

Н. С. Автономова

РАССУДОК

---

РАЗУМ

---

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

---



НАУКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Н.С.Автономова

РАССУДОК  
РАЗУМ  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Ответственный редактор  
доктор философских наук  
В. А. ЛЕКТОРСКИЙ



МОСКВА «НАУКА»

1988

Монография посвящена рассмотрению проблематики рациональности в историческом и теоретико-познавательном плане. Соответственно в ней анализируются концепции, наиболее полно выразившие традиции рационализма и иррационализма в европейской философии. В книге содержится большой фактический материал из области гуманитарного знания. Особое внимание уделено проблеме рациональности мифа и других внесуточных форм творческой деятельности, а также роли изучения естественного языка в осмыслении проблемы рациональности.

Рецензенты

Б. Т. ГРИГОРЬЯН, В. С. СТЕПИН, Б. Г. ЮДИН

А  $\frac{0302020100-274}{042(02)-88}$  1—1988—1

© Издательство «Наука», 1988 г.

ISBN 5—02—007939—1

# ВВЕДЕНИЕ

С той поры, как много веков назад возник знаменитый принцип «подвергай все сомнению», мыслители до чрезвычайности изощрились в этом занятии; сомнению были подвергнуты решительно все окружающие вещи, процессы, явления, свойства, связи, отношения. Вне сомнения оставалось, как это ни парадоксально, само сомнение и тот инструмент, с помощью которого можно сомневаться,— человеческое ratio, мысль, разум. Теперь пришла пора усомниться и в нем. О каждой исторической эпохе то, в чем она сомневается, говорит не меньше, чем то, что в ее рамках выступает как непререкаемая и абсолютная истина. Да это, собственно, вещи взаимодополняющие: любые сомнения всегда основаны на том, что признается несомненным. Есть, однако, и особый слой, который определяет теньевую сторону того же самого процесса — нечто такое, в чем не сомневаются только потому, что не подозревают самой возможности усомниться. Вот эти неосознаваемые предпосылки и есть то, что без всякого сомнения рисует достоверный портрет данного момента истории.

Как человечество подошло к этому пределу? Что повергло его в бездны таких сомнений, что от них отшатнулся бы и сам Декарт, который, как известно, сформулировал принцип сомнения в наиболее резкой форме? Ответить на эти вопросы нельзя никакими словами: на такого рода вопросы отвечает сама история. Нам же остается лишь угадывать (или, в лучшем случае, предсказывать) возможные пути, на которых эти ответы могут быть получены.

Во все времена у человечества было множество «роковых» вопросов: среди них были такие, которые оказывались мнимыми, были такие, которые решались сами собой, были такие, которые вообще не решались, были, наконец, и такие, которые, переходя от эпохи к эпохе, получали всегда разные, а зачастую и противоположные ответы. К их числу относятся и вопросы о смысле бытия и критериях разума. Среди различных ответов на эти

вопросы подчас трудно увидеть логику явного продвижения вперед. Ясно одно: и вопросы и ответы становятся все более бесстрашными.

Вот почему особенно важно сейчас произнести похвалу разуму — без той жестокой самоиронии, которая была свойственна «Похвале глупости» Эразма Роттердамского. Но похвала эта не может быть бездумно оптимистической: слишком многое ставится на карту, слишком явными оказываются те узы, которые в наши дни связывают каждого с каждым, слишком очевидной становится та малость сил, которыми располагает каждый отдельный человек под бременем своей ответственности за то, что происходит в мире.

Давно сказано, что сон разума порождает чудовищ: а что, если чудовищ порождает и сам бодрствующий разум? Парадокс рациональности, заключающийся в том, что чем сознательнее выдвигаются цели, тем шире пропасть между ними и результатами, приобретает ныне экзистенциальное значение для всего человеческого рода. Этот парадокс оказывается за пределами обычной процедуры целеполагания и обуславливает во всех других областях человеческого бытия целую цепь других парадоксов, кажущихся самостоятельными, независимыми, но несоизмеримых по важности с тем, о котором мы говорили. Как же получается, что атомная угроза, демографический взрыв, экологический кризис, поставившие людей перед осознанием единства человеческого рода, общности человеческой судьбы, не побуждают их немедленно сплотиться, а напротив, приводят к разброду в осмыслении разума?

Вот почему в самое последнее время предметом обсуждений и споров на самых различных уровнях стала человеческая рациональность и ее критерии. На Западе, например, специально проблеме рациональности был в конце 70-х — первой половине 80-х годов посвящен целый ряд научных симпозиумов, встреч, конференций. По сути, как тождественные выступали здесь конъюнкции «наука и культура», «паука и рациональность». Ученые озабочены трудностями в достижении консенсуса по поводу вещей, которые, казалось бы, еще сравнительно недавно были очевидны.

Очень велика в этом случае позиция внимательного, но стороннего наблюдателя. Знакомясь с материалами этих конференций по проблеме рациональности, ясно видишь, как различны уровни ее осмысления, как подчас

самым неожиданным образом проявляет себя тенденциозность, а позиция ученого, считающего себя беспристрастным искателем истины, неожиданно оказывается позицией, с которой копыя ломаются в попытках отстоять групповые, корпоративные интересы. Сопоставление всех этих материалов дает в руки исследователя многочисленные свидетельства того, как глубоко скрыта в утонченных и, казалось бы, совершенно нейтральных построениях социальная позиция ученого.

Следя за развертыванием теоретических сил, участвующих в разработке проблемы рациональности, можно видеть, сколько сложностей подстерегает здесь и самого добросовестного исследователя. Мы часто пишем и говорим о кризисе позитивистской неомпирической доктрины научного знания как об одном из самых крупных теоретических событий в западной философии XX в. Это так. Однако перестройки методологического сознания осуществляются достаточно медленно, и потому концептуальные приемы, лежащие в основе эмпиризма, и до сих пор отождествляются с самой неизменной сутью научного исследования как такового. Отсюда все обилие подходов к рациональному, нацеленных на классификацию проявлений разума — начиная от психологического плана простейшей мыслительной деятельности до анализа мотивов поведения, основанного на сознательных или бессознательных установках. При отсутствии общей идеи, которая могла бы придать целостность подобным построениям, огромная масса фактов упорядочивается по достаточно внешним формальным признакам. Проблематичным остается, однако, даже тот «консенсус в малом и мельчайшем», который, по сути, рассматривается как главная цель исследования.

Вот почему, приступая теперь к исследованию проблемы рационального, мы будем стремиться объединить конкретное многообразие фактов общей идеей, на основе которой можно раскрыть природу и условия осуществления рациональности. А для этого необходимо будет проанализировать хотя бы некоторые этапы формирования проблемы рациональности в современном научном познании. Казалось бы, еще недавно философская мысль радостно открывала для себя новые возможности, стремилась подчинить себе любой материал, поставив в один ряд разнообразные явления действительности и духовной жизни. Но когда осознается необходимость ответственных действий, многообразие релятивистских тенденций отсут-

падает на задний план. Возникает потребность в том, чтобы найти опорные ментальные конструкции, которые позволят не только сохранить ощущение неисчерпаемого богатства реального и мыслимого мира, но и увидеть в нем действительный порядок, обозначить нечто инвариантное, понять общий ритм поиска фундаментального. И, как всегда в таких случаях, возникает необходимость в осмыслении классического идейного наследства, по-новому освещающего события и проблемы сегодняшнего дня.

Современная эпоха характеризуется поистине небывалым значением, которое наука приобретает в жизни человека и общества. Научная и научно-техническая революции не могли не привести к своего рода двойной редукции: с одной стороны, к науке тяготеют и отчасти сводятся все разнообразные формы познания (это относится даже к философии), с другой стороны, сама наука распространяется на области, где господствуют иные принципы, нежели принципы научного познания. При этом, если «классическая» буржуазная философия, провозглашавшая примат разума и рациональности в мире, подразумевала развитие разума по имманентным законам, если в этой философии основные усилия были направлены на отыскание внутренней логики развития рациональности, то нынешняя ситуация характеризуется прямо противоположными взглядами и установками. Теперь во всех проявлениях человеческого бытия разум выступает как в лучшем случае равноправный партнер, без которого, в крайнем случае, можно и обойтись. При этом становится все более очевидным, что научное познание развивается не безотносительно к формам социальной регламентации деятельности ученого и что в этом можно усмотреть проявления некоей новой закономерности развития научного знания (пусть не имманентной, а «внешней»).

По сути, между сторонниками той и другой точек зрения (речь идет об экстерналистах и интерналистах) нет подлинного противоречия. Просто внутренняя логика и внешняя логика берутся здесь внеположно друг к другу. Вместе с тем в конкретно-исторической перспективе становится очевидно, что крайние позиции действительно порождены наличием противоречия: так, экстернализм был проявлением мощной реакции на логику имманентного типа, тогда как интернализм всегда абсолютизировал момент относительной независимости научного знания

от самого процесса его получения и его функций в социуме.

Открытие социальной обусловленности всех форм знания в обществе создало предпосылки для решения проблемы рациональности применительно к самой науке и ко всему общественному сознанию во всем многообразии его форм. Рациональное в политике и политической идеологии, праве и правосознании, морали и нравственности, религии и мифологии, искусстве и художественном сознании выступает при этом как проявление систематизированного и в этом смысле теоретизированного знания во всех формах общественного сознания. При этом каждая из этих форм сознания и само научное познание испытывают на себе воздействие общественной практики, которое может быть как прямым, так и опосредованным. Задача монографии — проанализировать хотя бы в самой общей форме те вненаучные факторы, которые воздействуют на научную рациональность, и те рациональные детерминанты, которые определяют сам характер рациональности, ее механизмы и формы, в которых эта рациональность осуществляется. Естественно, что мы начинаем наш анализ с рассмотрения того, как происходит «тематизация» и «проблематизация» рациональности. Историческим судьбам этих процессов в научных и теоретико-познавательных построениях современной буржуазной философии посвящена первая глава работы. Исследование подходов к так называемой «повой» рациональности в современной буржуазной философии подводит нас к мысли о том, что содержанием рациональности как процесса является диалектика рассудка и разума в человеческом познании. Общий теоретико-познавательный смысл этой диалектики, раскрываемый во второй главе, таков: развитие научного разума всегда осуществляется путем двояко направленного процесса — во-первых, перевода того, что добыто с помощью фантазии, воображения и интуиции, в план точно расчлененного, дискурсивно упорядоченного знания, или, иначе, перевода творческого разума, действующегосообразно с логикой открытия, в рассудочный план, функционирующий по правилам логики обоснования; во-вторых, формирования нового творческого усилия и творческого прорыва к неизвестному на основе фундамента, созданного канонизированными в рассудке схемами возможной мыслительной деятельности.

Специфической чертой конкретно-исторической ситуации, в которой оказалось соотношение рассудочного и

разумного в последнее время, является уход недialeктической мысли в тупиковые для решения проблемы рациональности ситуации, а также появление всякого рода иррационалистических тенденций, связанных с бессилием теоретического разума перед лицом своих собственных проблем. Как именно происходит абсолютизация тех или иных моментов истины, присущих эвристическому охвату разумом всей толщии человеческого опыта,— абсолютизация, приводящая к самым крайним формам современного иррационализма, мы попытаемся показать в третьей главе нашей работы. Есть, наконец, и еще один аспект, настолько важный для осмысления проблемы рациональности, что его нельзя опустить. После того как развитие физики и других естественных наук сначала породило, а потом поставило под сомнение мысль о всеисилии научного знания в решении человеческих проблем, столь же неоправданные надежды были возложены на цикл гуманитарных дисциплин, в которых волей судеб, т. е. силой самой внутренней логики, определяемой практикой научного познания, ведущее место заняла лингвистика, ставшая во главе своего рода лингвистической или лингво-семиотической революции. В четвертой главе будет показано, что языковая проблематика, как гигантское зеркало, отобразила все перипетии, все тонкости взаимоотношений рассудка и разума. Все упования на обретение подлинной разумности стали связываться с «починкой» коммуникационных механизмов в культуре, с шлифовкой кодов и уточнением смысла передаваемых сообщений, что в конечном счете оказалось лишь паллиативом.

