективно "работают" даже доннаучные формы социального знания. Таковы знания, воплощенные в возрождаемых ныне ремесленных навыках, в входящих в глубь вековой народных промыслах, а также неявное, неартикулированное знание, живущее "на кончиках пальцев", "на острие взгляда" и органически входящее в структуру как научно-теоретического, так и обыденно-практического знания<sup>22</sup>.

В отличие от жесткой социальной концепции классического типа, - явления "законодательного Разума", мягкие методы социального познания - это методы интерпретации, диалога и культурного посредничества. Доктринальная экспансия с присущим ей стремлением силой "тащить в истину" (а если кто не желает,

<sup>22</sup> Подробнее см.: Смирнова Н.М. Теоретико-познавательная концепция М.Полани // *Вопр. философии*. 1986. N 2.; *Goranson Bo., Josefson Ingela (eds). Knowledge, Skills and Artificial Intelligence*. Springer-Verlag, 1988.



то, как говаривал Н.Г.Чернышевский, "голов не жалко") замещается "терапевтической" методологией, действующей по принципу "не повреди". В основании подобных процессов лежат сдвиги ценностного, нравственного порядка: отказ от права проектировать жизненные миры реализуется в качестве методологического регулятива. Нравственный запрет на вмешательство в чужую жизнь, осознание повседневности как горизонта суверенности человеческой жизни и предела возможного вмешательства в жизненный мир человека становятся одним из главных, если не самым главным в структуре неклассически-рационального дискурса.

Исторической родословной мягких методов социального познания является традиция филологической герменевтики. Однако, несмотря на изначально присущую герменевтике установку на понимание и культурное посредничество, отнюдь не любые ее исторические типы служат прообразами мягких методов социального познания. Герменевтика Шлейермахера, например, вполне укладывается в рамки жесткой, классической парадигмы социального знания с присущим ей патерналистским типом апелляции не только к массовому сознанию, но и сознанию самого творца. Протестантского теолога вдохновляла не установка на обретение понимания как такового, а упорядочивание методов интерпретации, позволяющих заранее гарантировать правильное понимание, методологически обеспечить переход от множества "неистинных" пониманий к единственно истинному. Поэтому своей главной задачей Шлейермахер считал установление логических оснований поиска "верного" смысла и опровержения "неверных".

В том же классическом ряду стоят и выдержанные в духе историцизма рассуждения В.Дильтея об интеллектуальном превосходстве толкователя над творцом в силу, так сказать, исторической необходимости: исторический прогресс постоянно расширяет интеллектуальный горизонт толкователей, благодаря универсализации условий существования и слиянию культурных перспектив. Поэтому следует согласиться с тем, что "Дильтея фактически приходит к концепции гегелевского типа" и "не выходит за рамки классической философии сознания"<sup>23</sup>.

"Точкой отсчета" мягких методов социально-культурной герменевтики является герменевтика Г.Гадамера. Он отказывается как от патерналистски-классического типа апелляции к чи-

---

<sup>23</sup> Калининченко В.В., Огурцов А.П. Методология гуманитарных наук в трудах В.Дильтея // *Вопр. философии*. 1988. N 4. С. 134.

тателю и творцу, так и от честолюбивых претензий обрести единственно верный смысл. Главное, к чему, по его мнению, должен стремиться герменевтик, - это прояснение условий, способствующих обретению понимания, поскольку мы все понимаем по-разному, полагает Гадамер, - если вообще понимаем. И процесс подобного понимания бесконечен.

Представители социально-культурной герменевтики обосновывают сходство социального объекта с текстом ссылаясь на идентичность их знаково-символической природы. Равно как и текст, любая деятельность носит знаково-символический характер, формируется посредством знаков, норм, правил и значений. Благодаря этому упорядоченные действия соотносимы со структурой текста.

Подобное уподобление социального действия тексту основано на неявном предположении, что интерпретация является имманентной составляющей любого социального действия, т.е. каждое социальное действие уже изначально интерпретировано тем, кто его совершает. Сам агент социального действия говорит о своих поступках при помощи таких сопоставимых понятий, как цель, проект, мотив, средство, помощь, благоприятная ситуация и т.д., которые в своей совокупности образуют систему значений, детерминированных действующим субъектом.

Реконструировать социальное действие в качестве текста - значит описать "объективный дух" сложного социального целого, составными частями которого выступают социальные события и роли. Смысл каждого отдельного действия мыслится как выражение этого "объективного духа". Он не создается и не подлежит изменению по произволу отдельных людей, но представляет собою продукт коллективных усилий, осуществляемых в определенной системе общественного порядка. Индивидуальное действие "читается" как проекция "коллективного смысла", составляющего устойчивую смысловую структуру того социального пространства, в котором подобное действие оказалось возможным.

Социальный порядок, в котором "прочитывается" то или иное социальное действие, мыслится как основанный на предсуществовании определенной культурной структуры, детерминированной коллективными идеалами и ценностями. В рамках социально-культурной герменевтики именно они мыслятся той первичной реальностью, которая в конечном счете делает возмож-

ным как саму социальную коммуникацию, так и "прочтение" смысла любого социального действия<sup>24</sup>.

Способность "схватить" эти неявно выраженные коллективные идеалы и ценности и представляет собою "герменевтическое предпонимание", роднящее социально-культурную герменевтику с герменевтикой текста.

В 60-80-ые гг. нашего века на методологию социального познания заметно усилилось влияние идей "позднего" Гуссерля. По мнению Т.Лукмана, перспективность феноменологических методов в общественных науках состоит в том, что они позволяют высветить не только социальные структуры и институты, - предмет преимущественного внимания классического обществознания, - но жизненный мир человека и основополагающие характеристики живого человеческого опыта<sup>25</sup>. Задачей социальной феноменологии полагается "описание универсальных структур субъективной ориентации в мире, а не объяснение всеобщих черт объективного мира"<sup>26</sup>.

Если классическая парадигма социального знания основана на приоритете жестких социальных структур перед живой коммуникацией, то социальная феноменология за основу анализа берет индивидуальное действующее лицо. Готовые же общественные структуры и институты полагаются вторичными: в них отвердевают уже ставшие привычными формы человеческой деятельности и общения.

Современные социальные науки, полагают представители социальной феноменологии, оказались перед лицом базисной теоретической и методологической проблемы, пребывавшей в "слепом пятне" классического обществознания, - исследования реальных человеческих действий и человеческого опыта в социальном мире. Решающий шаг в этом направлении сделан М.Вебером, волею судеб ставшим посредником между позитивистки ориентированным естествознанием своего времени и идеалистическим историцизмом гуманитарных дисциплин. Не будучи феноменологом, Вебер сыграл огромную роль в осознании "человекоразмерности" социальных наук и исторической ограниченности методологических принципов классической социальной теории, некритически заимствованных из естествознания без учета специфики социального объекта, который, в отличие от

---

24 См.: *Giddens A. Hermeneutics, Ethnomethodology and problems of interpretative analysis // The use of Controversy in Sociology.* N.Y., 1976.

25 См.: *Phenomenology and Sociology. Selected Readings.* Ed. Th. Luckman. N.Y., 1978. Preface. P. 8.

26 *Ibid.* P. 9.

объектов природы, имеет собственное представление о себе и своих действиях.

Там, где Вебер усматривал элементарную клеточку социальной жизни - индивидуальное человеческое действие, уяснить смысл которого - значит понять и состоящее из них сложное общественное явление, - отцы-основатели социальной феноменологии обнаружили нераспаханное проблемное поле. Задаваясь поистине кантовским вопросом: "Как возможно понимание мотивов индивидуального действующего лица?", они проблематизируют саму идею целерационального действия, подвергая критическому анализу непроясненные основания веберовских суждений. Таким образом, вклад основателя социальной феноменологии А.Шютца, - замечает Г.Вагнер, - касается краеугольных камней социально-философского мышления и простирается на уровень метаанализа, т.е. систематического обращения к вопросам, логически первичным по отношению к любым утверждениям относительно самой социальной жизни<sup>27</sup>.

Применение феноменологических методов в социальном познании имеет целью обнаружить базисные структуры понимания в жизненном мире на основе интересубъективности. Констатируя неразрешимость проблемы интересубъективности в пределах трансцендентальной феноменологии, основатель социальной феноменологии А.Шютц полагал, что в пределах жизненного мира - мира естественной установки - "существование других людей и наличие у них психической жизни не более проблематично, чем существование физических вещей"<sup>28</sup>. Более того, благодаря наличию общей структуры мира в повседневной жизни, личная биография человека кристаллизуется в набор социально типизированных жизненных ситуаций и схем опыта, обладающих открытым горизонтом значений. Обживая свой жизненный мир, человек обретает запас наличного знания (*knowledge at hand*) - матрицу его поведения в типичных жизненных ситуациях. Типичное - это общественно нормальное, осадок исторического, отвердевшего в инвариантах и определяющего перспективу видения нового опыта. Типизация - это идентификация с тем, что уже было, срывание покровов новизны и узнавание тождественности феномена с тем типом, к которому он "приписан". Подобные типизирующие структуры, преодолевающие своеобразие личного опыта, образуют устойчивую смысловую основу взаимопонимания и коммуникации в сфере повседневной жизни. Сама же процедура

<sup>27</sup> См.: *Vagner H. Introduction to: Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. 1970. P. 46.*

<sup>28</sup> *Schutz A. On Phenomenology and Social Relation. P. 163.*

"отнесения к типу" отождествляется с объективной интерпретацией. Она конституирует мир готового опыта или "объективного смысла", задающего готовые схемы интерпретации будущего опыта.

Человеком, погруженным в структуры повседневности, подобная установка не проблематизируется, а воспринимается как естественная, дарующая безопасность и уверенность. Она не требует специального знания, а полагается на простое знакомство. Рецептам необходимо следовать - их не обязательно понимать. Так, в отличие от классических установок на ясность и отчетливость, в неклассическом общественном познании постулируется "новая непрозрачность", заставляющая многое принимать на веру.

Опыт в жизненном мире имеет свой особый стиль верификации - гармонизацию всех единичных опытов. Но для социального теоретика, исследующего чужой опыт, подобный стиль верификации не пригоден. Любая наука предполагает особую позицию исследователя - позицию незаинтересованного наблюдателя. И в этом его отличие от тех, кто наивно придерживается естественной установки как само собой разумеющейся. Позиция незаинтересованного наблюдателя предполагает, что социальный ученый должен исключить себя из наблюдаемой ситуации, имеющей для него не практический, а когнитивный интерес. Это не театр его действий, а объект размышлений. При переходе к такой установке все категории опыта в жизненном мире претерпевают фундаментальную модификацию, сдвиг значений. При этом система релевантностей, определяемая научной проблемой или тематизация, служит схемой селекции и интерпретации данных, полученных в наблюдении.

Следуя гуссерлевскому требованию корреляции феноменологического и созерцательно-психологического, А.Шютц формулирует регулятивное правило, согласно которому идеализированные объекты социальных наук должны быть согласованы с понятиями здравого смысла. Исходя из этого задачей социальных наук полагается развить такие методологические схемы, которые позволяют транслировать понятия жизненного мира в соответствующие системы идеализированных объектов. Идеальные объекты, сконструированные обществоведом для познания социальной реальности, должны сохранять генетическую связь с идеализациями обыденного сознания людей, живущих повседневной жизнью. Они становятся конструкциями второго порядка, т.е. конструкциями конструкций. Обоснованность же социологической аргументации полагается зависимой от того, насколько идеализированные объекты второго порядка воспроизводят процесс

конструирования значений, т.е. вскрывают связь научных понятий с изначально данным в опыте.

Таковы наиболее существенные черты феноменологической установки в социальном познании. Даже столь фрагментарный обзор позволяет обнаружить ее существенные отличия от восходящего к дискурсу Просвещения классической парадигмы социального знания. Суммируем эти отличия.

1. Вера во всевластие человеческого разума и объективность универсального миропорядка обусловила идеал классической парадигмы социального знания - универсальную социальную концепцию, охватывающую все стороны общественной жизни. Феноменология социального мира, строго говоря, не теоретична. Это образец рационального повествования, описания отдельных явлений и сторон общественной жизни, которые, подобно мозаике, могут складываться в относительно целостный образ.

2. Критерием научности классического обществознания является построение особой реальности идеализированных объектов, как таковых не доступных рядовым агентам социального знания. Подобная элитарность социального теоретика служила гарантией непреложной истинности его построений. Социальная же феноменология не только не противопоставляет свои модели конструктам обыденного сознания, но и полагает их согласованность и преемственность критерием обоснованности социологической аргументации. Противопоставление "просвещенного" сознания здравому смыслу уступает место исследованию корней специализированного социального знания в жизненном мире.

3. Феноменология социального мира проблематизирует социологическую эффективность самого понятия рациональности. Она призывает исследовать различные формы рациональности, которым в действительности следуют реальные действующие лица. Это синонимы вариативности человеческого поведения, многообразия индивидуальных жизненных миров.

4. Если классически ориентированному социальному теоретику свойственно стремление к предельной четкости, строгости и однозначности социологических понятий, то социальный феноменолог исходит из того, что любое понятие обладает открытым горизонтом значения, не исчерпываемым в его текущем применении. И задача социального методолога состоит в том, чтобы прояснить этот горизонт посредством изучения процесса кристаллизации значений, т.е. исследования связи понятий с изначально данным в опыте.

5. Наконец, свойственный дискурсу Просвещения апофеоз Разума, воплотившийся в убеждении К.Маркса о возможности

"непосредственно общественных", дефетицизированных форм общественных отношений в неклассической установке сменяется "новой непрозрачностью" - осозналим того, что в современной жизни человек вынужден многое принимать на веру.

Подобное сопоставление двух парадигм позволяет уподобить их законодательному и интерпретативному разуму. Законодательный разум самодостаточен и вещает с позиций абсолютного превосходства, интерпретативный - ведет диалог и заинтересован в его продолжении.

Означает ли сказанное выше, что, обратившись к методам интерпретации и понимания, современное социальное познание перестает быть теоретизирующим в буквальном смысле этого слова? Подобный вывод, я полагаю, был бы преждевременным.

К концу 80-х годов в западной социологии заметно возрос интерес к проблеме взаимодействия микро- и макроуровней общественной жизни. Наведение же подобного рода мостов вызывает к новому теоретическому синтезу. Подобная задача инспирирует критический анализ ограниченности как интерпретативных, так и чисто эмпирических методов. Представитель так называемой теории обмена Дж.Коулмен, например, решительно критикует тезис о том, что связь индивида и социальной структуры можно зафиксировать эмпирическим путем. Поскольку между ними существует отношение одновременности, связь микро- и макроуровней общественной жизни следует рассматривать как чисто аналитическую. Она, как предполагается, имеет широкий системный контекст и вполне применима для анализа индивидуальных действий.

Наряду с этим, оживленному обсуждению подвергается и ограниченность феноменологических подходов, в частности, абсолютизация конструктивной компоненты социологического мышления, а также односторонняя ориентация на чисто лингвистические методы в "поздней" этнометодологии.

Означает ли это, что мы накануне нового этапа в развитии социального познания, знаменем которого может стать новый "теоретический ренессанс"? И тогда, быть может, "мягкие", интерпретирующие методы познания - это всего лишь переходный этап, хотя и очень важный, на пути к новому, неклассическому типу теоретического синтеза? Может быть. Но это уже предмет отдельного разговора.

## **РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕДПОСЫЛКА И СОДЕРЖАНИЕ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА**

Вера человека в собственный разум привела его к идее прогресса, так вдохновлявшей XIX и начало XX века. Но прогресс потребовал слишком большой цены за свое осуществление. Высокая цена прогресса вызвала к жизни более мягкую концепцию развития, а затем и просто социальных изменений. Однако оба последних понятия неизбежно связаны с характеристикой направления, в котором осуществляется развитие или изменения. Изменения возможны в различных направлениях. Выброшенная в дверь идея прогресса вернулась в окно: направление развития не представляется для большинства незападных стран иным, чем модернизация. Источником ее легитимации считалась наука как главный носитель рациональности в XX веке.

### **1. Модернизация и постмодернизация**

Мы можем назвать развитие модернизацией, если люди переходят от традиционного существования к современной персональности, если индустриализация составляет первую ступень, если осуществляется научно-технический прогресс, если принимаются современные институты власти. Модернизация - это процесс перехода от традиционного общества к современному.

Традиционные общества - это общества, воспроизводящие себя на основе традиции.

Традиционные общества отличаются от современных рядом особенностей. Среди них: зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений; ценностная рациональность; цикличность развития; коллективистский характер общества и отсутствие выделенной персональности; преимущественная ориентация на метафизические, а не на инструментальные ценности; авторитарный характер власти; отсутствие отложенного спроса, то есть способности производить в материальной сфере не ради насущных потребностей, а ради



будущего; преобладание особого психического склада - недей-  
тельной личности; ориентация на мировоззренческое знание, а не  
на науку.

В ходе модернизации происходит переход к современному  
обществу. Следует учесть конвенциональность термина  
"современное общество" (modern society). В обычном смысле все  
настоящее является современным. Но процесс развития нерав-  
номерен: настоящее некоторых обществ похоже на прошлое дру-  
гих или, напротив, настоящее одних социальных организмов  
представляет собой искомое будущее других. Такая неравномер-  
ность привела к тому, что термину "современное общество" при-  
дано научное значение. Оно включает в себя, прежде всего, ко-  
ренное отличие от традиционного общества - ориентацию на ин-  
новации и другие черты: преобладание инноваций над тради-  
цией; целе-рациональность; светский характер социальной  
жизни; поступательное (нециклическое) развитие; выделенную  
персональность, преимущественную ориентацию на инструмен-  
тальные ценности; демократическую систему власти; наличие от-  
ложенного спроса, т.е. способности организовать материальное  
производство не ради насущных потребностей, а ради будущего;  
активный деятельный психологический склад; предпочтение ми-  
ровоззренческому знанию точных наук и технологий  
(техногенная цивилизация).

Как видим, современные (modern) общества по существу  
противоположны традиционным. Поэтому переход к ним - мо-  
дернизация - это драматический процесс.

Существуют две основные модели модернизации: вестерни-  
зация и догоняющая модель.

**Вестернизация** - это процесс перехода от традиционных об-  
ществ к современным путем прямого переноса структур, техно-  
логий, рациональности и образа жизни западных обществ.  
Следует различать вестернизацию как модель модернизации и  
вестернизацию как часть любой другой модели, так как заим-  
ствование западных образцов всегда неизбежно при модернизаци-  
и. Инициатором вестернизации обычно становился Запад,  
формой ее осуществления как модели была преимущественно  
колонизация.

**Догоняющая модернизация**, подобно вестернизации, может  
быть моделью развития (чем она является для России, Турции и  
Мексики), а может быть всегда существующей частью процесса  
модернизации. Как и вестернизация, она имеет одной из своих

составляющих попытку отсталых стран приблизиться к развитым<sup>1</sup>.

Суть же процессов догоняющей модернизации - индустриализация и создание индустриальной культуры, сделавшей человеческую жизнь более удобной, улучшившей условия существования человека, рационализирующей человеческую жизнь.

Перемены были произведены посредством науки и техники, которые и создали все производственные и социальные технологии индустриальной эпохи, выработали новые критерии рациональности как эффективности в достижении цели.

Сущность процесса догоняющей модернизации везде одна и та же, независимо от политического и социального строя: это организация масс для индустриализации. По словам В.П.Вышеславцева, "такова мировая тенденция индустриальной цивилизации. Она одинаково проявляется в Европе, в Америке и в Азии, в демократиях и тоталитарных государствах, везде, где существуют массы, включенные в индустриальный аппарат"<sup>2</sup>. В какой форме осуществляется этот процесс - в форме политической демократии, свободы или в форме тоталитарной - зависит от уровня развития страны, начального старта, степени осознания массами стоящих перед ними экономических задач, их рациональности, их готовности к усилиям в условиях гедонистической альтернативы в развитых странах или в условиях отсутствия таковой в бедных.

Догоняющая модель имеет свои пределы. Обозначим их:

1. Частым результатом догоняющей модернизации является потеря традиционной культуры без обретения новой, современной.

2. Догоняющая модель модернизации создает острова, анклавы современной жизни в отсталых странах, порождает явное неравенство, обещая при этом равный шанс (чего не делало традиционное общество), и поскольку этот шанс далеко не для многих, вызывает социальное недовольство.

3. Ломая традицию, ставит общество перед отсутствием духовной перспективы. Мелкий бизнес становится обязательной нормой жизни общества, вовлекая множество людей.

4. "Догоняющая" стратегия предполагает, что Северная Америка и Западная Европа остаются неизменными, так сказать,

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Федотова В.Г. Модернизация "другой" Европы // Свободная мысль. 1993. N. 8; Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995.

<sup>2</sup> Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной системы // Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. N.Y., 1982. С. 15.

дожидаясь отставших соседей. Однако сейчас мир радикально трансформируется. По А.Тсффлеру, это - движение от индустриальной цивилизации к постиндустриальной. Согласно Дж.Несбиту, наблюдается переход к информационному обществу. Как бы ни назывался и ни характеризовался этот переход, его суть - обнаружение пределов роста индустриального мира, демассовизация и приоритет человека по отношению к существующим институтам, необходимость новых институтов, обеспечивающих эту приоритетность.

5. Весь мир не может жить, как США. Такая интенсивность потребления природных и человеческих ресурсов была бы экологически и культурно опасной.

6. В настоящее время (в отличие от XIX века, где источником легитимации модернизации была наука и протестантская этика) универсальные формы легитимации модернизации отсутствуют. Рационально-научная легитимация развития состояла в том, чтобы воспринять некоторые образцы развития в качестве норм, моделей развития. "Догнать" можно было только в том случае, если модель развития, его образец были известны. Успешные модернизации (Япония, Юго-Восточная Азия) и неудачные (большевистская модернизация России) ставят под сомнение этот источник легитимации. Изменения, которые происходят и в которых нуждается мир, столь серьезны, что возможна конвенция о новом термине - "постмодернизация". Современным мы называли индустриальное, западное, капиталистическое общество. Это была конвенция, так как в современности живут и традиционные, и примитивные общества. Можно сказать, что цель модернизации - это уже не современное, а постсовременное общество и даже, может быть, постпостсовременное, так как теоретики, кажется, проглядели какой-то этап между современным (индустриальным) обществом и его нынешней фазой - социального ценностно-ориентированного западного общества. Соответственно, переход от традиционного общества к постсовременному может быть назван, постмодернизацией (а затем постпостмодернизацией и т.д.).

В значительной мере этот процесс был открыт постмодернизмом<sup>3</sup>. Постмодернизм вернулся к антимодернистской, премодернистской критике современного общества. Он соответствовал складывающейся на Западе ситуации - описать растущую не-

---

<sup>3</sup> См.: Lyotard J.-F. The Postmodern Condition. A Report on Knowledge. Oxford, 1989.

удовлетворенность обществом и требования новой реальности. Вместе с тем постмодернизм ощущал себя как новый модернизм. Он обновлял модернизм. Концепция постмодернизма вызвана разочарованием в Западе тех, кто его не догнал, но и разочарованием Запада в себе самом. Она связана с самим представлением о времени, которое никогда не останавливается в своей "современности" и всегда наполняется определенным (позитивным или негативным) содержанием, связывает прошлое и будущее, традицию и инновацию<sup>4</sup>. Уходящее время уносит незавершенные проекты, не дает им завершиться, заменяет их другими, но и ставит вопрос о сохранении содеянного.

Интересно, что концепция постсовременного общества вызрела у тех, кто изучал "незападный мир": низшие слои общества на самом Западе, советскую систему и социализм, развивающиеся страны, Восток в его классическом противостоянии Западу, Юг в его современном противостоянии Северу. Экономическая отсталость сопровождалась в этих регионах наличием таких форм жизни, которые были утрачены Западом, к которым он начинает стремиться: отсутствие или меньшая степень отчуждения, ценностная рациональность при нехватке целерациональности в противоположность целерациональности Запада и недостаточности ценностных регуляторов; отсутствие худших образцов массовой культуры, солидарность и пр.

В настоящее время есть немало работ, помимо постмодернистских, в которых идея объединения основ современных и традиционных обществ звучит все более определенно и все более настойчиво.

Представление о постсовременном обществе (postmodern society) сближает черты традиционного и современного обществ. Оно включает в себя: ориентацию на новое с учетом традиции; соединение ценностной и целевой рациональности; использование традиции как предпосылки модернизации; светскую организацию социальной жизни, но и значение религии и мифологии в духовной сфере; значение выделенной персональности и, вместе с тем, одобрение и использование имеющихся форм коллективности; сочетание мировоззренческих и инструментальных ценностей; демократический характер власти, но признание авторитетов в политике; эффективную производительность, но и ограничение пределов роста; совмещение психологических характеристик человека традиционного и современного общества; эф-

---

<sup>4</sup> Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. N 4.

фективное использование науки при осуществлении традиционных, ценностных легитимаций социального выбора.

Какой список "всегда хорошего" показался бы утопическим, если бы ряд стран - Япония, "молодые тигры", Индонезия и др. - не демонстрировали успешность поиска современных структур на основе традиции, если бы Турция не давала определенный пример того же.

Япония осуществила успешную модернизацию, обогнав европейские страны и Америку, не потому, что она следовала какой-то рационально-научной модели, а потому, что после революции Мейдзи (в определенной мере сделавшей это) Япония сумела использовать традиционные ценности - семьи, труда - в своем развитии. (Равно как в определенной мере Турция - традиция торговли, ремесленничества.)

В дискуссии по проблемам модернизации японский ученый Тадао Юмесао говорил: "Японская модернизация реализовалась на базе ее собственных очевидных традиций в ее собственном историческом окружении"<sup>5</sup>. Япония не заимствовала европейской модели модернизации и не явилась моделью для других стран. Понятие модели, связанное с рационально-научной легитимацией, теряет смысл.

## 2. Смена типов рациональности в ходе модернизации и постмодернизации

В основе модернизации и постмодернизации лежит смена форм ментальности. Представленное выше движение от ценностно-рационального к целерациональному отношению к миру (согласно определению М.Вебера), а затем к гипотетической ценностно-целе-рациональности по существу составляет предпосылку и содержание модернизации и постмодернизации.

Ценностная рациональность - имманентное свойство традиционного общества, предполагающее приоритет ценности над целью. Господство традиции и религиозно-мифологических форм сознания создает этот тип рациональности и поддерживается им. Традиционное общество организовано как целое. Ценностная рациональность - это рациональность целого, где индивид ориентируется на общие ценности, не выделяет себя четко из целого.

Его рациональная собственная позиция состоит в том, чтобы следовать рациональности общества, обеспечивающей его выжи-

---

<sup>5</sup> Islamic World and Japan. Tokyo, 1978. P. 5.

вание, функционирование, существование и в определенной мере развитие. Подобная ориентация определяет выживание самого индивида, его гармоническую связь с обществом, и любая попытка быть более четко выделенной индивидуальностью, субъектом творческой деятельности, особенно типичная при наличии незавершенной модернизации, соседстве и контактах традиционного и современного обществ, выглядит иррациональной со стороны общества и опасной для психологического состояния индивида, его социального статуса, его идентификации. Традиционное общество полно условных, ритуальных форм деятельности, имеет недостаточно эффективный труд, но фактически в нем разрабатываются многие смысловые и символические содержания, которые наследуются современным обществом автоматически, без особой рефлексии, подобно тому, как в XX веке усвоены правила поведения за столом XVIII-XIX веков.

В современном обществе рациональность представляет собой способность достигнуть поставленную цель. Это общество эффективно в достижении целей, формирует приоритет индивидуальных целей и делает осуществление интересов, а не следование ценностям своей главной предпосылкой и основным содержанием. В этом обществе разрабатываются технические, практические, экономические проблемы, и его гигантские культурные достижения являются технической переработкой смысловых содержаний предшествующих эпох. Им же выработано принципиально новое смысловое содержание - свобода, познание, которые могут быть представлены как основной символ современных обществ, в отличие от веры как центрального символа традиционных обществ.

В модели постсовременного общества эти разведенные в традиционном и современном обществах полюса рациональности сближаются, причем, предположительно, не только на условиях взаимодополнительности или разделения сфер применения, но и на условиях взаимодействия и взаимообеспечения функционирования друг друга. Так ценности, особенно моральные, многими начинают рассматриваться как предпосылка развития экономики, которая имеет на Западе (не только в других регионах) тенденцию к спаду. Даже нелиберальные повороты в сторону рейганизма и тэтчеризма не "взбодрили" уставшие от перенапряжения экономические системы, в то время, как, по мнению многих исследователей, оптимальные темпы роста могли бы быть достигнуты на основе адекватных ценностных ориентаций и моральных "размерностей" экономики.

Например, известный исследователь, в том числе и автор нескольких книг об СССР, А.Этциони в недавней работе "Моральное измерение. К новой экономике"<sup>6</sup> анализирует возможности развития за пределами полезности (предсказывая поворот общества к моральным основам), за пределами рациональности, ориентированной на цель (благодаря увеличению роли ценностей и эмоций), за пределами радикального индивидуализма (через увеличение значения коллектива и коллективной рациональности). Все эти изменения как раз и составляют, по мнению А.Этциони, парадигмальный сдвиг в социальном развитии.

Можно сказать, что на разных этапах развития - в традиционном, современном и в постсовременном обществах - господствуют разные типы рациональности. Впрочем, понятие типа рациональности часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру - мистических, эмоциональных, аффективных и так далее, так как всюду действует наделенный разумом человек. Эта тенденция выражает намерение расширить границы свободы человека за пределы, предлагаемые либеральной моделью западного образа жизни, за пределы, поставленные образом "локковского" - разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Чтобы защитить нерациональное и иррациональное, пытались сказать: "Это тоже по-своему рационально, здесь другой тип рациональности".

Формы рациональности, соответствующие традиционному, современному обществу и модели постсовременного общества, более отвечают понятию "тип" как подвиду и стадии одного и того же явления, в данном случае рациональности. Показателем этого является их соответствие представлениям классического рационализма: существует тождество разума и бытия, способность человека, наделенного разумом, полностью овладеть условиями своего существования и развития. В таком универсальном выражении человек никогда не реализовал свой разум. Гегелевская формула "все действительное разумно, все разумное действительно" соответствовала предельной вере в разум. Внутри этого предела помещались указанные типы рациональности. Все они являются способами выжить, жить, разворачивать потенциалы соответствующих обществ и свидетельствуют о способности человека как разумного существа и человеческих сообществ

---

<sup>6</sup> Etzioni A. The Moral Dimension. Toward New Economic. N.Y.; L., 1988.

найти различные, соответствующие степени развитости, формы организации социальной, культурной и личной жизни.

Какого же человека мы можем назвать нерациональным и иррациональным? Какие общества можем упрекнуть в нехватке рациональности? Если рассматривать каждый из указанных типов общества отдельно, они в себе совершенно рациональны, т.е. обеспечивают поставленные общие цели - воспроизводства традиций, порождения инноваций и обеспечения выживания всего многообразия существующих форм социальности и персональности. Однако при взаимодействии друг с другом, а также при переходе из традиционного состояния к современному наблюдается конфликт рациональностей. Он принимает множество разных форм: между ценностями и целями, созерцательностью и деятельной активностью и пр. Особый же интерес для понимания конфликта рациональностей в ходе модернизации представляет проблема сочетания рациональности общества в целом и индивидуальной рациональности.

### 3. Рациональность общества и рациональность индивида

Ответ на поставленный в заголовке данного раздела вопрос может быть вполне определенным внутри каждого из типов общества. В традиционном обществе самоочевидно, что рациональность общества в целом, рациональность целого определяет рациональность индивидов, рациональность частей. Их тяготение к целому, ощущение себя частью целого и есть их собственная рациональность, обеспечивающая им освоение окружающей их действительности.

Относительно современного общества тоже нет сомнений: рациональность общества определяется рациональностью составляющих его индивидов. В модели постсовременного общества гипотетически предположена возможность корреляции и взаимного достижения рациональности как обществом, так и индивидами.

Традиционное общество, однако, сталкивается с тем, что составляющие его люди могут быть крайне иррациональны в условиях разрушения этого общества или какой-то его подсистемы и выглядят нерационально или иррационально в глазах представителей современных обществ. Например, русские, в условиях незавершенной модернизации, сохранившие многие черты традиционных обществ, нуждаются в отчетливых ценностных ориентациях. В глазах иностранцев с Запада они чрезвычайно уяз-



вещи, если сталкиваются с другими ценностями, непохожими на себя людьми, склонны драматизировать ситуацию, привносят личные мотивы в работу и коллективные в частную жизнь. Это непонятно людям на Западе, формализовавшим свою служебную жизнь и выделившим сферу частной жизни, где они считают уместными эмоции и драмы. Сходным образом, русским непонятно, как можно это разделить, как можно не ставить смысловые вопросы постоянно и всюду. Стабильность и устойчивость западной повседневности одновременно вызывает в них раздражение и зависть.

Обеспечивает ли рациональность индивидов рациональность общества, так же является большим вопросом. В отчетливой форме приоритет индивидуальной рациональности перед общественной отстаивают нелиберальные экономисты (Ф.Хайек, М.Фридман). Но их посылка не является верной. XX век доказал парадоксальность рациональности, отсутствие гарантии ее достижимости даже при соблюдении всех рациональных предпосылок, а также недостижимость коллективной рациональности за счет индивидуальной.

Остановимся на двух доказывающих это примерах. Первыми является так называемая "дилемма заключенных"<sup>7</sup>. Эта дилемма описывает трудность совместного рационального решения, даже если существуют только два участника событий. Двое заключенных помещены в разные камеры тюрьмы и подозреваются в совершении одного и того же преступления. Условия следствия таковы: если первый заключенный признается в совершении преступления, тогда он будет освобожден, при условии, что другой заключенный не сознается. Он, как и второй, получит умеренное наказание, если другой признается тоже. Если первый заключенный не сознается и второй заключенный не сознается, тогда они оба будут обвинены за преступление, меньшее, чем то, по которому они подозревались, без признания, на основе достаточных свидетельств. Однако, если первый заключенный не признается, а второй признается, первый получит максимум наказания, гораздо больше, чем если бы сознались оба.

Таким образом, каждый заключенный, зная эти условия и размышляя о своем решении отдельно от другого, склонен найти рациональный выбор в том, чтобы сознаться. При этом он получает либо освобождение (в случае отказа другого сознаться), либо умеренное наказание за тяжелое преступление (если другой со-

---

<sup>7</sup> "Дилемма заключенных" ("the prisoner's dilemma") была открыта М.Флудом и М.Дрешером в теории игр. Название ей дал А.Такер (1950-52 гг.).

знается тоже). Однако если оба заключенных последуют этой стратегии и сознаются, это окажется хуже для них, менее рациональным, чем если бы оба отказались. В этом случае грозит наказание за меньшее преступление. Следовательно, рациональность коллективного действия не является суммой индивидуальных рациональностей<sup>8</sup>.

Другой парадокс рациональности зафиксирован в "теореме общей возможности" К.Арроу. Ее другое название "теорема невозможности"<sup>9</sup>. Она применяется в различных областях социальной жизни, например, в экономике для обсуждения вопроса о получении максимального блага для максимального числа членов общества, при обсуждении возможностей избирательной процедуры рационально представить совокупное мнение граждан и др. Теорема Арроу относится к так называемой функции социального благосостояния и имеет много форм. Базовая из них: "Нет процедуры рационального выбора для пяти условий Q, U, P, D и J"<sup>10</sup>. Например, мы желаем найти рациональное решение, которое касается ряда людей (скажем, пойти на пикник), и найти его на достаточно рациональном пути. Т.е. предполагается выработать правила суммирования (агрегирования) индивидуальных предпочтений. Согласно теореме Арроу, если существуют по крайней мере трое, чьи предпочтения должны быть учтены, и выбор должен быть сделан из более, чем двух вариантов места (проведения пикника), то нет формулы обобщения (агрегирования) индивидуальных предпочтений в последовательного ряда, который бы удовлетворял рациональным условиям<sup>11</sup>. Стремление гармонизировать индивидуальную и социальную рациональность пока остается вряд ли более, чем стремлением. Это связано с проблемой частного и общего интереса, ибо, ставя цели, люди преследуют интересы, а отстаивая ценности, они показывают, что могло бы их интересовать.