Такова цель данной работы. Теперь несколько оговорок относительно ее осуществления. Не следует искать в нашей работе исчерпывающее описание возникновения и становления всех исторических модификаций тех категорий, которые служат для осмысления разума. Наша задача иная: понять в рамках марксистской теоретико-познавательной традиции главную антиномию разума, показать ее динамическую роль в развитии научного и философского познания, осмыслить те новые грани и аспекты проблемы рациональности, которые порождаются именно современной познавательной ситуацией. Логика творческого отражения действительности до сих пор остается прорисованной лишь в общих чертах, так что историческая задача, решение которой возможно лишь общими усилиями теоретиков и методологов, состоит в

том, чтобы удовлетворить, наконец, требование современного этапа в развитии взаимоотношений между научным разумом и человеческим миром — нарисовать конкретную картину того, каким именно образом, по каким каналам, на основе каких механизмов общественная практика воздействует на развитие научного разума. Посильным вкладом в разработку этой проблемы автор считает и предлагаемую работу.

Автор хотел бы считать это исследование «историко-теоретико-познавательным». Его интересовала прежде всего теория истории идей, в которой уравниваются в правах предшествующие и последующие поколения исследователей: важен лишь тот концептуальный шаг, который удалось сделать тому или иному мыслителю в раскрытии интересующей нас проблематики. Поэтому мы считаем себя вправе оперировать и материалом, который дошел до нас из глубины веков, сопоставляя его с современными ходами мысли, проясняющей познавательные сложности в общем проблемном поле.

Если у читателя в результате знакомства с работой появятся новые доводы в защиту той мысли, что человеческая рациональность едина, а различны лишь степени и формы ее воплощения в творениях человека, что главное условие осуществления рациональности в любом акте научного познания — это союз науки с философией и что такой союз возможен лишь на основе единства ценностного и познавательного, мировоззренческого и методологического, реализуемого в концептуальных структурах диалектической рациональной мысли, — автор будет считать свою задачу выполненной.

---

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ТЕМА И ПРОБЛЕМА

---

### *Тематизация и проблематизация разума*

Формы постановки проблемы рациональности в современной буржуазной философии весьма разнообразны. Среди школ и направлений, для которых эта проблема является существенной, назовем «Союз рационалистов» во главе с А. Роже и П. Ланжевром; группу естествоиспытателей, объединившихся во главе с Ф. Гонсетом и Г. Башляром вокруг журнала «Диалектика»; французских структуралистов — от К. Леви-Стросса до Ж. Деррида; философов Франкфуртской школы — Т.-В. Адорно, М. Хоркхаймера, Ю. Хабермаса; «критических рационалистов» в англоязычных странах и ФРГ; в какой-то мере и философов феноменологической традиции, идущих навстречу опыту гуманитарного познания и учитывающих этот опыт в философских разработках герменевтической проблематики. Особую ветвь этой проблематики рациональности мы видим в современных версиях рационалистической доктрины католицизма и т. п.<sup>1</sup>

Что объединяет эти различные подходы к проблеме рациональности? Можно ли говорить о каком-то господствующем в современном буржуазном сознании «образе» рациональности? Если можно, то каково его отношение к ранее господствовавшему образу рациональности — взаимное исключение, взаимодополнительность? Наконец, как

---

<sup>1</sup> В нашей философской литературе существует немало работ, посвященных анализу проблемы рациональности в тех или иных конкретных ее формах. Прежде всего это работы А. С. Богомолова, П. Генова, А. Ф. Зотова, Л. Г. Ионина, И. Т. Касавина, М. А. Киселя, Н. Г. Михая, Н. В. Мотрошиловой, Н. С. Мудрагей, А. Л. Никифорова, С. Н. Обидной, В. А. Подороги, В. Н. Поруса, Б. П. Пружинина, А. И. Ракитова, В. С. Степина, Г. М. Тавризян, Г. М. Федорюк, В. Г. Федотовой, Е. Л. Чертковой, В. С. Швырева, Н. С. Юлиной и др. В работах А. С. Богомолова, В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана раскрываются общие концептуальные основания для анализа проблемы рациональности.

можно интерпретировать саму смену образов рациональности, как рационально помыслить ее самое? Необходимо сделать в этой связи несколько пояснений.

Значение понятий «рациональность», «рациональный» функционально, контекстуально обусловлено: оно зависит от того, в каком ряду сопоставлений и противопоставлений возникает это понятие, противопоставляется ли рациональное мнению (античность), вере (средневековье), догматизму предрассудков (эпоха Просвещения), эмпирическому — будь то интуитивистскому, сенсуалистическому или иррациональному (в каких бы конкретных формах оно ни воплощалось — воля, жизнь, инстинкт, бессознательное и т. п.). И напротив, можно было бы, наверное, сказать, что тема рациональности постоянна и неизменна, как для философского, так и для научного мышления, поскольку разум постоянно сталкивается с тем, что разумом не является и что еще только должно быть познано, зафиксировано логико-дискурсивными средствами как всеобщий и необходимый результат познания. В этом смысле тема рациональности оказывается постоянной, коль скоро неясное, темное, сложное столь же безгранично, как безграничны силы и возможности разума. Однако, проходя через века и культуры и меняя свои конкретные обличья, тема рациональности не всегда становится в собственном смысле проблемой — во всяком случае, до той поры, пока не становится проблемой сам разум: его способность адекватного постижения природы и общества (рациональность знания) и его способность должным образом устроить и переустроить эти миры (рациональность действия).

Проблема рациональности в собственном смысле слова возникает на определенной ступени исторического развития, когда всплески «противоразумия», ранее возникавшие спорадически (Паскаль или Кьеркегор), образуют единый мощный поток, выносят на поверхность и представляют в формах непреложной очевидности скепсис, сомнение, недоверие к силам разума, к его принципиальной способности разрешить стоящие перед ним познавательные и социально-практические задачи. Именно такова ситуация «позднебуржуазного» мышления, ситуация кризиса, беспрецедентного по глубине, масштабам и, по-видимому, последствиям. Ни одна из существующих форм общественного сознания уже более не способна стать основой мировоззренческого синтеза, в то время как традиционные синтезирующие формулы, на-

пример традиционный либерально-буржуазный лозунг «*прогресс разума в форме науки*», оказываются полностью дискредитированными. Так, в данном случае прогрессистские концепции сциентического и технократического оптимизма уступают место посттехнократическим концепциям, в которых фиксируется либо застой, отсутствие социально значимых перспектив развития, либо такая общественная динамика, при которой осязаемой реальностью становится уничтожение всей земной цивилизации: как при этом сохранить разум, сохранить то, что способно к разумному мышлению, т. е. человека? Просветительская вера в разум как силу, способную одновременно и познать мир, и перестроить на разумных началах социальные отношения, уступает место разрыву некогда единой рациональности на рациональность знания, отождествляемую с рассудочной упорядоченностью, и рациональность действия, отождествляемую со способностью добиться предрассчитанного успеха.

Этот разрыв фиксируется весьма знаменательной формулой: человек есть «рациональное животное, но не рационально-социальное»<sup>2</sup>. Установка на науку как высшую культурную ценность уступает место весьма критическим констатациям ее неспособности объединить на единых основаниях различные сферы знания<sup>3</sup> и одновременно попыткам дополнить научную рациональность другими, более фундаментальными, типами рациональности, а именно: рациональностью мифа, веры, религии, искусства, философии, гуманитарного знания во всей специфике его отличий от естественнонаучного знания и пр. При этом общность всех этих «рациональностей» ищется в их структурированности и упорядоченности, в их своеобразной «логичности», тогда как генетические, содержательные различия между ними в расчет не принимаются.

Мы предпримем попытку дать в общих чертах концептуальный фон тематизации рациональности, показать те идеологические процессы, которые приводят к проблематизации разума в современной философии и науке

---

<sup>2</sup> Эту формулу выдвинул в докладе на XVI Международном философском конгрессе Г. Эльцер (ФРГ). См.: *Богомолов А. С.* Наука и иные формы рациональности // *Вопр. философии.* 1979. № 4. С. 115.

<sup>3</sup> См.: *Григорьян Б. Т.* Философская антропология: Критический очерк. М., 1982: *Он же.* Философия и философия истории // *Философия и ценностные формы сознания.* М., 1978.

и, наконец, постронть типологию тех основных подходов, которые определяют постановку проблемы рациональности в позднебуржуазном сознании.

В античной философии разум выступает как «логос» у греков (этимологически значение этого слова связано с глаголом «собирать», «связывать») или «рацио» у римлян (этимологическое значение этого слова связано с глаголом «считать», «исчислять»)⁴. Как и всякий термин такого ранга общности, термин «логос» обладал обширным полем значений. Среди них два смысловых момента, позднее разделившиеся и получившие отдельное развитие в истории новой философии, а именно «слово» и «пропорция». Многие современные интерпретации понятия «рациональность» именно отсюда — из перехода греческого «собирать и связывать» в латинское «считать, исчислять» — выводят всю дальнейшую судьбу европейского рационализма, во всяком случае, всю дальнейшую метафизическую традицию, приведшую к становлению научно-технической цивилизации на основе «калькуляторского» отношения к природе и социальному миру⁵. Впрочем, уточняет Г.-Г. Гадамер, дело не только в односторонней интерпретации греческого «логоса», который охватывал числовые пропорции пифагорейцев, воплощавшиеся в музыке и астрономии, и предполагавшие, что знать «логос» значило не только знать число, которое определяет нечто, но и способность указать причину, в силу которой данное нечто совершается именно так, а не иначе. Дело здесь прежде всего в забвении второго ключевого слова, которое у греков характеризовало область разумного: речь идет о слове «нус». Кто не имеет «нуса», тот не владеет разумом. У греков практически нет отдельного слова, означающего «сознание». Отчасти эта область покрывается именно словом «нус», которое стано-

---

⁴ Granger G.-G. *La raison*. P., 1955.

⁵ Прежде всего такое понимание характерно для Макса Вебера, сильно повлиявшего на концепции Франкфуртской школы и многие другие современные доктрины рациональности. По Веберу, рациональность в буржуазном обществе — это прежде всего формальная рациональность капиталистического хозяйства, где все основано на расчете по количественным критериям. Как известно, предпосылками такого понимания рациональности выступают, по Веберу, формально-юридическое римское право, наука, внесшая в хозяйственную жизнь принцип расчета, исчисления технически важных факторов, а также протестантская религия, давшая деловым успехам нравственное и религиозное освящение.

вится почти синонимом божественного; во всяком случае, греческая рациональность была чем-то гораздо большим, нежели методической процедурой, она включала понимание рациональности бытия и принятие его как божественного дара вроде Прометеева огня<sup>6</sup>.

Тема рациональности впервые развернуто представлена у Сократа и Платона. Сократ стремился рациональным образом определить понятия, необходимые для добродетельного образа жизни, полагая, что жизнь можно исправить силами духа, силами сознания и самосознания. Другой аспект рациональности затрагивается в платоновском учении об идеях как умопостигаемом мире, где царит рациональность чистого знания: сверхчувственный мир идей оказывается единственным подлинно ценным миром и противопоставляется миру, чувственно постигаемому. В целом осмысление рационального в древней философии имело более широкий смысл, нежели в философии нового времени: истинное не отделено здесь от прекрасного, дискурсивное — от поэтического<sup>7</sup>. Смысл дальнейшего философского развития понятия «рациональность» заключается в разъединении этих элементов единого целого, при этом понятийное освобождается от мифологического, истинное от прекрасного, дискурсивное от поэтического, и главенствующее значение начинает придаваться дискурсивно-понятийному моменту разума.