#### 4. Общий и индивидуальный интерес в структуре рациональности

В "дилемме заключенных" рациональность истолковывается как способность к достижению собственного интереса. В чем состоит этот интерес, проблема не возникает ни в отношении каж-

---

<sup>8</sup> См.: Rational Man and Irrational Society?: An Introduction and Sourcebook. Beverly Hills. 1983. P. 11-13, 23-27.

<sup>9</sup> Ibid. P. 13, 213-223.

<sup>10</sup> Ibid. P. 215.

<sup>11</sup> Ibid. P. 12.

дого из заключенных, ни в отношении их совместной цели - освободиться или получить минимум наказания за менее тяжелое преступление. Однако в коллективном действии результат преследования собственного интереса, как мы видели, может стать противоположным искомому. Могут быть случаи, когда коллективное понимание общего интереса не возникает. Например, если предположить, что заключенные враждебно настроены друг к другу. Их "общий" интерес мог бы состоять в этом случае в том, чтобы освободиться самому, не дав это сделать другому. Но если один из них настроен враждебно, а другой, не подозревая этого, дружелюбно, то общий интерес отсутствует. Один из заключенных желал бы освобождения обоих, в то время, как другой мог бы заинтересован освободиться самому, оставив другого в тюрьме. В примере с выбором места пикника собственно и доказано отсутствие общего интереса при многофакторном выборе.

Проблема общего интереса и есть главная проблема рациональности в обществе. Она состоит не только в способности достичь общего интереса предложенными средствами, но и в определении того, что есть общий интерес.

Полюсами в решении этого вопроса являются позиции неолиберальных экономистов и марксистов.

Первые в лице Ф.Хайека, М.Фридмана и др. решительно отрицают наличие общего интереса. Существуют только индивидуальные интересы. Они самоочевидны. По Хайеку, это реализация максимальных возможностей свободы, включая экономическую. Согласно М.Фридману, это, прежде всего, достижение максимума экономических удовлетворений, возможное только в условиях свободы. Общий интерес представляется им фикцией или просто свидетельством удовлетворения частных интересов. Отдельный человек, будучи нормально рациональным по природе, т.е. преследуя свой экономический интерес, участвует совместно с такими же другими индивидами в творении спонтанного социального порядка. Неолиберальные экономисты не выдерживают последовательно линии признания только индивидуального интереса. Главное, на чем они настаивают - это невмешательство государства в экономику. Причина этого - возможность государства действовать в собственных интересах, а не в интересах индивидов. Номиналистическая позиция в отношении общего интереса и сведение рациональности к индивидуальной дает заметную трещину тогда, когда обсуждается состояние общества в целом. Далеко не всеобщим оказывается и исходный пункт индивидуальной рациональности - стремление к максимуму удовлетворений. Он справедлив для большей части современных

(капиталистических) обществ периода индустриализма, но уже сейчас (при переходе к постиндустриальному, информационному обществу) отмечается склонность многих людей на Западе ограничить свои усилия в достижении материального успеха ради здоровья, отдыха, покоя, общения, путешествий и т.д. "Спортивное общество" индустриальной эпохи, где все члены общества чувствуют себя состязающимися бегунами на короткой дистанции жизни, уходит в прошлое.

Что же касается традиционных или полутрадиционных обществ, не прошедших или не завершивших модернизации, осознание своего интереса в них чаще связано с требованием необходимого минимума экономического удовлетворения, ибо они не имеют материальных возможностей Запада. Кроме того, они являются преимущественно элитистскими и уровень материальных притязаний граждан и способы их достижения часто находятся под контролем государства. В этих обществах большую роль для активного населения играет престиж, статус, социальное положение. Менее активные граждане привыкают минимизировать не только материальные, но и социальные "вожделения". Многие люди здесь полагают, что лучше жить хуже, но спокойнее, чем находиться в постоянной гонке ради лучшей жизни.

Марксистская концепция интересов хорошо известна читателю. В соответствии с ней интересы делятся на объективные и субъективные. Объективные интересы могут стать общими. Субъективные интересы выражают представления людей о предмете их стремлений и побуждений. Однако, следуя этим побуждениям, люди весьма часто достигают результатов, противоположных задуманному, либо не соответствующих поставленным целям. Это происходит потому, что субъективный интерес не лежит целиком в сфере рационального постижения мира. Он реализуется на уровне рассудка, здравого смысла, дающих некоторые гарантии рационального поведения в обычной жизни, но недостаточные в делах общества. Для того, чтобы действовать рационально, т.е. успешно, согласно марксистской концепции, нужно следовать объективным интересам. Последние, однако, присущи индивидам лишь как части целого - класса, общества. Объективный интерес социальной группы существует, но он не всегда дан в опыте. Часто он может быть понят лишь частично или не понят совсем. Эта концепция была развернута на примере классового интереса, в особенности интереса пролетариата. Марксистская концепция признает наличие подлинного объективного интереса этого класса, отвечающего его сущности, а следовательно, способного быть открытым только посредством на-

уки. Особенно В.И. Ленин настаивал на том, что пролетариат осознает свои интересы не дал экономических, и его политические интересы могут быть осознаны им с помощью идеологов, открывших эти интересы.

Впрочем, к спекуляциям по поводу общего интереса, например, интереса народа, прибегают не только марксисты. Это - всегдашний повод для демагогии в предвыборных кампаниях, в организации народного представительства. Плебисцитарных и популистских искушений не избежал почти ни один политик и ни один идеолог, обслуживающий реальную политику. Конечно, народ имеет интерес - нормально, хорошо жить, но придание этому общему интересу конкретного политического выражения осуществляется на деле политиками, ищущими популистской легитимации своей деятельности<sup>12</sup>.

Крайним полюсам - признанию только индивидуального или только общего интереса - в известной мере соответствуют доминанты современного и традиционного обществ. Они преувеличивают реально существующие особенности. Порывая с капитализмом ради нового общества, Маркс порывал и с господством в нем частного интереса.

Между полюсами - признанием только индивидуальных или только общих интересов - расположен обширный теоретический и политический спектр концепций, полагающих возможным и необходимым их сочетание. Проблема социальной рациональности по существу есть проблема согласования интересов, в предельном случае - нахождения общего интереса и путей его достижения. Реальное многообразие интересов, их диверсификация в современном обществе в отличие от традиционного не вызывает сомнения. Традиционное общество социально более однородно. Религиозное и мифологическое оправдание традиции и отсутствие четко выделенной персональности есть одновременно подчеркивание целостности, однородности, единства, общих целей и общего интереса, состоящего в воспроизводстве традиции. В современном обществе даже производство нового, противоположное воспроизводству традиции, с трудом может быть отнесено к общей цели или интересу. Скорее, это ценность, одобряемая большинством, и, с другой стороны, механизм функционирования общества. Здесь имеется конкуренция частных интересов как лиц, так и отдельных групп. Весьма важно признать эту противоречивость интересов как объективный фактор, не подменять

---

<sup>12</sup> См.: Александров В.Б. Народ и выбор политика // Общественные науки и современность. 1992. N 5.

противоречивость интересов противоречивостью позиций. В частности, признание противоречивости интересов - предпосылка демократии в политике, основа изживания "образа врага". Последний есть продукт отрицания легитимности других интересов и результат представлений о необходимости навязать общий интерес. В современных обществах признана легитимность всех не противоречащих законам интересов.

Рациональность традиционного общества, как уже было отмечено, является ценностной рациональностью. Она состоит в сохранении общих ценностей, умении их формулировать и в нахождении путей следовать им. Рациональность современного общества является целевой. Она состоит в правильном определении целей и умении их достигать. При разнообразии интересов и ценностей существует также и множество целей. Умение согласовать их, представить как общие (национальные, государственные, национально-государственные), а также умение не довести конфронтацию частных интересов и целей до раздражающей общество вражды характеризует рациональность современного общества. Происходит рационализация конфликта, позволяющая видеть в нем нормальное явление и даже продуктивные и инновационные возможности. Конфликты никогда не исчезают, не замирают и не подавляются до степени их отсутствия, но всегда непрерывно рационализируются, разрешаются, открывают новые возможности. Рационализация конфликта - часть политической культуры Запада, источник его динамики. Рационализация конфликта и есть согласование интересов.

## **5. Рациональная концепция справедливости и рациональный "общественный договор"**

Представления о справедливости и способах ее достижения сильно отличаются в традиционном и современном обществе. В традиционных обществах, где нет интенсивного производства, наиболее понятны и приняты дистрибутивные (распределительные) концепции справедливости. Эти общества ставят вопрос о справедливости распределения и полагают справедливой уравнительность. Данный принцип отвечает рациональности традиционного общества, но противоречит рациональности современного, неразрывно связанной с эффективным достижением целей. В этих обществах также имеются дистрибутивные модели справедливости, существуя в противоречии с указанными нормами рациональности. Дж.Роулс предложил концепцию, своего рода рациональный общественный договор, в котором справедливость становится основанием социального сотрудни-

ничества. Оно может быть достигнуто при наличии: 1) рациональных представлений каждого человека о собственном благе, которое он может сформулировать в виде целей и планов, ожиданий и намерений, и 2) чувства справедливости. Первое имеется у западного человека, живущего в условиях риска. Никакой начальный социальный статус не гарантирует человека современного (западного) общества от риска снижения этого статуса, в том числе до самого низкого уровня из-за потери доходов, работы или здоровья. Поэтому каждый человек может мысленно поставить себя в низжайшую социальную позицию. Исходя из этого, находясь в неведении относительно своего будущего, каждый может быть согласен на то, чтобы сделать минимальный уровень жизни выше, максимизировать социальный и материальный минимум путем введения социальных правил, налоговой политики, деятельности благотворительных обществ и фондов. Общество, способное сделать это, является справедливым. Оно обеспечивает основные свободы (слова, совести, ассоциаций, передвижений, выбора профессии, участия во властных структурах, продвижения по службе, ответственности и др.). Оно создает баланс между конкурирующими притязаниями и честно, в соответствии с достигнутым соглашением (вариант "общественного договора"), выполненными правилами.

В многочисленных дискуссиях по книге Дж.Роулса достигнуто понимание не только процедурного, но и морального смысла его концепции: справедливость - это не требование равенства, а требование, чтобы люди разделяли судьбу друг друга. Роулс не соглашается с локковским представлением о справедливости неравенства. Как равенство может быть несправедливым из-за того, что для его реализации требуется сдерживание наиболее активных и продуктивных сил, чтобы заставить работать всех для приобретения преимуществ теми, кто пассивен, менее способен и пр., так и неравенство может быть несправедливым, если оно не гарантирует выживания последних. Усилия "строительства" новых капитализмов в посткоммунистической Европе наглядно показали, что либеральные представления о том, что капитализм поощряет лучших и подавляет худших в противоположность социализму, поощряющему худших и подавляющему лучших, явились по меньшей мере чрезмерной идеализацией, если вообще не фантастическим обманом. Цивилизационные особенности России, видимо, таковы, что здесь смена строя не меняет автоматически менталитета. Отметим лишь, что активность даже позитивного толка тут ни-

когда не поощрялась ни религией (православием), ни властью, ни культурой, ни воспитанием, ни литературой.

Результат выполнения общественного договора по Роулсу будет различным для каждого и не удержит от падения вниз, но смягчит ситуацию пребывания там (внизу). Очевидно, что люди, не обладающие рациональной способностью представлять себе свое собственное благо и не имеющие чувства справедливости, не могут прийти к подобному договору. Игра по общим для всех правилам - результат длительного опыта демократии. Компромисс как способность поступиться частью своих интересов также требует моральной зрелости и опыта компромисса. Консенсус как общее согласие - лишь регулятивный идеал. Они все - результат рационального поведения.

Ничего этого нет в России. Способность представить свое благо и сформулировать свое представление о благе полностью отсутствует как на индивидуальном, так и на национальном уровне. Низкий уровень рациональности, отсутствие рациональной мотивации поведения и уравнилельные представления о справедливости затрудняют ныне все попытки достижения социального соглашения об общих для всех правилах. Прежние основы в виде идеологий, разделяемых большинством, и представлений, ценностей и целей жизни исчезли и не могут иметь места при нынешнем разнообразии стилей жизни, целей и ценностей. Согласие по поводу базовых ценностей и интересов в обществе должно неизбежно возникнуть, без этого оно не выживет, но как, каким путем?

Роулс отмечает, что в условиях отсутствия автономного индивида, имеющего представление о собственном благе и чувство справедливости, процедура соглашения может быть выработана на основе здравого смысла. С нашей точки зрения, не приходится говорить о здравом смысле людей, если у них нет представлений о собственном благе.

Другой выход по Роулсу - обратиться к традициям и истории. Попробуем построить модель общественного процедурного договора, т.е. рационального согласования интересов, для людей, которые не являются автономными индивидами, руководствуясь этим методологическим указанием.

В России существуют две традиции: народная, основанная на чувстве справедливости и требованиях равенства. (На практике она становится предпосылкой уравнилельности.) Эта тенденция соответствует задачам традиционного общества и не обеспечивает перехода к модернизации. Однако, как мы видим, следуя Роулсу, само наличие чувства справедливости является необходимой



(хотя и недостаточной) предпосылкой согласования общественных интересов, т.е. социальной рациональности.

Другая традиция является этатистской. Даже деспотический этатизм в России часто имел модернизаторские стремления. Однако до сих пор он реализовал свои модернизаторские усилия путем выделения слоя, приемлющего западный образ жизни (поскольку модель модернизации в России всегда имела догоняющий характер). Этот путь способствовал отчуждению больших масс народа от модернизации, сохранению традиционного общества на большей части страны. Кроме того, этатизм всегда был связан с формулировкой общего интереса. В этом смысле он соответствовал целям традиционного общества.

Однако представляется, что в истории и традициях России нет иного механизма перехода от традиционного общества к современному, чем этатизм. Смена моделей модернизации (вестернизации, догоняющей модели) на модель постмодернизации (на основе собственных традиций) может изменить роль этатизма в постмодернизационном процессе. Максимизация минимума может стать в России делом демократического государства. Не избежать здесь и минимизации максимума, учитывая дикий, непроизводительный характер нового русского капитализма. Представление о собственном благе, не данное в опыте традиционного общества каждому индивиду или не совпадающее с представлением о благе людей современных обществ, может внедряться не силой, а законом, который на базе чувства справедливости и общего желания нормальной жизни способен сформировать интересы индивида, его представления о собственном благе и согласовать интересы - достигнуть рационального общественного договора, максимизируя минимум и минимизируя максимум, вводя налоговую политику, общественные фонды, механизмы социальной защиты и социального поощрения. Через закон власть может обеспечить справедливость - не требование равенства, а чтобы люди разделяли судьбу друг друга. Это уменьшило бы накал начатой "войны всех против всех". И, кроме государства, этого сделать в России некому. И никакой другой силы, кроме закона, она для этого не имеет. Поэтому о наличии демократии в России можно судить лишь по политике государства. Ментальные, культурные предпосылки модернизации могут вырасти на базе рационального юридического консенсуса, а не наоборот.

Русский историк Сергей Соловьев говорил, что нравы народа указами не изменишь. Да, нельзя изменить так быстро, как того хотят нынешние модернизаторы. Но другого способа неважиль-

ственной модернизации не существует для России. Рациональный юридический общественный договор, с одной стороны, предлагаемый сверху, а с другой стороны понятный и принимаемый людьми и отвечающий их стремлениям своим уважением к справедливости, может стать основой консенсуса, рационального согласования интересов и одновременного выращивания в массах необходимой для модернизации рациональности и идеологии национального примирения и развития.

Если государство не способно обеспечить рациональный общественный договор, до поры до времени действует нерациональный "договор" или даже некое "броуновское движение". Собственно, это движение и есть нерациональный общественный договор. В.Милитарев показал, что ему соответствует некая однородность и пассивность населения<sup>13</sup>. Вот это броуновское движение есть нерациональный общественный договор, который на какой-то период был отчасти достигнут в России. Третья характеристика - атомизированность населения. Великолепно сказал один японский специалист по России: "западные люди как кирпичики, из них можно строить все, что вы хотите. Мы, азиаты, - как глина. У нас может все рухнуть, но мы держим форму. Русские - как песок: убери форму, и они рассыпаются". Это полностью совпадает с моделью Милитарева. Но есть и четвертая точка, четвертая характеристика. Каковы свойства песка, кроме названных? Есть еще возможность бифуркации, прохождение точки бифуркации: вот падает, падает песок, набирается его много, но вдруг упала песчинка - и все рассыпалось или поднялась буря. Поэтому полагаться на нерациональный общественный договор, стихийный гражданский мир долго не приходится. Он хрупок, и война, которая может в любую минуту начаться, уже развязана. Причем, государством, говорящим о модернизации. Это не меняет нашего тезиса о возможности рационального договора сверху, а означает лишь то, что это государство не способно его осуществить, и в дело должна вступить оппозиция, способная к более рациональному поведению. Главная задача свободного общества - цивилизовать борьбу за власть, сменить тип лидера с харизматического на легитимный, сделать эту борьбу более рациональной, а по мере формирования представлений о благе создать условия для формирования неполитических элит,

---

13 "Новые русские - что нового и что русского?" Стенографический отчет теоретического клуба "Свободное слово". Конфедерация союзов кинематографистов. Международное акционерное общество "Киноцентр". Заседание 24 сентября 1994 года. С. 51-60.

устраняющие ситуацию тотальной устремленности общества во властные структуры.

## 6. Власть и оппозиция

В любом обществе существуют недовольные, но их существование еще не говорит об оппозиции. Оппозиция - это те, кто способен выдвинуть альтернативу власти или претензию на такую альтернативу. Оппозиция может быть революционной или нереволюционной. В "нормальном" демократическом обществе оппозиция всегда есть, имеет институционализированный характер в механизме легальной сменяемости власти. В нашем обществе слово "оппозиция" звучит пугающе и не имеет того смысла, который ему придан в развитых демократиях.

Условиями существования оппозиции в западном смысле является:

1) свобода выражения взглядов; 2) наличие общих для власти, оппозиции и общества в целом базовых ценностей и интересов; 3) т.е. наличие согласия между властью и оппозицией по этим ключевым вопросам. В масштабах общества в целом мы не найдем таких условий. Напротив, здесь присутствует разное понимание основополагающих принципов, интересов страны и пр. Однако, поскольку процесс реформирования осуществляется сверху, то сред. реформаторов есть группы, которые имеют консенсус по поводу российского общества как демократической и буржуазной страны. Именно в этой группе могут формироваться власть и оппозиция в смысле, приданном этим понятиям классической демократией.

Однако реально они еще не сложились. Можно считать лишь, что существует властная элита и (в относительной степени) контрэлита. Первая, по способу своего происхождения, связанная с прошлым и отрицающая его зеркально, путем перехода в свою противоположность, теоретически ориентирована на неолиберальную модель, которая предстает в утрированной форме как рациональность индивидов, а на деле как либерализм без справедливости, социал-дарвинизм, хищный, дикий капитализм. Эти люди заявляют о себе, как о западниках. Однако творимый их политикой капитализм не имеет ничего общего с Западным, с западной рациональностью. Они, скорее, следуют своему прежнему марксистскому взгляду: любой капитализм дик, несправедлив и цивилизуется лишь со временем. Альтернативы ему нет. Порядок будет сотворен из хаоса. И хотя подобная возможность существует (из хаоса может возникнуть порядок), имеется также возможность порядку не возникнуть или

появиться абсолютно другому порядку, противоположному ожидаемому.

Контрэлита, будучи достаточно слабой, все же существует и составляет социальную базу возможной оппозиции. Она различает дикий архаический капитализм - паразит феодального общества, черты которого сохранились в неразвитых капиталистических обществах, и западный, т.е. цивилизованный капитализм. Эти люди не называют себя западниками, поскольку сознают уникальность западного опыта, и все же именно они стремятся к тому, чтобы капитализм в России обрел цивилизованные, близкие к западным, но соответствующие российским возможностям черты. В отличие от Маркса, не различавшего дикого и цивилизованного капитализма и типов существующей в них рациональности, они следуют за М.Вебером, который писал: "... капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Нас интересует возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте - возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии"<sup>14</sup>. Этот слой должен быть способен культурно выразить себя, свое мироощущение и мировидение.

Контрэлита не готова положиться на самосотворенный хаосом порядок, ибо ценой такого порядка может стать исчезновение России. Она хотела бы творить либеральный порядок, социальное рыночное хозяйство, подобно тому, как это делали ордолибералы в послевоенной Германии или даже тому, как это было осуществлено в Турции после многих неудач стихийной либерализации.

Властная элита конфронтирует с коммунистами и ЛДПР, полагая, что они препятствуют ей в реализации реформ. Однако верно и обратное: дикий капитализм порождает эти группы противников и их (особенно ЛДПР) подъем - симптом состояния масс, неудачи курса.

Обратите внимание на превратности трактовок поведения народа на мартовском референдуме и декабрьских выборах 1993 г. Первое толкуется, особенно западными обозревателями, как решительный поворот народа к демократии, второе - как решительный переход того же народа к фашизму. Ни то, ни другое не является правдой.

---

<sup>14</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 53. См. также: Давыдов Ю.Н. Веберовская социология капитализма // Социологические исследования. 1994. N 8/9.

Народ испытывает желание нормально жить. Поддерживая Б.Ельцина, он поддерживал идею улучшения своей жизни. В политическом плане Б.Ельцин - амбивалентная фигура. Интеллигенция склонна увидеть в нем демократа, народ - "железную руку", способную навести порядок. Поэтому голоса поддержавших Б.Ельцина включали не только демократов. По мере ослабления надежд на улучшение жизни и наведение порядка, симпатии людей переместились к тому, кто им это обещал. Появление демократической оппозиции было бы рационализацией конфликта и способствовало бы более четкому формированию и выражению интересов социальных групп.

Следует признать, что не диверсификация интересов, а их неартикулированность препятствует нормальной политической жизни в России, что не отсутствие единства демократов, а, напротив, нехватка оппозиции с четкими рациональными целями препятствует демократическому движению, что не слабое следование за Западом, а утрата собственной идентичности и отсутствие собственной рациональности мешает осуществиться надеждам. Как показывает американская исследовательница М.Фармер, "можно убедительно доказать, что индивиды склонны действовать в соответствии с собственными интересами, как они их понимают"<sup>15</sup>, но из этого отнюдь не следует, что взаимодействие таких индивидов, вне зависимости от институциональных рамок, в которых оно осуществляется... приведет к устойчивому и общественно полезному результату. Ориентированная на достижение эгоистических целей деятельность может принять форму мошенничества, обмана, убийства или просто принуждения контрагентов к заключению сделок под дулом пистолета. Если в западных рыночных системах такое поведение не является превалирующим, то это связано не с "laissez-faire", а с воздействием целого комплекса составляющих: юридического принуждения, принятых норм "приличного" или "социально приемлемого" поведения, тактических представлений о том, что соответствует эгоистическим интересам в расширенном временном контексте, и многое другое"<sup>16</sup>. Рациональность - культурный проект, а не произвольные правила деятельности, что в условиях модернизации - аксиома социального выбора.

---

15 Выше мы показали, что это не является аксиомой для традиционных или модернизирующихся обществ, где действует ценностная рациональность.

16 Фармер М. Рациональный выбор: теория и практика // Политические исследования. 1994. № 3. С. 57.

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ И ПОЗНАНИЯ

### 1. Рациональность как социокультурный феномен

Многозначность понятия рациональности - исторически сложившееся социально-культурное явление, смысл которого может быть выявлен путем обращения к разным типам рациональности, сформировавшимся в ходе общественного развития. Казалось бы, при таком подходе, укладываемом в рамки социокультурной интерпретации познания, особых проблем с определением рациональности нет<sup>1</sup>. Однако они сразу же возникают если предпринять попытку сделать хотя бы беглый обзор существующих типов рациональности. Сложность состоит в том, что в понятие рациональности, как производное от "ratio", так или иначе включается (чаще всего произвольно) весь комплекс представлений, вызванных функционированием этого "ratio". И хотя специалисты считают, что большинство понятий, связанных с рациональностью, требует строгого терминологического употребления, и вносят соответствующие уточнения, в действительности дело обстоит иначе. В философской, не говоря уже о другой, литературе этот термин продолжает использоваться как чрезвычайно широкий и трудно поддающийся спецификации.

Однако у такого подхода, на наш взгляд, есть и свои преимущества: он позволяет более объемно представить весь смысловой контекст, в котором функционирует это понятие, и тем самым точнее определить влияние различных проявлений рациональности на формирование целенаправленной, конструктивной деятельности человека, а также его мыслительной культуры, что, по-видимому, и должно являться главной целью философского анализа. Исходя из сложившегося широкого понимания рацио-

---

<sup>1</sup> Традиционно существующие в современной философской литературе версии интерпретации проблемы рациональности (классическая, методологическая и социологическая) в настоящее время корректируются: в качестве ведущей рассматривается и социокультурная. Последняя для наших целей представляет наибольший интерес. См.: *Касавин И.Т., Сокулер З.А.* Рациональность в познании и практике. М., 1989. С. 8-23.

нальности, можно выявить разные ее типы как своего рода миро-ориентации в их исторической последовательности: рациональность мифа, специфику античного и средневекового осмысления рациональности, формирование рационализма как направления и культ Разума в эпоху Просвещения, а также кризис буржуазного рационализма вплоть до современного "критического рационализма" в самых многообразных его проявлениях, включая неорационализм, постмодернизм и др. Иначе говоря, при таком подходе можно выявить меняющийся характер рациональности, развитие разных типов рациональности, как исторических форм разума, диалектически складывающихся из рационального и нерационального в познании, деятельности и культуре.

Разумеется, в таком случае мы будем иметь дело с самыми разными интерпретациями выделенных типов и целым рядом теоретически нагруженных терминов от "ratio" до рационализма, которые сформировались на разных ступенях исторического развития, постоянно переосмыслились в зависимости от меняющегося социального содержания и поэтому требуют специального анализа, в том числе социокультурной детерминации их собственного статуса. Но все же в результате такого анализа можно получить важные положительные результаты. Выяснится, в частности, что идея рациональности является одной из вечных проблем, многоаспектных и противоречивых, которая каждой эпохой освещалась по-разному, так что полученные результаты существенно обогащали ее решение. Вместе с тем обнаружится также общее и главное, состоящее в том, что рациональность, как выполняющая когнитивные и социально-культурные функции, — это общекультурная веха развития и как таковая указывает на способ овладения интеллектуальной и практической культурой в ту или иную эпоху, проявляется как одна из форм единства культуры и знания; иначе говоря, рациональность оказывается фундаментальной характеристикой социокультурной реальности и познания.

Разумеется, чтобы эти декларации стали действительными выводами, их нужно доказать конкретным анализом исторических типов рациональности и их общекультурного взаимодействия. Мы можем выполнить эту задачу лишь отчасти, анализируя один из современных и привлекающих все большее внимание типов — "коммуникативную рациональность", но исходя именно из такой позиции<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Понятно, что можно прибегнуть к другому способу типологизации и выделить наряду с "лидирующей" научной рациональностью такие фундаментальные типы, как религия, искусство, различные формы ненаучного зна-

Что же касается определения рациональности, то здесь наиболее приемлемым, на наш взгляд, представляется применение одного из фундаментальных правил, действующих в языке (в частности, оно широко использовалось Л.Витгенштейном, считавшим целесообразным перенесение его в другие области): общее определение должно складываться из всех способов употребления слова, на основе совокупности всех практических контекстов. Таким образом, при очевидной многозначности понятия рациональности для правильного понимания ее самой как социокультурного явления требуется обратиться, в сущности, ко всей общественной практике во всем ее богатстве и подвергнуть анализу все ее аспекты. Если такая задача представляется неосуществимой, то тогда - без этого "практического определителя" - и выведение некоего общего понятия рациональности, действующего только в своем собственном поле, будет, по-видимому, несостоятельным.

Другое дело, есть ли необходимость строить такое универсальное понятие? Возможно, целесообразнее довольствоваться образом рациональности с теми или иными компонентами "ratio", преобладающими на определенной ступени социально-культурного развития? Тем более, что если взять только современные интерпретации проблемы рациональности, то окажется, что они весьма многообразны, как по форме постановки вопросов, так и по поискам возможных вариантов ответов на них. Наряду с концепциями, анализирующими проблему рациональности в таких традиционных для европейской философии формах, как эмпирическое - теоретическое, рациональное - иррациональное, классический рационализм - критический рационализм

---

ния и т.д., но и в этом случае при рассмотрении их генетических и содержательных отличий друг от друга, а также трансформаций, обусловленных историческим развитием, без социокультурного подхода не обойтись. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что принцип историзма разума, активно развивающийся со времени немецкого идеализма (Гегель) и французского позитивизма (Конт), продолжал углубляться как неогегельянцами и исторической школой (Дильтей), так и представителями философии жизни. Признание релятивизма в понимании человеческого разума привело в 30-х гг. XX в. к опыту построения исторической типологии знания в виде типологии культур. Если обратиться к философии естествознания, вступившей на этот путь сравнительно недавно (начиная с Р.Коллингвуда и особенно постпозитивизма 50-60гг. XX века, работ К.Поплера, Т.Куна, И.Лахатоса, П.Фейерабенда, французских структуралистов и др.), то выяснится, что историко-генетический подход к рациональности в науке, выявление социально-культурной обусловленности естественнонаучного разума становится важнейшим способом как самоосмысления науки, так и ее мировоззренческих притязаний.



и др., возникли концепции так называемой "новой" рациональности, ставящие своей задачей выявить такие смысловые аспекты рациональности, которые бы точнее отражали именно современную общественную и познавательную ситуацию. При этом увеличился и объем понятий, связанных с проблемой рациональности: одни из них подверглись дифференциации и уточнению, другие приобрели более расширительное значение; появились и соответствующая новая лексика, новые категориальные пары: научная рациональность - ненаучная рациональность, классический тип рациональности - неклассический тип рациональности, "рационалистическая парадигма", "инструментальный разум", "рационализм общественного сознания" и др. Перечень можно легко продолжить. Весьма характерным для функционирования этих понятий является не только то, что они наряду с употреблявшимися ранее обладают большой смысловой нагрузкой, вызывающей целый комплекс ассоциаций, но и выступают в сложных, как правило, несводимых друг к другу мыслительных контекстах, что затрудняет их и без того неоднозначную интерпретацию.

Речь идет здесь не о классификации различных проявлений рациональности (понятно, что мы такой задачи не ставим), а скорее о том, что идея рациональности, несмотря на "кризисы", продолжает оставаться продуктивной и привлекательной, демонстрирует богатые возможности трансформации и обновления. Поэтому перспективным для исследования проблемы является, на наш взгляд, путь анализа этих трансформаций и новаций, что в конечном счете будет способствовать прояснению и лежащей в их основе общей идеи, а также в какой-то степени удовлетворять насущный интерес к ряду связанных с этой проблемой практических вопросов. Весьма показательными в этом отношении являются разработки проблемы рациональности в последние десятилетия. Несмотря на то, что доминирующим направлением в интерпретации проблемы рациональности остается "кризис научной рациональности", понятый не только как кризис позитивистской неэмпирической доктрины научного знания, но главным образом как несостоятельность сложившейся тенденции к глобальной рационализации общественной жизни в целом и неуместность научного подхода ко всем сторонам бытия человека, все большее внимание привлекают концепции, которые не ограничиваются фиксацией антиномий разума и парадоксов рациональности, а ставят своей целью поиск общей идеи (или комплекса идей), на основе которых можно выявить те рациональ-

ные детерминанты, которые определяют характер самой рациональности, механизм ее действия, формы ее проявления.

Многие исследователи склонны рассматривать такие концепции как в какой-то степени "коррекцию" "кризиса" рациональности, поиск способов его преодоления, что вполне правомерно. Но дело не только в этом, ибо по своей сути они представляют попытку открыть новые возможности рациональности как мыслительной культуры, выявить условия ее осуществления в некоей новой сфере. Мы имеем в виду прежде всего лингвистически и семиотически ориентированные концепции, проекты, родившиеся в русле герменевтического направления (и прежде всего Х.Г.Гадамера), языковую проблематику французского структурализма (К.Леви-Стросса, Р.Барта и др.), "теорию текстов" П.Рикера, а также проекты и модели философов Франкфуртской школы - М.Хоркхаймера, Т.В.Адорно, Г.Маркузе, Ю.Хабермаса и др. Концепция Юргена Хабермаса является предметом нашего специального рассмотрения. Однако вначале еще несколько общих замечаний.

Названные концепции возникли не на периферии исследований проблем научной рациональности и ее издержек, а на магистральной линии развития общепhilософского осмысления современного мира в целом. Разрабатываемые крупнейшими философами современности, они наглядно отражают происшедшую смену методологических ориентиров, в частности в теории познания, выразившуюся в усилении принципа взаимосвязи и взаимодействия научных и духовно-практических форм освоения мира, обращении к культуре в целом, а также во введении в философский обиход понимания и общения в широком смысле, охватывающем различные формы как научного, так и ненаучного знания в их совокупности, а значит, всей массы языка и всего многообразия средств его трансляции, коммуникативных связей, механизмов их осуществления и др. (Напомним, что на каком-то этапе этого переходного процесса - примерно в 70-е годы - лингвистика заняла даже ведущее место, что дало основание говорить о лингво-семиотической революции; но это - особая тема.) Для наших целей важно подчеркнуть, что эти концепции, включая в свою сферу много не востребовавшего ранее, условно говоря, нерационального материала, в целом развивают "рационалистическую тенденцию" процесса разработки методологических программ, направленных на решение проблем и теоретического характера, и развивающейся социальной практики.

Все высказанные здесь утверждения мы попытаемся конкретизировать на примере одной из наиболее значительных концеп-

ций "новой" рациональности - модели "коммуникативной рациональности" Юргена Хабермаса. На возможный вопрос, почему речь идет о модели, можно ответить, что это название дано самим автором, который сконцентрировал свои усилия на поиске нереализованных возможностей коммуникативных связей и способов их реализации с целью выйти на новый уровень философско-методологического сознания и, разумеется, социально-культурной практики. Однако поскольку это только проект в духе веберовского "идеального типа", в нем речь может идти лишь о различных степенях и формах воплощения подобных творческих и в какой-то степени идеализированных, как все модели, конструкций.

## 2. Модель "коммуникативной рациональности"

Прежде всего отметим, что побудительным мотивом к поиску и созданию проективных концепций не только у Ю.Хабермаса, но и у его предшественников и современников явилось резко отрицательное отношение к состоянию современного общества в целом, нашедшее отражение в "критических теориях общества", широко представленных в западной философии 60-70 гг.<sup>3</sup> Наиболее негативной в них оказалась критика последствий НТР, а также "массовой культуры" и средств массовых коммуникаций, во многом способствовавших тому состоянию общественного бытия и общественного сознания, которое было определено как иррациональное. Само это понятие стало употребляться в более узком смысле по сравнению с классической философией и выступать в качестве противопоставления рационализму Нового времени, так как усилилось его негативное значение как чего-то негуманного, находящегося за пределами человеческого разума и понимания.

Критичность как критерий рациональности выкристаллизовалась именно в этих концепциях и также стала отличаться от своих классических предшественниц большей категоричностью и непримиримостью, стала тотальной. Аспекты ее расширились, охватив все области, включая сферу нравственных целей и идеалов, вплоть до самосознания индивидов. Утверждалось и обосновывалось положение о том, что в условиях современности сама способность к разумному мышлению становится проблематичной. Отсюда - критика (и самокритика) европейской культуры,

<sup>3</sup> См., например: *Horkheimer M. Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Bd. 1-2. Fr.a.M., 1968; Marcuse H. Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Fr.a.M., 1969; Adorno Th.W. Eingriffe. Neun kritische Modelle. Fr.a.M., 1963.* Все работы постоянно переиздаются.

переосмысление понятия рациональности и ее эффективности как разумной силы, способствующей гуманизации человеческих отношений.

Мощный критический импульс в Германии усиливался тем, что критика имела там, по словам Т.В.Адорно, "специфическую модель" и ставила своей целью не просто очищение (*Rektifikation*) сознания от идеологических догм и покаяние, но и избавление от опасности рецидива массового фашистского психоза. Для анализа такого рода иррациональности понадобились и специальные средства, в частности психоанализ со своими возможностями исследования массовой психологии, трансформации потребностей и трактовки поведенческих структур, который и был успешно использован<sup>4</sup>.