Философское мышление средних веков сохраняет разделение на мир чувственный и мир сверхчувственный, мир умопостигаемый и мир земной, однако разрыв между ними углубляется, ибо постижение сверхчувственного божественного мира становится привилегией уже не разума, а веры; лишь постепенно (например, у Пьера Абеляра) разум становится достойным участником философских и богословских споров<sup>8</sup>. Интересно, что вплоть до

---

<sup>6</sup> См.: *Gadamer H.-G. Historical transformations of Reason // Rationality today. Ottawa, 1979. P. 4—6.*

<sup>7</sup> О специфике античного осмысления рациональности см.: *Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927; Он же. История античной эстетики: Высокая классика. М., 1974; Он же. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.*

<sup>8</sup> Существенно новую мировоззренческую и идеологическую роль начинает играть в средневековье понятие дискурсивности. Оно отличает человека одновременно от животного и от божества, демонстрируя его силу по отношению к низшим и слабость перед высшим: ведь, например, ангелы, по Фоме Аквинскому, не нуждаются в дискурсивном рассуждении, т. е. в последователь-

ХІХ в. термин «рационализм» появлялся главным образом в работах по теологии, хотя уже Фр. Бэкон различает методы «эмпириков» и «рационалистов», коренным образом изменяя господствующую в античности и в средневековье установку, согласно которой достойным познания и подлежащим разумному постижению считался прежде всего мир сверхчувственный. Признавая разум более высокой инстанцией познания, нежели чувство, утверждая единство разума и чувства в едином акте познания, Бэкон тем не менее призывает познавать прежде всего чувственный мир в его физическом материальном обличье. В противоположность средневековому рационализму, носящему мистическую окраску, бэконовский рационализм предстает как эмпирический, расширенный признанием чувственного опыта<sup>9</sup>.

Рационализм XVII в. возник как противопоставление теологическому религиозному мировоззрению с его приматом веры; он опирался на реальные успехи математических и естественных наук. Возникновение рационализма как оформившегося философского направления во многом обуславливалось кризисом схоластической логики, которая не могла объяснить, каким образом из единичного и частного опыта могут выводиться истины, по значению строго всеобщие, а по модальности — безусловно необходимые. При таком положении дел оставалось искать другой, внеопытный источник познания, из которого можно получать истины, обладающие логическими свойствами всеобщности и необходимости. В качестве источника таких истин и выступает разум: «таким источником этих истин может быть только сам разум»<sup>10</sup>. Таким образом, рационализм в гносеологическом смысле — это определенный подход к решению вопроса о происхожде-

---

ном переходе от одного мыслительного элемента к другому, поскольку в отличие от человека они способны схватывать истину вещей простой интуицией.

<sup>9</sup> См.: *Мудрагей Н. С.* Рациональное и иррациональное как философская проблема. М., 1986. Существует и более традиционная точка зрения на Фр. Бэкона как основоположника эмпиризма и предтечу эмпирической науки нового времени, который ниспровергает разум за «самоуверенность», нежелание «считаться с реальными вещами» (*Бэкон Фр.* Соч. М., 1977. Т. 1. С. 299), а понятия, вырабатываемые разумом, — за опрометчивость, смутность, недостаточную определенность и очерченность. (Там же. С. 74).

<sup>10</sup> *Асмус В. Ф.* Рационализм // *Филос. энциклопедия.* М., 1967. Т. 4. С. 470.

нии и возможности безусловно достоверного знания в той ситуации, когда успехи теоретического естествознания и математики сделали само наличие такого знания реальным фактом.

Многие исследователи трактуют как революционное событие в человеческой истории возникновение новой формы рациональности: она возникает вследствие того, что математика, прежде всего в трудах Галилея, начинает использоваться для экспериментального исследования (вспомним, что еще у Николая Кузнецкого подлинное познание доступно лишь Богу-математику, тогда как человеческое познание — это *ars conjecturalis* — искусство предположений), и тем самым очерчивается область новой науки — ее предметом становится наблюдаемое, исчислимое. Возникает опытная наука, в результате чего ставятся под сомнение позиции метафизики как науки о разуме. Ответ, который дает на это сомнение философия, ориентированная на осмысление зарождающейся науки, таков: рациональность — это метод. «Эпоха зарождающихся естественных наук стала, таким образом, эпохой Рационализма, эпохой не критического расширения новой рациональности метода на метафизику»<sup>11</sup>. Лозунг рациональности как метода принадлежит Декарту, хотя приверженность ему характеризует и других мыслителей эпохи рационализма. Более тонкие различия между Декартом, Лейбницем или Спинозой зависели уже от того, как они решали проблему происхождения независимых от опыта идей, считали ли они их врожденными, как Декарт<sup>12</sup>, видели ли они в них результат предрасположенности к мышлению в некоей «разумной» монаде, как Лейбниц, или признавали способность мышления тождественным образом отображать структуры бытия, как Спиноза.

Независимо от индивидуальных различий рационалистические концепции исходят из того, что в разуме существуют некие изначальные образования (начала познания), которые, будучи сами по себе истинными, не нуждаются в каком-либо обосновании и могут служить отправным пунктом для вывода и обоснования всех прочих

---

<sup>11</sup> *Gadamer H.-G.* Op. cit. P. 7.

<sup>12</sup> Против вульгарной трактовки врожденных идей в духе примитивного нативизма справедливо предостерегает В. С. Швырев. См.: *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. С. 43.

знаний. Эти начала, как видно из общей схемы рационалистического философствования, существуют до всякого опыта и от него независимы. Общим для рационалистического философствования был сам принцип тождественности структур начала бытия и постигающего их человеческого сознания, всех этих платоновских идей, атрибутов субстанции Спинозы, монад Лейбница, т. е. неуничтожимого и несотворимого бытия как основания для временного мира и тех способов, которыми эти начала бытия даются человеку<sup>13</sup>.

В сравнении с декартовским или лейбницевским рационализмом рационализм Канта предстает как ослабленный его вариант, ибо Кант исходит из синтеза чувственности и рассудка, но выступает против тезиса предшествовавшей философии о тождестве логической необходимости с реальной необходимостью, порядка мысли и порядка бытия. Включаясь в многовековой спор об условиях возможности познания, Кант не делает акцента ни на чувственности, что характерно для эмпириков, ни на разуме, что характерно для рационалистов, но стремится выявить возможность их соотнесения и тем самым раскрыть условия возможности познания<sup>14</sup>. Чтобы избежать старой метафизики рационализма, Кант идет обходным путем. Чувственность в его концепции одновременно субъективируется (пространство и время рассматриваются как априорные формы чувственного созерцания, что позволяет избежать некритического антропоморфизма) и «логизируется» (чувственность как некий сырой материал выносится за рамки кантовской схемы, внутри же этой схемы упорядочение и «рационализирование» характеризуют не только деятельность рассудка и функции его форм, но и формы чувственного созерцания). Рассудок в кантовской системе — это мыслительная способность человеческого существа как конечного существа, и потому синтез рассудка и чувственности, в той

---

<sup>13</sup> Как показал в своей работе Е. П. Никитин (см.: *Никитин Е. П. Природа обоснования: Субстратный анализ*. М., 1981. Гл. 5), эта аналогия между порядком идей и порядком вещей не безупречна. Хотя субъективно рационалисты исходили из примата онтологии над гносеологией, выводя свойства познания из свойств самих вещей, на самом же деле все происходило как раз наоборот, и это особенно хорошо видно на материале истории познания: практически все онтологические концепции строились позже гносеологических и на их основе.

<sup>14</sup> См.: *Косарева Л. М. Предмет науки*. М., 1977. С. 87—99.

мере, в какой он вообще доступен человеку, неизбежно несет на себе печать фрагментарности, ограниченности, условности.

Следовательно,ряду с рассудком человеку необходим и разум с его регулятивными идеями (это идеи бога, свободы, бессмертия души): он ориентирует рассудок на целостное, безусловное, абсолютное и позволяет человеку действовать так, как если бы существовал бесконечный разум. Если считать теоретический разум значимым внутри экспериментальной науки, тогда традиционная метафизика, моральная философия, теология могут сохраняться только как постулаты практического разума. Тем самым возникает напряжение между философией и теологией, знанием и верой, между конститутивными и регулятивными функциями разума. Единой рациональности более нет, остается только фрагментарная, расщепленная рациональность<sup>15</sup>.

Однако потребность в таком единстве очень велика, и в наши дни она, пожалуй, еще сильнее, чем несколько столетий назад, во времена Канта, хотя реальность такого единства весьма проблематична: если прочесть «Критику чистого разума» Канта только как эпистемологию, то получится, что единственная рациональность — это рациональность научного метода. Эта научная рациональность подталкивает вперед процесс рационализации человеческого труда, социальной жизни; тем самым рациональность сводится к рациональности средств по отношению к целям, а цели считаются как бы сами собой очевидными. Таким образом, перед нашим взором разворачивается гигантский процесс редукции и одновременно экспансии рациональности, понимаемой в научно-методическом смысле. Однако все эти расщепления и борьба с ними — задачи последующего философского и общего мыслительного развития, которые в период, когда жил и творил Кант, понимались иначе, в иных формах. Фи-

---

<sup>15</sup> Выход из такой ситуации, как считает Г.-Г. Гадамер, в переосмыслении функций философской рефлексии: философия должна, отказавшись от узкого «методизма», а также от опоры на сознание и самосознание, повернуться к вопросу о бытии, о рациональности бытия и вспомнить здесь уроки греческой мысли. Другая задача философии заключается в том, чтобы, не ограничиваясь осмыслением науки, научно-рациональных форм, установить и промыслить взаимосвязи со всеми формами опыта. «Человеческий разум осуществляется во множестве различных форм, и все они бросают вызов нашей философской мысли» (см.: *Gadamer H.-G. Op. cit. P. 14*).

лософской мысли еще только предстояло обнаружить историко-диалектический характер развития разума и рациональности.

Открытие этой историчности и было великим достижением Гегеля, жившего в эпоху буржуазных революций. Поступенное развитие и становление разума происходит в движении, которое Гегель называет диалектикой. Гегелевский рационализм логический, но не в формально-логическом смысле слова. Для Гегеля нет вопроса о том, как можно логическими средствами схватить реальность. Задача заключается в том, чтобы определить, насколько предмет соответствует своему понятию, которое существует до предмета. Гносеологический акт познания и онтологический акт творения — это, по сути, одно и то же. На всех ступенях развития его субъект один — сам себя обнаруживающий дух, и единственная в этом плане сложность заключается в том, что он обнаруживает себя через человеческую деятельность и сознание. В послекантовском развитии немецкой классической философии мы видим, таким образом, освобождение от конечности индивида и одновременно — превращение разума в сверхчеловеческую способность и силу. Так, разум у Гегеля оказывается стоящим вне людей, над людьми. Пытаясь диалектически снять противопоставление разума и рассудка, Гегель переносит проблему разума в область объективной логики — логики развития культуры — и подвергает снятию такие черты рассудка, как его ориентация на абстрактное тождество, всеобщность и др.

Таким образом, обнаруживается весьма любопытное обстоятельство, уже неоднократно подмечавшееся исследователями этой проблемы. От Декарта и Бэкона до Гегеля и Фейербаха философия обсуждает разум, говорит о тех или иных его свойствах и способностях, однако лишь в порядке исключения из русла общего философского развития, не имевшего большого влияния на умы современников, возникали концепции, отрицавшие тезис о первичности разума. Разумность выступает в этот период как синоним самостоятельности, активности, свободы отдельной человеческой личности. Важнейший «идейный силлогизм» этой эпохи формулируется так<sup>16</sup>: если

---

<sup>16</sup> См.: *Мотрошилова Н. В. Учения о разуме и мышлении в философии XVII—XVIII веков и их социальная обусловленность // Социальная природа познания: Теоретические предпосылки и проблемы.* М., 1979. С. 140—141.

человек по природе своей разумен, а это аксиома, то он может и должен действовать и мыслить самостоятельно и свободно в различных сферах, и прежде всего — в сфере разума, в сфере познания.

Вера буржуазного рационализма в разумность бытия или, точнее, в способность разума устроить бытие на разумных началах вполне согласуется, таким образом, с той объективной исторически прогрессивной ролью, которую выполняет в это время буржуазия, уничтожая все «неразумное», традиционное, застойное, косное, что было ею унаследовано от старого феодального мира<sup>17</sup>. Буржуазная философия отождествляет себя с понятием разума, разум и философия для нее тождественны<sup>18</sup>. Самоотождествляясь с понятием разума, буржуазная философия в ее классических формах не дает его определения, а исходит из него как из данности: «В этом вопросе не могут ввести в заблуждение и разнообразные попытки классической буржуазной философии определить понятие разума. Эти попытки, смотря по обстоятельствам, лишь в общей форме ориентированы на критическое мышление и отчасти на действие, которые затем описываются словом „разум“». В этом отношении вполне обоснованно говорить о вере классической буржуазной философии в разум»<sup>19</sup>.

Отсутствие логических и гносеологических определений разума в классической буржуазной философии связано, по-видимому, с тем, что разум обосновывается всем обширнейшим социальным подтекстом, который не входит в содержание гносеологической рефлексии мыслителей той эпохи. По-видимому, вполне справедлива точка зрения, согласно которой проблематизация разума в собственном смысле слова обозначается в тот момент, когда кристаллизуется в нечто мировоззренчески законченное его главный противник — иррациональное.

В свою очередь, этот момент кристаллизации философского иррационализма совпадает с историческим моментом, или, точнее, с целой исторической эпохой перелома

---

<sup>17</sup> Известную характеристику Ф. Энгельса можно отнести не только к французскому Просвещению, но в какой-то мере и ко всему буржуазному мышлению эпохи подъема (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 189—190).

<sup>18</sup> «... Классическая буржуазная философия живет и умирает вместе с понятием разума» (Бур М., Ирриц Г. Притязание разума. М., 1978. С. 6).

<sup>19</sup> Там же. С. 7.

в тенденциях и глобальной направленности буржуазного социального развития; консолидация иррационализма в нечто философски самостоятельное происходит тогда, когда «восходящие» тенденции социального развития капитализма сменяются «нисходящими», когда стержневым противоречием социального развития выступает уже не противоречие «разумной» буржуазности с тем, что лежит вне ее и мешает ей утвердиться, но собственное противоречие внутри буржуазного общества и его развития — противоречие, затрагивающее и экономические основы общества, и его сознание.

Впрочем, на фоне этой фундаментальной и глобальной проблематизации разума можно, по всей видимости, вычленил также менее фундаментальные и менее глобальные ситуации, в которых разум становится проблемой. И тогда общая картина окажется более дробной и расчлененной: разум как проблема — как то, что требует обоснований, и разум как нечто непроблематизируемое, нечто, обсуждаемое в рамках очевидных общих посылок<sup>20</sup>, предстанут как чередующиеся в истории европейской культуры. В этом случае мы вынуждены будем признать, что разум был проблемой для Платона — у истоков новоевропейской философии, но не был проблемой для просветителей, принимавших его с безграничной и не требовавшей доказательств верой. Разум то требует обоснования своей сферы, границ и возможностей, то отступает в область, тематизируемую на основе более или менее очевидных предпосылок. При этом нередко получается так, что те или иные историко-культурные периоды начинаются проблематизацией разума, продолжаются его тематизацией, заканчиваются новой проблематизацией и требованием новых обоснований (в таком виде эта схема несколько напоминала бы смену историко-научных периодов, когда чередуются внутрипарадигматические этапы развития и этапы слома парадигм).

---

<sup>20</sup> С нашей точки зрения, разум — всегда проблема, поскольку он всегда по сути своей есть противоречие независимо от того, замечается ли оно в данный момент философами или учеными и становится ли основой постановки кардинального вопроса о том, что есть разум и как возможно рациональное познание или вообще познание. О том, какое именно внутреннее противоречие разума представляется нам постоянным фактором его проблематизации, речь пойдет во второй главе работы. Пока что мы говорим о субъективно осознаваемой стороне дела.

Как бы то ни было, понятия «тема» и «проблема» применительно к разуму представляются все же достаточно конструктивными, поскольку они позволяют четко обрисовать рамки последней наиболее интенсивной проблематизации разума. Ближайший к нам этап проблематизации разума — это рубеж XIX и XX вв., осмыслившийся западной философией и методологией как период крушения устоев разума в самой, казалось бы, надежной его цитадели — в науке. Возникшая в этот период ситуация проблематизации разума продолжается и поныне. Определяя ретроспективные границы периода, приведшего к этой проблематизации разума, мы неизбежно очерчиваем и более обширный период, условно говоря — новое время. Это целая эпоха, которая включает в себя, как говорилось выше, и период безраздельной веры в разум, и период сомнений, преодолеваемых спекулятивно-диалектическим разумом, и, в конце концов, нынешний период скепсиса в отношении потенций традиционной рациональности и одновременных поисков новых концептуальных средств рационального познания. Эта ближайшая к нам историческая форма проблематизации разума возникла в сравнительно узкой сфере методологии науки, но приобрела фундаментальное мировоззренческое значение. Как возможна рациональность, если разум исторически изменчив и если в каждый данный период сосуществуют различные формы разумного? Является ли историческое изменение рациональности само рациональным (рациональна ли история разума)?

Бытие разума исторично, и потому уместно, по-видимому, вычленить этапы исторического существования разума на основании определенных типологических критериев. Здесь имеются в виду типология по историко-философским (или мировоззренческим, ибо сдвиги историко-философского плана всегда выражают или даже персонифицируют те или иные мировоззренческие переломы) и типология по научно-методологическим основаниям.

Основные периоды здесь соответствуют тем или иным историческим формам рационализма в социально-мировоззренческом плане: это просветительский, гегелевский, неокантианско-позитивистский<sup>21</sup>. XVII—XVIII века — эпоха господства идеалов Просвещения, доверия разуму,

---

<sup>21</sup> Эти периоды предлагает и обосновывает Ю. Н. Давыдов. См.: Давыдов Ю. Н. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980.

не требующего обоснований и доказательств. Разум эпохи Просвещения — это синоним фундаментального соответствия между миром идей и миром вещей, общей гармонии между законами миропорядка и осуществимыми стремлениями. Просвещенческая концепция «вечного разума» обнаруживает свою несостоятельность в период французской буржуазной революции перед лицом «кровавых парадоксов» реальной истории: террора, завоевательных войн, социальных конфликтов и неразрешимых противоречий.

С конца XVIII — начала XIX в. начинается этап осознания утопичности идеалов Просвещения, этап сомнений, преодолеваемых переосмыслением просветительской концепции разума с позиций более высокого, диалектического разума. Возникновение спекулятивно-диалектической системы Гегеля выступает как средство «спасения» европейского рационализма. Согласно Гегелю, просветительский разум не был истинно разумным, он был всего лишь рассудком, то есть лишь частью разума — причем его негативной частью, которая сама по себе лишена положительной силы синтеза и способна лишь отрицать нечто, а не строить новое, отрицая самое отрицание. Задачам конструктивного преодоления и построения нового и отвечает для своего времени гегелевская система спекулятивно-диалектического разума.

Этот оплот европейского рационализма начал разрушаться уже в концепциях учеников и последователей Гегеля, а окончательно рухнул после революции 1848 г. Диалектический «разум революции» в то время не мог осмыслиться как сила, подлинно движущая общество вперед. В этот период (конец XIX — начало XX в.) более привлекательными для европейской интеллигенции становятся исторические концепции, отказывающиеся от решительных перестроек и основанные на вере в возможность постепенных положительных социальных перемен. Эта позитивистская, третья по счету, форма европейского рационализма ориентировалась на развитие естествознания и техники как на условия социального прогресса, не задаваясь поначалу вопросом о том, поистине ли развитие науки и техники ведет человечество по пути прогресса. Когда же возникло сомнение в позитивной роли научного разума, проблематизирующее эту некогда самоподразумеваемую предпосылку, тогда начался современный этап кризиса европейского рационализма. Этот кризис можно назвать общим, ибо он затрагивает основопо-

лагающие принципы рационализма как такового, а не только той или иной его исторической формы.

Три вычлененных выше этапа соответственно основаниям данной типологии можно назвать этапом Разума с большой буквы (глобальным рационализмом, или эпохой господства разума как всеобъемлющего принципа), этапом научного разума, далее, этапом позитивно-научного разума и т. д. Первый этап был этапом веры в разум как всеобщую универсальную способность человека и человечества. В самом деле, для Декарта, например, казалось достаточным нескольких сравнительно несложных правил, чтобы активизировать в каждом человеке, независимо от его расы, эпохи и культурной самобытности, способность ясно и отчетливо видеть мир в естественном свете разума. Второй этап предполагает некоторое сужение полномочий разума. Казалось бы, в своей концепции диалектического разума Гегель выдвигает столь же всеобъемлющие требования к разуму, однако это не совсем так: и в своей логической, и в историко-философской, и историко-культурной концепциях Гегель рассуждает не о разуме вообще, но о разуме, подлинно достижимом лишь в свете науки Логики, из чего следует, в частности, что не всякий обладает разумом, что не на всякой исторической ступени разум вообще возможен. Третий этап, названный здесь этапом позитивно-научного разума, предполагает еще более тонкую и методологически изощренную разработку идеи разума: здесь вера в разум вообще не только уступает место вере в естественнонаучный разум, но более того — собственные структуры разума ищутся в достаточно узком фрагменте науки, в ее логических схемах и структурах.

Оба вычлененных типологических ряда не существуют как нечто обособленное: обозначаемые звеньями типологии реалии взаимодействуют и взаимопересекаются, и именно взаимопересечение этих рядов определяет силу и глубину нынешнего кризиса разума, а также необходимость поиска позитивных ответов на возникающие при этом проблемы, приобретающие серьезное мировоззренческое значение.

Движение от Разума всеобъемлющего к разуму научному и далее — позитивно-научному означает, конечно, уже не спасение разума как всеобъемлющего принципа, но попытку локализовать рациональность в том или ином фрагменте познавательной реальности и сохранить этот фрагмент как сферу надежного самоосуще-

ствления разума. При этом имеет место не прямолинейный процесс «сужения» полномочий разума (хотя сначала процесс очищения разума от всевозможных «метафизических» предпосылок идет достаточно уверенно и последовательно), но скорее более тонкая дифференциация и детализация представлений о границах, полномочиях, сферах влияния и осуществления разума. Пожалуй, можно было бы выделить два главных смысла такой редукции разума. Это, во-первых, специализация, профессионализация сферы разумного (может быть, здесь уместно английское слово *sophistication*: разум становится более «софистичным», более утонченным, усложненным; во-вторых, это фрагментаризация, более узкая локализация разума. Каждый из этих смыслов может быть раскрыт более конкретно.

Что означает профессионализация и спецификация сферы разумного? Прежде всего здесь есть социологический подтекст: в эпоху классического рационализма лишь единицы имели реальную возможность мыслить в кабинетах, и тем не менее право на разумное мышление считалось универсальным, а правила — не особенно сложными.

Ныне складывается противоположная ситуация: реальную возможность заниматься наукой имеют «все» или, во всяком случае, многие, тогда как заниматься ею по-настоящему способны лишь единицы, поскольку принципы и правила очень сложны. Очевидно, что поскольку к разуму предъявляются более жесткие требования, удовлетворение которых предполагает напряженную работу мысли, постольку как бы уменьшается и сфера того, что подвергается рационализации. Соответственно возрастает «давление» стихии иррационального.