Ю.Хабермас не только унаследовал, но и развил эту критическую традицию, подвергнув переосмыслению рациональность науки и техники и представив ее в качестве иррациональной "идеологии", обслуживающей современное общество<sup>5</sup>. Объектами его критики становятся позитивистская концепция рациональности и - вслед за М.Вебером - инструментальный разум. Именно в таком критическом контексте-обрамлении и следует рассматривать поисковую программу Хабермаса, классически выраженную в "теории коммуникативного действия", которая не только анализирует кризисные явления в экономике, духовной жизни, правовых отношениях и морали, но и содержит попытку разработать позитивную перспективу в виде модели "коммуникативной рациональности".

В 70-80 гг. Хабермас разработал несколько концепций, которые он назвал "проектами" и "моделями" и которые содержат интерпретации общественного развития путем категорий "труд" (или "целерациональное действие") и "интеракция", где под первой понимается абстрактно-инструментальное и стратегическое действие (в любой системе), под второй - сфера коммуникации, взаимодействия личностей, языкового сознания и др. Усилия Хабермаса направлены также на поиски новой рациональности, но не в сфере науки и техники, а в сфере "интеракции". Раскрывая новые условия и роль человека в современном мире, Хабермас апеллирует к критическому самосознанию индивида; активно

---

<sup>4</sup> См.: *Markuse H.* Das Verhalten der Psychoanalyse // Kultur und Gesellschaft - 2. Fr.a.M., 1965; *Adorno Th.W.* Die Freudische Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda // Kleine Schriften zur Gesellschaft. Fr.a.M., 1971; *Idem.* Bemerkungen über Politik und Neurose // Kleine Schriften zur Gesellschaft. Fr.a.M., 1971.

<sup>5</sup> См.: *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als "Ideologie". Fr.a.M., 1969.

полемизируя с позитивистами, предлагает объединить познание и "эмансипационный интерес" в его гуманистическом понимании с целью исследования перспектив более удачной, истинной жизни. Отсюда и его обращение к нетрадиционной методологии - герменевтике, саморефлексии, психоанализу; требование рассматривать общество не как общественно-экономическую формацию, а как социокультурный феномен, который может быть адекватно интерпретирован посредством нравственно-социального анализа<sup>6</sup>.

В современной обстановке важнейшим направлением философии и социологии должно стать исследование условий жизни человека в научно-техническом мире, считает Хабермас, и в соответствии с этим формулирует главную теоретическую задачу: в противовес господствующим ныне технократическим теориям развития общества и концепциям научно-технической рациональности необходимо сосредоточить усилия на выявлении и адекватной интерпретации человеческих интересов и потребностей, разработке "проектов" и "моделей" новых человеческих отношений, иначе - "коммуникативной рациональности".

Свое решение этой задачи Хабермас предлагает, создавая "теорию коммуникативного действия", в которой он развивает методологическую направленность определенной традиции, идущей прежде всего от Т.Парсонса и его работы "Структура социального действия" (1937) с характерным для нее способом соединения теоретико-исторической реконструкции социальной теории и понятийного анализа. Другим классикам социологии также посвящены целые разделы: подробно анализируются 1) рациональность по М.Веберу и ее влияние на концепции западного марксизма от Д.Лукача до Т.В.Адорно; 2) смена парадигм у Г.Х.Мида и Э.Дюркгейма: от целевой деятельности к коммуникативному действию, коммуникативно-теоретическим основам социальных наук; 3) проблемы, структурно-функционального анализа у Т.Парсонса: от нормативной теории действия к системной теории общества; и в заключение подводятся итоги рассматриваемой методологической направленности и ее связь с учением К.Маркса. Кроме того, эта теория в какой-то степени использует методологический подход, свойственный психологическим исследованиям Х.Гарфинкеля и Ж.Пиаже (с его конструктивизмом и моделью социальной кооперации), а также языковые концепции Л.Витгенштейна, М.Хайдеггера, Х.Г.Гадамера и др.

---

<sup>6</sup> Многие исследователи отмечают близость этой позиции Хабермаса философии Гегеля иенского периода и его концепции нравственности.

Вместе с тем Хабермас, обстоятельно анализируя опыт своих предшественников, определяет свою концепцию не как метатеорию, а как социальную теорию, которая сосредоточена на оценке собственных оснований и стремится подтвердить свой критический масштаб. В русле методологических поисков, связанных с коммуникацией, не ограничиваясь критикой "старой" рациональности, он пытается найти возможность для рационализации самой рациональности, выявить, говоря словами автора, "потенциал для разума". Его теория исходит из опыта коммуникативного действия, ориентированного на понимание, и направлена на развитие теории познания другими средствами<sup>7</sup>.

В весьма обширной теории "коммуникативного действия" разрабатываются три перекрещивающихся тематических комплекса: во-первых, речь идет о понятии коммуникативной рациональности, которая направлена против укорачивания (урезывания) разума до психийно-когнитивно-инструментального; во-вторых, рассматривается двухуровневая концепция общества, в которой парадигма "жизненного мира" отдельной личности и социальная система связаны не только риторически, а в самом широком смысле; и, наконец, ее завершает "теория модерна", под которой понимается теория познания и социального действия на современном этапе (при этом имеется в виду и развитие научного познания в Новое время вообще) и которая объясняет становящийся сегодня все более ощутимым тип социальной патологии, когда коммуникативно-структурные сферы действий подчинены автономным формально организованным системам и поэтому утратили свою эффективность. "Теория коммуникативного действия", по замыслу автора, открывает возможность восстановить естественные социальные жизненные связи (контексты), разорванные вследствие парадоксов современной рациональности.

Развернем подробнее эти положения.

Хабермас начинает с анализа современной ситуации и отмечает, что наследие западного рационализма перестало быть неоспоримым: оно периодически переживает тяжелые кризисы, последний из которых разразился в конце 60-х гг. Отсюда возникает необходимость теоретически исследовать целый комплекс проблем, касающихся понимания рациональности, и в частности

---

<sup>7</sup> См.: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Fr.a.M., 1981. S. 7.*

вопрос, в каком смысле модернизация<sup>8</sup> общества может быть названа рациональной, если ее рассматривать под углом зрения культурной и социальной рационализации, - ведь сейчас мы все более стали понимать, что стабилизация в капиталистическом обществе была достигнута путем компромиссов, социально-культурные последствия которых оказались далеко не рациональными. Об этом много писали предшественники Хабермаса, поэтому он выделяет те положения и тенденции, которые дают основание говорить о некоей "негативной" социальной закономерности. Прежде всего, разумеется, речь идет о типах рациональности М.Вебера и введенных им понятиях целерационального действия и инструментального разума. Остановимся вначале на этом аспекте.

Веберовская теория рациональности в отличие от марксизма рассматривает процесс исторического развития не как смену общественно-экономических формаций, а как социокультурную модель, сравнимую скорее с концепцией культуры как истории духовных образований В.Дильтея: от начальной, "магической", ступени развития общества через секуляризацию, "расколдовывание", мира к западному типу цивилизации, каким он сложился в Новое время.

Главное в этой теории для Хабермаса состоит в том, что Вебер исследует модернизацию как процесс общественной рационализации, основываясь на анализе не научно-технического развития, а религиозной картины мира, возникшей в результате духовных движений Реформации и протестантизма, а также тех внутренних условий, которые были необходимы для вступления в силу западного рационализма. Именно "дух" этих движений, понятый как активизация освобожденной мысли, раскрепощение логоса, определенный склад ума, а в конечном счете и "жизненного мира" (это феноменологическое понятие широко используется Хабермасом), рассматриваются в качестве первопричины качественных сдвигов и в хозяйстве, и в социальной сфере, и, наконец, в создании рациональной картины мира; другими словами: метафизический переворот, свершившийся вследствие религиозно-исторических движений, и прежде всего протестантская этика, оказались важнейшими движущими силами

---

8 Под модернизацией имеются в виду: а) интенсивное цивилизационное развитие общества посредством капиталистического способа производства и формирование современного государства как рациональной системы управления; б) культурная рациональность (рациональность в области культуры), охватывающая сферы науки и техники, искусства и религиозной этики.

общего процесса рационализации. Проанализированный с таких позиций сам этот процесс оказывается универсальной тенденцией, конститутивным содержанием всего социокультурного процесса развития, а рациональность (и понятые таким образом ее истоки) - ключевым понятием веберовской концепции в целом<sup>9</sup>.

Хабермас выделяет и комментирует важнейшие веберовские положения о кризисных тенденциях западной рациональности, проявившиеся прежде всего в области культуры. Они весьма многочисленны, и мы не ставим своей задачей рассматривать их подробно; отметим лишь некоторые из них. Так, Вебер понимал культурную традицию в целом как арсенал знаний, на основе которого образуются различные по значимости системы знаний и специальные ценностные сферы, и выделял три главных компонента культуры: 1) науку и технику; 2) право и мораль; 3) искусство и критику; а также некогнитивные, ценностные (оценочные) и экспрессивные составные части культуры. Наука и техника, ставшие моделью рациональности с ее познавательно-инструментальным характером, явились важнейшими факторами капиталистического развития, эффективным средством модернизации общественного труда и социальной сферы, в результате чего научный прогресс стал восприниматься как рационализация всей общественной жизни. Однако постепенно наука и техника приобрели "парадигматический характер", стали не только образцом, но и своего рода догмой понимания эволюции и прогресса, а методология науки - краеугольным камнем развития "жизненной методологии вообще". Проникновение такой методологии в другие области культуры привело к тому, что процесс рационализации в

---

<sup>9</sup> Сказанное не означает, что марксистская позиция полностью игнорировалась Вебером. Напротив, в работе "Хозяйство и общество" (1921 г.) он во многом идет от нее, анализируя общественную рациональность в непосредственной связи с развитием производительных сил, а значит и эмпирическим знанием, улучшением техники производства и все более действенной мобилизации, квалификации и организации общественно необходимой рабочей силы. Воздействие марксизма сказалось, в частности, и на раскрытии Вебером связей производительных сил и производственных отношений (социальных институтов), которые также претерпевали революцию под влиянием все более рационализирующихся производительных сил. Однако Вебер оценивает эти отношения иначе: если согласно марксистской доктрине производственные отношения скрепляют развитие производительных сил как потенциала рациональности, то в его концепции общественная структура предстает как подсистема целерациональных действий, в которой именно производственные отношения (социальные институты, культура в целом) становится катализатором противоречий модернизации, показателем того, что экспансия рационализации ведет к кризисным последствиям.



обществе и этическая ценностная ориентация оказались "разнонаправленными процессами".

Противоречивость такой ситуации, когда качавшаяся в духовной сфере рациональность оказывается репрессивной в первую очередь по отношению к ней же (а также противоречивое отношение к рациональности самого Вебера), находит объяснение в анализе дальнейшей после Реформации нзоевропейской истории, в которой преобладающей, а затем и господствующей стала тенденция к формально-рациональному обществу<sup>10</sup>. Формальная рациональность и целерациональное действие<sup>11</sup>, как главные факторы успешной экономической деятельности, были перенесены на все области культуры, что и привело к пагубным последствиям, особенно в сфере личностных проявлений и повседневной жизни, а также в сфере коммуникации и общения. Эти существенно важные для человека условия больше всего пострадали от бюрократизации как порождения формальной рациональности.

10 Напомним, что Вебер различал формальную и материальную рациональности, понимая под первой рациональность капиталистического хозяйства, где все основано на расчете по количественным критериям; она применяется у Вебера для обозначения точного расчета адекватных средств для достижения определенных практических, чаще всего экономических, целей. Исходя из современного словоупотребления, мы скорее назвали бы такую рациональность материальной. У Вебера же материальная рациональность - это прежде всего содержательная категория, включающая в себя ценностные постулаты, которые не поддаются формальному подсчету. Смысл понятия материальной рациональности раскрывается Вебером в концепции "прогрессирующей рационализации общественной жизни", изложенной им в работе "Протестантская этика и дух капитализма", где рационализация и рациональность трактуются как неизбежные следствия развития капитализма, которые проявляются в самых разных формах, вплоть до "образа мыслей", господствующего в обществе предпринимательского "духа", жизненного уклада и т.д.

11 Особо подчеркнем, что именно с формальной рациональностью Вебер связывает целерациональное действие - одно из своих фундаментальных понятий, под которым понимается осмысленное, направленное на достижение определенных целей действие, с помощью средств, признаваемых за адекватные самим действующим индивидом. Как отмечает П.П.Гайденко, целерациональное действие для Вебера - это "идеальный тип, а не эмпирически общез, тем более не всеобщее ... оно в чистом виде редко встречается в реальности"; наиболее чистым эмпирическим образцом целерационального действия Вебер считал "поведение индивида в сфере экономической" (Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 15, 25 и др.). Ю.Н.Давыдов подчеркивает, что в веберовской модели целерациональное действие рассматривается "как высшее воплощение рациональности" (Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 192-193).

Хабермас отмечает, что бюрократизация у Вебера является "ключевым феноменом для понимания современного общества"<sup>12</sup>. Именно для этого общества характерно появление нового типа организации, с помощью которого методы хозяйственного производства и показатели его эффективности - деньги и власть - были скалькированы и тем самым упрочены в специальных областях, требующих иных, квалификационных критериев оценки. Веберовский тезис о "деперсонализации" социальных отношений, а также "социология отчуждения" Хабермаса находят обоснование в анализе негативных проявлений этой всеохватывающей системы. Не случайно против завышения ценности такого "ratio" была направлена вся гуманистическая культура второй половины XIX века, начиная с Ницше и других представителей "философии жизни".

Эта ситуация достаточно известна, и мы не будем на ней останавливаться, отметим лишь, что веберовское исследование рациональности во многом способствовало изменению мироощущения целой эпохи и усилению антирационалистических настроений.

Хабермас не только разделяет такую позицию и широко использует "веберовскую анатомию западной рациональности" (выражение Р.Мюнха), но и несколько усиливает негативные акценты, исходя из условий второй половины XX века<sup>13</sup>. Вместе с тем Хабермас стремится к объективности и обращает внимание на то, с нашей точки зрения, примечательный факт, что до сих пор остается малоисследованным явление, которое Вебер назвал "культурной значимостью науки" (Kulturbedeutung), и в частности вопрос: какое воздействие оказал методически определенный рост теоретического знания на дальнейшее развитие человеческого духа и культурных ценностных жизненных связей<sup>14</sup>.

Хабермаса привлекает комплексный характер веберовской теории, которая распространяется на религиозную и социальную рациональность, прослеживает, с одной стороны, историческое возникновение универсальных структур современного сознания,

---

<sup>12</sup> См.: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Fr.a.M., 1981. S. 452.*

<sup>13</sup> Такая трактовка рациональности была характерна и для других философов Франкфуртской школы: в частности, М.Хоркхаймер и Т.Адорно еще в "Диалектике просвещения" (1947) истолковывали Марксово учение в веберовском духе и связывали общественную рациональность с ростом инструментальной рациональности, оценивая ее резко негативно.

<sup>14</sup> При этом дается ссылка на работу: *Condorcet. Esquisse d'un Tableau Historique des Progres de L'Esprit Humain. Пер. на нем. яз.: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Fr.a.M., 1963.*

с другой - воплощение этих рациональных структур в общественные институты. Усилия Вебера были сконцентрированы на морально-практических основах институционализации рациональности, и Хабермас развивает этот опыт, исследуя характерную для современности ситуацию, когда возникшая в теоретической сфере рациональность стала практическим образом всей нашей жизни. Он выявляет формы и структурные связи рациональности, прибегая к классификации Т. Парсонса (рациональность в обществе, культуре и личности) и обращая особое внимание на культурную рациональность, на том основании, что именно из нее возникла типичная для современного общества структура сознания, а также концептуальные формы объективного, социального и субъективного миров. При этом он выделяет следующие формы рациональности (см. схему):

**Схема 1**  
**Формы проявления западной рациональности со времени возникновения модерна<sup>15</sup>**

	когнитивные составные части: современное естественно-научное знание	ценностные составные части: рациональное природное право	протестантская этика	экспрессивные составные части: автономизированное искусство
культура	научные области (университеты, академии, лаборатории)	университетское право обучения, юридическое образование	религиозные ассоциации	области искусства (продукция, действия, рецепция, критика)
общество	капиталистическое хозяйство	современный тип государства	маленькая буржуазная семья	
личность	диспозиция действия и ценностная ориентация			
	методические жизненные указания			противокультурный образ жизни

<sup>15</sup> Habermas J. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung // Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I. S. 237.

Приведенная схема дает представление о том, что формы проявления рациональности выступают как составные части культуры, образующие сложную структуру. Определяя сферы их действия, Хабермас поясняет, что они достаточно дифференцированы, каждая следует своей собственной логике, но их действия направлены не на антагонизм, а на интеграцию. Однако это не исключает напряжения и даже конфликтов между ними, причиной которых оказываются противоречия в мире идей и интересов, наполняющих эти формы.

На наш взгляд, это весьма интересный поворот, проливающий свет на некоторые общие вопросы, а именно: как рациональность проявляет себя в повсеместной игре (а мы бы сказали борьбе) идей и интересов и что конкретно она продуцирует? Почему рациональность, распространяющаяся на познавательную, морально-ценностную и эстетически-экспрессиональную составные части культуры, оказалась эффективной только в первой из них? И почему не где-то три комплекса рациональности нашли равноправное институциональное воплощение и не в равной степени определяют коммуникативную повседневную практику? Чтобы ответить на эти вопросы, Хабермас обращается к личности, системе личностных связей, коммуникативному действию. При этом проблематика рациональности рассматривается им в социальных понятиях и категориях.

Согласно Хабермасу, рациональной может быть личность с трезвым взглядом на мир, способная к саморефлексии, природные потребности которой контролируются разумом; иначе: рациональность может выступать как субъективный разум. Напротив - того, кто систематически обманывает себя, можно назвать иррациональной личностью<sup>16</sup>. С рациональностью мы связываем способ удовлетворения не только материальных, но и идеальных потребностей, а это помимо чисто духовных, религиозных, интересов еще и разного рода телеологические действия, направленные на реализацию определенных целей. Особенностью телеологического действия является то, что оно осуществляет выбор между альтернативами и тем самым оказывается стратегическим практическим действием, реализующимся в самых разных областях. Поэтому помимо когнитивно-инструментальной рациональности мы можем говорить также о морально-практической рациональности, рациональности права, эстетически-практической

---

<sup>16</sup> Ю.Хабермас подробно раскрывает этот аспект в своем "проекте" радикализации критического самосознания индивида, изложенном в работах 60-70-х гг., посвященных вопросам образования и воспитания.

кой рациональности и др., которые и определяют рациональную направленность жизни в целом.

Хабермас подчеркивает, что "всегда, когда употребляется понятие "рациональный", имеется в виду тесная связь между рациональностью и знанием"<sup>17</sup>, и это, разумеется, важная характеристика рациональности в целом. Однако в телеологической сфере нормативные модели опираются не столько на когнитивный, сколько на мотивационный комплекс, функционирующий на основе культуры в целом и предполагающий к тому же интуитивное понимание нормативных ценностей. Именно в этой сфере, где рациональность выступает как отношение между целью и средствами - идеями, идеалами, интересами и условиями их обеспечения, - и произошел слом, когда цели и средства оказались извращенными, что в результате привело к кризису "старой" рациональности.

По мнению Хабермаса, кризис мотиваций нельзя объяснить только конфликтами в сфере производства и приоритетом материальных интересов; он был вызван тем, что односторонняя, ориентированная на критерии экономической и административной рациональности модернизация проникла в те жизненные сферы, которые связаны с задачами культурной преемственности, социальной интеграции и воспитания и поэтому опираются на другие критерии, а именно - на критерии коммуникативной рациональности. Эти важные для понимания кризиса рациональности общественные изменения остаются недостаточно исследованными, отмечает Хабермас, равно как и некоторые другие особенности современного "культурного модерна", в частности связанные с процессом дифференциации. Между тем еще М.Вебер отмечал в качестве наиболее характерного то обстоятельство, что в процессе секуляризации мира, "разум раскололся на множество ценностных сфер и уничтожил собственную универсальность"<sup>18</sup>. Субстанциальный разум, выраженный в религиозных и метафизических картинах мира, распался на три основных момента, скрепленных лишь формально, посредством формы аргументированного обоснования: в Новое время произошла дифференциация ценностных сфер науки, морали и искусства, обладающих собственными внутренними законами и историей. Расхождение этих сфер явилось признаком рационалистичности западной культуры, но одновременно означало и такую автономизацию и специализацию знания, которые мало способствовали осущест-

<sup>17</sup> Habermas J. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. S. 25.

<sup>18</sup> См.: Ibid. S. 337. См. также: Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. N. 4. С. 45 и далее.

влению сформулированного философами Просвещения проекта модерна. Ведь последний состоял в том, чтобы не только развивать когнитивные потенциалы в специализированных сферах (науки, морали и искусства), но и использовать их для более разумной организации жизни, а этого не произошло.

Более того, такая рационализация превратилась в угрозу обеднить жизненный мир, обесценить его "в самой субстанции своей традиции", а тем самым и разрушить жизненную практику, зависящую от этих традиций, утративших свой блеск. Сосредоточенность на потерях рационализованного мира и идеях об отсутствии смысла жизни, а также "опыт нигилизма, который так впечатляюще был драматизирован Ницше"<sup>19</sup>, оказались общественно влиятельными настолько, что в столкновении жизненных укладов, борьбе идей, мнений, ценностей установок были утрачены первоначальные цели и смысл рациональности - ориентированность на человека и его духовные потребности - и возобладали иная "целевая рациональность", связанная, по словам Хабермаса, с "ополовиненным разумом". И если просветители типа Кондорсе еще уповали на то, что развитие знания будет способствовать не только покорению природы, но и пониманию человека и мира, нравственному совершенствованию, справедливости общественных институтов и даже счастьем людей, то XX век не пощадил этого оптимизма. Последствия произошедшей метаморфозы по-своему логичны: всеобъемлющий "ratio" превратился в "инструментальный разум"<sup>20</sup>; материальные интересы возобладали над духовными; расчеты, вещи, аппараты стали средством господства над людьми, у которых сформировалось "одномерное" мышление и поведение; произошло обезличивание индивида и отождествление его с обществом, и т.д.; в итоге рациональность превратилась в иррациональность<sup>21</sup>.

---

19 *Habermas J. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. S. 338.*

20 Понятие "инструментальный разум", широко употреблявшееся М.Хоркхаймером, Т.Адорно и другими представителями Франкфуртской школы, построено на абсолютизации положения о социальной обусловленности сознания в современном обществе, когда естественное сознание под воздействием централизованного управления внешними условиями существования искажается и превращается в функциональное, становясь инструментом для выполнения частных задач и реализации заданных целей, иначе - инструментальным разумом. Этой теме Хабермас посвящает второй том "Теории коммуникативного действия" - "К критике функционального разума" (*Zur Kritik der funktionalistischen Verunft. Fr.a.M., 1981.*)

21 Эти положения на ярких примерах из социальной жизни XX века убедительно раскрыты Г.Маркузе, Т.Адорно и многими другими современными философами.

### 3. Возможности гуманизации рациональности и культура

Между тем проблема рациональности, особенно в плане рационализации культуры, осталась. По мнению Ю. Хабермаса, не перевелись и философы, которые держатся за - пусть и нереализованные - интенции Просвещения и не отказались от проекта модерна. К этому "арьергарду Просвещения" сн относит К. Поппера с его просвещенческой, затрагивающей политическую область научной критикой, П. Лоренцена с его проектами реформирования жизни путем разработки искусственного языка, ориентированного на практический разум, а также Т. Адорно, эстетическая теория которого направлена на выявление критического содержания в искусстве, и др.

С полным правом мы можем отнести сюда и Ю. Хабермаса с его постоянной приверженностью "эмансипационному интересу". Более того, если вышеупомянутые философы (по его же словам) возлагают надежды разве что на один из моментов, выделенных из сферы разума в процессе дифференциации, то сам он прибегает к типу более широкого рассмотрения рациональности, апеллируя к культуре в целом и сосредоточиваясь на исследовании связей современной социокультурной ситуации и рационального субъекта социального действия, а в конечном счете - на решении стоящей перед обществом актуальнейшей задачи: выявить и использовать все возможные средства, ведущие к рациональному консенсусу. Такой методологический подход несколько нарушает нормативность, так как делает упор не на дефиниции и экспликации, а на процесс выработки того содержания, которое можно ими обозначить.

Согласно Хабермасу, для преодоления нынешнего кризиса необходима прежде всего "идеальная реконструкция социальной сферы", разработка модели, пригодной для функционирования в условиях позднего капитализма, когда ощущен недостаток не столько в рациональности, в частности научно-технической, сколько в необходимых для системы мотивациях. Отсюда - потребность в предварительном поиске и анализе новых целей, а также всестороннем (масштабном) их рассмотрении. Несмотря на тщательность хабермасовской аргументации относительно кризиса "старой" рациональности, встает вопрос, каким же образом можно выполнить эту задачу рационально и "масштабно"? Автор предпринимает попытку ответить на эти вопросы. Согласно его концепции, рациональность и ее эффективность должны быть связаны прежде всего с возможностями для разви-

тия человека, которые открывает управляемое в соответствии именно с этими целями общество.

Можно возразить, что такой ответ абстрактен. Разумеется. Другое дело, должен ли автор его конкретизировать. Не случайно он обосновывает необходимость обращения к дискурсу и вводит это понятие в качестве важного концептуального термина, несколько расширительно его истолковывая и тем самым поднимая на новый уровень. Хабермас выделяет несколько типов дискурса, выступающих в качестве коммуникативных средств: теоретический, практический, экспликативный и др., рациональность которых определяется обоснованностью утверждений и эффективностью действий<sup>22</sup>.

В интерпретации Хабермаса, дискурс - это формы аргументации, с помощью которых можно продуктивно проанализировать (или тематизировать) противоречивые, спорные утверждения. Рациональность дискурса обнаруживается в критической рефлексии, в способности к доказательному обоснованию, которое должно быть адекватно практическому дискурсу. Под последним понимаются средства, при помощи которых мы можем ги-

22 Подробнее типы аргументации представлены на схеме 2:

Референтные измерения Формы аргументации	Проблематичные высказывания	Спорные оценочные заявления
теоретический дискурс	когнитивно-инструментальные	истинность высказываний; действительность телеологических действий
практический дискурс	морально-практические	правильность норм действий
эстетическая критика	оценочные	адекватность оценочных стандартов
терапевтическая критика	экспрессивные	истинность (искренность) выражений
экспликативный дискурс	- - -	доступные для понимания или формирования символические конструкции

*Habermas J. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. S. 45.*



потетически подвергнуть тесту норму действия, чтобы выяснить, приемлема она в действительности или нет.

В сущности, в таком понимании дискурса (по сравнению, скажем, с дискуссией) нет ничего принципиально нового, кроме - если можно так сказать - пафоса (*Sachlichkeit*) поиска, требования тщательности обоснования и доказательности (*phaenomen bene fundatum*, по Лейбницу). И все-таки в отношении дискурса "коммуникативной рациональности" дело обстоит иначе в силу важности и масштабности связываемых с нею задач. Рассмотрим подробнее, что же пытается объяснить немецкий философ с помощью этого понятия. Хабермас считает, что время уюования на спонтанные процессы общественного саморегулирования миновало, а надежды на разрешение проблем культурного модерна путем идеологических манипуляций не сбылись. В этих условиях место принудительного конформизма должны занять неискаженные, свободные, естественные коммуникации, действующие во внеинституциональной сфере, так как манипулятивные тенденции господствующего аппарата проникли повсеместно. Это станет первым шагом на пути к гуманистическому реформированию общества, возрождению нравственных ценностей, воспроизводству культурных традиций, устранению неадекватности правовых норм существующей практике и т.д. Свободные, естественные коммуникации приведут к тому, что место суженной, формализованной морали займут нормативы, выработанные на основе выявления сущностно важных потребностей общественных индивидов и возможностей их удовлетворения<sup>23</sup>. Разумеется, коммуникациям отводится соответствующая роль и в освоении познавательных ценностей, ведь, как справедливо замечено, современный человек не может освоить весь объем информации, с которой взаимодействует, и вынужден многое принимать на веру; на что и обращает внимание Хабермас, называя это явление "новой непрозрачностью" и рассматривая его как существенный отход от просвещенческого разума<sup>24</sup>.

Однако главная отличительная черта дискурса коммуникативной рациональности и, можно сказать, ее предназначение состоит в том, чтобы осуществить процесс выработки целостных культурных смыслов, могущих послужить духовными ориентирами в развитии общества и самого человека, а также найти оп-

---

23 Анализ социального аспекта теории коммуникативного действия см.: *Rockmore T. Habermas on Historical Materialism. Indiana U.P., 1989.*

24 См.: *Астафьев Я.У. Научные карты мира, рациональность и социологический дискурс // Социол. журн. 1994. N 1. С. 92.*

тимально эффективные средства их практического осуществления.

Совершенно очевидно, что речь идет о целях, которые имеют явно выраженный ценностный характер, а значит, если употребить терминологию Хабермаса, о преодолении частичной, процедурно-целевой рациональности и достижении целостной рациональности.

Конечно, не все здесь корректно (особенно в таком схематичном изложении), и предмет для полемики есть. На наш взгляд, он прежде всего состоит в определении всеобщности выявляемых интересов и потребностей. Она явно проблематична, равно как и ее формальное определение. Возникают и другие вопросы: многие ли могут разделить выработанные таким образом цели и ценности? И разве недостаточно уже имеющихся проектов "общественного договора"? Все ли, что ведет к консенсусу, рационально или здесь есть какие-то демаркации, и, наконец, главный - об утопичности такой "социальной терапии" в качестве *радикального* средства изменения общественных институтов.

Автор концепции все это прекрасно понимает и пытается обосновать новый подход путем тщательной аргументации предпосылок (условий, процедур выработки и т.д.) такой рациональности. Посмотрим, что конкретно имеется в виду.

Хабермас полагает, что процесс выработки культурных смыслов может осуществляться как в ходе свободных дискуссий, так и посредством усвоения разного рода текстов как определенных феноменов культуры. Изучению способов передачи культурного смысла и значимого действия как текста уделяется большое внимание, и в этом концепция Хабермаса перекликается с "моделями текстов" П.Рикёра. Поскольку модель "коммуникативной рациональности" создается с намерением решить задачи упорядочения целевых установок, проблемы соотношения целей и средств, систематизации ценностей и др., то очевидно, что одних научно-технических подходов и существующих в их рамках критериев здесь недостаточно. Требуется изучить и обобщить самые разные представления о достижимых целях во всех видах человеческой практики и поведения, а следовательно, обратиться не только к научным, но и качественно иным текстам духовно-культурного плана: философским, художественным, теологическим, подавляющее большинство которых расширяет кругозор научно-технического знания и - что особенно важно - обнаруживает личностные качества исследователей, которые способствуют нахождению общего языка.

Такой тип рассуждений, безусловно, правомерен и современен. К нему, как правило, прибегают исследователи герменевтического направления. Анализируя текст, они отмечают, что в нем, равно как и в речи, проявляются авторское искусство слова, сила и богатство воображения, историческая память, юмор; способность к импровизации, метафоризации, аналогии, истолкованию, целостному моделированию. Поскольку все эти особенности индивидуальны, постольку и текст выступает как некая субъективная реальность. Вместе с тем перечисленные качества относятся к числу гносеологических приемов гуманитарного знания, которое передается и усваивается. Следовательно, все эти качества служат средствами трансляции, выполняют функции коммуникации, и, как правило, более успешно, чем в случае с научным знанием, в силу того, что здесь в процесс познания включаются самые разные формы сознания воспринимающего, вплоть до нерационализируемых.

Более того, в процессе такой коммуникации через текст и речь реализуются разные способы рассуждений, выявляются богатые ресурсы естественного языка, которые оказывают воздействие на потенциальные творческие способности человека. Такого рода общение делает возможным не только усвоение содержания, идущего "открытым текстом", но и осознание на "когнитивном уровне" форм неявного знания (о которых писал М.Полани); активизирует творческое восприятие образного языка с его способностью фиксировать какие-то глубокие духовные движения; вызывает повышенное внимание к естественному языку, тесно связанному с бытием (в духе хайдеггеровского "язык - дом бытия"). Хабермас имеет в виду эти обстоятельства и отмечает, что в результате все это и порождает то понимание, которое не всегда фиксируется словесно, но создает атмосферу взаимодействия и творчества.

Итак, Хабермас уповает на возможности свободного творческого разума и "опыт непосредственной коммуникации" (одно из ключевых понятий его социальной философии). Он обстоятельно анализирует соотношение личных и общественных интересов, считая этот вопрос важнейшим для философии во все времена, и обращает особое внимание, с одной стороны, на раскрытие интересубъективной индивидуальности, с другой - на возможности активного функционирования личности в свободных ассоциациях общественности. Деятельность последних может строиться как реализация коммуникативной практики образования, формирования мнений, интересов, воли и т.д., так что свободные дискуссии по этим проблемам могут вызвать синергети-

ческий эффект и привести к новым социально значимым результатам. Общество, интегрированное не рынком, а такими ассоциациями, могло бы стать политически активным и в то же время свободным от господства, считает Хабермас<sup>25</sup>.

В заключение отметим, что Хабермас положительно ответил на вопрос о возможности гуманизации рациональности, а тем самым и на вопрос, подвержена ли она сама рационализации<sup>26</sup>. "Новую" рациональность, какой она представлена в "теории коммуникативного действия", можно определить как вид духовной активности, как попытку соединить рациональность знания (*ratio cognoscendi*, - научная рациональность как действующая в своей области, разумеется, не отвергается и ни о каком ее кризисе в этом плане речи не идет) и рациональность действия (*ratio agendi*, - именно его направленность, обоснование целей требуют рационализации) с тем, чтобы добиться главного - увеличения возможностей для свободного, творческого развития человека. "Новая" рациональность - это и познавательный выбор, и наполнение ее культурными и ценностными смыслами.

Ю. Хабермас пытается вернуть рациональности смысл поиска, творчества, инициативы, который отмечал М. Вебер, говоря об эпохе раннего капитализма. Он хотел бы представить ее как естественное качество человека, в то время как сейчас естественное и рациональное являются антиподами. В концепции "коммуникативной рациональности" Хабермас смоделировал способ творческого существования человека, а также те условия, при которых только и можно выработать (именно выработать, прежде чем принять) правильные решения, которые будут адекватны существу и сложности стоящих перед обществом задач и за которые каждый человек несет свою долю ответственности.

---

25 Подробнее об этом см.: Хабермас Ю. Философский спор вокруг идеи демократии // Гуманизм, наука, техника. М., 1990. Т. 1. С. 181.

26 Особо подчеркнем, что у Хабермаса речь идет не о прогрессе рациональности, понимаемом в истории и философии науки как продвижение ко все более истинному научному знанию, а о способности "рацио" найти способы разрешения "конфликта ценностей" в социальной сфере, преодолеть разрыв изначально органически связанных рациональности и человеческих ценностей, смысла человеческой деятельности в целом.

## ДИСКУССИЯ

*В.Н.Порус*

Предложенная М.А.Розовым модель, опирающаяся на представления о рефлексивной симметрии и симметрии знания, кажется, действительно противоречит идее рациональной реконструкции развития науки, но только в той ее трактовке, которая задана исходными предпосылками кумулятивизма и близкий ему направлений методологической мысли. Между тем такая трактовка - далеко не единственно возможная "экспликация" рациональной реконструкции. Это отмечает и сам М.А.Розов. Представить деятельность ученых как то, что соответствует определенным "общезначимым" правилам и нормам (т.е. осуществить рациональную реконструкцию) можно, вообще говоря, по-разному (например, в зависимости от того, какие правила или нормы имеются в виду, или от того, что понимается под их общезначимостью); а это означает, прежде всего, что возможны различные рациональные реконструкции, а во-вторых, что относительно любой реконструкции возможно сомнение в ее рациональности (что общезначимо в одной "парадигме", может напрочь отвергаться в другой и т.п.). Поэтому всякая рациональная реконструкция - это лишь аргументация в дискуссии между различными теориями или концепциями рациональности; когда речь идет о науке - это спор различных методологических концепций. И Лакатос, как известно, колебался между двумя одинаково важными для него, но противоречащими друг другу установками. С одной стороны, говорил он, история науки есть пробный камень для любой методологической концепции. Это означает, что рациональность концепции может всегда проблематизироваться историческим движением науки. С другой стороны, рациональная реконструкция имеет дело только с миром объективного знания и не обязана интересоваться тем, какие правила или нормы формулируют (если формулируют) ученые; другими словами, рациональная реконструкция может игнорировать (в ощутимой мере) историю науки. Эти колебания не были случайными, они вызывались реальными противоречиями самого понятия рациональности.