Второй смысл редукции разума — фрагментаризация, узкая локализация. Это означает прежде всего, что претензии на всеобщность и целостность, некогда сопровождавшие и одушевлявшие конструирование рациональных схем, ныне уходят в сферу иррационального и чем дальше, тем больше закрепляются в ней. Происходит, таким образом, следующий процесс: разум общефилософский, разум как средство достижения всеобщего и необходимого, все более вырождается в разум чисто научный, отождествляемый с имманентной логичностью и дискурсивностью знания. Тем самым поиск всеобщего и необходимого становится привилегией неразумного, он воз-

лагается на иррациональные компоненты культуры<sup>22</sup>. Отношения между узконаучной рациональностью и иско-мой рациональностью всеобщего и необходимого становятся все более напряженными. Такой поиск всеобщего и необходимого на фундаменте иррациональных предпосылок порождает множество концепций, в которых ищется рациональность мифа, религии, веры, обыденного сознания, в которых достаточно причудливо соединяются фрагменты различных форм сознания; разумеется, эти концепции причудливы вовсе не потому, что в религии, мифе или обыденном сознании нет рационального содержания, по тому, что эти сферы не могут рассматриваться как область воплощения более глубокой и фундаментальной, нежели научная, рациональности.

В XX в. иррациональное, становясь самостоятельным умонастроением, теснит рациональное, становится соизмеримым с рациональным. Иррациональное вследствие этого оказывается уже не запредельным или периферийным элементом общего мыслительного пространства, но подчас едва ли не сердцевинной, в которой тщетно ищется рациональный смысл. Поэтому и возникает ситуация, при которой тезис об иррациональной доминанте, о тенденции к иррационализации современного буржуазного сознания несколько не противоречит тому, что именно проблема рациональности, проблема возможностей и границ разума, его осознаваемых и неосознаваемых социальных зависимостей, допустимых и недопустимых социальных применений выходит на первый план философского размышления. Подобно тому как в эпоху буржуазного рационализма, как мы теперь понимаем, было гораздо больше оснований для недоверия разуму, чем позволяло заметить господство веры в разум, так и в современную эпоху обнаруживаются основания не только для иррационалистического подхода к действительности, но и основания для поисков рационалистического подхода, образа новой рациональности. Для того чтобы лучше понять собственный смысл этих поисков, их объективные исторические параметры и перспективы, нам придется еще раз обратиться к историко-типологическому рассмотрению, проанализировав рациональное в контексте его взаимодействий с эмпирическим, с одной стороны, и иррациональным — с другой.

<sup>22</sup> См.: Федотова В. Г. Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии: Сциентизм и антисциентизм. М., 1981.

## *Проблематизация I: рациональное—эмпирическое*

Попробуем проследить движение двух основных потоков, основных направлений проблематизации рациональности в современной буржуазной культуре: в одном случае рациональное выступает в сопоставлении и противопоставлении с эмпирическим, в другом случае — с иррациональным. Для удобства рассмотрения мы будем исходить из периодизации новоевропейской философии, вычленяющей как отдельные самостоятельные этапы собственно буржуазный рационализм XVII—XIX вв., а также два этапа внутри XX в., которые представляются нам отмеченными определенной спецификой, допускающей дробность в расчленении исторического материала: а именно первую и вторую половину (послевоенный период) XX в. Мы полагаем, что специфика мыслительных тенденций первой половины XX в. заключается в построении (или попытке построения) наиболее «радикальных», заостренных вариантов выхода из того общего кризиса сознания, который сопровождал переход от XIX в. к XX; эта радикализация заключалась в выдвигании на первый план и самостоятельном развитии эмпирического (неопозитивизм) или иррационального (экзистенциализм), в «высвобождении» их из прежней рационалистической схемы, в которой они были подчиненным (эмпирическое) или периферийным, запредельным (иррациональное) моментом. Мы полагаем далее, что специфика мыслительных образований послевоенного периода заключается в реакции одновременно и на продолжающийся в своих последствиях слом традиционных рационалистических структур буржуазного мышления, и на те первоначальные ответы на эту переломную ситуацию, которые были даны в первой половине XX в. в «радикальных» концептуальных схемах: иными словами, специфика послевоенного периода заключается (в противоположность тенденциям первой половины XX в.) в апробировании ослабленных, либерализованных, претендующих на синтез, но остающихся в лучшем случае «синкретическими» вариантов мыслительного движения.

В данном параграфе мы постараемся раскрыть смысл современных методологических процессов на фоне последовательной смены трех типов представлений о соотношении рационального и эмпирического: 1) эмпирическое как момент, интегрированный в общую схему классиче-

ского рационализма; 2) концептуальное заострение эмпирического в «чистом виде» — обособление эмпирического как представителя «внутрипаучной рациональности»; 3) рационализация эмпирического как осознание зависимости «внутринаучной рациональности» от вне-научных факторов («внеаучной рациональности») в широком смысле слова. Эти возможные способы соотношений рационального — эмпирического являются этапами в историческом развитии методологических программ обоснования знания: традиционный эмпиризм — неопозитивизм — постпозитивизм.

Употребление здесь терминов «рационализм», «эмпиризм», «рационалистическое», «рациональное», «эмпирическое» требует некоторых пояснений. Термины «рационализм» и «эмпиризм» требуют более строгого терминологического использования — они обозначают определенные мыслительные направления и характеризуют концепции, возникшие в русле этих направлений. «Рациональное» и «эмпирическое» — это скорее обозначение опорных моментов данных концептуальных построений. Как известно, ряд авторов небезосновательно настаивает на различии эмпиризма и рационализма в качестве «методологических программ»<sup>23</sup>, в качестве опорных принципов построения научного знания<sup>24</sup>, и рационализма и сенсуализма как обозначений тех философских направлений, которые основываются на соответствующих методологических программах. Сходного разграничения придерживается и В. С. Швырев (правда, он предпочитает говорить об «эмпиризме сенсуалистического толка», уточняя спецификации эмпиризма в качестве философской программы)<sup>25</sup>. При этом В. С. Швырев, на наш взгляд, удачно уточняет и характеристику основных гносеологических направлений<sup>26</sup>. Некоторые исследователи предлагают придать терминологический смысл понятию «рационалистическая тенденция» как более широкому, нежели понятия школы, течения, направления: тогда рационализм и эмпиризм (как бы они ни трактовались — как методологическая программа или как корпус соответ-

<sup>23</sup> См.: *Зотов А. Ф., Воронцова Ю. В.* Буржуазная «философия науки»: Становление, принципы, тенденция. М., 1978. С. 13; *Они же.* Современная буржуазная методология науки. М., 1983.

<sup>24</sup> В работах Е. П. Никитина для этой цели используются термины «теоретизм» и «эмпиризм».

<sup>25</sup> См.: *Швырев В. С.* Указ. соч. С. 40—41.

<sup>26</sup> Там же. С. 39.

ствующих философских взглядов) должны быть отнесены к проявлениям интеллектуализма, противопоставляемого антиинтеллектуализму<sup>27</sup>. Однако, мы оставляем в данном тексте преобладающим терминологическое противопоставление рациональное—эмпирическое. Представляется, что эти термины объединяют наиболее общие оттенки смысла соответствующих понятий. Кроме того, подобное словупотребление позволяет сохранить преемственность в обозначении определенных познавательных процессов на протяжении достаточно продолжительного времени: от раннебуржуазного до современного буржуазного мышления. Это представляется тем более уместным, что для современного буржуазного мышления характерен не только «сепсуалистический» эмпиризм, но также и «интуитивистский»<sup>28</sup>: при этом сохранение в качестве терминологической основы эмпирического позволяет обозначить то общее смысловое содержание, которое равно присуще обоим вариантам эмпиризма. Что же касается самого общего разграничения между рационализмом в философско-мировоззренческом смысле (признание познаваемости мира), фундаментальной познавательной способности человека и рационализмом в научно-методологическом смысле (логичность, доказуемость, системность), разграничения, предлагаемого целым рядом авторов, то оно представляется вполне обоснованным и полезным. В тех же случаях, когда из контекста неясно, что, собственно, имеется в виду, мы будем делать необходимые оговорки и уточнения. Однако, нам кажется, что такая детализация не всегда необходима, поскольку целый пласт рассуждений в области проблемы рациональности ориентируется именно на оба значения рациональности (философское и научно-методологическое) одновременно и недифференцированно, и, кроме того, ничто не обосновывает вполне той меры, за которой дальнейшая детализация понятия представляется уже ненужной: например, вслед за общеметодологическим смыслом рациональности (рационализма) можно было бы вычлениить, скажем, общенаучный, и далее те или иные частонаучные образы рациональности, или «рационализмы», что вряд ли окажется плодотворным, хотя избытие ча-

---

<sup>27</sup> См.: Федорюк Г. М. Французский неорационализм. Ростов н/Д, 1983.

<sup>28</sup> См.: Киссель М. А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М., 1974.

стационарных концепций рациональности, казалось бы, вполне допускает и делает осмысленной такую тонкую дифференциацию. И рационализм нового времени, и сенсуалистический эмпиризм исходят из идеи непосредственной данности объекта субъекту познания и возможности логически зафиксировать условия этой данности. Различие между эмпиризмом и рационализмом заключается в том, что рационалисты искали эту непосредственную данность в исходных смысловых атомах, из которых разуму предстояло построить все здание знания, а эмпирики искали эту непосредственную данность в чувственном контакте с познаваемым объектом. Дальнейшая познавательная задача заключалась в нахождении общности обеих этих схем; для рационалистов — в том, чтобы обеспечить сохранность самоочевидных смысловых атомов при последующем построении всей системы знания, а для эмпириков — в том, чтобы обеспечить перенос чувственной достоверности опыта на все другие, надстраивающиеся над уровнем непосредственной данности объекта субъекту, уровни знания.

Рационалист и эмпирик, каждый своим путем, но в рамках неких совместно принимаемых посылок, пришли, таким образом, к утверждениям, в которых реальный генезис мышления из бытия оставался за скобками, а высшая мера объективности обнаруживалась либо в том, что максимально удалено от чувственной реальности, либо в том, что максимально удалено от идей разума.

Такая общая (рационалистическая в широком смысле слова) обоснованность эмпиризма в концепциях буржуазной философии этого периода может быть показана на многих конкретных примерах. Так, бэконовский эмпиризм укладывается в общую рационалистическую схему потому, что принцип истинности и очевидности опыта осуществляется в его концепции в силу принятия более общих рационалистических посылок и вне этих посылок неосуществим. Это же относится и к другим эмпирикам-сенсуалистам: П. Гассенди, Дж. Локку, Э. Кондильяку, Д. Дидро, П. Гольбаху, Ж. Ламетри, К. Гельвецию и др.; в тех или иных формах все они варьируют восходящую еще к стоицизму формулировку соотношения разума и чувств: «нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувстве». Тем самым констатируется, что лишь ощущения дают «точные», «ясные», «очевидные» знания; все они вместе с тем укладываются в общую схему ра-

ционалистических в широком смысле посылок и условий познания<sup>29</sup>.

Подобного же рода зависимость от рационалистических предпосылок в их соответствующей данному историческому моменту модификации относится — через многие посредствующие звенья и к эмпиризму контовско-спенсеровско-миллевского типа. Во всяком случае, и на контовско-миллевском эмпиризме лежит отпечаток «некритического позитивизма» Гегеля: ведь телеологический динамизм гегелевской схемы развития абсолютного духа в истории воспроизводится, без принципиальных концептуальных изменений, и в исторических схемах эмпиризма XIX в. Этот факт представляется весьма показательным, хотя, конечно, совпадение вариантов философии истории само по себе еще не доказывает полной однотипности гносеологических концепций.