Рационален ли спор между теориями рациональности? Какая теория может разрешить этот спор и каким образом? Или все же арбитром здесь является не теория, а история науки? Но тогда что такое история науки вне ее рациональной реконструкции?

Я думаю, что уйти от рациональной реконструкции вообще невозможно, хотя любая рациональная реконструкция может быть оспорена. Ведь когда М.А.Розов предлагает модель, в которой взаимодействуют исследовательские и коллекторские программы, образуя "эстафетное" движение идей, методов, проектов и т.д., то это тоже "рациональная реконструкция", хотя и в ином смысле - в ней не заложено требование изображать исторический ход науки как последовательность строго целенаправленных и "правильных" действий ученых. Таким образом, определение рациональной реконструкции, от которого отталкивается М.А.Розов, выглядит слишком "жестким". Возможны и другие "определения", другие смыслы, вкладываемые в это понятие.

Здесь мы сталкиваемся с фактом, часто ускользающим от методологов. Дело в том, что всякая рациональная реконструкция - это прежде всего встреча, столкновение рациональности реконструктора и рациональности реконструируемого (объекта, процесса и т.п.). Далеко не всегда это встреча тождественных друг другу рациональностей; во всяком случае, она не проходит бесследно для обеих рациональностей. Крайний из мыслимых случаев - когда между этими рациональностями нет "моста" (т.н. "несоизмеримость рациональностей"). Возможен ли реально такой случай - это уже другой вопрос.

Я хотел бы особенно подчеркнуть совпадение наших с М.А.Розовым высоких оценок методологического значения принципа дополнительности. Но я рассматриваю этот принцип как фундаментальное основание рациональных рассуждений с рациональности. Другими словами, я вижу в принципе дополнительности принцип рациональной реконструкции. Между тем, И.Лакатос рассматривал методологическую новацию Н.Бора как ослабление критериев рациональности в науке, как снижение уровня "рациональной критики". Здесь я не согласен с И.Лакатосом. Здесь я не вполне согласен и с М.А.Розовым, когда он трактует принцип дополнительности как то, что специфическим образом соединяет идею рациональной реконструкции с идеей отрицания последней. Впрочем, это несогласие означает только то, что мое понимание рациональности отличается от изложенного в статье М.А.Розова. Если же принять последнее, позиция М.А.Розова последовательна и убедительна.

Работа М.А.Розова несомненно является творческим оригинальным исследованием, в котором на конкретном материале науки рассматриваются реальные механизмы развития научного познания (акты т.н. рефлексивного переключения). Я в общем и целом согласен по существу со всеми рассуждениями автора и считаю конструктивными проводимые им различения. Мои замечания связаны с концептуально-терминологическими позициями В.М.Розова, с тем, как он понимает рациональную реконструкцию науки. Рациональная реконструкция вообще, рациональная реконструкция науки, в частности, это попытка представить то или иное поведение в виде рациональной деятельности. Последняя же осуществляется в соответствии с некоторыми правилами или нормами, которые могут быть зафиксированы в общезначимой форме, и носит всегда четко фиксируемый целенаправленный характер. М.А.Розов достаточно убедительно показывает, что рассматриваемые им процессы развития знания, связанные с рефлексивной симметрией последнего, не могут быть подвергнуты рациональной реконструкции в этом смысле, они соответственно не могут быть охарактеризованы как рациональные, если ограничивать рациональность деятельностью в указанном выше смысле. Но, на мой взгляд, такое ограничение понятия рациональности как раз и является проблематичным. Аналогичные замечания я могу высказать по ряду других статей нашего коллективного труда. Речь идет об определенной весьма распространенной традиции в понимании рациональности. Если коротко говорить, речь идет об ограничении рациональности целесообразной деятельностью в рамках некоторой заданной системы целевых ориентиров. Суть рациональности при этом усматривается в нахождении наиболее эффективных, оптимальных способов достижения заранее заданного в качестве цели результата. Рациональная реконструкция тогда истолковывается как воспроизведение какого-то реального поведения в схемах подобной деятельности. Но, с моей точки зрения, неправомерно ограничивать рациональность только такого рода деятельностью ("закрытая рациональность"), так же, кстати сказать, как неправомерно ограничивать и понятие деятельности только целесообразной деятельностью. Понятие деятельности (см. мои тексты в книге "Деятельность: теории, методология, проблемы", М., 1990.), охватывает не только целесообразное поведение, но и включает деятельность "перепрограммирования" оснований, исходных установок, целевых ориентиров, т.е. целеполагание. Деятельность как специфическая форма человеческого мироотношения в отли-

чие от адаптивного поведения в биологической "экологической нише" или социокультурных парадигмах - а научная парадигма в смысле Т.Куна представляет собой частную разновидность таких парадигм - и предполагает прорыв налично данного "горизонта", исходных ориентиров мироотношения, выход на новые перспективы этого мироотношения. Коренной вопрос в связи с экспликацией понятия рациональности, на мой взгляд, заключается в том, будем ли мы ограничивать понятие рациональности только целесообразной "инструментальной", "технологической" деятельностью (т.н. "формальная рациональность" по М.Веберу) или все-таки можно говорить о, по крайней мере, рациональных моментах, если угодно, рациональном "измерении" деятельности как открытой системы, предполагающей "перепрограммирование" ее оснований. Если деятельность, как работа в парадигме, предполагает решения задач, т.е. преобразований наличной ситуации, когда в принципе имеются соответствующие способы организации действия, то деятельность как открытая система связана с движением в проблемных ситуациях, когда нет готовых ее рецептов. Спрашивается, можно ли в какой-то мере рационализировать движение в проблемных ситуациях? То, что конструктивнoе разрешение проблемных ситуаций по схемам "закрытой", "внутрипарадигмальной" рациональности невозможно, однозначно логически вытекает уже из понятия последней. Однако, если в качестве исходного признака рационального сознания рассмотреть не соответствие основаниям и нормам принятой парадигмы, а соразмерность наших установок реальной ситуации, - заметим, что именно с этим смыслом связано коренное значение латинского слова "ratio", - то правомерно утверждать, что рациональное "измерение" работы в проблемной ситуации связано с ее анализом, предполагающим, в качестве его существенного фактора, критико-рефлексивное осознание собственных позиций, возможных стратегем деятельности и пр. Подобный рациональный анализ, разумеется, не является достаточным условием конструктивного выхода из проблемной ситуации, но он, безусловно, будет способствовать такому выходу. Таким образом, с моей точки зрения, рациональность не ограничивается только "закрытой рациональностью", правомерно говорить и о "рациональном измерении", рациональной компоненте деятельности, связанной с "перепрограммированием" ее оснований.

Теперь о понятии рациональной реконструкции. С точки зрения М.А.Розова, понятие рациональной реконструкции однозначно связывается с "закрытой рациональностью". Это оправдано его пониманием рациональности. Но, если мы считаем возмож-



ным истолковывать рациональность более широко, то отпадают и основания для такой однозначной интерпретации рациональной реконструкции. По моему мнению, то, что изложено в статье М.А.Розова, вполне может быть охарактеризовано как определенная рациональная реконструкция определенной деятельности – опять-таки, если мы не будем ограничивать это понятие тем смыслом, с которым его однозначно связывает М.А.Розов. Рациональность той реконструкции, которая предложена в статье М.А.Розова, заключается, на мой взгляд, в том, что здесь с позиции исследователя проконтролирован, четко артикулирован реальный механизм действий субъектов познавательной деятельности. В принципе они сами могли бы проделать такую работу, если бы задним числом стали в рефлексивную позицию по отношению к своей реальной деятельности. М.А.Розов, как методолог, встает в такую позицию и строит определенную рациональную реконструкцию. Последняя в дальнейшем может быть использована в качестве нормативной схемы.

*Н.М.Смирнова*

Статья М.А.Розова читается с захватывающим интересом. Автор вводит ряд новых понятий, с помощью которых четко очерчивает пределы возможной рациональной реконструкции знания вообще. Если К.Поппер, к примеру, полагал, что рациональной реконструкции не подлежит человеческое интеллектуальное и художественное озарение, т.е. процессы рождения музыкальной темы, драматического конфликта и научной теории, то автор прибавляет к ним еще, по крайней мере, две области: границу между незнанием и неведением и смену типов рациональности.

С помощью вводимого им понятия рефлексивной симметрии, автор формулирует важный методологический принцип запрета: справедливый, на мой взгляд, не только в отношении научной историографии, но приложимый к процессу реконструкции культурных смыслов вообще: запрет на рефлексивно-симметричные преобразования, неизбежно приводящие к серьезным смысловым коррекциям, а подчас и к подмене смыслов.

В статье методологически заостряются многие проблемы. Тезис о том, что место рациональной реконструкции в историко-научных исследованиях определяется принципом дополнительности Н.Бора, основан на сильной идеализирующей посылке: переизложение знания с точки зрения современного исследователя

и анализ научных традиций, в рамках которых это знание зарождается, альтернативны. В первом случае история будет крайне модернизированной и вырванной из контекста своей эпохи, поскольку историк науки должен сказать что-то своим современникам на понятном им языке, во втором - принципиально бессодержательной с точки зрения современного ему этапа развития науки, так как целиком погружена в контекст языковых практик и смысловых ориентаций своей эпохи.

Но ведь в конкретном историко-научном исследовании подобная дихотомия как-то снимается! Современный историк науки, равно как и историк философии, обогащенный опытом исторического развития герменевтики, понимает, что не существует единственно верного на все времена толкования смыслов творца, процесс этот бесконечен и индивидуализирован. Поэтому он и не станет стремиться к тому, чтобы "думать, как Галилей", но в то же время постарается избежать того, чтобы сознательно приписывать ему рассуждения в стиле мышления своих современников. На мой взгляд, перед автором стоит проблема: выявить пределы противопоставления описанных подходов не в сфере чистой методологии, а в конкретном историко-научном исследовании.

*М.А.Розов*

То, что Н.М.Смирнова называет "сильной идеализирующей посылкой" - это и есть принцип дополнительности: описание механизмов социальной памяти и описание ее содержания взаимно дополнительные. Это значит, что получение информации об одной из указанных сторон неизбежно связано с потерей информации о другой. Претендуя, например, на достаточно полное описание содержания, мы утрачиваем связь с эпохой и уже не можем претендовать на описание механизмов соответствующих традиций. Наталья Михайловна утверждает, что "в конкретном историко-научном исследовании подобная дихотомия как-то снимается". Я думаю, что это просто не совсем точное выражение. Дихотомия, связанная с дополнительностью, не снимается. Другое дело, что в любом конкретном исследовании историк идет на некоторый компромисс, проигрывая либо в одном, либо в другом и нащупывая оптимальный с точки зрения его интуиции вариант. Некоторые трудности связаны с тем, что этот проигрыш или выигрыш мы не умеем в данном случае как-то количественно оценить, т.е. не можем сформулировать для гуманитарных исследований нечто подобное соотношению неопределенностей

Гейзенберга. Увы, но пока не можем, а на нет, как говорится, и суда нет.

Я хотел бы сделать три замечания по поводу выступления В.Н.Поруса.

Во-первых, он пыгается крайне релятивизировать проблему и ее возможные решения. "Представить деятельность ученых как то, что соответствует определенным "общезначимым" правилам и нормам... можно, вообще говоря, по-разному (например, в зависимости от того, какие правила или нормы имеются в виду, или от того, что понимается под их общезначимостью)..." Но так ли все ужасно, Владимир Натанович? Так ли уж важно, какие правила и нормы имеются в виду и что понимается под их общезначимостью? Я умышленно не давал в статье никаких определений ибо это в некоторых разумных пределах просто несущественно. Действительно, может ли Владимир Натанович привести мне какое-либо правило (в самом широком значении этого термина и общезначимое хотя бы в том смысле, что его можно сформулировать для других), в соответствии с которым ученый мог бы с большой вероятностью делать открытия, типа открытия радиоактивности или открытия рентгеновских лучей? Если он может это сделать, он должен поспешить облагодетельствовать человечество. Можно, конечно, сказать: "Работайте, господа!", но ничего больше.

Владимир Натанович утверждает, что "всякая рациональная реконструкция - это лишь аргументация в дискуссии между различными теориями или концепциями рациональности, когда речь идет о науке - это спор различных методологических концепций". Извините, Владимир Натанович! - но я опять не согласен сразу по двум пунктам. Во-первых, методологические концепции - это попытки рационализировать деятельность ученого, задать некоторые правила этой деятельности, а в статье, да и у вас, речь идет о науке, т.е. о некотором явлении надличностного характера. Невозможность рациональной реконструкции науки как раз и означает невозможность представить ее как деятельность. Во-вторых, в любом случае, включая естествознание, попытка выявления закономерности какого-либо процесса - это "аргументация в дискуссии между различными концепциями". Стоит ли в данном случае акцентировать на этом внимание, если это столь неспецифично для рассматриваемой проблемы? Все это напоминает такую ситуацию: надо зажарить яичницу, но повар затевает дискуссию о том, что считать яйцом. Последнее, действительно, не так уж и ясно, но "яичницу" мы все же поджарили. Ее и следует обсуждать. Или теперь уже не ясно, что считать яичницей?

Второе замечание связано уже с некоторыми возражениями против моей статьи. Эти возражения, если их можно так называть и если я их правильно понял, представляются мне некоторым недоразумением. Действительно, представьте себе такую ситуацию: вы доказываете невозможность вечного двигателя, а вам говорят, что "вечность" можно понимать различным образом и что существует задача построения просто достаточно долговечного двигателя для космических полетов. Да, конечно, но можно ли эти вопросы поднимать в рамках одного обсуждения?

Владимир Натанович утверждает, что "когда М.А.Розов предлагает модель, в которой взаимодействуют исследовательские и коллекторские программы..., то это ведь тоже "рациональная реконструкция", хотя и в ином смысле". А в каком именно? В том, вероятно, что Розов пытается вскрыть некоторые закономерности развития науки, представить это развитие как закономерный процесс. Да, разумеется, статья на это и претендует. Но это, строго говоря, не проблема рациональной реконструкции, а вопрос о том, является ли история науки дисциплиной идеографической или номотетической. Да, с моей точки зрения, в развитии науки прослеживаются достаточно четкие закономерности. Но это совсем другая проблема, возникающая в ином контексте и требующая совсем другой аргументации. Между проблемой рациональной реконструкции в моем понимании и проблемой номотетичности историко-научных высказываний нет по существу почти ничего общего, кроме чисто вербальных ассоциаций.

Естественно, что сближение этих проблем приводит к недоразумениям. Одним из таких недоразумений является то, что Владимир Натанович сближает меня с Лакатосом в оценке принципа дополнительности Бора. Но я ни в коем случае не считаю и никогда не считал, что этот принцип означает "ослабление критериев рациональности в науке". Более того, в статье этот принцип и фигурирует как "основание рациональных рассуждений о рациональности". Именно опираясь на этот принцип, я и пытаюсь в конечном итоге рационально доказать, что рациональная реконструкция истории науки невозможна. Это последнее тоже отнюдь не означает "ослабление критериев рациональности в науке", как, например, не означает этого и отрицание целесообразности биологической эволюции. Кстати, этот последний чисто биологический тезис очень близок к основной идее статьи. Человек способен действовать рационально, но наука как надличностное образование развивается по другим законам. В такой же степени, например, биологическую эволюцию нельзя свести к поведенческим актам животных.

Не могу удержаться еще от одного замечания, хотя уже и не по существу обсуждаемого вопроса. Дело в том, что у нас стало некоторой модой обсуждать доклады или статьи по следующей схеме: Да, автор поставил задачу и решил ее, но он почему-то не поставил другую задачу, которая меня прежде всего и интересует, а, следовательно, мы с автором в чем-то расходимся... Мода эта не безобидна. Она свидетельствует об "атомизации" научного сообщества. Мы не способны даже частично отвлечься от собственных задач, у нас нет общего фронта исследований. Автором поставлена задача и предложено решение. Может быть, задача не имеет смысла, или решение неудовлетворительно, может быть, все давно известно или тривиально? Таких возражений нет. Но наряду с решенной задачей существуют и другие, и здесь мы с автором расходимся. Как будто бы автор отрицает, что есть другие задачи. Я полагаю, что обсуждения в соответствии с данной (конечно же, несколько упрощенной) схемой не случайны. Они есть следствие многолетней практики наших "совместных" работ, где авторы а priori были объединены некоторой догмой, хотя фактически "подпольно" работали совсем в других парадигмах. В этих условиях невозможности подлинной совместности и формировался некоторый научный "индивидуализм", с одной стороны, и искусство чисто формального подключения к "общей" платформе, с другой. К сожалению, все мы дети этой эпохи.

Возражения В.С.Швырева можно свести, как мне представляется, к двум основным пунктам. Во-первых, Владимир Сергеевич полагает, что приведенные в статье рассуждения приложимы только к закрытой рациональности. Во-вторых, он утверждает, что предложенная мной модель развития науки вполне может быть рассмотрена как рациональная реконструкция этого развития. Я попробую отклонить каждое из этих возражений.

Понятие открытой рациональности тесно связано у Владимира Сергеевича с представлением о проблемных ситуациях. "Если деятельность как работа в парадигме предполагает решение задач, т.е. преобразование наличной ситуации, когда в принципе имеются соответствующие способы организации действия, то деятельность как открытая система связана с движением в проблемных ситуациях, когда нет готовых рецептов". Означает ли такое отсутствие рецептов так же и отсутствие каких-либо целевых установок? Думаю, что нет. Разумеется, возможно, что нет четко сформулированных задач, но если вообще нет цели, то нет и проблемной ситуации. Итак, наличие целенаправленности мы должны все же предположить. Главное - это отсутствие "способов организации действия" в виде каких-то

методов и средств. Как же мы действуем в подобных ситуациях? Я бы ответил так: либо мы ищем отсутствующие у нас методы и средства за пределами своей узкой области, либо просто ждем, т.е. занимаемся другими делами. А чего, спрашивается, ждем? Да того, что что-то появится побочным образом на других путях исследования. Иными словами, оба случая сводятся к одному. И все это легко укладывается в рамки той модели, которая предложена в статье. Ньютон, например, был достаточно прозорлив, чтобы не тратить все свои силы на решение загадки гравитации, и ограничился чисто феноменологическим ее описанием. Значит ли это, что он не осознавал проблемности ситуации? Есть данные, что вполне осознавал. "Ждать" пришлось довольно долго, и вот Эйнштейн решил проблему, исходя из совсем другой задачи, из задачи обобщения специальной теории относительности. Можно ли считать такое "ожидание" со стороны Ньютона или науки в целом деятельностью, тем более - рациональной? Вопрос чисто риторический. Пример "рационального" поведения ученого в проблемной ситуации, когда ничего не удается найти, дает история теоремы Ферма. Математики просто не занимались этим до поры до времени, т.е. занимались другими задачами. "Открытая рациональность" состоит здесь в том, чтобы заниматься деятельностью только в рамках "закрытой рациональности".

Второе возражение можно, вероятно, сформулировать следующим образом: в статье фактически дана рациональная реконструкция развития науки, ибо предложенное описание этого развития может быть в дальнейшем использовано в качестве нормативной схемы. Иными словами, если до моей статьи развитие науки нельзя было представить в качестве рациональной деятельности, то теперь можно, если, конечно, предложенное описание внедрить в практику ученых. Не скрою, Владимир Сергеевич оказывает мне большую честь, признавая возможность моего столь значительного влияния на науку.

К сожалению, однако, предложенное в статье описание в принципе не может быть нормативной схемой для организации деятельности. Главное в модели развития науки, связанной с рефлексивной симметрией, в том, что развитие осуществляется в рамках многих программ, связанных друг с другом за счет непреднамеренных результатов. Эта непреднамеренность и мешает представить развитие в качестве целенаправленного движения. Иными словами, человек в своей целенаправленной деятельности не может подражать историческому процессу.

Мне представляется дискуссионной сама постановка проблемы в статье В.Г.Федотовой. Какие общества мы можем упрекнуть в недостатке рациональности? Озадачивает и ответ: все общества равнорациональны, ибо обеспечивают поставленные цели: воспроизводство традиций и порождение инноваций. Однако, мне кажется, что воспроизводство традиций не выступало целью традиционного общества. У него иные, нецелевые способы легитимации традиций. Полагаю, что осознанная рефлексия относительно того, воспроизводить ли традицию в ее неизменном виде или нет, не свойственна традиционному обществу. Но такого рода рефлексия предполагает само понятие цели. Другой вопрос, каков был механизм консервации традиций, какими социальными структурами подавлялись спонтанные культурные мутации, способные взорвать традицию? Но я полагаю, что к проблеме рациональности этот вопрос прямого отношения не имеет.

Наконец, я не вполне согласна с суждением, что наш постмодернизм "разбивается" об отсутствие субъекта. И западный постмодернизм декларирует свою бессубъектность, изображая человека точкой пересечения социальных коммуникаций. А наиболее радикальные его представители сводят их лишь к языковым играм. На мой взгляд, постмодернизм на российской почве деструктивен из-за отсутствия "срединной" культуры. Пожалуй, нигде в мире столь резко не расходятся великая письменная и малая народная культуры. Подобный разрыв между носителями обеих культур заметно сузился в результате большевистской модернизации, несомненным цивилизационным завоеванием которой стала всеобщая грамотность и одна из лучших в мире систем науки и высшего образования. Поэтому я не склонна - в отличие от автора статьи - однозначно квалифицировать большевистскую модернизацию как "провальную". И все же основной массе наших соотечественников еще очень далеко до той "усталости от культуры", на почве которой вырос европейский постмодернизм.

Статья И.П.Фарман производит хорошее впечатление своей стилистической отделанностью. К числу ее несомненных достоинств следует отнести и то, что в ней четко прописаны многие нюансы социально-философских воззрений Ю.Хабермаса, в нашей литературе явно недостаточис освещенные. Однако я полагаю, что статья во многом выиграла бы, если бы автор обозначил те проблемы, анализ которых и побудил немецкого коллегу ввести само понятие коммуникативной рациональности. На мой

взгляд, таких проблем две: социально-онтологическая и собственно эпистемологическая.

Ю.Хабермас широко пользуется понятием коммуникативной рациональности для описания ситуации модерна, обозначения его деструктивного пафоса по отношению к исторически сложившимся жизненным мирам. Он определяет модерн как подчинение коммуникативных структур жизненных миров императиву экономического роста, т.е. "вторжение экономической и административной рациональности модернизации в сферу коммуникативной рациональности". Иными словами, рациональность капиталистической модернизации разрушительна в отношении социально унаследованных форм интеграции и воспитания. Это, во-первых. Во-вторых, понятие коммуникативной рациональности активно используется Ю.Хабермасом для экспликации основополагающих условий человеческого понимания. Он утверждает, что для протекания процессов понимания в жизненном мире необходима передача ценностей культуры в полном объеме, поскольку в коммуникативной рациональности когнитивные истолкования, моральные ожидания и суждения оценки даны в неразрывном единстве.

Если, по утверждению М.Вебера, для дискурса Просвещения характерна "дифференциация аспектов рациональности", т.е. возникновение относительно автономных форм рациональности науки, искусства и морали, то в коммуникативной рациональности - по определению - смыслы собственно познавательных, эстетических и моральных суждений слиты воедино. И в этом отношении коммуникативная рациональность выступает первичной основой человеческого понимания вообще. Именно поэтому немецкий философ Г.Вальденфельдс назвал мир естественной установкой "плавильным тиглем рациональности".

*Н.С.Автономова*

Размышления о специфике социального познания и об исторических типах рациональности в социально-гуманитарном познании (статья Н.Смирновой) оказались мне весьма интересными. Суть концепции исторических типов рациональности применительно к социально-гуманитарному знанию, как она развивается Н.Смирновой, В.Федотовой, еще целым рядом авторов, сводится вкратце к следующему. В основе классических представлений об истине и о рациональности усматриваются три главные предпосылки: фундаментализм, редукционизм и субстанционализм, основанные на сильных упрощениях и идеали-



зациях и не учитывавшие историческую и культурную относительность самих социально-гуманитарных объектов и их познания.

Классический мир гуманитаристики сменяется неклассическим миром (примером его для Н.Смирновой выступает прежде всего феноменология и герменевтика, только не Шлейермахер и Цильтей - в них еще слишком сильна тяга к выявлению "правильного" понимания и, стало быть, классические иллюзии, - а Гадамер). Происходят изменения в объекте гуманитарного познания: все большую роль начинают играть в нем процессы саморегуляции и самоорганизации, прямые и обратные связи объекта с окружением, и потому он не поддается однозначному моделированию и прогнозированию. Увеличивается роль в общественном целом индивидуальных способов самореализации. Появление сферы идеального, культуры, времени человеческих целей и их достижений меняет течение природных процессов: в культуре возникает "своя" особая причинность, "свои" закономерности и даже "своя" статистика.

Новые объекты требуют и новых методов познания. Место жестких механистических и детерминистских зависимостей должны занять "мягкие методы анализа" (sic), противопоставляющие себя всем и всяческим редукционизмам и субстанционализмам, не допускающие онтологизации теоретических картин реальности и пр. Критика модернизма предполагает поворот к обыденности, к повседневным коммуникациям, недоверие к теориям, обобщающим схемам (типа общей теории систем или марксизма).

В целом эта картина смены классического образа гуманитарной рациональности неклассическим (и постнеклассическим), схватывающая ряд важных особенностей современного развития гуманитарного познания, содержит в себе, на мой взгляд, немало неувязок.

Один из главных парадоксов общего значения - это вопрос о "мягких" методах анализа или "мягких" зависимостях - если речь идет об объекте. Этот термин широко распространился в философии науки и методологии не только у нас, но и за рубежом. Однако спросим себя: что это за оксюморон "мягкий анализ"? И разве зависимости, если они действительно выявлены, могут быть "мягкими"? Разве правила неевклидовой геометрии Лобачевского стали более мягкими, чем в учебнике, основанном на Евклиде? Сферы познания, действительно, расширяются, и в каждой такой сфере действуют свои законы, одинаково непререкаемые, хотя все более и более сложные и трудно уловимые. Когда физики говорят, что микрочастица может рассматриваться

как частица или как волна, мы действительно выбираем точку зрения по нашему усмотрению, но внутри избранного способа рассмотрения частица повинуетя всем тем закономерностям, каким она и должна повиноваться сообразно с тем, выступат ли она как частица или как волна.

Изучение индивидуального - это другой случай познавательного парадокса. Мы действительно всегда изучаем индивидуальное и неповторимое, однако каждый раз вынуждены в той или иной степени сводить неповторимое к повтoримому, представляя индивидуальное как неповторимое сочетание повтoримых элементов. Редукция в познании неизбежна как неизбежно сведение единичного к общему, уникального к повтoряющемуся, феноменального к существенному (сущностному) уже в любом языковом акте, в любом употреблении общего имени применительно к уникальному единичному предмету. Тем более это необходимо в познании, где речь идет об оперировании многими предметами, многими понятиями. Свифтовские мудрецы, которые, отказавшись от слов и от понятий, таскали за собой мешки, набитые предметами, чтобы, предъявляя их друг другу, "разговаривать", вряд ли могут пленить наше воображение: а ведь это прямое доказательство неизбежности редукций.

Представляется, что в социально-гуманитарном знании, при всей сложности его объектов, нет ни неклассического хаоса в онтологической картине, ни методологического хаоса, ведущего к уничтожению "жестких" зависимостей и замене их "мягкими" корреляциями. Если бы речь шла о рядоположении "мягких" мазков без выявления соподчиненности главного второстепенному, это была бы не наука, а искусство. Очень часто в качестве особого специфического образования гуманитарной области приводятся - в противоположность причинам и законам - мотивы и смыслы. Не думаю, что можно так строить антитезу. Ведь, скажем, смыслы возможны лишь внутри структур: условием их возникновения и существования является ограниченность учитываемых сознанием связей и сопорядоченность этих связей: хаотическое не может быть смысловым. В этом смысле культура - не менее, но гораздо более сложно структурированный предмет в сравнении с любым природным предметом.

Все это аргументы общетеоретического свойства. Однако есть и аргументы исторические. Мы сталкиваемся с этими аргументами, обнаруживая, что, например, феноменология и феноменологическая герменевтика - главный пример "классического" отношения к гуманитарному познанию - привела к таким последствиям, которые опровергают почти все ее

исходные постулаты. В частности, развившись в этнометодологическую программу, феноменологии выродилась в абсолютизацию конструктивистского подхода к социальной реальности с неприятным оттенком солипсизма, в абсолютизацию лингвистического подхода к социальному объекту, а венцом ее стараний оказалось соби́рание повседне́вных разгово́ров как стратеги́й построения социальных реальностей. Где-то в конце своего текста Н.Смирнова подчеркивает, что стремление к индивидуализированию в феноменологии не привели к успеху: она осталась на уровне "коллективных идеальностей", но одновременно потеряла свою теоретичность. И новые поиски индивидуализаций и новые формы теоретизирования связываются уже с другими - "постнеклассическими" - способами и подходами в гуманитаристике.

Однако, если в развиваемой В.С.Степиным концепции типы рациональности в естествознании соотнесены или по крайней мере могут быть соотнесены друг с другом по принципу дополнителности: неклассический и постнеклассический типы рациональности развивают и расширяют совокупность учитываемых условий и предпосылок познания при сохранении преемственности главного набора таких условий, то применительно к гуманитарному познанию построение таких типов рациональности, которые отрицают базовые предпосылки всякого познания ("умный" редукционизм и субстанциализм как поиск сущностей относятся, я думаю, к числу таких базовых предпосылок) приведет к потере соизмеримости в представлении рациональности и к замене познания чем-то совершенно иным.

*Н.М.Смирнова*

Замечания Н.С.Автозюмовой затрагивают концептуальную суть статьи, и потому представляются мне наиболее интересными и содержательными. Главное, что заставляет меня говорить о "мягких" методах социального познания и неклассическом повороте в социальной методологии в целом, - это существенные изменения унаследованной от классической философии познавательной перспективы, произошедшие на протяжении XX века: от попыток провести водораздел между наукой и ненаукой к поиску корней специализированного знания как в жизненном мире человека (социальная феноменология) и структурах коммуникативной рациональности (Хабермас), так и в развитии познавательных способностей человека как живого существа (эволюционная эпистемология). Неудовлетворенность программой демаркационизма отразилась в констатации

Гуссерлем причин кризиса европейских наук, стремлении М.Полани обнаружить общие корни человеческого древа познания в неявном знании, наконец, в интенциях эволюционной эпистемологии определить науку в терминах повседневной жизни и социальных коммуникаций.

Подобные тематические мутации актуализируют риторический вопрос Фауста, обращенный к доктору Вагнеру: "Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос!" И этот фаустовский вопрос вечен, доколе существует философия. А раз так, то и ответить на него раз и навсегда невозможно.

Говоря о "мягких" методах, отмечу, что "мягкие" зависимости и адекватные им методы познания не являются прерогативой исключительно социогуманитарного знания, о котором идет речь в статье. По мере углубления во все более тонкие структуры природного объекта жесткие зависимости по типу лапласовского детерминизма, полностью сохраняющие свое значение для теоретического описания относительно простых макроструктур, представленных классическими идеализациями типа "абсолютно черное тело" или "идеальный газ", все более отходят на второй план. Известная метафора А.Эдингтона о "сетке метода", недостаточная плотность ячеек которой не позволяет "уловить" сложноструктурированные объекты, в области микромира приобретает буквальное значение.

Н.С.Автономова совершенно права, утверждая, что, выбирая корпускулярную или волновую модель микрообъекта, мы предполагаем, что изучаемая нами частица подчиняется всем закономерностям, предписываемым ей в рамках данной модели. Но означает ли это, что данная мочельная конструкция предписывает своему объему столь же жесткий тип поведения, как классическая механика - пресловутому ньютону яблоку, - вот в чем вопрос. Ведь координата и импульс микрочастицы не могут быть одновременно измерены с любой наперед заданной точностью. Их взаимная неопределенность обладает порядком кванта действия ( $\Delta r \Delta q > h/2\pi$ ). И хотя подобная неопределенность имеет место и в макромире - измерение с помощью твердых стержней имеет пределы точности, обусловленные эффектом броуновского движения, в исследовании тонких структур природы она не только приобретает принципиальное значение, но и трансформируется в онтологические представления о более сложном характере многих привычных для макромира зависимостей, например, пространственно-временных. Поведение элементарных частиц, например, или сложных белковых макромолекул в гораздо большей степени определяется их "контекстом", чем, скажем,

движение бильярдного шарика. А о поведении квантового объекта мы вообще можем иметь лишь вероятностное представление. Вопреки высказыванию А.Эйнштейна, бог все же "играет в кости" - иногда.

В химической термодинамике И.Пригожина в окрестностях точек бифуркации жесткие динамические закономерности отходят на второй план, уступая место более сложным зависимостям. Но когда выбор нового аттрактора осуществлен, они вновь обретают законную силу.

Сегодня биологи открыто обсуждают вопрос о перспективах использования герменевтических методов в исследовании биологических объектов, а американский биолог, сторонник эволюционной эпистемологии Г.Стент утверждает, что для изучения высокоорганизованных систем, как нервная и иммунная, а также столь сложных процессов, как эмбриональное развитие, наиболее адекватны методы социально-культурной герменевтики. Я солидарна с тем, что изучение эвристических возможностей "мягких" герменевтических и феноменологических методов в естественнонаучном познании весьма важно для современной философской методологии в той мере, в какой она претендует на то, чтобы быть рефлексией современного естествознания, а не только науки прошлого века.

Другое замечание касается соотношения "жестких" и "мягких" методов познания. Полагаю, что оно производно от конкретной познавательной ситуации и в общем виде не выразимо. Причем в понятие ситуации я включаю и субъекта познавательной деятельности, поскольку подобное соотношение определяется не только структурой объекта, но и искусством исследователя. В этом секрет его исследовательского мастерства. Методологические установки, в той мере, в какой они действительно плодотворны, являются не набором ритуальных фраз, наподобие постулатов диалектической логики, а работают на уровне неявного знания. Ведь сколь бы полезным ни было знание максим какого-либо действия, будь то нормы стихосложения или аксиомы научного метода, само по себе оно не учит его использованию на практике. Последнее всегда является предметом искусства ученого или поэта. И в этом отношении наука действительно сродни искусству. И грань, их разделяющая, куда более проницаема, чем полагали философы-классики.

Мне трудно согласиться с "историческим аргументом" Н.С.Автономовой относительно того, что неклассический поворот в социально-гуманитарном познании привел к последствиям,

опровергающим все его исходные постулаты. Последнее замечание с известными натяжками можно отнести лишь к "поздней" этнометодологии. Этнометодологическая программа действительно унаследовала многие свои установки у феноменологии социального мира. Но я не склонна упрощать характер их взаимосвязи. К числу философских предшественников этнометодологии, помимо культурной антропологии, относится и аналитическая философия, и философский постмодернизм, сводящий социальные коммуникации к языковым играм. Я считаю социальную феноменологию, особенно в лице А.Шютца, важным этапом в развитии социальной методологии в целом, сохраняющим свое значение и в современных условиях. Хотя использование феноменологических методов в современном социальном познании, безусловно, имеет свои пределы целесообразности.

Наконец, я не думаю, что генезис исторических типов рациональности в естественнонаучном и социогуманитарном познании имеет принципиально различные механизмы, и не вижу противоречия развиваемого мною подхода с концепцией В.С.Штеина. Безусловно, и "умный" редукционизм, и эссенциализм необходимы в современном социальном познании. Без первого невозможны теоретические обобщения, без второго - идентификация эволюционирующих объектов. Неклассические методологии обнаруживают неуниверсальность классических методологических установок и дополняют их. Но я хотела бы обратить внимание на такой важный момент. Познание социального объекта в гораздо большей степени, чем природного, спаяно с человеческими ценностями и интересами и выступает, по выражению П.Бурдьё, итогом символической битвы за легитимную картину социального мира. Рост общественного недоверия к универсальным социальным концепциям, основанным на упомянутых выше принципах, на этапе перехода европейских сообществ к постиндустриальному обществу обусловлен их ролью в идеологической легитимации жестких социальных технологий европейского модерна. Я полагаю, что подобное недоверие - явление временное, но оно должно стать предметом социологического анализа, по крайней мере в том, что касается его истоков.

Кроме того, транзитные социумы не стабильны. А где нет стабильности, нет и теории, ее место занимает рациональный нарратив. Но переходные периоды не вечны. А потому теоретический ренессанс в социальной методологии мне представляется неизбежным.

Мои замечания касаются не всегда правомерного и удачного употребления авторами новой лексики с приставкой "пост". Дело в том, что создаваемая с целью отражения специфики современного общественного развития и практики рационализации, эта лексика свою задачу часто не выполняет. Между тем тенденция к наименованию новых феноменов посредством "пост" все растет. Таковы, например, рассуждения В.Г.Федотовой по поводу конвенции о новом термине "постмодернизация": "Можно сказать, что цель модернизации - это уже не современное, а постсовременное общество и даже, может быть, постпостсовременное... Соответственно, переход от традиционного общества к постсовременному может быть назван постмодернизацией (а затем постпостмодернизацией и т.д.). В значительной мере этот процесс был открыт постмодернизмом".

Посмотрим, насколько правомерно образование новых категориальных пар по типу "модерн - постмодерн", и для этого обратимся к истории этих понятий. Понятие "модерн" являет нередкий в науке пример того, как издавна существующее в языке слово приобретает специальное значение и становится термином для обозначения определенных содержательных смыслов. Как отмечал Ю.Хабермас (со ссылкой на Р.Яусса)<sup>1</sup> слово "модерн" впервые было употреблено в V веке для разграничения только что обретшего официальный статус христианского настоящего и языческого римского прошлого. Содержание этого понятия, искони выражавшего сознание эпохи, которая соотносила себя с античным прошлым и осознавалась как результат перехода от старого к новому, со временем менялось, а в XIX веке с появлением романгизма оно утратило исторические связи и сохранило только абстрактное противостояние традиции и истории. Модерным, современным с тех пор стало считаться все, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа и времени.

Однако, начиная уже со второй половины XIX века, это общее определение было переосмыслено и, можно сказать, монополизировано более узким, но конкретным: оно стало обозначением определенного стиля в искусстве - эстетического модерна. Положение радикально изменилось в результате того, что возникла новая реальность, сформировалось новое культурное содержание, которое и стало обозначаться этим понятием. Именно

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 40-41.

тогда прилагательное "современный" ("новейший") превратилось в существительное "модерн". Постепенно и оно приобрело более широкий смысл и стало означать не только эстетический стиль, но и стиль мышления вообще (М.Вебер говорил о культурном модерне). Однако прежде всего определенный содержательный комплекс представлений (как формы культуры), а не только его временные параметры, о которых идут споры, послужили точкой отсчета для последующего "пост-модернизма", кстати, тоже первоначально возникшего как художественный архитектурный стиль. Пост-модернизм во многом порывает с модерном, особенно с его классикой (есть и такая), и все-таки, определяя себя через своего предшественника, он тем самым указывает на связь с ним (как исторический модерн с античностью).

Следуя такому историческому принципу, можно утверждать, что термины, образованные при помощи приставки "пост", могут приобрести новый смысл и значение вообще только в том случае, если они отражают явления с определенным, зафиксированным в коренном понятии содержанием, которое поддается локализации и хронологизации. Когда же речь идет о длительных, практически непрерывно развивающихся общественных процессах, - а они чаще всего именно таковы, например, процесс модернизации, - то характеристика их, условно говоря, посредством "пост" не представляется удачной, ибо она отражает не содержательную, а лишь их временную последовательность, и то очень приблизительно. (Например, индустриальный и постиндустриальный периоды в СССР являются для нас более конкретными понятиями, чем, скажем, постиндустриальная цивилизация, по А.Тоффлеру.)

То же можно сказать и о модной ныне триаде: классический - неклассический - постнеклассический. Последние определения широко употребляются по отношению к типам рациональности, социальной теории, методологии и т.п. На наш взгляд, в этих случаях была бы более уместной, говоря словами П.Рикера, процедура именования, соответствующая действительным словам "здесь" и "теперь" и опирающаяся на определенное содержание. Взять на себя такой труд должны, разумеется, философы.

Понятия, связанные с проблемой рациональности, также употребляются авторами далеко не корректно. Часто они не могут быть правильно поняты в рамках общих представлений о рациональности и требуют конкретизации или дифференциации. При этом надежды на спасительный контекст оправдываются далеко не всегда. В ряде случаев (разумеется, по возможности, не в ущерб изложению) требуется пояснить, что нового дает то или



иное производное понятие по сравнению с первоначальным или базовым. Это касается, к примеру, такой часто употребляемой в статьях раздела понятийной пары, как ценностная рациональность и целевая рациональность (целерациональность), особенно в том случае (см. статью В.Г.Федотовой), когда эти понятия оказываются критериями оценки и разделения традиционного и современного обществ (ка наш взгляд, достаточно жесткого, в духе локальных цивилизаций, без выделения смешанных типов и "третьего пути").

И последнее: анализ опыта рационализации в нашей стране не может быть продуктивно осмыслен с позиции "чего нет в России". Дорого доставшийся нам, он несет большой критико-рефлексивный заряд и может быть весьма полезен в условиях перехода к новым целевым установкам, разработкой которых занято сейчас не только наше, но и западное общество. Как мы видели на примере эмансипационных проектов Ю.Хабермаса, это трудно осуществимый проект и для Запада, остающийся задачей на уровне теоретического познания.

В весьма содержательной и интересной концепции исторических типов рациональности (статья Н.М.Смирновой) желательно было бы хотя бы прокомментировать широко употребляющееся в современной западной философии понятие социальной рациональности (ср. с социальной философией). Большого внимания заслуживает и "патерналистски-бюрократическая рациональность советского образца" в силу ее специфики, в частности, обусловленной идеологией. В связи с этим замечание по поводу "философии винтика". Действительно, коммунистической идеологии принадлежит сомнительная заслуга в том, что она воспитывала у человека сознание необходимости служить не целью, а средством, хотя и во имя общего блага. Но сейчас как-то забывается другая сторона дела: в "философии винтика" подчеркивались не механичность и заменяемость, а нужность и даже необходимость каждой частички, без которой, как в известной сказке об экипаже, все развалится и никакая цель не будет достигнута. Такая этика была родственна скорее "философии маленькой пользы" (А.П.Чехов), а она, так же как и неприятие индивидуализма, отождествляемого с эгоизмом, и готовность пострадать за общее дело, имеет глубокие корни в русской духовной культуре. Достаточно сослаться, к примеру, на слова И.А.Ильина, что терпение - это не только искусство ждать и страдать, но и одоление своей тварности и всяких "жизненных обстоятельств", это - "лестница совершенства".

## РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

# РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И СВОБОДА

*А.Л.Никифоров*

### СООТНОШЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И СВОБОДЫ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

О рациональности трудно говорить как о вещи, ибо она не есть нечто самостоятельное, некий субъект; рациональность есть предикат. Мы говорим: "Поступок рационален", "Наука рациональна", "Война нерациональна" и т.п. Рациональность - это свойство, которое может быть чему-то присуще или не присуще. - Чему? Предметам природы? Можем ли мы назвать рациональным или нерациональным дерево, гору или море? Едва ли, это было бы слишком большим насильем над языком. Рациональность в этом отношении похожа на истинность; оба эти предиката характеризуют не внешний мир, а мир человека. Истинность представляет собой характеристику знания в его отношении к реальности. Но предикатом чего является рациональность? Не вдаваясь в подробное обсуждение этого вопроса, я просто буду считать, что основным, главным, если угодно, - парадигмальным объектом рациональности (по аналогии с "истинностью") оценки является деятельность, т.е. именно деятельность прежде всего и главным образом может быть рациональной или нерациональной. Поэтому сначала я попытаюсь определить, что такое рациональная деятельность; затем охарактеризую свободную деятельность и в заключение рассмотрю соотношение между деятельностью свободной и деятельностью рациональной.

## 1. Рациональная деятельность

Обычно под деятельностью имеют в виду человеческую активность, направленную на изменение и преобразование окружающего человека мира. Мы добываем уголь и нефть, строим дома и самолеты, готовим обед и завариваем чай - все это деятельность. Сразу же возникает вопрос: покрывает ли деятельность всю человеческую активность, т.е. можно ли любое проявление человеческой активности называть деятельностью? Мы не будем здесь останавливаться на обсуждении этого интересного вопроса<sup>1</sup>. Во всяком случае вполне допустимо предположить, что отнюдь не все акты человеческой активности должны быть актами деятельности. Поэтому задача состоит в том, чтобы указать те черты деятельности, которые отличают именно эту форму человеческой активности от других форм, которые, вообще говоря, вполне могут существовать.

Прежде всего, деятельность отличается своим целенаправленным характером; т.е. это такая активность, которая всегда направлена на достижение сознательно поставленной цели. Беспредельная активность не является деятельностью. Нет цели - нет и деятельности, появилась цель - начинается деятельность.

Другой важной чертой деятельности является ее предварительная продуманность. После того как цель поставлена, человек анализирует ситуацию, в которой ему предстоит действовать, и выбирает способы и средства достижения этой цели, намечает последовательность своих будущих действий. Так создается идеальная схема деятельности, которая определяется, с одной стороны, целью, с другой - ситуацией, в которой находится деятель, и условиями, в которых ему предстоит действовать. При выработке идеальной схемы деятель опирается на свое знание ситуаций, на знание возможных средств достижения цели и законов природы, управляющих взаимодействием вещей и течением процессов в объективной реальности. Он использует свою способность рассуждения - разум, логику, продумывая порядок своих действий и предвидя их последствия.

Свое завершение деятельность находит в результате. Это - итог деятельности, последнее следствие деятельности активной, после появления которого деятельность прекращается. Здесь важно иметь в виду, что результат и цель деятельности лежат в разных плоскостях. Цель, анализ условий, схема действий, выбор

---

<sup>1</sup> См.: Никифоров А.Л. Деятельность, поведение, творчество // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.

средств принадлежат идеальной стороне деятельности. Физическая активность субъекта, взаимодействие средств с объектом, объективные процессы, входящие в деятельность, наконец, результат образуют материальную, внешнюю сторону деятельности. Поэтому результат деятельности далеко не всегда совпадает с целью, или соответствует ей. Даже если цель не достигнута, какой-то результат все равно будет получен после реализации идеального плана деятельности. Например, вы подрядились изваять скульптуру из куска мрамора. Долго трудились, но неловкий удар расколот глыбу на куски. Вот эти куски и будут результатом всех ваших усилий, хотя цель, конечно, не достигнута.

Итак, деятельность есть целенаправленная, продуманная активность, завершающаяся некоторым результатом. Когда деятельность оказывается рациональной?

По-видимому, вполне естественно считать деятельность рациональной в том случае, когда она приводит к поставленной цели. Если вы поставили перед собой некоторую цель, но все ваши действия, направленные на ее достижение, не привели к желаемому результату, то вряд ли их можно считать рациональными. Поэтому мы можем определить: деятельность рациональна, если один из ее результатов совпадает с поставленной целью (или соответствует цели), т.е. соотнося результат и цель, мы приходим к выводу о том, что полученный результат это именно то, к чему мы стремились. Соответственно, нерациональной будет та деятельность, результат которой не соответствует поставленной цели.

Поясним некоторые особенности введенного понятия рациональности. Прежде всего, рациональность оказывается двуместным предикатом, т.е. рациональность оценка всегда дается относительно некоторой цели и в полном виде должна выглядеть так: "Деятельность Д рациональна по отношению к цели Ц". Пока не указана цель некоторой активности, мы вообще не можем говорить о ее рациональности или нерациональности. То, что рационально по отношению к одной цели, часто не будет рациональным по отношению к другой цели. Например, вы видите человека, который бродит по лесу, вглядываясь себе под ноги. Рационально он действует или нет? Ничего нельзя сказать, пока вы не знаете, зачем он это делает. Если он ищет грибы и хотя бы изредка находит их, его действия рациональны; если же он ищет клад, которого там заведомо не может быть, он действует нерационально.

Рациональность оценка зависит не только от цели, но и от условий деятельности: то, что рационально в одних условиях, в

других - может стать нерациональным. Рационально искать грибы в конце лета, но нерационально это делать в начале весны. Вот эту зависимость рациональности от условий деятельности хорошо чувствуют некоторые люди, которые легко достигают жизненного успеха, гибко изменяя свои действия в угоду требованиям настоящего момента и благодаря этому всегда сохраняя их рациональность. Таким образом, рациональная оценка включает в себя ссылку не только на цель, но и на ситуацию, т.е. на условия деятельности: "Деятельность Д рациональна по отношению к цели Ц в ситуации С". По сути дела, мы даем оценку объективного соответствия деятельности (средств и действий) ее цели и ситуации. Когда это соответствие имеется, деятельность рациональна; когда его нет - деятельность нерациональна.

Критерием рациональности деятельности может быть только достижение цели: если цель достигнута, действия и средства были рациональны; если же цель не достигнута, действия не были рациональны, хотя они могли быть благородны, красивы и т.п.

Но неужели каждый раз мы должны дожидаться окончания деятельности, чтобы оценить ее рациональность? Большая часть наших дел растягивается на месяцы, годы, порой на десятилетия. Как оценить рациональность еще не завершенной деятельности? Можно ли это сделать или мы обречены на мудрость *post factum*? Здесь на помощь нам приходит другое, вторичное понятие рациональности, которое обычно и имеют в виду, когда говорят о рациональности. "Рациональность" чаще всего истолковывают как "разумность", как соответствие некоторым законам разума, стандартам и нормам "разумной" деятельности. Если деятельность соответствует этим законам и правилам, она оценивается как рациональная; если же вы нарушили какие-то нормы, ваша деятельность нерациональна. Вот эти законы, нормы, правила и образуют стандарт рациональности, лежащий в основе наших рациональных оценок и позволяющий вынести суждение о рациональности или нерациональности деятельности: еще до того, как она завершится: соответствует стандарту - рациональна; не соответствует - не рациональна. Рациональность как соответствие цели можно, вслед за М.Вебером, назвать "целерациональностью"; рациональность как соответствие некоторым нормам и правилам будем называть "логико-методологической" рациональностью.

Нетрудно увидеть, что второе понятие рациональности является производным, вторичным по отношению к первому. Откуда берутся стандарты логико-методологической рациональности? Они формулируются в результате изучения и обобщения случаев

успешной, т.е. приводящей к цели, деятельности, а также как следствие нашего познания внешнего мира, открываемых нами взаимосвязей вещей и явлений. Люди давно уже разводят скот, выращивают хлеб, шьют одежду, обрабатывают металлы, строят жилища и т.п. При этом они получают и накапливают знания о предметах и явлениях окружающего мира. Вместе с тем они приобретают и знание о том, когда и какие их действия оказываются успешными. Последовательность успешных действий, получив обобщенное выражение в виде некоторых предписаний и правил, становится тем стандартом, согласно которому планируются и осуществляются действия в аналогичной ситуации или для достижения аналогичной цели. Безуспешная деятельность, не приводящая к намеченной цели, показывает нам, как нельзя действовать и позволяет скорректировать и уточнить правила успешной деятельности. Вот так и возникают стандарты рациональности. По существу, логико-методологическая рациональность представляет собой не более чем индуктивный паллиатив, которым мы вынуждены пользоваться для предположительной оценки незавершенной деятельности. Однако вследствие того, что чаще всего нам нужна оценка именно такой деятельности, это производное индуктивное понятие рациональности и выходит на первый план методологических дискуссий.

Но, конечно, нельзя отрицать определенной внутренней связи между целерациональностью и логико-методологической рациональностью - связи, которая объясняет успешность логико-методологических стандартов в огромной массе типичных ситуаций. Логико-методологические стандарты рациональности выражают общие принципы достижения поставленной цели. Ситуация, средства и цель объективно взаимосвязаны: достижение данной цели в данной ситуации требует определенных средств и никакие другие средства не приведут вас к цели. Здесь дело обстоит так же, как с арифметическим равенством  $2 + x = 7$ : только "5" делает это равенство справедливым. Когда связь ситуации, цели и средств открыта и выражена некоторым правилом, то субъект, желающий достигнуть цели, будет вынужден действовать согласно этому правилу, т.е. рационально.

Здесь мы обнаруживаем любопытную особенность рациональной деятельности: она не зависит от субъекта - в том смысле, что субъект, конечно, приводит ее в движение, т.е. совершает какие-то действия, пускает в ход средства и т.п., однако никакие его индивидуальные особенности не важны для деятельности и не входят в нее. Если деятельность рациональна, то она похожа на естественный процесс, который лишь запускается

субъектом, и не важно, кто это делает - человек умный или глупый, отец семейства или безбородый юноша, нравственный или безнравственный - и какими мотивами при этом руководствуется - корыстными или бескорыстными, любовью или ненавистью; все они будут действовать одинаково. Именно поэтому в рационально организованном производственном процессе люди так легко взаимозаменяемы: их индивидуальные особенности для этого процесса не важны, они могут проявиться лишь в том случае, если люди действуют нерационально, т.е. нарушают те или другие правила и нормы. Рационально все люди действуют одинаково, но как только они начинают отходить от рациональности, между ними появляются различия.

Здесь вновь напрашивается аналогия с понятием истины. Истина объективна, т.е. не зависит от субъекта познания. И рациональность в этом смысле объективна, ибо ситуация и цель здесь детерминируют рациональный способ действий, от субъекта здесь ничего не зависит. В основе этой аналогии лежит глубинная связь истины с рациональностью. Рациональность деятельности свидетельствует о том, что наша идеальная схема и принципы, на которые она опирается, истинны. Если же деятельность оказалась нерациональной, значит, в нашей схеме было нечто ложное.

Итак, деятельность рациональна, если она удовлетворяет соответствующим стандартам и нормам рациональности, и нерациональна, если она нарушает эти нормы. По-видимому, не стоит говорить о том, что каждая сфера деятельности имеет свои стандарты рациональности.

## 2. Свободная деятельность

Начнем с того определения свободы, которое сформулировал Спиноза: "Свободной называется такая вещь,- говорит он,- которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу"<sup>2</sup>. Из этого общего представления о свободе мы довольно очевидным образом получаем определение свободной деятельности: деятельность свободна, если она детерминирована только волей и желаниями

---

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 362.

действующего субъекта, и наоборот, если деятельность не зависит от воли и желания субъекта, она несвободна. Все это кажется довольно очевидным, однако рассмотрим подробнее, что же означает наше определение.

Представим себе антипод свободной деятельности - несвободную, или "принужденную" активность. Подгоняемый бичом раб на плантации, рабочий на конвейере совершают какие-то действия, используют те или иные средства, получают некоторые результаты, но во всем этом нет ни крупицы их собственной воли и желания, все их действия жестко регламентированы внешним принуждением. Такая активность человека подобна "активности" летящего камня, который преодолевает пространство и даже попадает в некоторую цель, но не по собственному желанию, а под воздействием импульса, переданного ему внешней силой.

Свобода появляется вместе с возможностью выбора, которая порой отождествляется со свободой вообще: "...Свобода личности, пишет один из авторов, - это сознательная и ответственная деятельность, основанная на познанной необходимости и желанном выборе"<sup>3</sup>.

Отсюда следует, что чем шире возможности выбора, тем больше свобода. И до некоторой степени это совершенно верно.

Возьмем три важнейшие элемента деятельности: условия (ситуация), в которых мы действуем, цель и средства ее достижения. Если все эти элементы детерминированы природной необходимостью или социальным принуждением, то деятельность будет безусловно несвободной. Возможность выбирать те или иные средства, ставить разные цели, выбирать условия деятельности делает ее все более свободной. Рассмотрим простую иллюстрацию. Вы - дома и хотите утолить голод. Условия заданы. Допустим, в холодильнике у вас ничего нет, кроме куриных яиц. В таком случае и цель задана - приготовить яйца. Если еще и плита в вашей квартире не работает, то вам остается единственное: пить сырые яйца. Здесь детерминировано все: условия, цель и средства, и ваша деятельность будет целиком вынужденной. Но пусть плита работает, тогда у вас появляется возможность выбирать: сварить яйца или поджарить яичницу и т.п. Когда же рядом с яйцами в вашем холодильнике лежат еще какие-то продукты, то у вас появляется возможность и выбора цели. Наконец, иногда вы можете выбирать и условия деятельности, в данном случае: остаться дома или пойти в гости, а может быть, даже поесть в ресторане. В сущности, говоря о свободе, человек несвободный

---

<sup>3</sup> Логанос И.И. Свобода личности. М., 1980. С. 17.



чаще всего имеет в виду именно возможность выбора, и если у него появляется такая возможность, он почитает себя свободным.

Чем же так ценна свобода, почему она так привлекательна? Какая, в самом деле, разница, достигнута цель predeterminedным, навязанным вам путем, или вы сами думали и придумывали, как до нее добраться? Более того, свобода трудна и страшна: нужно самому сравнивать, оценивать, выбирать, напрягать силы ума и души, рисковать совершить ошибку и т.д. Гораздо легче и спокойнее следовать предписанным путем и не мучиться сомнениями. Не потому ли птицы и животные, побывшие некоторое время в неволе и выпущенные "на свободу", чаще всего гибнут? Не потому ли и преступник, долго просидевший в тюрьме, неуютно чувствует себя "на воле?" Да и вообще, люди, привыкшие к некоторой рутине, часто чувствуют себя несчастными, когда их выбивает из привычной колеи. И все-таки в людях неискоренимо стремление к свободе, хотя бы и ценою счастья.

Дело в том, что деятельность, вообще говоря, выполняет две основные функции: она преобразует окружающий мир и служит удовлетворению человеческих потребностей; вместе с тем, деятельность выражает особенности действующего субъекта, раскрывает его ценности и идеалы, его представления о мире, вкусы и склонности. И вот эта вторая функция деятельности порой оказывается гораздо более важной, чем первая. Человек действует не только потому, что ему нужно удовлетворять свои потребности, но также и потому, что только в действии он может выразить, раскрыть особенности своей личности, реализовать себя как некую уникальную сущность Вселенной. Стремление к свободе - это и есть стремление к самовыражению, к самореализации, ибо только свободная деятельность позволяет субъекту выразить свои сущностные черты.

Вынужденная, несвободная активность никак не может служить средством самовыражения личности. Условия, цели, средства - все навязано субъекту извне, он оказывается в положении бездушной марионетки, управляемой внешней силой. Но появляется хотя бы некоторая возможность выбора, т.е. некоторая свобода, и - выбирая цели или средства их достижения - человек уже имеет возможность в этом выборе проявить свои нравственные убеждения, индивидуальные черты своего мышления, свои вкусы и т.п. И чем шире возможности выбора, тем шире свобода самовыражения субъекта деятельности. Мы судим о людях не столько по словам, сколько по делам их, предполагая - и справедливо, - что именно в делах выражается личность, особенности ее характера. Но для этого нужно, чтобы человек действовал свободно -

только в этом случае его деятельность будет нести отпечаток его личности. Несвободная деятельность ничего не говорит о том, кто ее совершает.

И все-таки как ни ценна свобода выбора, ее приобретение - лишь первая ступень свободы. Такая свобода по самой сути своей всегда ограничена: ведь мы всегда выбираем из того, что нам предлагают, и не можем при этом выйти за рамки существующего набора возможностей. Мы ограничены рамками имеющегося диапазона, и если ни одна из возможностей нас не удовлетворяет, то необходимость выбора оборачивается несвободой. Пусть, скажем, вы пришли в магазин купить себе костюм или платье. Если там висит всего лишь один костюм вашего размера, то у вас нет выбора: вы вынуждены купить именно этот костюм, хотя бы он и был вам отвратителен. Здесь нет никакой свободы. Но вот вам предлагают 10 или 20 костюмов. Появляется возможность выбора, появляется свобода самовыражения: вы можете в своем выборе выразить свои вкусы и предпочтения. Но если ни один из предлагаемых костюмов не нравится вам, и вы все-таки вынуждены выбирать из этого целиком противного вам ряда, то вы легко поймете, что возможность выбора - это еще не вся та свобода, к которой стремится человек. Поэтому свободу выбора и можно назвать лишь первой ступенью свободы.

Вторая, высшая ступень свободы - это свобода созидания, возможность не только выбирать из того, что предлагают нам общество или природа, но и способность творить новые возможности. Если максимальная свобода выбора состоит в выборе не только средств, но и целей и даже условий деятельности, то свобода творчества означает возможность создавать новые средства, ставить новые цели, творить небывалые ранее условия в соответствии только со своей собственной волей.

Деятельность, свободная в этом смысле, не знает никаких ограничений и во всех своих элементах определяется лишь волей действующего субъекта. Она способна создавать новые законы природы, зажигать новые звезды, творить новые формы жизни, замедлять или ускорять течение времени. Такая деятельность ограничена только особенностями действующего субъекта и выполняет лишь одну функцию - служит средством его самовыражения. Здесь две функции деятельности - быть средством удовлетворения потребностей индивида и средством его самовыражения - сливаются воедино, ибо у субъекта остается лишь одна потребность - потребность в самовыражении, и творческая свободная деятельность, будучи только самовыражением деятеля, удовлетворяет эту потребность. Поэтому в результатах такой дея-

тельности выражаются лишь особенности действующего субъекта и ничего более: раз деятель ничем не ограничен, все что вышло из его рук, может говорить лишь о нем. Ясно, что такая свобода означает всемогущество, поэтому Спиноза, с определения которого мы начали, наделяет ею лишь Природу, или Бога. Человек же, с его точки зрения, будучи лишь модусом Природы, зависим от нее и, следовательно, лишен такой свободы.

Но это неверно! Человек причастен - пусть редко, пусть в отдельных случаях - к такой свободе и об этом свидетельствует вся история человечества. Если бы люди только выбирали из того, что уже есть, если бы они лишь приспосабливались к существующим возможностям, они были бы подобны животным, которые ведь тоже выбирают. Но люди способны еще и творить, создавать новое, добавляя к имеющимся возможностям все новые и новые. Природа дала человеку ноги, т.е. всего одну возможность преодолевать пространство. Но он приручил лошадь и создал еще одну возможность передвижения. Изобрел карету, построил корабль и железную дорогу, придумал автомобиль, поднял в воздух самолет и тем самым в огромной степени расширил диапазон своих возможностей передвижения. И так во всем. Да, человек окован цепями необходимости, ограничен и слаб, но когда он творит, он столь же свободен, как Природа или Бог Спинозы. Представим себе, что мы стоим посреди поля и перед нами всего одна дорога, по которой мы вынуждены идти. Это - несвобода. Если перед нами несколько дорог, грядется некоторая свобода: можно выбирать ту или иную из них. Но некоторые люди отваживаются идти прямо по полю, прокладывая новую дорогу. Вот они-то возыскались до подлинной свободы - свободы творчества.

### 3. Свобода и рациональность

Если теперь мы спросим, каково же соотношение между рациональной и свободной деятельностью, то ответ кажется очевидным: рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность - иррациональна. И в подавляющем большинстве случаев это действительно так.

Мы помним, что рациональной является такая деятельность, которая организована в соответствии с правилами, нормами, стандартами рациональности. Стандарты рациональности опираются на наше знание вещей и явлений и аккумулируют в себе опыт прошлой успешной деятельности. Между условиями, целями, средствами деятельности существует определенная объективная взаимосвязь: условия детерминируют цели, которые, в свою очередь, определяют средства их достижения. Нормы раци-

ональности в обобщенном виде. Это объясняет эту взаимосвязь, и когда человек попадает в данные условия и хочет рационально достигнуть цели, то он вынужден действовать в соответствии с нормами рациональности, т.е. в соответствии с объективной связью вещей. Даже если имеется некоторый выбор в средствах и действиях, логика и знание притупляют нам наиболее рациональный путь к цели. Я не вижу различия между принудительной силой бича, повуждающего раба, силой природной необходимости, равно воздействующей на камень и человека, и принудительной силой норм рациональности, которая также не оставляет нам возможности выбора. Рациональная деятельность совершенно не зависит от воли и желаний действующего субъекта, она определяется внешними по отношению к субъекту нормами, за которыми скрывается все та же природная или социальная необходимость. Поэтому рациональная деятельность не предоставляет никаких возможностей для самовыражения субъекта: все рационально действующие люди будут действовать одинаково, не внося в деятельность ничего личного, своеобразного. Но это и означает, что рациональная деятельность несвободна.

Мы привыкли, следуя Гегелю и Энгельсу, сводить свободу к познанию необходимости. И на первый взгляд в этом сведении есть нечто верное. Человек в своей деятельности заведомо ограничен существующими естественными и социальными условиями, закономерными связями вещей и явлений, ресурсами своих собственных физических и духовных сил, взаимоотношениями с другими людьми. Не зная этих условий и законов, он будет пытаться действовать по прихоти одной своенравной воли, но на каждом шагу будет спотыкаться и скорее всего ничего не сумеет сделать. Так ребенок, пытаясь сложить картинку из раскрашенных кубиков, соединяет их так и этак, но не получает желаемого изображения. Однако чем полнее и глубже познает человек естественные и социальные законы, тем успешнее будут его действия: "Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода,- писал в связи с этим Ф.Энгельс,- а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей... Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела"<sup>4</sup>.

Никто не будет спорить с тем, что чем лучше мы знаем природные и социальные условия нашей жизни, тем эффективнее, т.е. рациональнее, будет наша деятельность. Однако речь-то ведь

---

<sup>4</sup> *Анти-Дюринг* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. С. 116-117.

идет не об эффективности, а о свободе деятельности! Энгельс отождествляет успешную, эффективную, короче говоря, рациональную деятельность с деятельностью свободной. Но успешная, рациональная деятельность вполне может быть вынужденной, т.е. несвободной... Допустим, мы вполне и до конца постигли связь вещей и условия, в которых собираемся действовать. вполне возможно, что в данных условиях наиболее рациональным будет один путь достижения цели. Открыв этот путь, мы будем вынуждены действовать только так, как диктует нам познанная необходимость, а не иначе. Но разве подчинение необходимости есть свобода? Познание необходимости - условий, законов - есть одно из условий свободы, но еще не сама свобода. Отождествление свободной деятельности с деятельностью, которая следует закону и необходимости, возможно только при условии, что мы представляем себе человека как исключительно рациональное существо, которое в своих действиях опирается лишь на разум и ни на что более. Спиноза, с определения которого мы начали, полагал, например, что аффекты делают человека несвободным, и называл свободным лишь того, "кто руководствуется одним только разумом"<sup>5</sup>. Если задана цель и известен наиболее рациональный путь ее достижения, то "разумный" человек, отбросив жалость, сострадание и прочие "аффекты", с беспощадной последовательностью механизма пройдет этот путь. Если бы человек был такой логической машиной, то в самом деле свобода была бы пропорциональна его знаниям: чем больше человек знает, чем лучше рассуждает, тем более рациональной, следовательно, свободной будет его деятельность.

К счастью, люди, как правило, повинуются голосу страсти или нравственного чувства гораздо чаще, нежели голосу разума. Поэтому даже в тех случаях, когда человеку известен быстрый и эффективный путь достижения цели, он далеко не всегда следует этим путем. И в этом один из признаков его свободы. Отождествление свободы с познанием и следованием необходимости приводит к отождествлению человека с логической машиной и к фактическому отрицанию его свободы.

Действительно, если мы обратим внимание на примеры рациональной деятельности, встречаемые нами в жизни, то легко увидим, что чем более она рациональна, тем меньше в ней свободы. Образцом рациональной организации труда может служить заводской конвейер, на котором собирают, скажем, автомобили или телевизоры. Время, за которое рабочий должен осуществить

---

<sup>5</sup> Спиноза Б. Этика. С. 362.

предписанные операции, их последовательность, его собственные движения - все расписано наиболее экономичным, эффективным, рациональным образом. И что же? В своей книжке о Японии журналист В.Цветов замечает, что японский рабочий, включенный в такую рациональную деятельность, не может даже почесаться - у него нет времени на нерациональные движения! А зайдите в сборочный цех часового завода: сотни женщин в одинаковых белых халатах и шапочках, склонившись над столами, одинаковыми скупыми движениями вставляют крохотные детали в часовые корпуса. Нельзя остановиться, нельзя отвлечься - это задержит движение конвейера. Какое рабство способно сравниться с этой рациональной деятельностью! По сути дела, все современное производство, будучи в высшей степени рациональным, в той же степени отнимает у человека свободу, превращая его в простое средство рациональной деятельности.

Посмотрим на прагматиков-рационалистов, которые чутко улавливают законы и правила жизненной игры и, несмотря на все перемены, обычно оказываются в зыгиреше. Сейчас таких много на высших этажах власти в нашей стране. Казалось бы, они-то уж свободны, ведь у них гораздо более широкий выбор жизненных благ и возможностей по сравнению с большинством людей. И теоретически позиция их кажется прочной: таковы законы жизни, я знаю эти законы и действую в соответствии с ними. Ну, прямо по Энгельсу! Тем не менее, эти люди - как и все конформисты - жалкие рабы внешних условий жизни. Конечно, они действуют рационально: если в каких-то условиях для достижения таких-то целей рационально делать то-то, они это делают. Однако их деятельность определяется лишь внешними условиями, принуждением социальной среды, а не внутренними желаниями и волей. Следовательно, она несвободна. Понимание свободы как познания необходимости и действия в соответствии с познанной необходимостью служит оправданием самого подлого конформизма.

Но если рациональная деятельность несвободна, то свободная деятельность, как правило, нерациональна. Нарушение стандартов рациональности - один из важнейших признаков свободы. Действительно, при рациональной оценке деятельности мы соотносим ее с некоторыми стандартами и нормами рациональности. Когда деятельность совершается в соответствии со стандартами рациональности, то поскольку она подчинена только этим стандартам, она несвободна. Если же деятельность свободна, то это неизбежно выразится в нарушении каких-то норм рациональности, иначе как бы мы узнали, что она свободна?

Следовательно, такая деятельность должна быть признана нерациональной.

Наиболее очевидна несовместимость рациональности и свободы в случае творчества, т.е. как раз в том случае, когда свобода достигает своей высшей ступени. Согласно определению, свободна та деятельность, которая совершается только благодаря воле и желанию субъекта, а не в силу внешнего принуждения или предписания. В свободной деятельности всегда присутствует элемент новизны - в постановке ли целей или в создании необычных средств - тот элемент, который выражает уникальную неповторимость действующей личности. И поскольку отклонение от норм рациональности мы оцениваем как нерациональность, постольку свободная деятельность, ставящая необычные цели или создающая новые средства, всегда будет оцениваться как нерациональная. Всякое новое нерационально, ибо оно не соответствует стандартам рациональности, которые в сжатом виде суммируют прошлый опыт, заставляют нас воспроизводить то, что было, делают нас рабами прошлого.

Конечно, отход от стандартов рациональности в большинстве случаев приводит к поражению, к тому, что цель оказывается не достигнутой. Свободная деятельность часто оказывается безуспешной. И это вполне понятно, ведь нарушая нормы рациональности, вы часто действуете вопреки истине, логике и объективной необходимости, сокрушающей вас. Можно, презрев разум, пытаться прошибить лбом стену, но чаще всего такие попытки заканчиваются в больнице. Однако несмотря на риск, связанный со свободной деятельностью, именно она оказывается необходимым условием существования человека и прогресса общества.