Таким образом, эмпирический момент в общей рационалистической схеме выступает как ее интегративная часть. Главное отличие между «рационалистическим» эмпиризмом и собственно рационализмом заключается, пожалуй, в том, что эмпирический вариант рационалистической схемы оказывается гораздо лучше, нежели собственно рационалистический ее вариант, приспособлен для наполнения этой схемы научным содержанием, иначе говоря, общая философская схематика здесь сильнее модифицирована конкретными задачами внутринаучного рефлексивного мышления. Из этого, конечно, не следует, что эмпиризм непосредственно возникал из обобщений той или иной конкретно-научной практики, однако можно сказать, что «рационалистический эмпиризм» буржуазной философии в отличие от собственно рационализма открывает более широкие возможности для взаимодействия философии с конкретной познавательной практикой развивающейся науки.

Буржуазная философия конца XIX — первой половины XX вв. характеризуется ослаблением и фрагментацией форм философского рационализма<sup>30</sup>: эта традиция оживляется лишь временами, например в теории «мерджентной эволюции» С. Александера или космоло-

<sup>29</sup> Если же говорить о противопоставлениях, то, как справедливо отмечает В. С. Швырев, в гносеологических дискуссиях эмпиризм нового времени противостоит не рационализму, а априоризму (см.: *Швырев В. С.* Указ. соч. С. 39).

<sup>30</sup> См.: *Мельвиль Ю. К.* Пути буржуазной философии XX века: (Критические очерки). М., 1983.

гии А. Уайтхеда, и не имеет большого идейного влияния. В то же самое время рационализм в некоторых моментах своей программы становится выразителем духа современной пауки, отказавшейся от системосозидательства и сознательно, хотя и непоследовательно, обращающейся к диалектическим идеям (неорационализм П. Ланжевена, Ф. Гонсета, Г. Башляра). Что же касается эмпиризма, то здесь наблюдается соперничество двух его видов: интуитивистского, характеризующегося переходом от рефлексивных форм к нерелективным жизненным проявлениям, и сенсуалистического<sup>31</sup>, питавших соответственно характерный для первой половины XX в. иррационализм (философию жизни, а позже — экзистенциализм и другие антропологические построения) и эмпиризм, наиболее значимым вариантом которого был неопозитивизм или логический эмпиризм.

Для познавательной ситуации, сложившейся в первой половине XX в., характерно высвобождение из-под давления общей философско-мировоззренческой схемы рационализма эмпирического момента, а также предельное его заострение. Конечно, выдвижение во главу угла чистой эмпирии вовсе не означает здесь апелляции к «фактам самим по себе». Ведь, как известно, неопозитивистский эмпиризм был «логическим» в отличие, скажем, от некоторых предшествовавших вариантов «психологического» эмпиризма. Самое важное здесь другое: то, что эмпиризм первой половины XX в. ставится в отличие от предшествовавшего «рационалистического» выразителем методологического самосознания науки, претендующей на «непредубежденный», свободный от каких-либо «метафизических» предрассудков, от каких бы то ни было философских воздействий взгляд на мир, от всех вненаучных воздействий и влияний. Средством такого освобождения и одновременно его обоснованием выступает эмпирическое обоснование науки.

Несмотря на все модификации неопозитивистской программы, сам принцип эмпирического обоснования науки, предполагающий возможность вычленения самостоятельной и независимой — эмпирической инстанции обоснования истинности научных суждений, оставался неприкосновенным. При последовательном проведении этого принципа обнаруживался ряд следствий, позднее поставленных под сомнение как самим развитием неопозитивист-

---

<sup>31</sup> См.: Киссель М. А. Указ. соч. С. 22.

ской программы, так и критикой ее извне. Важнейшие из этих следствий — тезис о несоизмеримости контекста наблюдения (эмпирического, при соблюдении необходимых условий) с контекстом интерпретации, предполагающим и внешние, «метафизические» факторы, а также о несоизмеримости контекста обоснования (эмпирического) с контекстом открытия, также включающим внешние, т. е. социальные, психологические и иные факторы.

Основные допущения и абстракции, лежащие в основе неопозитивистской схемы развития науки и ее структуры, подверглись критике исследователей различных направлений, как со стороны представителей антисциентистской тенденции (экзистенциализма, герменевтики и т. п.), так и со стороны представителей тех философских направлений, которые можно отнести к сциентистским. Наиболее решительный пересмотр основных «догм эмпиризма»: представлений о дихотомии синтетических (опытных, эмпирических) и аналитических (теоретических) суждений и представлений о сводимости теоретических предложений языка науки к эмпирическим, тезис об их функциональной взаимозависимости<sup>32</sup> подготовили почву для следующего этапа эволюции позитивистской программы, характерным моментом которой было то, что мы называем здесь «рационализацией» (теоретизацией) или, точнее было бы сказать, «ре-рационализацией» эмпирического.

Переосмысление неопозитивистской программы, произведенное постпозитивистскими направлениями современной буржуазной философии науки, шло в русле, намеченном К. Поппером<sup>33</sup>, или, во всяком случае, было во многом стимулировано попперовской критикой и попперовскими сомнениями, но вписывалось в еще более широкие социальные и культурно-исторические контексты. Это переосмысление предполагает, во-первых, отказ от опоры на узко понимаемую эмпирию и признание значимости теоретического контекста, общих мыслительных схем, той или иной «картины мира» — короче, постановку вопроса о вненаучных, внелогических основаниях внутринаучной рациональности; во-вторых, заставляет

<sup>32</sup> Эти критические итоги развития неопозитивистской программы были подведены исследователями, не принадлежащими в строгом смысле слова к позитивистскому направлению, — Л. Паном и У. Куайном.

<sup>33</sup> См.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.

отказаться от статического подхода к анализу научного знания и обратить внимание на исторический контекст его возникновения и развития, на его некумулятивистскую динамику; в-третьих, делает необходимой смену концептуальных опор и переход от анализа, проводимого в рамках чисто логических — индуктивных и дедуктивных — связей внутри теории, к исследованию многоуровневых взаимодействий между самим научным знанием и социальным, культурным контекстом его функционирования и изменения. Вследствие этого рвутся и неопозитивистские барьеры между контекстами наблюдения и интерпретации, обоснования и открытия: наблюдение не может быть оторвано от интерпретации (ибо только в контексте той или иной заданной социально-культурным фоном картины мира можно вообще наблюдать — т. е. видеть и воспринимать — что-либо), а обоснование не отделено китайской стеной от открытия (ибо контекст весьма разноплановых взаимосвязей, создающих структуру обоснования, создает одновременно и возможности, и предпосылки открытия нового знания)<sup>34</sup>.

Внимание к социально-культурным факторам и аспектам знания неправомерно было бы рассматривать как простое следствие трудностей в осуществлении неопозитивистской программы эмпирического обоснования науки. Эту переориентацию следовало бы скорее рассматривать как результат изменений в других областях человеческой деятельности, способствовавших осознанию воздействия многих ценностных, социально-практических факторов на направление и эффективность научных и методологических исследований. Расхождение между эмпиризмом как идеалом познания и конкретной реализацией этого принципа в практике научного познания, весьма далеко отстоящего от этого идеала, — ситуация вполне обычная в истории познания, и из нее прямо и непосредственно не вытекает никакая, в том числе постпозитивистская, переориентация методологического сознания. Мысль о том, что познавательная деятельность ученого складывается в зависимости от гораздо более обширной совокупности условий, нежели та, которая обеспечивает логическую фиксацию чувственно данного опыта в тех или иных языковых формах, складывается постепенно, когда исследователь открывает для себя существование

<sup>34</sup> Степин В. С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.

таких критериев и нормативов научной деятельности, эффективность которых не может быть объяснена привычными рационально-логическими средствами. Эмпирическая установка оказалась достаточно широкой и гибкой для того, чтобы в ее рамках мог осуществиться переход от позитивизма к исторически ориентированному постпозитивизму, тем более что эмпиризм — не единственная методологическая ориентация постпозитивизма, в известном смысле он выступает и как рецидив неокантовской проблематики.

В дальнейшем изложении мы постараемся раскрыть основные моменты проблематизации рациональности в постпозитивизме, а именно: 1) отказ от тезиса о сводимости всего состава знания к эмпирии и соответственно тезис о «теоретической нагруженности» эмпирических терминов (эта проблема поначалу возникает как внутринаучная), тесно связанную с ней проблему ослабления критериев демаркации между наукой и другими видами духовной деятельности — проблему «возрождения метафизики»; 2) проблему перехода от статического рассмотрения готового научного знания к анализу роста и развития знания, притом сопровождающейся отказом от кумулятивистской модели развития науки (в этой связи наибольшее значение имеют дискуссии вокруг «нормальной» и «революционной» науки, вызванные к жизни книгой Т. Куна «Структура научных революций»); наконец, 3) критику логических моделей и идеализированных представлений о науке (таким было представление неопозитивистов об «унифицированной» науке, предполагающее полное однообразие всех видов науки, ее — в принципе — полную однородность) и переход к анализу реальных взаимосвязей и взаимодействий, раскрывающихся в ее существовании, функционировании и развитии. Вполне очевидно, что пункты 2) и 3) расчленимы лишь в абстракции, поскольку они предполагают обсуждение единого вопроса об историчности науки, о возможности рационального осмысления этой историчности.

Проблема теоретической нагруженности наблюдения и эмпирического языка в той или иной форме ставилась всеми представителями постпозитивистской философии и методологии науки, во всяком случае, мы находим соответствующие высказывания у Фейерабенда и Куна, Тулмина и Хэнсона; при этом внешние различия формулировок не скрывают общности главного: «...каждая теория располагает своим собственным опытом, причем

между опытом различных теорий пересечений нет»<sup>35</sup>, или «научные теории — это способы смотреть на мир, принятие научных теорий воздействует на наши взгляды, на наши ожидания и тем самым на наш опыт»<sup>36</sup>.

С позициями, сформулированными таким образом, в принципе согласны и другие исследователи. Так, С. Тулмин полагает, что именно теории определяют, какие факты для нас являются фактами, а какие не являются таковыми: «мы видим мир „через призму наших понятий“ до такой степени, что забываем, как бы он выглядел без них»<sup>37</sup>. Из такой установки вытекает и определенный подход к истории мысли, истории науки: наблюдаемый мир, в котором жили мыслители предшествующих эпох, оказывается иным, нежели наш наблюдаемый мир. Множество подтверждений таких взглядов можно найти и в концепции Т. Куна: так, парадигмы определяют основные области нашего опыта<sup>38</sup>, после научных революций ученые работают «в другом мире», нежели до научной революции<sup>39</sup>, после научной революции изменяются и сами научные данные<sup>40</sup>, во всяком случае, в период научных революций никаких сколько-нибудь надежных данных нет и быть не может<sup>41</sup> и т. д. Сходным образом, хотя и более осторожно, формулирует свои позиции и Н. Р. Хэнсон: в различных мыслительных традициях ученые видят свои объекты одновременно и одинаково (если мы употребляем слово «видеть» в смысле «видеть что-то»), и по-разному (в смысле «видеть как-то»), причем он считает, что для истории науки гораздо важнее видеть и анализировать моменты переключения основных схем восприятия, нежели исследовать способы работы ученых с «нейтральными» данными<sup>42</sup>.