В самом деле, следование стандартам рациональности есть следование некоторым образцам, созданным другими людьми, прошедшими апробацию и закрепившимися в обществе благодаря своей эффективности. Это - повторение неоднократно пройденного пути. Следование рекомендациям разума - это полное доверие к ранее полученному знанию, это слепое принятие прошлых представлений о мире. Однако, заимствуя прошлые знания и повторяя пройденные пути, субъект становится неотличим от массы тех, кто уже прошел эти пути и использовал эти знания. Рациональная деятельность, как мы уже сказали, безлична, и сотни, тысячи, миллионы людей, действующих рационально, неотличимы один от другого и ничего не зносят в деятельность индивидуального. Однако личность не может существовать без самореализации, без самовыражения. Если вы всю жизнь действовали так, как принято, как считается разумным, то что же отли-

чает вас от миллионов таких же особей, что может свидетельствовать о вас как о неповторимой, уникальной личности?

Если признать, что одно из высших, если не высшее, предназначений человека состоит в том, чтобы реализовать себя в этом мире как личность, как единственную во Вселенной, неповторимую сущность, то это можно сделать только в свободной деятельности, т.е. в деятельности нерациональной. Даже когда ваша деятельность безуспешна, не приводит к цели, нерациональна с точки зрения общепринятых представлений, но свободна, т.е. выражает особенности вашей личности, для вас это неизмеримо важнее и ценнее, ибо свободная деятельность - это и есть жизнь. Свободная деятельность - способ существования личности. Если человек всю жизнь действовал рационально, то каких бы успехов он ни добился, до каких бы высот в общественной иерархии ни поднялся, его невозможно отличить от робота, от бездушного механизма, действующего по вложенной в него программе. Мы не увидим в нем личности - того, что делает его живым человеком, непохожим на камень, растение, других индивидов. И, напротив, если даже вы погибли, действуя свободно, - вы жили, вы реализовали себя как личность, и ваша жизнь оставила зарубку на стволе истории. Анализируя сейчас, скажем, крестьянские войны Степана Разина или Емельяна Пугачева, мы понимаем, что они не могли быть успешными и были обречены на поражение. Рассматривая действия вождей восстания, мы обнаруживаем в них ошибки и глупости, которые в конечном итоге привели этих людей на плаху. С точки зрения разума они действовали нерационально: ставили неосуществимые в тех условиях цели, не те средства и не так использовали, спали, когда нужно было бодрствовать, пьянствовали, когда нужно было сохранять трезвую голову, и т.д. Однако во всех этих действиях выразилась их недюжинная натура, черты их своеобразного характера, их вкусы, мировоззрение, а это в конечном итоге самое большее, на что может надеяться человек. Они жили, поэтому до сих пор о них поют песни.

Да, свободная деятельность нерациональна, поэтому очень часто она оканчивается поражением и крахом. И все-таки несмотря на это, человек склонен выбирать свободу и жертвовать рациональностью, ибо поступая так, он сохраняет и реализует себя как личность. Однако было бы слишком печально, если бы свободная деятельность всегда терпела поражение. Довольно быстро род человеческий превратился бы в гигантский муравейник, члены которого следуют заданной программе и не пытаются нарушить установленных правил. К счастью, иногда, очень редко



свободная деятельность приводит к успеху, т.е. достигает поставленной цели. И тогда ее следует признать рациональной в том первичном, фундаментальном смысле, с которого мы начали: рационально все то, что приводит к цели. Свободная деятельность всегда иррациональна с точки зрения логико-методологической рациональности и часто она оказывается иррациональной и с точки зрения целерациональности. Но иногда, оставаясь иррациональной в логико-методологическом смысле, свободная деятельность оказывается рациональной с позиций достижения цели. Свободный поэт, художник, ремесленник действуют вопреки установленным канонам. Чаще всего у них ничего не получается. Но однажды им удается создать нечто новое - прекрасное или полезное, и это оправдывает их действия, делает их рациональными в фундаментальном смысле. Именно это обстоятельство дает надежду всякому свободному творчеству и является катализатором развития человеческого общества.

Конечно, общество всегда стремится рационализировать жизнь своих членов, ввести ее в рамки целесообразных и разумных норм и стандартов. Общественное мнение и государство осуждают и даже карают покушение на эти стандарты. Люди, пытающиеся действовать свободно и, следовательно, ставящие необычные цели или использующие необычные средства для их достижения, сталкиваются не только с сокрушительной силой естественной необходимости, но и с силой социального осуждения и принуждения. Поэтому они, как правило, гибнут. Но одному из тысячи, из миллиона удается достигнуть новой цели, проломить новый путь, создать новую возможность. И в этих случаях общество изменяет стандарты рациональности, расширяет свои возможности, делает шаг вперед - тот шаг, который первым сделал свободный человек. Так осуществляется общественный прогресс. Свободно действующие люди - это разведчики будущего, которые зачастую ценой своей жизни все-таки прокладывают для общества новые пути. Колумб, как известно, умер в тюрьме, но он - действуя вопреки распространенным представлениям своей эпохи - открыл для нас Америку. Галилей подвергся церковному осуждению, но заложил основы новой механики. Лобачевский испытал насмешки и поношения, но создал мир новых геометрических представлений. Общество делает критерием рациональности путь первопроходцев-победителей, заливая его асфальтовым покрытием предписаний и норм. По этому пути оно гонит миллионы людей, превращая прихотливую тропу свободы в прямолинейную дорогу рабства. Однако всегда находятся смельчаки, которые своей свободной деятельностью вновь и вновь взламыв-

вают панцирь принудительной рациональности и вынуждают общество прокладывать все новые и новые дороги.

Свобода всегда идет впереди рациональности, но рациональность постоянно ее настигает, превращая свободную деятельность одного в рациональную деятельность для всех. Ясно, что для прогрессивного развития свободная деятельность необходима: без нее общество было бы вынуждено вращаться по замкнутому кругу, повторяя и воспроизводя прошлые достижения. Однако и рациональность играет важную - необходимую - роль. Она служит опорой для свободной деятельности. Все-таки человек - не Бог и не Природа с их безграничными силами, он слаб и именно вследствие своей слабости вынужден действовать рационально, т.е. по стандарту, опираясь на опыт и знания предшественников. Как раз это и сохраняет ему силы хотя бы иногда действовать свободно. Если бы Колумб попытался пересмотреть и конструкцию корабля, и способы управления парусами, и систему взаимоотношений между членами экипажа и т.д., то он просто никогда не сдвинулся бы с места. Рациональность - это опыт и знания прошлого, это опыт и знания общества, и каждый человек - сколь бы свободен он ни был - опирается на них как на трамплин, отталкиваясь от которого он совершает свой свободный полет в будущее.

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ - КРИТИКА - СВОБОДА

*Если свобода заключается в том, чтобы сбросить с себя иго разума, то свободны одни только сумасшедшие и идиоты, но я не думаю, чтобы ради такой свободы кто-нибудь захотел быть сумасшедшим, за исключением тех, кто уже сошел с ума*

Г.В.Лейбниц

*Быть может, самые глубокие противоречия между людьми обусловлены их пониманием свободы.*

К.Ясперс

В процессе стремительного преобразования тоталитарного общества в демократическое резко расширяются границы самоопределения человека вследствие его освобождения от экономической, политической, духовной зависимости от государства и его правящих структур. Однако способы реализации этих внезапно открывшихся возможностей зависят от степени зрелости личности и приобретают зачастую весьма опасный характер. Нахлынувшая волна правового и нравственного нигилизма вновь заставляет задуматься над известной истиной: освобожденный человек еще не является свободным. Тоталитаризм не только подавил внешнюю, а в значительной мере и внутреннюю свободу человека, но радикально исказил саму идею свободы, догматизировав и тем самым неверно интерпретировав ее известную трактовку как осознанной необходимости<sup>1</sup>. Скованному несвободой человеку свойственно понимать свободу как отсутствие каких-либо ограничений, как право действовать по личному произволу. Соответственно этому пониманию он и начинает поступать в новых условиях. Как обращение к нам, только становящимся на путь обретения свободы, воспринимаются сегодня слова М.Хайдеггера, написанные им в 1940 году: "Всякое настоящее освобождение есть, однако, не только срывание цепей и отбрасы-

---

<sup>1</sup> Трактовка свободы как осознанной необходимости в новоевропейской философии означала шаг на пути осознания свободы как самоопределения человека, его независимости от рока, судьбы, providения и т.п.

вание обязательств, оно есть прежде всего переопределение сущности свободы"<sup>2</sup>.

В условиях переживаемого нами переходного периода происходит дискредитация идеи свободы посредством ее отождествления в массовом сознании с произволом, с тем, что М.Хайдеггер называл "ночной стороной свободы". Суэта и неразбериха в политической, экономической и правовой деятельности производят ощутимый сдвиг массового сознания в сторону иррационализма в форме мистики, оккультизма, разного рода псевдорелигиозности, размывающих и без того тонкий культурный слой, разрушая и без того слабо укорененные в массовом сознании нашего общества очаги рационализма. Еще не став экзистенциальной ценностью, свобода уже подвергается критике как источник опасности для нормального, цивилизованного существования общества, что используется в политической борьбе против демократических преобразований. Со свободой связывают "разгул демократии", под которым подразумевают неразбериху и злоупотребления на всех этажах власти, тогда как с тоталитарным режимом связывают рациональность, управляемость и безопасность общества. Иначе говоря, из всего богатства идеи свободы берется лишь ее теневая сторона - произвол, в то время как из тоталитаризма выделяется хотя и социально полезная, но отнюдь не определяющая его сущности характеристика рациональности. После такой операции проблема рациональности и свободы превращается в дилемму: или рациональность жестких, антидемократических порядков или произвол демократии. Вместо того, чтобы искать пути гармонического единства различных ценностей, вновь идут по пути принесения в жертву одной ценности ради утверждения другой. И если тоталитаризм жертвует свободой ради утопии "разумного" общества, то его противники готовы отбросить вместе с ним и идею рациональности ради "свободы".

\* \* \*

Противостояние разума и свободы, истины и блага, познания и творчества постоянно присутствует в философских спорах. Задача сочетания в единой системе разнонаправленных ценностей никогда не была простой. Однако катастрофический характер XX века с его повторяющимися кризисами и катаклизмами,

---

<sup>2</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 118.

когда перед человечеством открылась пропасть небытия, еще более усложнил эту и без того нелегкую работу, усилив тенденцию к их разрыву и противопоставлению.

Кризис доверия к разуму, прошедший на протяжении XIX века ряд последовательных стадий<sup>3</sup>, в дальнейшем еще более углубился, охватив последний, казавшийся незыблемым и неприступным бастион - науку. Поэтапное сужение сферы рациональности - от всеобъемлющего разума Просвещения до естественнонаучного разума позитивизма - означало лишь постепенную локализацию проблемы рациональности, но не ее разрешение. Трудности и неудачи позитивистского обоснования научной рациональности усилили кризис доверия к разуму даже в собственно познавательной сфере, не говоря уже о социально-практических сторонах бытия человека. Позитивизм рассматривал науку как сферу рациональности *per se*, как ее идеальное воплощение. Однако он не смог решить важнейшие для такой позиции проблемы: демаркации науки от иных форм человеческой деятельности и эмпирического обоснования научных теорий. В итоге разум не оправдал свл притязания на познание истины (в метафизическом значении этого слова) и ограничивался истиной в смысле формально-логической правильности.

Распространение позитивистской трактовки рациональности на иные сферы бытия способствовало такому пониманию разума, которое М.Вебер, а позднее представители Франкфуртской школы (М.Хоркхаймер, Т.Адорно, Г.Маркузе и др.) называли техническим или инструментальным, имея в виду его основное назначение - быть средством господства, регламентации жизненных процессов. При таком понимании разум, конечно, не может выступать союзником свободы: он теряет способность участвовать в процессе целеполагания и не в состоянии быть осмыслением мира в его внутренних связях и целостности.

Рассматриваемые Просвещением как союзники в деле достижения счастья человечества, они теперь осознаются как непримиримые противники. Разум, истолкованный как инструментальная рациональность, жестко связывается с целесообразностью и эффективностью, свобода - с целеполаганием и ценностью. Такое противопоставление имеет под собой реальную почву в современной индустриальной цивилизации, представляющей собой действительную угрозу как разуму, так и свободе, да и са-

<sup>3</sup> Ю.Н. Давыдов выделил три стадии кризиса как смену трех исторических форм рациональности - просветительской, гегелевской и неокантианско-позитивистской (См.: Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. С. 8-10).

тому физическому существованию человечества. Однако важно не упустить из вида многомерность взаимоотношений разума и свободы и не абсолютизировать их конкретно-историческую форму. Если не учитывать тех превращений, которые претерпело понятие разума, то борьба в защиту свободы легко перерастает в отрицание разума. И эта подмечена вполне реально, что подчеркивал Г.П.Федотов: "Борьба с рационализмом в современности есть борьба с разумом, а не с его злоупотреблениями"<sup>4</sup>. Защита свободы путем отречения от разума приводит не к торжеству свободы, а к капитуляции перед безумием. Столкновение разума и свободы неизбежно превращается в "войну на уничтожение": победа свободы над разумом рождает произвол и вседозволенность, победа разума над свободой, как показали попытки реализации утопии "разумного общества", осуществимы лишь в тоталитарном государстве ценой полного подавления свободы личности. Выбор между свободой и разумом при любом исходе этой драмы завершается трагедией - гибелью всего человеческого в человеке.

\* \* \*

Вернемся из тупика современности на несколько веков назад, когда единство разума и свободы была господствующим представлением, чтобы понять, на чем основывалось это единство. В идеологии Просвещения разум и свобода не противостояли друг другу, но составляли устойчивое единство, ведущая роль в котором принадлежала разуму. Оставим в стороне гротескные формы проявления абсолютизации роли разума, чего не избегали деятели Французской революции, ибо это было скорее плодом революционного неистовства, чем атрибутом идеологии Просвещения, с его упованием на силу разума и его постепенное распространение " влияние во всех сферах жизни. Суть рассматриваемой позиции не столько в превознесении роли разума, сколько в его особом понимании. Теоретической основой Просвещения был классический рационализм, утверждавший ведущую роль разума не только в познании, но и в других областях человеческой деятельности. Здесь соединились вера в способность разума к постижению мира и убеждение в возможности преобразования жизни в соответствии с принципами разума. Но этим не исчерпывается влияние классического рационализма на

---

<sup>4</sup> Федотов Г.П. *Esse Homo (О некоторых гонимых "измахи")* // Образ человека XX века. М., 1988. С. 67.

идеологию Просвещения. Для рассматриваемого здесь вопроса более важным является то, что разум выступает в единстве со свободой, и скрепляющим этот союз звеном является критическое сознание или просветительский критицизм. Критицизм как реализация свободы в познании или, другими словами, как действие свободы в разуме составляет для нас наибольшую ценность Просвещения.

Внесение "света разума" во все сферы жизни означало прежде всего пересмотр традиций, верований, мифов, иллюзий, предрассудков, их прояснение и обнаружение в самих основаниях познания и деятельности. Это тот самый универсальный критицизм (анализ содержания сознания, рефлексия), который формировался в рационализме античности и с которого начиналась новоевропейская философия, где догматический онтологизм систематики вытеснялся аналитическим и критическим методом. Разум в своей критической функции выступает как свободная мысль, мысль, освобождающая сама себя от всего, представляющегося ей необоснованным, внешним, навязанным извне. Критицизм является актом свободы в познании, самоопределением сознания. В статье "Что такое Просвещение?" И. Кант, сделавший предметом философского осмысления саму практику просветительского критицизма, непосредственно определяет Просвещение как "выход человека из состояния своего несовершеннлетия, в котором он находится по собственной вине... Sapere aude! - имей мужество пользоваться собственным умом! - таков, следовательно, девиз Просвещения"<sup>5</sup>. Распространение света разума неотделимо от завоевания свободы, ибо "публика сама себя просветит, если только представить ей свободу... Для этого просвещения требуется только свобода, и притом самая безобидная, а именно, во всех случаях пользоваться собственным разумом"<sup>6</sup>.

В идеологии Просвещения свобода и разум сосуществуют и взаимодействуют как высшие человеческие ценности. Они заданы человеку в качестве тех целей, к которым он должен стремиться, и тех ценностей, на основе которых он должен строить свою жизнь. Свобода понималась здесь прежде всего как освобождение разума, как его наиболее полное и беспрепятственное развитие и распространение. С просвещенным разумом связывались надежды на формирование более разумного и свободного общества. Единство свободы и разума подчеркивается и тем, что сами

---

<sup>5</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.

<sup>6</sup> Там же С. 29.

эти понятия нередко определялись друг через друга: свобода понималась как сущность разума и адекватная форма его существования. По И.Канту, реализация просветительского проекта не требует ничего, кроме свободы вносить свет разума во все деяния человека. Идеал прогресса однозначно связывался с расширением сферы разума в поведении людей.

Сокрушительный удар по союзу свободы и разума был нанесен опытом Французской революции, показавшей уже не в теории (что было сделано романтическими критиками Просвещения), а на практике иллюзорность надежды на то, что такой альянс способен создать справедливое и гуманное общество, управляемое свободными, размышляющими, автономными личностями. И дело не только в ужасе от кровавых событий революции, заглушивших голос разума и продемонстрировавших принципиальную несводимость поведения людей к всеобщим принципам разума. Эта революция стала решающей вехой на том пути, по которому пошла европейская цивилизация. Индустриальный путь развития изначально делает ставку на науку, как будто возвышая тем самым научный разум над всеми другими формами культуры. Однако понимание его существенно меняется. Активное внедрение науки в сферу материального производства повлекло за собой не только преобразование последнего, но и приспособление научного разума к потребностям развития производства. Единство разума было нарушено преобладанием технико-инструментальных задач над проблемами целостного познания истины. Познание истины как цель науки вытеснялось и заменялось проектами достижения пользы и эффективности. Сама по себе такая "специализация" разума (в форме науки) в определенных пределах необходима и оправдана, но лишь как одна из его функций. Несовместимость разума и свободы наступает тогда, когда процессы повсеместной рационализации жизни, понимаемые как расширение господства "технологической целесообразности", охватывают все сферы жизни, вплоть до навязывания индивиду стандартов поведения и досуга, манипуляции его сознанием, что, естественно, никак не согласуются с целями и духом свободы. Таким образом, превращение разума из союзника свободы в ее врага происходило вместе с вырождением идеи разума в понятие рациональности, трактуемой как логичность в сфере мышления и эффективность в сфере деятельности. В этих условиях ценности свободы могут сохраняться уже не благодаря, а вопреки прогрессирующей рационализации жизни.



Гипертрофия инструментальной стороны разума сопровождается подавлением его познавательной и критической способностей. Союз разума и свободы разрушается вместе с ослаблением связующего их звена - критико-рефлексивной деятельности сознания. Разум, сведенный к рациональности, понимаемой как целерациональность, отказывается от проблем постижения смысла обоснования целей и из критического становится конформистским. Разум теряет свою критическую напряженность: способность постигать основания и границы своего опыта, отделять сущее от должного, видеть в существующем потенции иного существования, то есть выходить за пределы данного в мир умопостижимый. Иначе говоря, он перестает быть путем к истине и потому становится чуждым и враждебным свободе, ибо свобода неотделима от истины.

Задача инструментального разума - оптимизировать действия существующей системы (природной, технической, социальной и т.д.). Критический же разум озабочен не просто поддержанием существования, но и сохранением свободы и достоинства человека. Если воспользоваться предложенным Ю. Хабермасом различием интересов на технический, практический и эмансипаторский и выделением соответствующих им трех видов знания - информации, интерпретации и анализа, - то с инструментальным разумом соотносятся полюс технического интереса и знание в виде информации. Тогда как критической рациональности, или классическому понятию разума, более всего соответствует другой полюс - эмансипаторский и отвечающий ему тип знания - критический анализ. Очевидно, что в реальной жизни сосуществуют все названные интересы, и необходимы все типы знания. Инструментальный разум, если ему не придется тотального значения, сам по себе не враждебен человеческой свободе и не препятствует ей. Напротив, он способствует достижению определенной независимости от внешнего мира и потому выполняет эмансипаторские функции. Критическая рациональность обеспечивает дальнейшее движение по этому пути, ибо она включает размышления о том, что мы делаем, что мы хотим делать и что мы можем делать. Она уже предполагает свободу как самоопределение человека в его деятельности и как таковая не является альтернативой инструментальному разуму. Лишь в своем единстве обе формы рациональности содействуют человеческой свободе. Противостояние возникает тогда, когда инструментальная форма рациональности развивается за счет критико-рефлексивной, когда техническая рациональность становится доминирующей, производя то, что Ч. Миллс назвал "рациональностью без разума".

Ощущение враждебности разума свободе еще более усиливается от использования технической рациональности в социальной и гуманитарной сферах с определенными узкопрагматическими целями управления социальными процессами, что неизбежно обеспечивает господство одной группы над другой и служит средством подавления индивидуальной свободы. Это чревато вспышками социального протеста, что при неотрефлексированности мировоззренческих позиций, смешивающих рационализацию с рациональностью и разумом, способно порождать негативное отношение к разуму как врагу свободы.

Один из путей восстановления единства разума и свободы мы уже видели на примере философии Просвещения. Признавая несостоятельность просвещенческого оптимизма с его стождествлением свободы и разума, и верой в неизбежность прогресса как следствия распространения знаний, все же стоит сохранить и развить те ценные идеи, которые актуальны и сейчас, и, возможно, даже более актуальны, чем раньше. Просвещение четко определило свое понимание свободы как пути развития человеческого разума, и прежде всего его критической способности. Метод критики был по существу способом утверждения автономии человеческого разума. Ценность рационального познания не сводилась к полученным и зафиксированным знаниям, но виделась в его устремленности к свободе, в преодолении препятствий на этом пути. Именно на эту сторону критического сознания обратил внимание Г.Рейхенбах, когда писал, что "власть разума нужно видеть не в принципах, которые он диктует нашему воображению:), а в способности освобождаться от всякого рода принципов, навязанных нашим опытом и традицией"<sup>7</sup>. Критика, таким образом, прокладывает путь как к истине, так и к свободе.



Критика есть выражение и реализация свободного отношения к исследуемому предмету, его анализ и оценка. Она стимулирует поиск истины, поддерживает стремление к ней. Сама идея автономии разума есть осуществление принципа свободы в сфере познания. Критика - свободное испытание разумом объекта исследования. Именно так понимал ее основатель критической философии Кант. "Наш век,- писал он,- есть подлинный век кри-

---

<sup>7</sup> *Reichenbach H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkley. Los Angeles, 1954. P. 141.*

тики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе своего величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием"<sup>8</sup>. Критика, таким образом, является условием свободного познания, а свобода, в свою очередь, реализацией критической позиции, выходом за пределы наличного бытия, то есть творчеством.

Значение критики особенно возрастает в кризисные периоды истории. Современная ситуация являет нам переплетение различных кризисов - социального, духовного, экономического, политического и т.д. Они расшатывают доверие к устоявшимся нормам и ценностям. Роль критики в подобных ситуациях особенно велика, ибо она способствует осмыслению границ и возможностей существующих и общепринятых способов познания и деятельности. Именно эту работу проделал И.Кант, создав свою "Критику чистого разума", или В.Дильтей, предпринявший критику исторического разума. Осознание границ как бы завершает одну стадию развития и открывает пути дальнейшего движения. Критика помогает преодолеть догматизм и абсолютизм, которых не удастся избежать ни одной достаточно развитой системе, обнаруживая исторически ограниченный и потому преходящий характер каждой из них. В современной ситуации критическая позиция становится жизненно необходимой в связи с тем, что вследствие растущей рационализации всех сфер жизни человека обслуживающие их интеллектуальные и ценностные системы все больше догматизируются и все меньше проявляют способность к внутренней критике или самокритике. Как отметил в отношении естествознания Д.Бернал, с ростом практического могущества даже наука - наиболее развитая сфера рационального мышления - начала терять свои критические функции.

Критическая позиция удерживает разум от вырождения в формальную рациональность и придает ему творческий импульс. Она не дает присущему разуму стремлению к истине превратиться в уверенность в ее достижении, помогая увидеть, что всякое достигнутое знание, решая одни проблемы, порождает новые, еще более сложные, так же, как и достигнутая свобода становится одновременно и новой несвободой. Об этом замечательно пишет Г.Ибсен в письме к Брандесу: "Единственное, что я ценю в свободе, это - борьбу за нее; обладание же ею меня не интересует...

---

<sup>8</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 27.

То, что я зову борьбой за свободу, есть не что иное, как постоянное живое усвоение идея свободы. Всякое иное обладание свободой, исключаящее постоянное стремление к ней, мертво и разумно, бездушно<sup>9</sup>. Ведь само понятие свободы тем и отличается, что все более расширяется по мере того, как мы стараемся усвоить его себе. И хотя сам Ибсен уподобляет разумность мертвой бездушности (опираясь, видимо, на догматическое понятие рациональности), сказанное им вполне приложимо и к понятию рациональности, понимаемой как критико-рефлексивная позиция, проникнутая пафосом поиска истины. Ибо истина также есть прежде всего стремление к истине. Истина и свобода существуют лишь в стремлении к ним, но исчезают в обладании ими. Если воспользоваться терминологией Э.Фромма, они принадлежат модусу бытия, а не обладания.

Как рациональность, так и свобода не являются объектами (качествами, сущностями), которые поддаются определению с помощью четких критериев. Для целей данного обсуждения сделаем лишь необходимые уточнения. Рациональным мы будем считать то, что допускает возможность критики. Свобода существует лишь там, где есть возможность изменения (ситуации, отношения, знания и т.д.). Критика состоит в осознании границ достигнутого, свобода - в их преодолении. Взаимодополнение и взаимопроникновение разума и свободы обнаруживается даже в самой цитадели разума - науке. В своем историческом развитии она проявляет себя как свободная деятельность: постоянно преодолевает достигнутый уровень познания, пересматривает критерии, нормы, методы познания. Притязания разума на автономию изначально преобладали в науке. Можно даже сказать, что нередко именно люди науки являли своим поведением образцы свободного человека. Стремление к свободе выражается в науке как любовь к истине, а независимость разума зиждется на вере в истину. Истина и свобода как две фундаментальные человеческие ценности образуют, таким образом, неразрывное единство: свобода реализуется благодаря разуму, а разум может продвигаться к истине только будучи свободным. Однако, как отмечал К.Ясперс, "абсолютная истина, а тем самым и полная свобода никогда не достигается. Истина вместе со свободой находится в пути"<sup>10</sup>.

Критическая позиция является, таким образом, неотъемлемой характеристикой свободы и ее необходимым условием.

---

<sup>9</sup> Цит. по: Блок А. Соч.: В 12 т. Т. 8. С. 108.

<sup>10</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 168.

Однако этим свобода не исчерпывается. Роль критики ограничивается задачами достижения негативной свободы как "свободы от", или "внешней свободы". Отрицательная свобода как независимость от внешних ограничений имеет своим пределом своеволие, то есть свободу только для себя, или эгоизм. Она не исключает господства над людьми, не отрицает тирании, ибо тиран есть вольный человек. Исключая какие-либо ограничения своей свободы, она лишена уважения к чужой свободе. Своеволье поэтому не может быть истинной свободой. Как писал Гегель, "я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мною признается свободным"<sup>11</sup>. Свободой как отсутствием препятствий могут обладать и физические тела. Человеческая же свобода предполагает возможность и, что не менее важно, способность разумного, то есть ответственного, выбора. Это прежде всего выбор между образом действий, обоснованных разумом или же эмоциональными пристрастиями, инстинктами, предрасположениями. Произвол и есть свобода, не устремленная к истине.

Рациональность в форме критического разума обеспечивает, таким образом, внешнюю, негативную свободу. Позитивный же смысл свободе придает соединение рациональности с нравственностью, то есть расширение критико-рефлексивной деятельности до включения в ее сферу нравственных целей и идеалов. Позитивная свобода - это способность делать свой выбор в согласии с голосом разума и совести, то есть на осознании разумного выбора и ответственности.

Одним из аргументов в противопоставлении рациональности и свободы является утверждение о связи рациональности с целесообразностью и закономерностью, не оставляющих, якобы, места свободному выбору. Этот аргумент основан на той деформации понятий свободы и рациональности, о которых говорилось выше. Если отказаться от узкоинструментального или формального понимания рациональности и не сводить свободу к бессознательному импульсивному действию, то их единство не покажется столь невозможным. В частности, их единство становится очевидным, если обратить внимание на столь важную характеристику свободы, как ответственность. Без этого говорить о свободе столь же бессмысленно, как и без возможности выбора. Ответственность - это цена, которую мы платим за свободу. И если возможность выбора привлекает многих и делает для них свободу желанной, то неизбежность ответственности значительно сужает круг ее ревнителей. Но об ответственности невозможно

---

<sup>11</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 241.

говорить, не обращаясь к разуму и рациональности. Основанный на свободе выбора поступок является рациональным именно в силу ответственности. Рациональность в данном случае означает оправданность поступка перед лицом ответственности. Когда мы говорим о свободе, становится очевидной нетождественность понятий рациональности и целесообразности. Целесообразность предполагает определяемость поведения извне заданной целью, подчинение ей, что исключает свободу выбора и снимает с действующего субъекта индивидуальную ответственность.

Мы не можем говорить о свободе, не обращаясь к идее рациональности, понятой в широком смысле, как она проявляется в практике размышления, аргументации, обоснования, критики. Различие этих двух типов станет очевиднее, если мы попытаемся оценить действие с точки зрения рациональности. О целесообразности какого-либо действия можно судить лишь по его результату. Успех дела может быть критерием рациональности в ее техническом понимании, как адекватности цели и средств, потому что такая рациональность обращена на поиск средств для заданной цели. Для оценки действия как свободного важен не конец дела, результат, а его начало - свободный, самостоятельный выбор, осуществляемый не вынужденно, под действием причин, а на разумных основаниях, то есть с использованием анализа, размышления, критики. Рациональность, таким образом, присутствует в самом акте свободы как личного выбора. Эту связь свободы и разума четко выразил В.Хесле: "свобода существует лишь постольку, поскольку человеку удастся увидеть этот реальный мир, мир разума, "резона". Если мы не можем его видеть, то остаемся пленниками мира причин, лишенные и свободы, и достоинства"<sup>12</sup>. Степень свободы выбора определяется глубиной его осознания, то есть рациональностью.

Хотя выбор является неотъемлемой принадлежностью свободы и условием ее существования, это все еще не сама свобода. Выбор может быть сделан и в пользу несвободы: подчиниться внешней необходимости или стать рабом своих прихотей и желаний. В первом случае мы говорим о конформизме, во втором - о своеволии или эгоизме, но не о свободе. Для свободы необходим акт творчества как преодоления всякого внешнего принуждения, будь то стихия социального, внешней (или собственной) природы. Свобода предполагает независимость как устранение внешних препятствий, как преодоление каузальной детерминации собственных действий. Но это лишь условие свободы, или

---

<sup>12</sup> Хесле В. Интервью // *Вопр. философии*. 1990. N 11. С. 112.

то, что называют свободой отрицательной. Действие вопреки этим стихиям не обязательно будет свободным, творческим и разумным. Оно может быть и бунтом, своеволием, анархией. Для реализации свободы необходимо единство выбора и ответственности, самоопределения и самоограничения, разума и воли. Устранение внешних барьеров при отсутствии внутренних чревато разнузданным своеволием, деспотизмом, политическим экстремизмом. Последнюю позицию ясно выразил Л.Троцкий сказав, что "в своих действиях революционер ограничен только внешними препятствиями, но не внутренними..."<sup>13</sup>. С этим несопадением внешней и внутренней свободы связано и известное предупреждение А.Герцена об опасности преобладания внешней независимости над внутренним самоопределением. Рассуждая о прозрачности и бессодержательности внешней свободы, С.Франк вопрошает: "Свобода от всего на свете - к чему она нам, если мы не знаем, для чего мы свободны?" И далее он вспоминает старую, глупую, но символически многозначительную острогу (так он сам ее характеризует): "Извозчик, свободен?" - "Свободен". - "Ну, так кричи: да здравствует свобода!"<sup>14</sup>.

Борьба за независимость, за автономию личности есть реализация права человека на свободу. Сама по себе она не гарантирует свободу внутреннюю, но без нее движение к свободе становится еще более трудным. Важно только не абсолютизировать значение внешней свободы, в чем нередко упрекают либерализм. Его заслуга состоит в пристальном внимании к средствам, необходимым для реализации свободы, к тому минимуму материальных (экономических, политических и проч.) условий, без которых невозможно достойное человеческое существование. Либерализм борется за устранение внешних препятствий самореализации человека. Но он не задается вопросом о смысле свободы, о том, ради чего нужна свобода. Поэтому, если ограничиться только либеральными требованиями, то возникает опасность абсолютизации внешней свободы. Подчеркивая относительность ценности внешней свободы, ее, говоря языком школьной логики, необходимость, но не достаточность, С.С.Аверинцев пишет: "Внешняя свобода не имеет положительного содержания, но именно потому, что она представляет собой необходимое условие для какого бы то ни было положительного содержания. На фундаменте можно строить и храм, и неприличное заведение, но

---

13 Троцкий Л. Революция и мистицизм // Советская культура. 1989. 23 марта.

14 Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 162.

без фундамента, минуя фундамент, не построишь вообще ничего<sup>15</sup>.

В сущности говоря, под внешней свободой подразумевается не что иное, как условия нормального человеческого существования. Именно в этом состоит смысл политической "борьба за свободу". Освободить можно лишь от внешних пут. Но стать свободным способен только сам человек. Вспоминается ставшая крылатой фраза А.Герцена: "Я вижу слишком много освободителей, я не вижу свободных людей". Между внешней и внутренней свободой не существует прямой зависимости. Поистине свободный человек не будет поработан внешними условиями, хотя может быть ими уничтожен<sup>16</sup>. Свободная личность способна противостоять давлению среды и даже развивать свое чувство свободы и достоинства в этом противостоянии. Томас Манн, вспоминая о своей военной службе в письме к брату Генриху от 27 апреля 1912 года, замечает, как ужасный внешний гнет необыкновенно обостряет наслаждение свободой внутренней<sup>17</sup>. Таким образом, освобождение человека посредством завоевания политических свобод способствует достижению внешней свободы, создавая тем самым условия для личностного выбора духовных ценностей и целей. Но в этой сфере, в сфере внутренней свободы, главную роль играет не политика, а мораль.



Путь к внутренней свободе имеет направленность, противоположную освобождению внешнему. Независимость достигается посредством расширения границ, устранения препятствий для реализации собственной воли, осуществления своих намерений и целей. Если степень внешней свободы определяется мерой объективно возможного, то уровень внутренней свободы измеряется степенью допустимого, то есть приемлемого с точки зрения личной ответственности, перед лицом совести, и предполагает самоограничение. Интересны размышления А.Блока, который приводит слова Вл.Соловьева: "Личное самоограничение не есть отречение от личности, а есть отречение лица от своего эгоизма", - и далее продолжает: "Эту формулу повторяет решительно каждый

---

15 *Аверинцев С.С.* Надежды и тревоги // Наше наследие. 1988. N 1. С. 2-3.

16 Свидетельством тому может служить жизнь О.Волкова, описанная им в романе "Погружение во тьму".

17 *Манн Г.- Манн Т.* Эпоха, жизнь, творчество. М., 1988. С. 143-144.



человек; он неизменно наталкивается на нее, если живет сколько-нибудь сильной духовной жизнью. Эта формула была бы банальной, если бы не была священной. Ее-то понять труднее всего<sup>18</sup>. И так, если внешняя свобода предполагает устранение препятствий и ограничений деятельности, то обретение свободы внутренней связано с налагаемыми на себя ограничениями и установлением новой зависимости. В этом процессе самоопределения и самоограничения проступает противоречивая суть идеи свободы. Внешняя свобода бессодержательна, и, чтобы получить содержание, она должна ограничить себя, то есть сделать шаг к несвободе. Но теперь уже не внешняя среда, а внутренний духовный мир воздвигает границы, очерчивая область допустимого. Как справедливо замечает А.Зотов, "признавая нечто недопустимым, человек сам ограничивает свою сферу возможностей - и это позитивная часть свободного поведения: мир морально-этических запретов характеризует подлинно свободную личность даже более выразительно, чем многообразие "положительных" целей"<sup>19</sup>.

Свобода, таким образом, отличается от несвободы не наличием или отсутствием принуждения, а источником этих ограничений. Личность сама ограничивает себя ответственностью, проявляя способность к самоограничению и самоуправлению. "Свободный человек,- писал Н.Бердяев,- тем и отличается от раба, что он умеет собой управлять, в то время как раб умеет лишь покоряться или бунтовать"<sup>20</sup>.

Самоопределение, самоограничение, ответственность - все эти характеристики свободы показывают ее связь с рациональностью. Еще Г.Лейбниц отмечал, что свобода состоит в соединении самопроизвольности с пониманием<sup>21</sup>. Он приводил рассуждение Аристотеля, утверждавшего: "У кого нет суждения, когда он действует, у того нет свободы"<sup>22</sup>. Свобода немыслима без самосознания, самопознания и самокритики. Лишенная разумного начала, она становится своеволием. Различие между произволом и свободой просто и ясно выразил С.Аверинцев: "' Мне хочется" и "Я избрал" - самые разные на свете вещи"<sup>23</sup>.

Свобода как стихийный порыв, "свобода без разума" есть воля, то есть низшая, глубинная, некультуренная свобода, близ-

---

18 Блок А. Соч. Т. 8. С. 36.

19 Право. Свобода. Демократия. Материалы "круглого стола" // Вопр. философии. 1990. N 6. С. 26.

20 Бердяев Н.А. Свободный народ // Родина. 1990. N 1. С. 8.

21 Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 333.

22 Там же. С. 152.

23 Аверинцев С. Интервью // Этическая мысль. 1988. М., 1988. С. 372.

кая по своему действию к природной стихии. И.Павлов называл волю "инстинктом свободы". Она могуча, как стихия, но также и слепа, а потому бывает разрушительна. Разум ясен, но без воли бессилён. И лишь в своем единстве они способны осуществлять движение к свободе. О жизни человека как постоянном напряжении борьбы этих двух начал писал Б.Вышеславцев. Он различает низшую (стихийную, бессознательную, глубинную) и высшую свободу. "Между ними, - пишет он, - существуют градации, иногда взлет от своеволия страстей к принятию высшей воли ("Да будет воля Твоя"), от стихийных природных сил к творчеству культуры, к культу высших ценностей, священных для человека. Свободное творчество, а в сущности и вся жизнь человека держится между этими двумя долями, между глубиной и высотой... Оно есть переход от свободы произвола к свободе самообладания"<sup>24</sup>.

Переход этот предполагает единство воли и разума. Свобода есть освященная разумом воля или "разумная воля" (И.Кант). Основой такого синтеза служит долженствование. Природа сама по себе долженствования не содержит, равно как и свободы. Долженствование И.Кант называл законом свободы. Не осознанная необходимость, понимаемая как исходящее извне принуждение, а власть делать то, что считаешь должным, независимо от внешних условий - это и есть свобода. Долг - не внешнее принуждение или препятствие на пути свободы, и не рабское служение своим неосознанным стремлениям и прихотям. Он выражает необходимость самостоятельного решения относительно того, какие ценности предпочесть, и осознание тех последствий, которые влечет за собой данный выбор. Через долг, совесть и ответственность рациональность в свободе соединяется с нравственностью. А это значит, что свобода проявляется не только как автономия и самоопределение личности, но и как ее самоограничение, добровольное подчинение высшим ценностям и служение им. В этом состоит парадокс свободы: самоутверждение путем самоограничения, господство над внешней и своей собственной природой через служение высшим ценностям - истине, добру, красоте, ибо "только через служение ценностям, высшим, чем свобода, свобода исполняет себя и предохраняет нас от миллионов демонов рабства, прикрывающихся масками свободы"<sup>25</sup>.

Самоограничение является обязательным противовесом независимости, заменой внешних ограничений внутренними обя-

<sup>24</sup> *Вышеславцев Б.П.* Вольность Пушкина (индивидуальная свобода) // *О России и русской философской культуре.* М., 1990. С. 401.

<sup>25</sup> *Левицкий С.А.* Трагедия свободы // *Социол. исслед.* 1991. N 4. С. 128.

зательствами. Очевидно, что такая трактовка свободы принципиально отличается от известного ее понимания как осознанной необходимости, если, конечно, не понимать под необходимостью внутренние обязательства, продиктованные долгом и совестью. Что же касается осознания внешней (природной, социальной и так далее) необходимости, то это может привести как раз к осознанию своей несвободы в том случае, если она не согласуется с внутренними устремлениями человека. Действие же на основе познанной необходимости может принести лишь независимость, или внешнюю свободу, которая имеет тенденцию вырождаться в произвол.

Обращение к высшим, надличностным ценностям позволяет преодолеть дилемму рациональности и свободы через обретение свободной зависимости. Тогда, по словам Ясперса, "свобода совпадает с внутренне наличествующей необходимостью истинного"<sup>26</sup>. Как уже отмечалось, свобода, не устремленная к истине, рождает произвол; разум, ориентированный на выгоду, эффективность, и забывающий об истине, как это имеет место в случае его сведения к технической рациональности, также оборачивается для человека господством и насилием. В обоих случаях происходит отказ от истины как единой основы свободы и разума. Показывая пагубность разрыва в современном сознании истины и свободы, Ф.Степун предлагает понятие истины-свободы как двуединой духовной реальности: "Понятия свободы и истины неразсторжимы: только истина освобождает, только свобода ведет к истине. "Истина" стремящаяся к самоосуществлению через насилие,- всегда ложь; "свобода", не устремленная к истине,- произвол"<sup>27</sup>. Рациональность становится препятствием для свободы по мере того, как она отказывается от истины. Таков же путь превращения свободы в произвол.

Итак, мы стремились показать, что дилемма рациональности и свободы не является неизбежной, не вытекает из существа этих понятий. Их конфликт, противостояние обусловлены односторонностью развития заключенного в них богатства содержания, или, другими словами, результат упрощения - теоретического и практического. Разум, пренебрегающий свободой человека, способен рождать чудовищ, не менее страшных, чем противостоящая разуму свобода. Примером первого могут служить утопии "разумного общества", примером второго - окружающий нас сегодня хаос и беспредел. Чтобы не попадать в ловушки собствен-

---

<sup>26</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 167.

<sup>27</sup> Степун Ф. В защиту свободы // Звезда. 1993. N 4. С. 200.

ной односторонности, необходимо постоянное напряжение критико-рефлексивного сознания: анализ и переосмысление таких обманчиво ясных и привычных понятий, как рациональность, разум, свобода. Эти понятия имеют, конечно, множество специфических сторон и оттенков, отличающих их друг от друга. Но в данном случае задача состояла не в сопоставлении рациональности и свободы с позиции выяснения их специфических различий, а в поиске их единства, в раскрытии рациональности в свободе и свободы в рациональности. Противопоставление стихийной свободы и порабощающей рациональности раскалывает единую человеческую личность и носит катастрофический, разрушительный характер. Выявление их общей основы дает возможность поиска пути гармонизации человеческой деятельности.



В.Н.Порус

## ПАРАДОКСЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЭТИКИ

*Идея жесткого метода или теории жесткой рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении.*

П.Фейерабенд

*Первое, что мы ощущаем как нечто ненормальное во всех отягченных нравственных идеалах и нормах, есть та холодная и беспощадная принудительность, с которой они властвуют над нашей душой.*

С.Л.Франк

Совместное рассмотрение научной рациональности, морали и нравственности - дело не новое. Сейчас это модная область на стыке философии науки и этики. В центре внимания находятся два проблемных круга из этой области: с одной стороны, этические характеристики и проблемы науки, с другой - научно-рациональный подход к анализу этических проблем, использование результатов науки (в особенности наук о человеке) для спецификации и экспликации этических категорий. Оба круга взаимосвязаны. Анализ этических проблем науки, если он опирается на неясные понятия и интуиции, вряд ли продуктивен. Попытки же "научного" объяснения этических проблем безнадежны, если почвой для них служат примитивные сциентистские представления о науке и рациональности.

Главное направление, по которому еще только пытается идти современная философия науки, - это преодоление сциентистской ограниченности, опора на широкий контекст - социальный, культурный, этический - при анализе генезиса и основных признаков научного знания, роли перспектив науки в современном обществе, взаимосвязи науки и культуры. Философия науки далеко не исчерпывается логикой и методологией и сейчас оформляется в комплексную междисциплинарную программу, ассимилирующую различные сферы философского, метанаучного и социального исследования. Этика - одна из таких сфер.

В то же время этика испытывает воздействие логики и методологии науки. Например, одна из труднейших этических проблем - идентификация вменяемого субъекта действия - уже не

может квалифицированно обсуждаться без строгой аналитической разработки проблемы самоидентичности индивида (П.Стросон), без установления точных правил языка, в котором формулируются идентифицирующие суждения, что в свою очередь ведет к необходимости подробных и тщательных выяснений фундаментальной онтологии, над которой возводятся "языковые каркасы", и далее - комплексу логико-семантических исследований, обращенных к языковым предпосылкам этического теоретизирования, к конструированию деонтических логик, эксплицирующих логическую структуру этических теорий и т.п. Все это образует ощутимую атмосферу "онаучивания", рационализации этических исследований. Справедливости ради отметим, что иногда эта атмосфера сгущается настолько, что в ней уже трудно различить контуры собственно этических рассуждений, увязанных в бесчисленных экспликациях и утрачивающих при этом эмоциональную остроту, доступность и актуальность.

Хотя связи между философией науки и этикой очевидны, главная проблема все же остается открытой: сопоставимы ли вообще (и если да, то в какой мере) сферы этического и рационального?

Эта проблема в той или иной форме обнаруживает себя постоянно и в обоих упомянутых кругах.

Анализ научно-рациональной деятельности сталкивается с двойственностью ее субъекта. С одной стороны, это человек, стремящийся к добросовестному исполнению роли, в репликах которой полностью исчезают следы его личной субъективности (ученый говорит и действует от имени Разума!), с другой стороны, он же - суверенный индивид, личность с интеллектуальной и моральной рефлексией, несущий ту ответственность, каковую нельзя переложить на Разум. Идентичности эти неслиянны и нераздельны. Абстрагирующее расчленение этого единства на отдельные сферы компетенции теории рациональности и этики может стать разрушительным: вместо субъекта мы получаем абстрактные и слишком бедные модели. Принципиальная трудность, которая часто останавливает методологические попытки разрешить эту проблему, состоит в следующем: как совместить ориентацию науки на истинность и объективность с ценностным и моральным подходом к научному знанию?

Иногда ценностные "компоненты" рассматривают как проводники социальной детерминации науки, работающие "изнутри" самой науки; ценности входят в предпосылочное знание, образуют "мост" между социокультурными реалиями и содержа-

нием научного знания<sup>1</sup>. Говорят, что ценностные компоненты "вплавляются" в содержание самого знания, а не только в его предпосылки, что выявляется в особых реконструкциях как самого знания, так и его исторического генезиса<sup>2</sup>. Примем эту "металлургическую" метафору всерьез: каждому понятно различие между химически чистым железом и сталью, но являются ли ценностные, в том числе этические, теми необходимыми добавками, без которых "сталь" - научное знание - не имела бы характерных для нее свойств? Или же эти "компоненты" являются примесями, наличие которых свидетельствует только об особенностях технологии производства? Так с чем же сравнивать научное знание - с химически чистым железом или со сталью? Выбор ответа предполагает то или иное понимание научной рациональности.

Не меньшие трудности возникают, когда этические проблемы исследуются методами рациональной науки. Противоречие между неукоснительным соблюдением рационально "вычислимых" моральных законов и свободой воли давно известно. "Человек из подполья", угаданный Ф.М.Достоевским, заключал из этого противоречия, что истины науки не имеют власти там, где хозяйничает свободная воля, которая, отвергнув диктат "арифметики", обречена, правда, лишь на бунт. Трудности не разрешаются, если вместо примитивной "арифметики" (карикатурный образ самонадеянного научного Разума) ввести в дело аппарат современного научного знания, естественного, социального и гуманитарного. Как бы внушительно не выглядел этот аппарат, он не может решить вопросы, выходящие за пределы его компетенции. Впрочем, сверхоптимистический рационалист - это как раз тот, кто уверен, что этих пределов нет, что свет Разума, воплощенного в науке, распространяется на самые глубокие тайны духа, в том числе и на нравственный закон, который, по Канту, заключен "внутри нас". Сам Кант был более сдержан, призывая относиться к категорическому императиву "с удивлением и благоговением". Но оппоненты простодушного рационализма считают, что пределы Разуму все же положены, и в человеке имеется тот "остаток", который не только не может быть рационализирован, но даже сам лежит в основаниях Разума. Человек всегда больше того, что он знает о себе, писал Л.Ясперс. Но что такое этот "нерационализируемый" остаток? Мысль чело-

---

1 Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового Времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. С. 40.

2 Методологические проблемы, возникающие при этом, подробно рассмотрены в монографии Микешинной Л.А. "Ценностные предпосылки в структуре научного знания". М., 1990.

века всегда стремилась прорваться к нему через границы, ею же самую и постигаемые. Быть может, это и есть то самое, о чем нельзя говорить и потому следует молчать, по завету Л.Витгенштейна?

Молчание, однако, тоже может быть красноречивым, только нужно понять его язык! Уже давно философы догадывались: рациональное и этическое чем-то существенным похожи друг на друга. Моя же догадка в том, что это сходство парадокса, присущего тому и другому. Если сфера этического не конгруэнтна сфере рационального, стало быть, философский путь к ней можно проложить аналогией: чтобы "схватить" парадокс этического, вначале сформулируем парадокс рационального. Сферу же рационального для простоты ограничим только наукой, будем говорить о научной рациональности.

### 1. Парадокс научной рациональности

Десятилетиями в философии науки культивировался "критериальный подход" к научной рациональности. Часто он связывался с идеей "демаркации" между рациональной - *ex definitione* - наукой и нерациональными или иррациональными сферами духовно-практической деятельности человека. Научная рациональность отождествлялась с определенным набором специфицирующих критериев, а эпистемологические программы конкурировали в выборе и обосновании различных наборов такого рода. В этой конкуренции выявилась противоположность двух основных стратегий.

Первая, "абсолютистская" стратегия - поиск единых и универсальных критериев научной рациональности, однозначно очерчивающих сферу науки "линией демаркации". Таковы попытки логических эмпирицистов (принцип верификации), таковы же и попытки критических рационалистов (принцип фальсификации); сюда же относится и программа У.Куайна, согласно которой принципы научной рациональности могут и должны устанавливаться естественно-научным (комплексным) исследованием процессов мышления, связанных с деятельностью ученых, когда они выступают в своей профессиональной роли.

Эта стратегия в конечном счете приводит к "эффекту Прокруста": применение ее к реальным процессам научного познания в их исторической полноте оборачивается подгонкой этих процессов под матрицу нормативной или "критериальной" теории рациональности. Роль Прокруста выпадает на долю методолога, его жертвой становится реальная наука. Попыткой примирить Прокруста с его жертвой является методология научных исследо-



вательских программ И.Лакатоса; однако и в ней между "рациональными реконструкциями и (правдивыми) описаниями реальной истории науки существует непреодолимый разрыв. Сравнивая реконструкции и реальные описания научных процессов, читатель должен заключить, что наука - это шаловливое дитя, проказничающее и нарушающее "законы рациональности" под "дурным влиянием" среды, в которой бытийствует наука, либо по иным, трудно воспроизводимым причинам, относящимся к сфере компетенции психологии познания, социологии и др.<sup>3</sup>

Противоположная, "релятивистская" стратегия - отказ от притязаний "абсолютизма", признание относительности критериев научной рациональности. Эти критерии ставятся в зависимость от внешних по отношению к рациональным движениям научной мысли детерминаций (социальных, культурных, исторических); границы науки (если о них можно вообще говорить) объявляются условными, определяемыми конвенциями научных сообществ, точнее, "научной элиты". Само различие "внешнего" и "внутреннего" при этом практически теряет смысл: нет ничего "внешнего", что при определенных условиях не могло бы стать "внутренним" для науки и ее результатов (при этом допускается сколь угодно сложная система опосредования подобных трансформаций - образование, воспитание, система культурных коммуникаций, процессы институционализации науки, взаимосвязи различных культурных сфер и пр.).

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. Ведь, с точки зрения релятивиста, нет и быть не может некой единой и универсальной рациональности, которая позволяла бы рационально разрешать споры между различными рациональностями. В лучшем случае он мог бы сослаться на некий "здравый смысл" или "житейскую логику", общий для ученых контекст "жизненного мира", но подобные

---

<sup>3</sup> См.: Хьюбер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 105-107.

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.

Критики "абсолютистской" стратегии часто отмечают, что она слишком тесно связана с некоторыми ценностными установками, а ее сторонники, напротив, полагают, что именно эти установки с лихвой компенсирующие логико-методологические изъяны. И.Т.Касавин и З.А.Сокулер называют рациональность "псевдопредметным" (то есть характеризующим не свойства некоторого предмета, а только ценностное отношение к нему) и "псевдометодологическим" (то есть не описывающим некоторую систему методологических нормативов, а выражающим только веру в существование такой системы, которой к тому же приписывается определенная ценность) понятием. Другими словами, мы просто привыкли, следуя традиции, вкладывать в понятие "рациональности" положительную оценку и верить, что есть или должны быть системы норм и критериев, соответствующие этой оценке. Вот эта-то вера и лежит в подошлеке стремлений найти особые критерии, выделяющие мыслительную работу ученого из всех прочих родов духовной деятельности.

Развитие же науки показывает бесплодность подобных поисков, рассуждают далее наши авторы. Если сознательно отграничить рассуждения о рациональности вообще и научной рациональности, в частности, от ценностных наслоений, то выяснится, что "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 "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 - нерационально, мешает - иррационально.

Если под целью науки понимать нечто "внешнее" (например, использование ее результатов для увеличения или поддержания материальных благ, для "пресбраования природы" или "преобразования человека" и т.п.), то рациональность ее будет измеряться степенью приближения к этой цели. Скажем, рацио-

нальна 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"<sup>4</sup>.

Итак, рациональность науки связывается либо с понятием истинности ("внутренняя целесообразность") либо с прагматикой и аксиологией. Я думаю, что таким путем мы от смутного понятия идем к еще более неопределенным и многозначным. Измерять рациональность по шкале истинности - значит быстро получить режелевательные 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, керациональными - 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 методологи-

---

<sup>4</sup> См.: *Касавин И.Т., Сокулер З.А.* Рациональность в познании и практике. Критический очерк. М., 1989.

ческих 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 не наукой 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 "дескрипции" 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 стойти - к нормативности, 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, позорачивается 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 "дескрипции" 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 того, исходит из историчности, придает ей решающее значение. Но за движением ему не удастся рассмотреть того, что движется.

Конфликт "абсолютизм - релятивизм" - это обостренное выражение проблемы научной рациональности. Суть же проблемы, по-моему, в следующем.

Рациональность как фундаментальная характеристика человеческой деятельности есть культурная ценность. Она одновременно обладает методологической и аксиологической размерностью. Подчеркну - одновременно, и это означает, что методологический смысл рациональности нельзя без существенных потерь оторвать от аксиологического, и наоборот.

Релятивисты верно улавливают ценностный смысл этого понятия, но напрасно отбрасывают его методологическую значимость. Из того, что критериальный подход к определению "рациональности" ни в абсолютистском, ни в релятивистском вариантах не может быть признан успешным, вовсе не следует, что рациональность вообще и научная рациональность в частности не могут исследоваться методологически.

Напротив, именно тогда, когда научная рациональность интерпретируется как система регулятивных средств (законов, правил, норм, критериев оценки), принятых и общезначимых в данном научном сообществе, это понятие приобретает точное значение и методологическую значимость. Но эта интерпретация есть не что иное, как модель научной деятельности (в ее интеллектуальном, по преимуществу, аспекте) или методологический образ науки. И здесь мы подошли к важнейшему различению научной рациональности и ее методологической модели.

Вообще говоря, модели научной рациональности "изготавливаются" методологами и философами, исходя из разных задач: для определения рациональной организации "гостового" научного знания, деятельности по его получению, для рационального понимания процессов трансляции знания и обучения, для определения рациональности научного роста, развития. Такие модели могут не совпадать, а лишь частично перекрывать друг друга, раскрывая природу научной рациональности в разных аспектах и ракурсах. Например, модель рациональности,

отображающая движение знания, смену его исторически и культурно обусловленных форм, может существенно отличаться от модели, главным образом направленной на статику научных процессов, на структуру научного знания.

Абсолютизация какой-либо модели рано или поздно иррационализирует ее применение. Как наука не сводится только к своей рациональности, так и научная рациональность не сводится полностью и без остатка к какой бы то ни было своей модели.

На первый взгляд, отношение между научной рациональностью и ее методологическими моделями таково же, каким обычно бывает отношение некоторого фрагмента "реальности" к теоретической модели этой реальности. Но теоретический образ науки не просто отображает реальность науки - он в определенном смысле создает эту реальность<sup>5</sup>. Через профессиональное обучение или через философско-методологическую рефлексивную модель рациональности навязывается ученому, формирует стиль его мышления. В структуру последнего входит совокупность предпосылок и регулятивов научно-познавательной деятельности, которая принимается учеными как необходимое условие их работы. В этой "априорности" - тайна того, что модели рациональности отождествляются с "рациональностью как таковой". Модель принимается за то, что ею моделируется. Эта тайна раскрывается, когда наступает неизбежное рассогласование мышления и стиля, если последний теряет кредит доверия из-за неудач или уступает более успешным конкурентам.

С точки зрения субъекта, отождествившего свою рациональность с какой-либо системой критериев (моделью), отклонение от этой системы - иррационально. Рационалистическое сознание не может существовать в этой разорванности, и потому "еретики", отвергающие догмы, быстро становятся проповедниками новых догм, ибо быть рациональным можно только "внутри" принятой системы.

---

<sup>5</sup> Здесь я касаюсь исключительно тонкой и сложной проблемы, требующей специального рассмотрения. Ведутся бесконечные споры вокруг понимания того, каким образом теория формирует ту реальность, для познания которой создается. В этом споре не следует увлекаться односторонними решениями. Коротко обозначив свою позицию, скажу, что отображение и конструирование реальности не столь различны меж собой. Это две стороны одного процесса. В данном случае, когда речь идет о реальности, создаваемой моделями научной рациональности, нельзя ограничиться обсуждением "онтологий" этих моделей; я говорю о создании реальности в прямом смысле. И это не мешает, а помогает одновременно говорить об отображении (познании) научной рациональности!

**В этом парадокс рациональности.** Подчинив свою деятельность (интеллектуальную или практическую) системе "априорных" критериев, субъект утрачивает ту рациональность, которая дает возможность критической рефлексии и ревизии любых систем и всяческих критериев. Его рациональность полностью растворяется в избранной (навязанной ему) системе. Но если все же он решится на пересмотр или даже на разрушение этой системы, попытается улучшить ее или заменить другой, он поступает безумно, иррационально. И это безумие, эта иррациональность - как раз и выражает рациональность, присущую ему как разумному существу! Любителям парадоксов, вероятно, придется по душе формулировка: субъект рационален тогда, когда он иррационален, и наоборот!

Существует классическая философская традиция истолкования этого парадокса. Для этого требуется различать Рассудок и Разум. Работа Рассудка - движение внутри системы критериев рациональности, внутри парадигмы. Работа Разума - выход за пределы парадигмы, критика и создание новых, альтернативных парадигм рациональности. Разум в своей творчески-разрушительной и вместе с тем творчески-созидательной работе иррационален для Рассудка. Рассудок, цепляющийся за парадигму и растворенный в ней - иррационален для Разума. Завоевав новые территории знания, Разум уступает правление Рассудку, который подвергает достижения Разума рационализации. Рассудок правит, Разум завоевывает. Разум романтичен, Рассудок реалистичен. Кто из них сюзерен, кто вассал?

Однако различение Рассудка и Разума проблематично. Когда отвечают на вопрос, благодаря чему Разум совершает свои подвиги, обычно указывают на "нерассудочные" духовные движения: интуицию, бессознательное, творческое воображение. Проявляется ли тем самым "рациональность Разума"? Говорят также, что историческое движение познания осуществляется через разрешение противоречий между Разумом и Рассудком. Это слишком абстрактно и вряд ли приемлемо. Противоречие рациональности не может быть разрешено ни в смысле формального выхода из парадокса, ни в смысле, формируемом т.н. "диалектической логикой". Оно является одной из форм фундаментальной противоречивости, заключенной в понятии субъекта. Я хотел бы особенно подчеркнуть, что это противоречие не имеет ничего общего с пустопорожной "диалектико-логической" трактовкой антиномий типа "А и не-А". Это антиномия-проблема, но не всякая проблема разрешима, как бы ни протестовали против этого "ограниченность и самодовольство философской мысли, которой

чуждо всякое сознание трагедии, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов<sup>6</sup>.

Рациональность, заключенную в рамки критериальной системы, часто принимают за ограничитель субъективной свободы и творчества. Рациональность, выводящая из этих рамок, ревизующая любую нормативность, столь же часто выдает себя за полномочного представителя человеческой свободы и творчества. Так на авансцену философско-методологических рассуждений выходит персонаж, которому ранее здесь не было места - личность как субъект рационального действия. Противоречие между нормативно-критериальной и критико-рефлексивной рациональностями - это одна из форм, в которых отливается противоречивая и трагическая по своей сути человеческая свобода.

Бопреки распространяемому и сегодня мнению о противоположности свободы и рациональности, связь между ними более глубока и сложна. Свободе противостоит только "рассеченная" рациональность, сведенная к одной из своих сторон или отождествленная с одной из возможных своих моделей. Говорят, что Разум свободен и потому способен преодолевать собственную ограниченность, говорят и то, что Разум более свободен, чем человек. Не согласен. Свободен Человек, обладающий Разумом, и в этом суть дела.

Элиминация субъективности и прежде всего субъективной свободы - одно из требований рациональности, как она понимается в позитивистских и сциентистских моделях. Она же - характеристика "нормальной науки", в терминологии Т.Куна. Описывая "научные революции", Т.Кун сравнивает переход к иной рациональности с гештальт-переключением; иначе говоря, субъект от одной формы безличностного участия в нормативно-регулируемом процессе переходит к другой, не менее безличностной. Забавно, что критики Т.Куна, усмотревшие в этом признаки иррационализма, были, так сказать, "не совсем не правы", хотя, разумеется, они под иррационализмом разумели нечто иное, нежели следует из рассуждений, здесь мною развиваемых.

Субъект, поднявшийся до критики оснований собственной мысли и практики, обретает личностную уникальность, свободу, принимая в то же время на себя и ответственность. Правда, можно быть равно несвободными в покорном принятии догмы, и в бунте против нее, если в этом выражается лишь мнение среды, к которой человек принадлежит или против которой выступает. В

---

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 388.



таких ситуациях человек по существу иррационален, хотя видимость его действий может быть вполне рациональной, если подчиненность нормам рациональности несвободна и неавтономна, а критика-бунт - нерофлексивна.

Рациональная критика - результат усилия воли и мысли. Чтобы быть рациональным, человек должен быть свободным. В этом трагедия и парадокс рациональности. Рациональность не может быть несвободной и безличностной, и она же элиминирует свободу и личностное начало. Рациональность возникает в свободном и личностном напряжении духа, но само это усилие устремлено к преодолению субъективности. Рациональность умирает в догме, но воскресает только благодаря догматическим перевоплощениям.

Эта трагическая парадоксальность рациональности аналогична парадоксам этического.

## 2. Парадокс морали и нравственности

Как и теория рациональности, этика исследует типы нормативной регуляции мысли и деятельности человека. Различают два типа такой регуляции. Первый тип - это сфера морали, регуляция, закрепленная в моральных нормах и интериоризируемая в сознании индивидов. Второй - это регуляция человеческого поведения через свободный нравственный выбор.

Аналогия между моралью и нормативной (критериальной) рациональностью очевидна. Как парадигмы рациональности обеспечивают автоматическое, безличностное выполнение определенных условий и требований, выдвигаемых сообществом рационально мыслящих и действующих людей, так и парадигмы морали в нормальной повседневной жизни (еще одна аналогия с "нормальной наукой") вычерчивают "единственно правильную и приемлемую" линию поведения человека.

Мораль не совпадает с нравственностью. "Моральные догматы отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, сливаются в нечто абсолютное - сквозь века - себе тождественное, утрачивают историческое напряжение, культурную изначальность, единственность. Внутренняя освещенность вытесняется свыше нисходящей освященностью", - пишет В.С.Библер<sup>7</sup>. Нравственность, продолжает он, не воплощается в морали, а "ссыхается в ней", обретая ее форму, необходимую для нормаль-

---

<sup>7</sup> Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 18.

ной повседневной работы цивилизации. Воплощением нравственности является не моральная норма и даже не "внутренний императив", а трагедийный (безвыходно-парадоксальный), но свободно избранный модус поведения, поступок личности.

Мораль, как и догматическая (критериальная) рациональность, ограничивает пространство свободы человека. Нравственность основана на свободном выборе и ответственности, и, следовательно, по аналогии с критико-рефлексивной (анти- или внекритериальной) рациональностью, принимает на себя противоречия свободы. Н.А. Бердяев размышлял о возможности перехода от моральной к нравственной регуляции как о глубочайшем кризисе современной культуры. "В чем же сущность морального кризиса? - спрашивал он. - Сущность эта прежде всего в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности... Закон должен быть исполнен, т.е. должно не делать зла, освободиться от греха. В этом преодолении нет ничего индивидуального и творческого... Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека"<sup>8</sup>. По мнению Бердяева, творческая мораль (нравственность) и только она - в соединении с переосмысленной религиозной моралью - открывает путь к "положительному самосознанию человека", к высшей "свободной духовности". Но это освобождение не есть примитивное отвержение морали, оно достигается через осознание трагедийно-неустранимого противоречия, присущего моральному сознанию, через бесстрашное принятие этого противоречия за онтологическую основу духовности.

Средоточие нравственности - совесть. Моральный принцип в свободном деянии может обнаружить свою парадоксальность. Следуя ему со всей неукоснительностью, человек может нарушать этот же принцип. Возьмем, например, принцип "благоговения перед жизнью" А.Швейцера: жизнь самоценна и никакое живое существо не должно направлять свое действие против жизни другого существа. Как моральный принцип это требование невыполнимо. Попытки следовать ему обрекают человека на аморализм и двоемыслие, ибо жизнедеятельность необходимо связана с уничтожением иной жизни. Каждый вздох человека уничтожает мириады простейших существ, попадающих с дыханием внутрь человеческого тела. Но принцип Швейцера - не моральное предпи-

---

<sup>8</sup> Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*. М., 1994. Т. 1. С. 249-250.

сание, а нравственная максима. Вынуждаясь уничтожить чужую жизнь, человек должен взвесить эту необходимость на весах своей совести.

Библейская заповедь - "Не убий!". Но убийство может быть единственным средством спасти жизнь - свою, близких, спасти святыню, Отечество... Убийство может стать необходимостью. Мораль в таких случаях прибегает к специальным оговоркам, призванным облегчить человеку выбор поступка. Нравственность никогда не снимает напряжение выбора. Она выносит необходимость на суд совести, от которого не могут заслонить ни мораль, ни чье-то благословение, ни приказ, ни закон.

"Возлюби врага своего!" - это требование невыполнимо как моральный принцип, ибо оно свыше сил человеческих. Испытание этих сил неподъемной ношей ставит человека перед унизительным осознанием своей моральной ещичности, либо вынуждает заниматься морализаторским лицедейством, призрачься перед собой и другими людьми. Алексей Александрович Каренин, испытав духовную радость от прощения и любви, сменивших в его душе ненависть и обиду по отношению к Анне и Вронскому, вскоре осознает, что эта радость непрочно и не может устоять ни перед внутренними сомнениями, ни перед напором чужого вторжения в его духовную жизнь. "Я разбит, я убит, я не человек более! - признается он. - Положение мое тем ужаснее, что я не нахожу нигде, в себе самом не нахожу точки опоры. Силы человеческие имеют пределы...". Не удержавшись на высоте морального принципа, он быстро и мучительно соскальзывает с нее; в то же время он жаждет сохранить в душе ощущение этой высоты, реанимируя в ней христианскую веру, к которой ранее относился "равнодушно и лениво", теперь же цепляется за нее как за последнее основание самоуважения. Но вера не терпит лицедейства и обращается им в свою противоположность. Этот крах беспощадно отмечает великий знаток души человеческой Л.Н.Толстой: Каренину "было так необходимо в его унижении иметь ту, хотя бы и выдуманную высоту, с которой он, презираемый всеми, мог бы презирать других". Любовь и прощение становятся маской, из-под которой затравленная и обессиленная душа корчится в презрительной гримасе.

Врага не только невозможно любить. Невозможно и прощение. Даже, если бы человеку мог быть открыт универсальный замысел Творца и план "мировой гармонии", прощение извергов неопосредованно для человеческой души. Поэтому Иван Карамазов "возвращал свой билет" в эту неприемлемую для него гармонию. Бытие в совести не ограждает человека от непереносимых мук,

под которыми может пасть совестливое сознание. Таково безумие Ивана Карамазова - крушение совести.

"Нравствен я тогда и в той мере, в какой я - в душе своей - осознаю, предчувствую, прозревая исходную (разрешимую только свободным поступком) перипетию, трагедийность вот этой, казалось бы однозначной моральной нормы", - пишет В.С.Библер<sup>9</sup>. Размышляя над нравственными коллизиями XX века, он приходит к замечательному выводу: в той мере, в какой современный человек морален, он стоит вне нравственности. "В XX веке основная линия этических переключений расположена не в схематизме "нравственность - мораль"..., но в схематизме "внравственность - нравственность", в мучительных атаках нового и нового рождения нравственности из ступков хаоса. И только в таком рождении заново, в некоей противопоставленности облегченным вздохам морали нравственность обладает в XX веке внутренней силой, насущностью, необходимостью, возможностью порождать истинно свободные поступки, то есть быть действительно нравственно-стью"<sup>10</sup>.

Противопоставленность, о которой идет речь, возникает из-за того, что мораль в современном обществе вытесняет нравственность, подменяя ее, соблазняясь мнимой преодолительностью трагизма. С одной стороны, человек испытывает сильнейшее тяготение конформизма, растворения своей индивидуальности в какой-либо социальной или религиозной общности. Сославшись на мораль, он пытается избавиться от тяжести нравственного бытия, от необходимости присутствия на суде, где человек одновременно является и обвинителем, и обвиняемым. Н.А.Бердяев называл это приспособлением к "мировой данности в целях устройства, спокойствия и безопасности в этом мире", доходящим до холопства и апологии розог<sup>11</sup>. С другой стороны, социуму также удобнее иметь дело с "моральным человеком", нежели с человеком нравственным. Это ведь тоже соблазн, маячащий перед обществом на самых разных уровнях его организации, - обеспечить свою устойчивость, повысить шансы на выживаемость, скрепив себя моралью, находящей внешнюю опору в праве и законе, а внутреннюю - в некритическом и нерелефлирующем сознании, приуроченном к моральным предписаниям.

Уступив соблазнам, и индивид, и общество остаются не только без нравственности, но и без морали. Мораль вырождается

---

<sup>9</sup> Библер В.С. Цит. соч. С. 24.

<sup>10</sup> Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 368.

<sup>11</sup> Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 242.

в единичное морализирование, разрушающее не только нравственные основания души, но и восприимчивость к моральным принципам. Морализирование - суррогат морали, карикатура на нее. Она особенно неприглядна, когда человек морализирует по отношению к самому себе, превращая моральную жизнь своей души в непристойный балаган. Другой суррогат - идеологизированная мораль, выхолощенная до связки стереотипов и суггестий, которыми подавляется духовность и самоидентификация личности, ее человеческое достоинство. Таким был, например, "моральный кодекс", внедрявшийся в сознание "строителей коммунизма" при помощи средств массовой пропаганды и морального цензурирования со стороны властных структур тоталитарного "советского" общества. Носители идеологизированной морали - "мертвые души", духовные роботы.