Наиболее решительные «пантеоретистские» выводы из очерченной таким образом позиции формулирует

---

<sup>35</sup> *Feyerabend P. K. Problems of Empiricism // Beyond the Edge of Certainty. N. Y., 1965. P. 220—221.*

<sup>36</sup> *Feyerabend P. K. Explanation, Reduction and Empiricism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1962. Vol. III. P. 29.*

<sup>37</sup> См.: *Toulmin St. Foresight and Understanding. An enquiry into the aims of science. Indiana, 1961. P. 101.*

<sup>38</sup> *Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. P. 128.*

<sup>39</sup> *Ibid. P. 110, 117, 119, 134, 149.*

<sup>40</sup> *Ibid. P. 134.*

<sup>41</sup> *Ibid. P. 120—121.*

<sup>42</sup> *Hanson N. R. Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science. Cambridge, 1958. P. 7, 8, 18, 20.*

П. Фейерабэнд: это вывод о полпой «несоизмеримости» теоретических систем между собой (каждая теория формирует свой собственный мир наблюдения) и обосновываемый этой несоизмеримостью лозунг работы ученого в ключе «теоретического плюрализма» — лозунг «пролиферации» или, иначе, умножения, разнообразия взаимно-несовместимых теорий: «Изобретай и разрабатывай теории, которые противоречат принятой точке зрения, даже если эта точка зрения оказывается в высшей степени хорошо подтвержденной и разделяемой всеми»<sup>43</sup>. В систематическом своем выражении эта совокупная позиция независимо от резкости формулируемых выводов может быть представлена следующим образом: «...когда ученые сформулировали несоизмеримые теории, относящиеся к частной области явлений, наблюдение не может дать им независимого основания для выбора между теориями. Если наблюдения структурируются понятиями, то ученые, выдвигающие различные теории, будут по-разному структурировать свои наблюдения. А именно — каждый ученый будет делать только те наблюдения, которые имеют значение для его собственной теории»<sup>44</sup>.

Критичность в отношении такой позиции характеризует многих исследователей, в том числе солидарных с общей позитивистской ориентацией. Ведь принятие этой позиции и логично вытекающих из нее выводов привело бы к невозможности оценки качественных сдвигов в науке, к невозможности внутреннего пересмотра той или иной концепции, что поставило бы под сомнение самое понятие научного прогресса, закрыло путь к исследованию вненаучного фона науки, лишило бы исследователя способности к рациональному выбору теорий, заставило бы считать формируемые теориями картины мира различными онтологиями в собственном смысле слова (тогда как мы имеем здесь дело лишь с различием диспозиционных предикатов увиденного в рамках различных теорий) и т. д. Словом — каждый из этих доводов и тем более все они в совокупности создают прочную «основу для сомнений относительно тех позиций, которые приводят к таким выводам». И вместе с тем приходится признать, что изменение теорий меняет значимость, по край-

---

<sup>43</sup> *Feyerabend P. K. Reply to Criticism // Boston Studies in the Philosophy of Science. N. Y., 1965. Vol. II. P. 223—224.*

<sup>44</sup> *Kordig C. R. The Theory Ladenness of Observations // Philosophical Problems of Science and Technology. Boston, 1974. P. 333.*

ней мере, некоторых наблюдений. Новые теории иначе ориентируют ученого, нацеливая его поиск на другие грани и аспекты окружающего мира: «Новые теории, если они лучше прежних, заставляют нас и должны заставлять нас исследовать и наблюдать новые, дополнительные аспекты чувственного опыта; они должны заставлять нас принимать во внимание все новый и новый опыт. В этом смысле можно сказать, что все наблюдения являются „теоретически-нагруженными“...»<sup>45</sup>.

Переосмысление принципа эмпирической верификации теоретического знания и постепенный переход от «радикального эмпиризма» к «пантеоретизму» имели целый ряд методологических следствий. В качестве одного из важнейших выступает ослабление, а порой и снятие принципа «демаркации», или, иначе, мыслительное движение от «изгнания метафизики» к «возрождению метафизики». В самом деле, если борьба с «метафизикой» (а прежде всего — с философией) и ее изгнание рассматривались как методологический и мировоззренческий девиз всего позитивистского движения последнего столетия, то нынешняя ситуация характеризуется прямо противоположной направленностью. Движение к «возрождению» метафизики выступает одновременно и как свидетельство неосуществимости прежнего лозунга в сколько-нибудь последовательной форме, и как признание реальной плодотворности, действительной эвристической роли философии и других «ненаучных» форм культуры в отношении собственно научного познания<sup>46</sup>.

Коль скоро жестких критериев отличия научного знания от ненаучного не существует, то и история становится не просто внешним фоном для тех или иных имманентных трансформаций, но внутренним моментом развития научного знания<sup>47</sup>. Если концепциям научного знания как структуры взаимоупорядоченных атомов эмпириче-

<sup>45</sup> Kordig C. R. The Theory Ladenness of Observation // Philosophical Problems of Science and Technology. Boston, 1974. P. 346, 349.

<sup>46</sup> См.: Варрофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 45. В позитивном плане о макро- и микроуровнях «ненаучного» обусловливания науки см.: Юдин Э. Г., Юдин Б. Г. Наука и мир человека. М., 1978; Юдин Б. Г. Методологический анализ как направление изучения науки. М., 1986.

<sup>47</sup> См.: Пружинин Б. И. Проблема рациональности в англо-американской «философии науки» // Вопр. философии, 1978. № 6; *Он же*. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.

ского опыта вполне соответствовала доктрина развития знания как процесса накопления (кумуляции) «кирпичиков» или «атомов» истинного эмпирически обоснованного знания, то естественно, что сомнения в правомерности образа эмпирически обоснованной науки заставляет в корне пересмотреть и образ развития знания как эволюции-накопления<sup>48</sup>.

Средоточием полемики, выявившей целый спектр подходов к проблемам истории познания, стала куновская модель исторического развития науки. Эта модель строится на чередовании этапов нормальной и революционной науки, между которыми возникают скачкообразные переходы. Главная конститутивная единица нормальной науки — парадигма (позже — «дисциплинарная матрица»), или, иначе, совокупность способов постановки и решения научных задач, возникающих на данном уровне развития науки. В рамках парадигмы знание развивается путем приращения, а не преобразования. Главный конститутивный фактор этапа научной революции — множество соперничающих друг с другом научных программ, содержащих, в сравнении со старой наукой, существенные моменты новизны. В рамках старой парадигмы наступление периода революции в науке никак не подготавливается и ничем рационально не мотивируется.

Тем самым связь между нормальной и революционной наукой оказывается в концепции Куна достаточно внешней. Возникает вопрос: как же все-таки понять эти этапы в истории науки — нормальный, парадигматический и революционный, т. е. этап слома парадигм? Можно ли сказать, что первое — это реальная наука, второе — некий ее идеальный образ?<sup>49</sup> Или же нужно признать, что первое и второе — это различные ипостаси реальной науки, и далее ставить вопрос о том, что надлежит считать более важным и фундаментальным? Так, К. Поппер уверен, что куновская «нормальная» наука — не что иное, как наука со знаком минус: лишь недоучившийся студент или дог-

<sup>48</sup> См.: *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск. 1976; *Черняк В. С.* История. Логика. Наука. М., 1986.

<sup>49</sup> Кун строит свою систему на том, что реально делают ученые (не будучи твердо убежден, что они делают именно науку), а Поппер строит свою систему на том, что, по его мнению, должны делать ученые, не располагая при этом достаточным количеством примеров для того, чтобы убедить нас в своей правоте (*Williams L. P.* Normal Science, Scientific Revolutions and the History of Science // *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge, 1970. Vol. 4. P. 50).

матически мыслящий профессионал могут заниматься неосмысленным применением тех или иных приемов. Ошибка Куна, считает Поппер, не в том, что нормальной науки нет, но в том, чтобы считать такую, действительно существующую, науку «нормальной»: Кун считает догму методом, и потому возможность превращения науки в «нормальную» науку весьма опасна. Дело обстоит совсем наоборот, возражает Кун. Конечно, нормальная наука — вещь не слишком увлекательная (куда интереснее революционные взрывы, но ведь они «случайны»!), однако именно в нормальной науке лежат критерии отличия науки от других видов человеческой деятельности — как раз эту часть науки Поппер и игнорирует. Главное в науке — выдвижение и опровержение гипотез, считает Поппер, проверка может показать, что данную теорию нужно отбросить. Отнюдь, сомневается Кун, говорить о «проверках» или тем более «ошибках» можно только применительно к «нормальной» науке, где, впрочем, эти слова характеризуют вовсе не теорию, а скорее деятельность ученых, и лишь при накоплении большого количества таких несообразностей могут восприниматься как характеристики теории.

Кун, как ему представляется, ясно видит, что попперовская претензия на разрешение проблемы выбора теорий собственно логическими средствами неосуществима; более того, он считает, что логика в этом вопросе особой самостоятельности не имеет и что попперовские притязания на логику — лишь идеология: ведь во время смены научной теории, когда только и стоит вопрос о выборе новой теории, апеллировать к логике невозможно, поскольку это было бы предвосхищением несуществующего: логические критерии для оценки новой теории еще не сложились и т. п. При этом применительно к самому себе Кун не счел бы «идеологичность» теоретических построений за недостаток, во всяком случае, если бы такого рода упрек относился не к способу оперирования материалом, а к объекту исследования; именно идеология тех или иных научных сообществ и должна стать решающим критерием оценки научных теорий: «Уже становится ясно, что объяснение должно в конечном счете быть психологическим и социологическим. Оно должно, иначе говоря, быть описанием системы ценностей, некоей идеологии, одновременно с анализом институтов, посредством которых эта система ценностей передается и укрепляется... Зная ценностную систему ученых, можно надеяться по-

нять, какие проблемы они решатся поставить и какой выбор они сделают в конкретных обстоятельствах конфликта. Вряд ли здесь возможен какой-либо другой ответ»<sup>50</sup>. Такое обращение к социологии и психологии и тем самым отказ от рассмотрения «истинностного содержания наших теорий» вызывает у Поппера «удивление» и «разочарование»<sup>51</sup>. Он использует и более сильные выражения, говоря о куновской концепции (и вообще о проблеме несоизмеримости теорий) как об «оплоте иррационализма»<sup>52</sup>, и в этом ему вторит И. Лакатош<sup>53</sup>.

И такой упрек в иррационализме Кун в принципе отвести не в силах. Как осуществляется переход от одного этапа истории науки к другому, как рационально помыслить подготовку революционной науки в рамках нормальной, как объяснить сосуществование, другие формы опосредования «нормальной» и «революционной» науки? Есть ли в революционной науке рациональность, логика, а в нормальной науке — «революционность»? Во всяком случае, ни лакатошевская попытка укрепить момент устойчивости в науке посредством концепции «защитных поясов», ни фэйерабендовское стремление еще более «революционизировать» момент изменчивости в истории науки не дали ответа на эти вопросы, более того, в каком-то смысле они заострили зафиксированную Куном антиномичность исторического бытия науки. В любом случае ясно, что концептуальных средств для выражения и осмысления некоторых фундаментальных закономерностей истории познания теория научных революций не дает. Такое отсутствие можно зафиксировать и «от противного»: «...нормальная наука не может быть такой, какой считает ее Кун, если она должна быть способна к порождению ненормальной (или революционной) науки»<sup>54</sup>. Да к тому же куновское описание нормальной науки (монополия парадигм, отсутствие «междоцарствия» между парадигмами, несоизмеримость парадигм, смена парадигм

<sup>50</sup> *Kuhn T. S. Logic of Discovery or Psychology of Research // Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970. P. 21.*

<sup>51</sup> *Popper K. R. Normal Science and its Dangers // Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970. Vol. 4. P. 57—58.*

<sup>52</sup> *Ibid. P. 56.*

<sup>53</sup> См.: *Lakatos I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes // Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970. P. 93.*

<sup>54</sup> *Watkins J. W. N. Against "Normal Science" // Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970. Vol. 4. P. 31.*

как переключение гештальта, как мгновенное событие и т. п.) не соответствует и реальному развитию науки, в котором всякая новая парадигма вызывает подчас долгие годы.

Впрочем, если даже допустить, что куновская концепция соответствует реальности, она построена на достаточно шатком фундаменте исторических и социально-психологических наблюдений и потому не может осмысливаться на уровне философских обобщений<sup>55</sup>. Пожалуй, здесь возможен некий компромисс, если мы сочтем философской проблематикой (проблематикой философии науки) вопрос о самом составе вариантов теоретического знания и отнесем его к области социологии или психологии науки, вопрос о том, что именно определяет выбор того или иного варианта среди других равновозможных<sup>56</sup>.