Духовное вырождение общества, в котором мораль полностью вытеснила нравственность, с особенной ясностью обнаруживается в периоды кризисов, распада омертвевших и утративших жизненную устойчивость социальных и политических структур. Прогнившие моральные скрепы выпадают из обветшавших блоков социальных конструкций, а нравственный суд не может состояться в протезированных душах, наступает внеэтическое существование атомизированных индивидов, подчиняющихся освободившимся из-под духовного контроля звериным инстинктам. Этическая деградация проявляется то в бесстрастном и пассивном отупении, то в резких выплесках душевного хаоса, метаниях, панике, то в безудержном желании подчиниться чужой воле, чтобы только избавиться от гнетущего страха, от внутреннего вакуума, ощущения бездны.

Характерно, что кризис не может быть преодолен чудесным воскрешением нравственности. Когда распад заходит слишком далеко, восстановление - если оно вообще возможно - начинается с простейшего: с счищения от грязи первичных и фундаментальных моральных норм, с установления некоторых жестких ограничений свободы личности, с применения санкций против слепого и беспощадного бунта, с элементарной регуляции общественного поведения. Такое ограничение свободы не противоречит человечности, а, напротив, наполняет ее осмысленным содержанием; оно не исключает и гуманистические ценности, сострадание и уважение к личности. Возрождение нравственности - трудный и долгий процесс, в котором нельзя уповать на чудо. Он требует мобилизации всех духовных резервов и потенциалов общества в целом и каждого человека в частности.

Мораль и нравственность едины в своей взаимосвязанности. Напряжение нравственного сознания, не имеющее разрядки в повседневной сверке с моралью, губительно для человека. Невозможно жить, если жизнь станет сплошной нравственной мукой. Но и мораль без нравственности - мишень для цинической пародии. Суть дела не в функциональном различии: мораль для повседневности, нравственность для трагедийных вершин судьбы. Человеческая жизнь не делится на высокие и низкие жанры. Вершины уходят основаниями в повседневность. Наличие моральной нормы - необходимое условие самой возможности нравственного выбора и поступка. Нравственное сознание должно иметь перед собой моральные ориентиры (критерии) - но не для того, чтобы слепо исполнять их предписания, а чтобы соотносить с ними меру своей свободы и меру ответственности. И наоборот - моральные принципы, по которым ориентируется свободная (творческая, как сказал бы Бердяев) нравственность, вырождается в "кодексы", соблюдение которых нуждается в полицейских мерах.

Можно заметить аналогию между "ссыханием" нравственности в моральных нормах и моделированием научной рациональности в системах принципов и критериев. Мораль есть определенная исторически обусловленная "модель" этического бытия человека, и ее часто выдают за само это бытие. Есть и аналог конфликта между "абсолютизмом" и "релятивизмом". "Абсолютная мораль" не выносит сопоставления с нравственностью и самой возможности "иной морали". Она претендует на полное совпадение со сферой этического. Ее демаркационная линия - это априорная непреходимая граница между Добром и Злом. Любой человеческий поступок контролируется абсолютной моралью, будь то свод божественных заповедей или категорический императив. Свободная нравственная воля понимается лишь как познанная и/или признанная моральная необходимость. И подобно тому, как "абсолютизм" в теории научной рациональности входит в противостояние с исторической эволюцией реальной науки и с фактом изменчивости критериев рациональности, со свободой мыслящего и действующего субъекта познания, "моральный абсолютизм" наталкивается на различие нравственных коллизий и перипетий, преобладающих в различные эпохи истории, редуцирует их к внеисторическим "вечным" конфликтам Абсолютного Добра и Абсолютного Зла. Абсолютизм теоретической морали так же неисторичен, как абсолютизм в теории научной рациональности.

Моральный релятивизм, по аналогии с релятивизмом эпистемологическим, - не более, чем вывернутый наизнанку абсолю-

тизм. На поверхности он как будто ставит акцент именно на свободе, присущей нравственному сознанию, позволяет нравственному субъекту выбирать из альтернативных проектов. Но эта свобода недорого стоит. В ней нет и грана трагедии, зато она легко перерождается в лакейскую максиму "все позволено!". И это же - свобода абсолютного индивидуализма, на место абсолютной морали помещающего абсолютный имморализм и безответственную жадную волю. Подобно тому, как релятивизм методологический теряет из виду рациональность в рассуждениях о ее относительности, релятивизм этический теряет мораль и обесценивает нравственность.



Я надеюсь, что мне удалось показать аналогию между парадоксами рациональности и парадоксом морали и нравственности. Какова ценность этой аналогии? Можно было бы просто констатировать сходство методологических приемов анализа в философии науки и этике, порассуждать о всеобщей значимости этих приемов. Но хотелось бы большего.

Аналогия между проблемами этики и теории рациональности могут дать важные подсказки в поисках исходного пункта философии человека. Этим пунктом должна, я полагаю, стать антиномия человеческой свободы. Разумеется, выбор этого пункта, да и само истолкование свободы как противоречия, как антиномии-проблемы, зависит от экзистенциальной позиции философа. Такой выбор не может быть навязан, он не имеет методологической принудительности. Было бы нелепостью претендовать на общезначимость такого философствования. Но для тех кому такой выбор близок и понятен, философия человека становится философией свободы и, значит, философией трагедии, охватывающей и теорию познания, и теорию социальной практики, и теорию исторического развития общества - все сферы философского исследования.

Признание трагедии истинным предметом философии, писал С.Н.Булгаков, "отнюдь не выражает отчаяния мысли, напротив, говорит скорее об ее зрелости; оно может появиться поэтому лишь в эпоху значительной исторической зрелости, когда пройден уже обширный и в себе до известной степени законченный путь философии - таковою эпохой, бесспорно, является наше время"<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Булгаков С.Н. Цит. соч. С. 387.

## ДИСКУССИЯ

*В.С.Швырев*

Безусловным достоинством текста А.Л.Никифорова является четкое, ясное, продуманное изложение и обоснование определенной позиции, исходящей из принимаемого им понимания рациональности и человеческой деятельности. Это понимание, несомненно, имеет право на существование, более того, оно, пожалуй, наиболее распространенное, и то, что автор дает четкое и ясное его изложение и делает столь же четкие выводы, вытекающие из такого понимания рациональности и деятельности в плане их соотношения со свободой, заслуживает, на мой взгляд, позитивной оценки. Вся его аргументация в рамках разделяемой им позиции представляется мне достаточно убедительной и хорошо изложенной. Вопрос, однако, состоит в том, как оценивать саму эту исходную позицию. Суть ее заключается в сведении рациональности к целенаправленной, целесообразной деятельности. Иначе говоря, рациональность связана с выбором средств и способов осуществления некоторой заданной цели. Она осуществляется в некоем "закрытом" пространстве, очерчиваемом известными, повторяю, заданными ориентирами. Ситуация выбора цели, целеполагания, тем самым, исходно выводится за пределы рациональности. Естественно, что при таком понимании рациональности и, заметим, деятельности, поскольку последняя жестко связывается А.Л.Никифоровым только с целенаправленной активностью, и рациональность, и деятельность оказываются за пределами свободы. Рациональная деятельность, с точки зрения А.Л.Никифорова, в отличие от свободы не представляет никаких возможностей для самовыражения субъекта, чем более поведение рационально, тем меньше в нем свободы. По существу А.Л.Никифоров сводит рациональность деятельности к тому, что Н.Л.Бердяев называл "объективацией" и что он противопоставлял свободе и творчеству, т.е. эта такая ситуация, когда действующий человек выступает как реципиент внешних детерминаторов. Он, конечно, проявляет активность и ответственность, напряженность последних связана как раз с более интенсивной, рецепцией этих детерминантов. Именно с таким пониманием роли действующего субъекта связана наиболее распространенная и легкая ин-



интерпретация известной формулы "свобода есть познанная необходимость", хотя в классическом понимании этой формулы Шеллингом, на мой взгляд, скрыт более глубокий смысл. Но как бы то ни было, эта формула дает возможность такого толкования, и А.Л.Никифоров безусловно прав, когда он выступает против такой интерпретации свободы. Можно также сказать, что то понимание рациональности, которое разделяет А.Л.Никифоров, соответствует понятию целерациональности М.Вебера и более широко вообще тому, что можно назвать "закрытой", "внутрипарадигмальной" (в самом свободном истолковании "парадигмы" как системы исходных норм деятельности) рациональностью. Таким образом, несомненно, за позицией А.Л.Никифорова стоит серьезная традиция, и она отражает определенный тип деятельности, занимающий очень значительное, количественно, бесспорно, преобладающее место в сфере миротношения человека.

Спрашивается, однако, имеем ли мы право, по крайней мере, ставить вопрос о возможности рационального отношения к проблемным ситуациям, когда действующий субъект вынужден выйти за пределы известной системы целевых ориентиров, заданных парадигмальных оснований деятельности и пр.? Правомерно ли говорить о возможностях рационального осознания самой специфики такой ситуации? Если исходить из понимания рациональности "на пределе ее возможностей" как, прежде всего, осознанного адекватного отношения к реальности ситуации, в которой находится человек, то рациональность здесь должна заключаться, прежде всего, в понимании необходимости творческого действия, критического переосмысления существующих установок, выработки новых целевых ориентиров и пр. Активность и ответственность субъекта должны связываться здесь уже не с напряженностью рецепции внешних детерминаторов, которая просто не способна решить проблему (а не задачу), а с конструктивной позицией, предполагающей риск свободы и творчества, "поступка", в терминологии М.М.Бахтина. Ясно, что это иная реальность, чем имеет в виду традиция, исходящая из понимания рациональности как целесообразности, "внутрипарадигмальной" деятельности и пр. Принципиально важно, однако, будем ли мы, имея дело с этой реальностью, использовать потенциал культуры рационального сознания. Бесспорно, что рациональность в этой ситуации отличается от классической рациональности в сфере "объективации" (в смысле Н.А.Бердяева), связанной с напряженностью прослеживания и рецепции "готовых", "преднаходимых", "внешне заданных связей

"наличного бытия". "Бытием" здесь выступает, если угодно, ситуация становления, достраивания коррелированного с человеком мира, иначе говоря, "открытое" Бытие взаимодействия человека и мира, предполагающее организованное пространство совместной конструктивной деятельности людей, "полифонию" их различных позиций. Такая исходная "онтология", "картина мира", предполагает, на мой взгляд, и более широкое понимание деятельности, которое не будет противостоять свободе и творчеству (см. в связи с этим дискуссии в книге "Деятельность: теории, методология, проблемы", М., 1990).

*А.А.Новиков*

Мысль о нетождественности понятий рациональности и свободы вряд ли может вызвать какие-либо сомнения хотя бы потому, что эти понятия характеризуют различные человеческие качества. Труднее согласиться с утверждением о полной противоположности свободы и рациональности: рациональность - несвободна; свобода - иррациональна. Основанием подобного утверждения является вполне определенное и весьма своеобразное понимание рациональности, как, впрочем, и свободы.

Итак, рациональность противоречит свободе, ибо в основе своей имеет такие характеристики как: 1) целенаправленность, 2) консервативность, 3) обезличенность, 4) конформизм. В такой интерпретации рациональность, конечно, никак не может претендовать на статус свободной творческой активности. Все дело, однако, в том, что рациональностью здесь именуется то, что принято называть слепым рассудком. Вышеперечисленные характеристики не являются ни типическими, ни, тем более, доминирующими в рациональном акте и способны лишь дискредитировать его сущность. Что касается целенаправленности, ориентации на результат, то и эта, безусловно, важная характеристика рациональности не обладает для нее абсолютной значимостью. Таковой она становится лишь для чистого прагматизма, притом - в его маргинальной форме проявления. Достижение цели любой ценой никогда не было критерием подлинного рационализма, для которого "цена" - не средство, а важнейший критерий. Степень разумности (рациональности) определяется не столько достигнутой целью, сколько "ценой" этого достижения. Намеченный, но не достигнутый результат, не может свидетельствовать о иррациональности плана по его достижению. Безупречно профессиональные и рациональные действия хирурга

не трансформируются в свою противоположность в случае возможной смерти пациента. Объективная ограниченность всякого разума в знании действительности и возможности воздействовать за нее ничуть не дискредитируют сам разум.

Жесткая ориентация рациональности на результат проявляется прежде всего в контексте ее включения в сферу практической деятельности, при котором последняя выступает безусловно доминантой, а рациональность - одним из средств, предикатом. Подобная предикативная рациональность уже не есть рациональность как таковая, не есть рациональное мышление само-по-себе. Материализуясь в деятельности оно попадает под жесткий пресс массы новых обстоятельств и условий и потому не может нести всей ответственности за результат практической "рациональной" деятельности". Поэтому всякие суждения о сущности и статусе рациональности в условиях ее включенности в практическую деятельность, вряд ли являются корректными. Деятельность может быть безнравственной. Рациональность как проявление сущности и достоинств человеческого разума, а не способности быстрее достижения цели, не может быть безнравственна уже по своему определению. Статус разума приобретает лишь интеллект, достигший (кроме всего прочего) способности продуцировать нравственные императивы и добровольно следовать им, не ущемляя ни своего достоинства, ни, самое главное, своей свободы, ибо свободный выбор разумом относительной несвободы и свободное самоограничение есть как раз свидетельство реальной свободы и истинного, а не абстрактного понимания ее сущности. Данное суждение, при всей своей тавтологичности, лишено, на мой взгляд, того лукавства и той абстрактности, которыми страдают популистские определения сущности свободы.

Ссылка на художников (в широком смысле этого слова), действующих "вопреки установленным канонам", как свидетельство их творческой свободы, представляется мне малоубедительной. Во-первых, само искусство - сфера, как известно, нерациональной (не значит - антирациональной) деятельности и, следовательно, не годится в качестве иллюстрации достоинств или недостатков рациональности как таковой. Во-вторых, каноны канонам - рознь. Есть каноны-догмы и есть каноны-нормы, выработанные в процессе исторического развития общественной практики. Поэт вправе выйти за рамки поэтических догм (поэзия, к примеру, не есть рифмотворчество). Поэт волен (но не свободен) выйти за рамки норм и критериев самой поэзии. Но тогда он уже не поэт. Обретая в поэзии абсолютную свободу, поэт абсолютно освобождает себя и от поэзии.

Каноны-нормы - великое достижение рационального мышления, условие не только прогресса, но и существования самого человечества. Разум устанавливает нормы и стандарты, но разум же их и меняет. Рациональность не только там, где она - норма, но и там, где она свободно изменяет себя как норму. Свобода как понятие (а понятие как свидетельство сущности) - "вещь" абсолютно рациональная. Нерациональная свобода - это свобода, лишенная самого понятия свободы. А что такое свобода без понятия, свобода не понятая и не понимаемая?

Свобода есть только там, где есть возможность рефлексии над ней, где появляется возможность осознания различий свободы и несвободы. Неосознанная свобода не есть реальная свобода. Идея связи свободы и необходимости чрезвычайно важна и актуальна в той, однако, интерпретации, при которой необходимостью становится именно осознание, уразумение и сущности самой свободы, и ее относительности.

Мысль о ценности свободы вне ее реального обладания кажется абсолютно парадоксальной и абстрактной, претендующей лишь на оригинальность. Куда понятнее и естественнее выглядит тезис о необходимости реального обеспечения права каждого человека на обладание свободой, пользование ею. К сожалению этот тезис оказалось легче провозгласить, чем реализовать, ибо сфера человеческой свободы (социальной свободы) остается неизменной, а число ее потребителей постоянно растет и каждый из них претендует на свою долю. И все бы хорошо, если бы на пути этого дележа не встал один объективный закон, действие которого очень образно и доходчиво описал М.В.Ломоносов: "... все встречающееся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается у чего-то другого. Так, сколько... прибавляется какому-либо телу, столько же теряется у другого..."

Именно в этом и состоит историческая драма свободы. Свобода - величайшая ценность и одновременно тяжкий крест, который несет на себе человечество. И пронести его достойно через всю человеческую историю, поделив на отдельные кусочки, вряд ли удастся.

*Г.Д.Левин*

Парадоксальный общий вывод статьи А.Л.Никифорова "Рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность - нерациональна" - я рассматриваю как и любые другие пара-

доксы: это на решение, а лишь формулировка проблемы, сигнал того, что, в, казалось бы, безукоризненных рассуждениях, приведших к этому выводу, "что-то неладно", и задача заключается в том, чтобы, понять, что именно неладно.

На мой взгляд, дело здесь в недостаточно строгом проведении провозглашенного самим автором различения рациональности и ее критерия, аналогичного различению истинности и ее критерия. В полном соответствии с этим принципом автор различает целерациональность - объективное отношение соответствия между деятельностью и ею целью - и критерий целерациональности - "достижение цели". Но эта дистринкция исчезает при анализе второй формы рациональности - "логико-методологической", которая играет в статье основную роль и которую автор трактует как "соответствие человеческой деятельности нормам рациональности". Возникает ключевой вопрос: что это - новый вид рациональности, однопорядковый с целерациональностью, или вспомогательный критерий целерациональности, используемый тогда, когда основной - "достижение цели" - еще невозможно использовать? Ответ зависит от того, как понимаются нормы рациональности. Здесь-то и нет однозначности. Когда автор утверждает, что "действовать в соответствии с нормами рациональности" значит действовать "в соответствии с объективной связью вещей", под нормами рациональности он понимает объективные законы природы. Но чаще всего под ними понимаются писанные "законы, нормы и правила", обобщающие накопленный опыт человечества. Если рациональную деятельность понимать как соответствующую именно таким нормам, итоговый вывод статьи можно без потери смысла сформулировать так: деятельность, соответствующая писанным нормам рациональности, несвободна, свободная деятельность не соответствует этим нормам. Но едва ли сам автор согласится с определением рациональной деятельности как соответствующей именно писанным нормам рациональности. Ведь это все равно, что определить истину как знание, соответствующее общепринятым критериям истинности. Истина - это знание, соответствующее объективному положению вещей, рациональная деятельность - это деятельность, соответствующая "объективной связи вещей", или, как сказали бы древние, нусу, логосу, радио мира. "Логико-методологическая рациональность" - это законосообразность человеческой деятельности.

Строгое различение рациональности и ее критерия, полностью симметричное различению истинности и ее критерия, позволяет не только выделить рациональность в чистом виде, но и зафиксировать ее формы. Рациональной или: нерациональной

может быть не только деятельностью, но и ее цель. Цель рациональна, если она адекватна (М.Вебер), во-первых, "объективной связи вещей", во-вторых, природе ставящего эту цель индивида, в-третьих тем конкретным условиям пространства и времени, в которых эта цель ставится. Деятельность рациональна только если рациональна ее цель. Второе условие - адекватность деятельности этой рациональной цели. Это целерациональность. Третье условие - адекватность нушу, логосу, радио мира. Это (воспользуюсь термином автора) логико-методологическая рациональность. Адекватность конкретным пространственно-временным условиям порождает еще одну форму рациональности - ситуационную (термин А.Л.Никифорова). И, наконец, пятое условие рациональности - адекватность природе самого действующего индивида - его потребностям и возможностям. Назовем эту форму рациональности субъектной. Строго говоря, это не самостоятельно существующие формы рациональности, а как бы составляющие единой равнодействующей, лишь в своем единстве они делают деятельность рациональной. От всех этих составляющих рациональности нужно отличать их критерии. Есть абсолютно надежные, технологичные критерии, которым можно обучить любого, есть не надежные критерии, действующие на уровне не технологии, а искусства, но они есть, и именно их используют в свободной творческой деятельности.

Последовательно различив рациональность и ее критерии, мы можем сформулировать три вопроса: 1. Свободна ли деятельность, подчиняющаяся объективной связи вещей? 2. Свободна ли деятельность, подчиняющаяся писанным нормам рациональности, лишь относительно соответствующим этой связи? 3. Свободна ли деятельность, подчиняющаяся воле другого лица, не считающегося ни с объективной связью вещей, ни с нормами рациональности? На все эти три вопроса А.Л.Никифоров дает очень четкий ответ: "Я не вижу принципиальной разницы между принудительной силой бича, понуждающего раба, силой природной необходимости... и принудительной силой норм рациональности". Но ведь это три различных явления, паходящихся на трех различных уровнях реальности. Природная необходимость объективна, "бодаться" с ней бессмысленно. Писанные нормы рациональности неколебимы пропорционально их соответствию этой необходимости. Бич рабовладельца может не соответствовать ни тому, ни другому, а выражать лишь "свободную волю" самодура.

Можно быть свободным от произвола чужой воли, от норм рациональности, не соответствующих объективной связи вещей, но можно ли быть свободным от самой этой связи? Здесь снова

необходимы distinctions. Если моя цель - просто испытать желание, например, телепортироваться на Луну, или съездить в Париж, я могу не считаться ни с законами природы, ни с нормами рациональности. Пока я не выхожу за границы воления, я свободен от законов природы. Если моя цель - попытаться реализовать свое желание, исключительно для того, чтобы посмотреть, что из этого выйдет, то с законами природы мне уже придется считаться. Телепортацию я даже начать не смогу, а подготовку к поездке в Париж закончу, когда исчерпаю все свои возможности. Но при этом я буду свободен: ведь моя цель - не сама поездка, а попытка ее осуществить. В этом смысле и Пугачев был свободен. Когда же моя цель - не пожелать и не попробовать осуществить свое желание, а именно осуществить его, то свободной моя деятельность будет только в том случае, если будет адекватна объективной необходимости, т.е. будет рациональной. Итак, нерациональная деятельность не может быть свободной, рациональная же может быть как свободной, так и несвободной, и задача заключается как раз в том, чтобы выявить условия этой свободы.

*А.Л.Никифоров*

Я чрезвычайно признателен В.С.Швыреву, Г.Д.Левину и А.А.Новикову за их критические замечания по поводу моей статьи, тем более, что эти замечания позволяют расширить рамки обсуждения проблемы соотношения свободы и рациональности.

Да, мне и самому не нравится основной тезис моей статьи: "рациональность не свободна, а свобода не рациональна", но я не умею их соединить. В конце концов, задача философа здесь, как и во многих других случаях, заключается в том, чтобы дать какое-то истолкование понятиям свободы и рациональности. Если вы хотите совместить рациональность и свободу, задайте их содержание так, чтобы они совмещались. Я исходил из определенного понимания свободы и рациональности, оказалось, что при таком понимании они исключают друг друга. Меня это тоже не устраивает, но я не могу найти иного - столь же ясного - понимания свободы и рациональности.

Для меня свобода - это, прежде всего и главным образом, спонтанное самовыражение личности. Самовыражение личности - это всегда творчество, ибо оно всегда столь же ново и уникально, как нова и уникальна каждая личность во Вселенной. Вы скажете, это не свобода, это - произвол. Да, именно в самопроиз-

вольности личности сущность свободы. Цветок не свободен - из семени ромашки вырастет только ромашка, как бы ни хотелось ей стать, скажем, васильком. Животное не свободно - оно детерминировано своей биологической природой, инстинктами, окружающей средой. Но человек свободен - он может действовать вопреки среде, вопреки своим животным инстинктам и социальным установлениям.

Рациональность - ее нормы, правила, стандарты - это социальное установление. Это внешняя по отношению к личности сила, которая стремится втиснуть в определенные рамки ее спонтанное самовыражение. Нерационально пилить дерево пилочкой для ногтей, для этого есть пила. Нерационально курить - здорово вредить. Нерационально спорить с начальством - вылететь с работы. Я хочу осуществить какое-то действие, а рациональность мне не позволяет. Но это как раз и означает, что рациональность есть ограничение свободы, что она несовместима со свободой. Конечно, очень многие люди в подавляющем большинстве случаев действуют и живут рационально, да еще при этом и чувствуют себя превосходно. Ну что ж, они несвободны, они рабы своего желудка, общественных институтов и установлений.

Это, однако, кажется ясным и не вызывает особых возражений. Как мне представляется, споры идут вокруг двух других вопросов. Во-первых, говорят, что наряду с целерациональностью существует еще более высокая ценностная рациональность. Когда человек выбирает или изобретает цели и ценности, он тоже действует рационально. Возможно. Однако здесь для меня слишком многое неясно. Мне кажется, что принятие некоторых целей и ценностей обусловлено свободной волей субъекта и определяется только особенностями его личности. Я не понимаю, причем здесь рациональность. Конечно, как и при выборе новой парадигмы у Кунга, здесь возможны какие-то рациональные соображения, но в конечном итоге этот выбор иррационален.

И второе. У меня такое ощущение, что в наших рассуждениях по поводу рациональности и свободы где-то на заднем плане почти постоянно присутствуют какие-то этические соображения. Свободе и рациональности неявно приписывается позитивная этическая окраска. Свобода - это хорошо, рациональность - тоже хорошо, как же могут быть несовместимы две хорошие вещи? Мне думается, следовало бы обсудить понятия рациональности и свободы с позиций этики и попытаться отдать себе отчет - имеют ли они отношение к добру и благу или нет. Мне кажется, что свобода и рациональность лежат "по ту сторону добра и зла":



свободное самовыражение личности может нести как добро, так и зло, и точно так же рациональность может служить как первому, так и второму.

Еще раз хочу поблагодарить оппонентов за стимулирующую критику.

*В.Н.Порус*

Я хотел бы высказать свои соображения о статье Е.Л.Чертовой. Подчеркну, что противопоставление Разума и Свободы приобретает жесткую дилемматичность именно в больном, запутавшемся в противоречиях обществе. Это признак глубокого духовного разлада, признак кризиса. Бред дулевниобольного, конечно, представляет интерес для лечащего врача или клинициста-теоретика, но беда, если кто-то начинает всерьез рассматривать этот бред как источник глубокомыслия и резервуар научных проблем. За основания дилеммы беруг ложную рациональность тоталитаризма (на поверку все тоталитарные режимы были и остаются глубоко противоразумными) и карикатуру свободы - хаос мятущихся воль в рабском по сути, хотя и "свободном" по видимости, обществе. Автор отвергает эту дилемму, но, как мне показалось, относится к ней с излишней серьезностью. Между тем реальная проблема как раз и состоит в том, чтобы выяснить причины, по которым бред вытесняет здравый смысл и заполняет собой все пространство и время нашей "культурной" жизни.

Идея разума, действительно, вырождается в понятия "рациональности" - но только если под "рациональностью" понимать нечто чрезвычайно пошрое и примитивное (например, сводить рациональность к целесообразности). Вопрос опять-таки в том, разумно ли такое принижение "рациональности"? Рациональность без разума (Ч.Миллс), конечно, жалка; но что такое Разум без рациональности? Что такое "кригико-рефлексивная" рациональность, если она не сопоставлена с "инструментальной"? Думаю, разрыв между этими формами рациональности - это также симптом душевного заболевания, поражающего как общество в целом, так и отдельных его представителей.

Я полностью разделяю тезис о том, что критическая позиция удерживает разум от вырождения в формальную рациональность и придает ему творческий импульс. Но как удержать саму критическую позицию? Одною устремления к свободе будет

мало. Нужны определенные "формально-цивилизационные" условия, позволяющие сохранять критический настрой Разума и, более того, превращающие этот настрой в норму культуры. Таково соотношение демократии ("открытого общества") и рационального критицизма в философии К.Поппера.

Очень обязывает тезис о возможности соединения рациональности с нравственностью. Дело в том, что такое соединение не может быть бесконфликтным. Рациональный "выбор", соответствующий "голосу совести", - нечто трудно достижимое, если не невозможное. Другое дело, что человек обязан судить своей совестью любую рациональность. Это придает трагедийность его существованию, ибо на таком суде, если он действительно происходит, человек одновременно и прокурор, и обвиняемый, и судья. Но ничего не поделаешь - жизнь есть трагедия, нравится это нам или нет.

Соединение и взаимообусловленность Истины, Свободы и Разума - это идеал христианской культуры. В контексте этой культуры понятия, выделенные здесь заглавными буквами, действительно не противостоят друг другу. Более того, христианство указывает на высший образец этого единства, его источник и гарант - личность Христа. Противопоставления и противоречия начинаются тогда, когда эти идеи изымаются из контекста христианской культуры, помещаются в иной (или иные) контекст, в котором и приобретают такие черты, что изначальное их смысловое единство разрушается. Например, в методологических рассуждениях, не имеющих никакой прямой связи с теологией, понятие рациональности легко разлучается с понятием истины, что элементарно иллюстрируется фактом ложных, но рациональных научных теорий (флогистон, геоцентризм и пр.). Особым искажением и извращением подвергается, конечно, идея Свободы, и это нельзя, наверное, объяснить только болезненным состоянием общественного сознания. Свобода - глубоко онтологическое и фундаментальное понятие философии. Но тот, кто согласен с этим, вынужден согласиться с трагедийностью бытия и, следовательно, с трагедийностью философского учения о бытии. А это не каждому по вкусу. Что же, выбор философии - это не только, а может быть, и не столько рациональный акт; это во многом следствие экзистенциальной позиции философа.

При обсуждении вопроса о рациональности возникают много любопытных мыслительных ходов. Один из таких ходов связан с апелляцией к т.н. "критико-рефлексивной" позиции, установке, подходу, который, как правило, противопоставляется наивно-догматическому способу рассуждения. Однако специфический смысл "критической рефлексии" или "критико-рефлексивной позиции" далек от ясности и обычно принимается за нечто само собой разумеющееся. Не является ли понятие "критико-рефлексивный" своего рода "масляным маслом"? Может ли критика быть нерефлексивной, а рефлексия некритичной? Когда мы говорим "критика", мы думаем прежде всего либо о Канте (чаще), либо о Марксе (реже): критика как выявление условий возможности познания и всякого опыта и критика как концептуальное изложение наличной социальности - это исторически устоявшиеся способы "критиковать" что-либо в философском смысле. Понятие "критика", разумеется, также может быть связано с "эмаксипационным" интересом в духе раннего Хабермаса и раннего Апелья; причем в строю общих концептуальных переключек стоит также и психоанализ, понимаемый прежде всего как интеллектуальная процедура. Слово "рефлексия" имеет и большую собственную традицию использования - что у Локка, что у Гегеля. Так почему же мы говорим "критическая рефлексия", а не, скажем, "критическая спекуляция"? Нужно иметь в виду также и то историко-научное обстоятельство, что термин "критико-рефлексивный" был введен и стал популярным после знаменитой статьи трех авторов М.Мамардашвили, Э.Соловьева и В.Швырева - в качестве одного из возможных типов ответа на "классику", наряду с этико-гуманистическим ответом. Эти обертоны отечественной философии науки также необходимо учитывать.

Мне представляется, однако, что понятие "критико-рефлексивный" в известном смысле слова синонимично понятию "философский", ибо специфическая черта философии - давать себе отчет в том, как именно мы мыслим, какие мыслительные средства при этом используем; деятельность, которая не дает себе в этом отчета, вряд ли может называться философией.

Однако при попытках понять, что собственно дает нам критико-рефлексивная позиция, странно видеть в ней едва ли не достаточное условие открытия нового, условие творчества. Это, по моему, тоже заблуждение, несмотря на всю мою любовь к критико-рефлексивной позиции: она лишь расчищает почву ОТ старого ДЛЯ возможного открытия нового. Она лишь позволяет

осознать ограниченность своих собственных пределов, своего опыта, но не более того.

По всем этим, а также некоторым другим причинам критико-рефлексивная позиция, которая, безусловно существенна для рациональности и является одним из ее свойств, не является существенной для свободы (интересная концепция, предлагаемая Е.Чертковой, защищает иную точку зрения). О мостах между свободой и рациональностью можно говорить сколько угодно, но это не будет мост, связывающий существенные свойства или признаки.

В общем же смысле дополнение рациональности свободой оказывается нужным лишь тогда, когда рациональность понимается как рассудочность, зауженно и формалистически. Так понимает рациональность, например, А.Никифоров, когда он оценивает рациональность как целесообразность относительно определенного набора параметров - например, относительно цели, средств, условий, действующего субъекта. В итоге он вынужден признать, что в принципе свобода и рациональность исключают друг друга (свобода иррациональна, а рациональность несвободна), но что - свобода "ведет", а рациональность, вынужденная пользоваться накопленным другими людьми опытом, его стандартами и критериями, "следует за ней". Мне такая позиция кажется очень сходной в итоге с тем, что я когда-то пыталась раскрывать как взаимодействие "канона" и "органона", рассудочного и разумного в рациональности. Думаю, однако, что таковое "следование за" происходит внутри рациональности, которая в противном случае действительно, оказывается неразумной, а не между рациональностью и чем-то совершенно от нее отличным.

Аналогия между рациональностью и этикой, должностная выявлять значимость свободы (В.Порус), вполне очевидна. Это фактически противоречие между "сыхающей" или формализующейся рациональностью и "живой" рациональностью, аналогичное противоречию между формализованной и универсальной моралью и лично переживаемой и выбираемой нравственностью. Однако в принципе такое же отношение существует и между любым "канонem" и любым "органомem" - не обязательно в науке или этике, но также, скажем, и в искусстве.

Когда ссылки на критико-рефлексивную позицию возникают вместе с попытками заново оценить значимость просвещенческой позиции, а также позиции завершителя Просвещения - Канта, тогда использование этого понятия кажется мне плодотворным и продуктивным. Просвещение, действительно, было эпохой, когда свобода и рациональность были едины, а утрата

просвещенческих ценностей привела к тому, что произошел весьма трагический по своим последствиям разрыв между рациональностью и свободой. Кантовская критика, историческая по времени своего возникновения, стала, по-моему, универсальной ценностью. И потому возврат к Канту - после всех посткантовских расчленений философского процесса на аналитизм и иррационалистский экзистенциализм, одинаково обоснованно вытекающие из кантовских критик, кажется мне актуальной и насущной задачей. Хотя, конечно, теперь во всех наших размышлениях появляется понимание собственных "предрассудков" Просвещения - веры в абсолютный разум (обожествление Разума) и пр., равно как и осознание того, что воплощение разума в действительность должно было бы быть предельно осторожным. Кантовское понимание Просвещения показывает нам, что мы и поныне не доросли до того, что он считает поистине просвещенным сознанием: до зрелости ответственной мысли, до подлинного выхода за пределы подростковой суждений. А такой выход нам теперь насущно необходим.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
<b>РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА .....</b>	<b>7</b>
<i>В.С.Шевырев</i> РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СПЕКТРЕ ЕЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ .....	7
<i>А.А.Новиков</i> РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ЕЕ ИСТОКАХ И УТРАТАХ .....	30
<i>Е.П.Никитин</i> СПЕЦРАЦИОНАЛЬНОСТЬ .....	56
<i>Н.С.Мудрагей</i> РАЦИОНАЛЬНОЕ - ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОСТОЯНИЕ .....	71
<i>А.В.Кураев, В.И.Кураев</i> РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ. Гносеологический аспект .....	88
<i>Г.Д.Левин</i> CAUSA FINALIS КАК КРИТЕРИЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ .....	114
Дискуссия .....	134
<b>РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ И СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ .....</b>	<b>157</b>
√ <i>М.А.Розов</i> ИСТОРИЯ НАУКИ И ПРОБЛЕМА ЕЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ .....	157
<i>Н.М.Смирнова</i> ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ .....	193
<i>В.Г.Федотова</i> РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕДПОСЫЛКА И СОДЕРЖАНИЕ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА .....	216
<i>И.П.Фарман</i> РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ И ПОЗНАНИЯ .....	238
Дискуссия .....	261
<b>РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И СВОБОДА .....</b>	<b>282</b>
<i>А.Л.Никифоров</i> СООТНОШЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И СВОБОДЫ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ .....	282
<i>Е.Л.Черткова</i> РАЦИОНАЛЬНОСТЬ - КРИТИКА - СВОБОДА .....	299
<i>В.Н.Порус</i> ПАРАДОКСЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЭТИКИ .....	317
Дискуссия .....	336

Научное издание

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ. Т.1.**

*Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН*

**В авторской редакции**

**Художник *В.К.Кузнецов***

**Корректоры: *Г.М.Агломина, Н.П.Юрченко***

**Лицензия ЛР N 020831 от 12.10.93 г.**

**Подписано в печать с оригинал-макета 21.12.95 г.**

**Формат 60x84 1/16. Печать офсетная.**

**Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 21,94. Уч.-изд.л. 20,46.**

**Тираж 500 экз. Заказ N 053.**

**Оригинал-макет изготовлен**

**в Институте философии РАН**

**Компьютерный набор *С.Ю.Щербачев***

**Компьютерная верстка *С.А.Павлов***

**Отпечатано в ЦОП Института философии РАН**

**119842, Москва, Волхонка, 14.**