Во всех этих размышлениях, сомнениях, допущениях, признаниях выявляется одно общее содержание. Даже столь развернутая и сильная в рамках постпозитивистской истории науки концепция, как куновская, не имеет собственно научного статуса: в случае наиболее «сочувственных» трактовок она интерпретируется как знание социологического или социально-психологического типа, любая попытка помыслить ее на уровне философской аргументации так или иначе соприкасается с иррациональностью. Открытость логического каркаса науки к ее истории неизбежно — в рамках позитивистских посылок — приводит к релятивизации знания.

Для неопозитивистов проблема рациональности как таковая не стояла, ибо сама идея рациональности представлялась им достаточно очевидной (рациональность — это логическая структура соотношения теории и опыта), и поиск затрагивал, следовательно, логические критерии рациональности — осмысленное употребление теоретических терминов в рамках общей программы эмпирического обоснования науки. Напротив, в постпозитивизме проблема рациональности возникает со всей остротой именно потому, что «пантеоретизация» социальных, культурных, психологических факторов приводит, по сути, к иррационализации. Ответом на такое введение познания в историю или истории в познание должно было быть построение концепции исторического разума или, применительно

<sup>55</sup> Williams L. P. Op. cit. P. 50.

<sup>56</sup> См.: Toulmin St. Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water? // Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970. Vol. 4. P. 46.

к истории,— нерелятивистской истории познания; однако и то, и другое остается неосуществимым. И в то же время методологическая переориентация позитивизма вызывает сдвиг исследовательского внимания с соотношения рациональное—эмпирическое (теоретическое—эмпирическое) в их внутринаучном взаимодействии на соотношение рациональное—иррациональное в их общекультурном взаимодействии. «...Проблема состоит не в разграничении научного и ненаучного, но в разграничении *рационального и иррационального* (курсив наш.— Н. А.), критичного и некритичного»<sup>57</sup>. Конец этой фразы, где говорится о критичности как критерии рациональности,— свидетельство радикализации попперовского критицизма в концепции «критических рационалистов», сдвиг главной антиномии зафиксирован здесь вполне обоснованно.

Развитие научного знания и анализ истории науки показали, что, помимо всеобщих объективных компонентов, на развитие и функционирование научного знания влияют и исторические нормы — критерии и стандарты научной коммуникации, действующие в тот или иной исторический период и принимаемые тем или иным «сообществом» ученых. И этот нормативный, конкретно-исторический аспект знания был в постпозитивизме гиперболизирован, что оказало негативное влияние на все попытки ответить на вопрос о том, как же, собственно, совмещаются всеобщие законы науки и ее историко-культурные нормы, может ли историческое развитие знания быть представлено рациональным образом.

Ответы на этот вопрос, как мы отчасти видели, даются различные. Одна группа концепций фиксирует самую ситуацию наличия нерелективных предпосылок<sup>58</sup>. Это прежде всего концепция М. Полани, серьезно повлиявшего на Т. Куна: научная рефлексия, согласно Полани, в значительной мере обусловлена неявными компонента-

---

<sup>57</sup> *Bartley III W. W. Theories of Demarcation between Science and Metaphysics // Problems in the Philosophy of Science. Amsterdam, 1968. P. 64.*

<sup>58</sup> По сути, переход к анализу нерелективного опыта от анализа чувственно данного и представленного опыта и составляет основу перехода от неопозитивистской программы к постпозитивистской. Нерелективность опыта выходит на первый план как раз в тот момент, когда размыкаются рамки знаково-символических средств фиксации знания в его всеобщности и необходимости, и сам этот уровень начинает осмысливаться как зависимый от многообразных способов человеческой жизнедеятельности.

ми опыта; в известном смысле и концепция Н. Р. Хэнсона, конкретизирующая эту мысль применительно к проблеме зрительного восприятия: перцептивный фон структурирует контекст восприятия и тем самым позволяет вычленить его объект. Другая группа концепций, отвечая на данный вопрос, приходит либо к несоизмеримости «парадигм» научного мышления (Т. Кун, несмотря на все «постскрипумы» к своей концепции, сталкивается с фактом иррациональности при смене господствующих в тот или иной период предпосылок познания), либо к выводу о несоизмеримости языков, взаимонепереводимости теорий (П. Фейерабенд утверждает, что теория, весьма широко понимаемая, сама задает язык наблюдения и определяет эмпирический слой знания). Наконец, третья группа концепций связана с попытками восстановить тем или иным способом рациональность знания: например, с помощью биологических аналогий и сопоставимости концепций на уровне более общих типов миропонимания (С. Тулмин<sup>59</sup>), или с помощью апелляции к почти платоновским сущностям («поздний» К. Поппер<sup>60</sup>).

Ход мысли, совокупно представленный в работах этого направления, показывает, что возникающая здесь реальная гносеологическая проблема — проблема взаимодействия рефлексивных и нерефлексивных аспектов в познании, научных и ненаучных факторов в рациональности (как при смене господствующих образов рациональности, так и в рамках преобладающего образа научной рациональности) — не получает своего последовательного решения. Либо акцент делается на этих нерефлексивных аспектах, и тогда научное знание релятивизируется и иррационализируется, так как культурно-исторические компоненты знания «перевешивают» его объективно-ис-

<sup>59</sup> См.: *Toulmin St. Human Understanding*. Oxford-Princeton. 1972. Vol. 1; *Idem. Scientific Strategies and Historical Change // Philosophical Foundations of Science*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht, L., 1974. Vol. II. Ср.: *Порус В. И., Черткова Е. Л.* «Эволюционно-биологическая» модель науки С. Тулмина // В поисках теории развития науки. М., 1982. С. 260—277.

<sup>60</sup> *Popper K. R. On the Theory of the Objective Mind // Internationaler Kongress für Philosophie*. 14 Akten... Wien, 1968. Bd. 1, S. 25—53; *Idem. Objective Knowledge an Evolutionary Approach*. Oxford, 1972. Ср.: *Пикифоров А. Л.* Фальсификационизм и эпистемологический анархизм // В поисках теории развития науки. М., 1982. С. 210—239; *Он же.* От формальной логики к истории науки. М., 1983.

тинностные компоненты, либо получает перевес инерция традиционного типа мышления, и тогда происходит универсализация тех или иных предпосылок познания.

Теперь, после того, как мы проследили разнообразные перипетии соотношений рациональное — эмпирическое, можно свести воедино три типа представлений о взаимодействии этих двух моментов. Как мы уже видели, эти возможные типы соотношений являются в то же самое время и этапами в историческом развитии методологических программ обоснования научного знания.

I этап (рационализм XVII—XIX вв.): эмпирическое как подчиненный элемент мыслительной схемы. Его параметры: общая рациональная обусловленность эмпирического; (с XIX в.) — динамика кумулятивистского типа; тождество логического и реального (или, в терминологии того времени, тождество «порядка идей» и «порядка вещей»), в силу которого порядок универсальных истин и порядок эмпирических фактов оказываются взаимосоизмеримыми.

II этап (неопозитивизм): «очищение» эмпирического от вненаучных факторов, апробирование его самостоятельных возможностей в плане эмпирического обоснования научного знания. Его параметры: статистическое рассмотрение, разрыв между порядком логических и порядком реальных связей — анализ логических связей.

III этап (постпозитивизм): «ре-рационализация» прежнего эмпиризма: переосмысление неопозитивистской программы строго эмпирического обоснования науки, в ходе которого отрицается основополагающий статус «чистой» эмпирии и утверждается ее нагруженность теоретическими, «метафизическими» предпосылками. Его параметры: «пантеоретизм» (рационально-теоретическая нагруженность эмпирического); анализ науки в контексте динамических представлений некумулятивистского типа; внимание к историческим и социальным факторам развития научного знания.

Выход эмпиризма — этого своеобразного внутринаучного рационализма — за рамки узкого понимания эмпирического, за рамки внутринаучного рассмотрения факторов рациональности научного знания неизбежно приводит к дилемме рациональное — иррациональное, ибо порождает процессы иррационализации, релятивистского размывания критериев научного познания, столь строго, казалось бы, сфокусированных в неопозитивистской программе обоснования науки. Очевидно, однако, что если «нелогич-

ность» развития науки, выход этого процесса за пределы собственно логических детерминаций и критериев, стала синонимичной «нерациональности» развития науки, то это означало лишь, что узко понимаемая рациональность, рациональность как рассудочная упорядоченность готового ставшего знания, увидела в стихии исторических и социально-культурных взаимодействий, выступающих, по сути, как рациональная детерминация разумного, свой предел.

## *Проблематизация II: рациональное — иррациональное*

Здесь мы попытаемся представить взаимоотношения рационального и иррационального в европейской культуре нового времени — в тех формах, как они запечатлелись в мыслительных структурах вычлененного выше периода, а именно буржуазного рационализма XVII—XIX вв. и далее соответственно первой и второй половины XX в. Поскольку проблеме иррационального будет посвящена отдельная глава, здесь мы лишь кратко коснемся некоторых основных моментов в переосмыслении соотношения рационального и иррационального (периферийность иррационального — заострение иррационального — рационализация иррационального).

Отношение господствующего на протяжении нескольких веков буржуазного рационализма к иррационализму (или, точнее, к иррациональным моментам в культуре, ибо речь вовсе не обязательно идет о концептуализации иррационального и представлении его в систематизированных формах) всегда было сложнее и двусмысленнее, нежели его отношение к эмпиризму. Если эмпирическое всегда было необходимым органическим «дополнением» к рациональному, то об иррациональном этого сказать нельзя. Конечно, сама возможность иррационалистических интерпретаций познания всегда существует: она возникает из противоречия между объектом и теми возможностями его рационального отображения в знании, которыми располагает концептуальный инструментарий той или иной исторической эпохи. Но мы не это имеем в виду.

Интересную иллюстрацию изменений и переструктурирования поля восприятия, в результате которых иррациональные элементы то, казалось бы, входят внутрь жизненного мира европейца, то оказываются за его предела-

ми, мы находим в книге М. Фуко «Безумие и неразумие. История безумия в классический век»<sup>61</sup>. Так, в средневековье, полагает М. Фуко, рациональное и иррациональное, разумное и неразумное (или противоразумное) органично связаны друг с другом и на уровне понятий, и в обыденной жизненной практике (ярким примером служит такое интересное социальное и культурное явление, как «корабли дураков»: отправляемые в изгнание «безумцы» не были лишены привлекательности и даже величия). Напротив, эпоха классического рационализма воздвигает между рациональным и иррациональным, между разумным и неразумным непреодолимые препятствия, в том числе вполне реальные: это особые социальные учреждения, в которых интернируются «безумцы», лишённые отныне права жить на свободе; таким путем разум очищает себя от всего того, что всегда, по сути, было материалом рационализации, от иррационального и внерационального контекста своего существования. Наконец, в современную эпоху, после распада мыслительных структур, обеспечивающих тождество мысли и бытия, непреодолимый барьер между рациональным и иррациональным снова пошатнулся: иррациональное стало восприниматься не как нечто, абсолютно чужеродное разуму, но как нечто такое, с чем возможен и даже необходим контакт и диалог.

По-видимому, это чередование периодов, в которые иррациональное органично взаимодействует с рациональным, и периодов, в которые иррациональное противопоставляется рациональному, определенным образом соответствует другому ритму культурных перестроек, а именно: чередование тех периодов, в которые содержательные расширения преобладают над их собственно концептуальной ассимиляцией и упорядочением, и тех периодов, в которые, напротив, преобладает тенденция к возможно более органичной ассимиляции новых содержаний культуры, к самоупорядочению. В данном случае «вмещение» иррационального в концептуальные схемы или жизненные установки эпохи — это скорее расширительная тенденция, а «изгнание» иррационального, более строгая концептуализация, упорядочение мыслительного арсенала и более жесткий отбор мыслительных возможностей — это скорее упорядочивающая, рационализирующая тенденция.

---

<sup>61</sup> Foucault M. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P., 1961.

Однако для нас важен не этот ритм сам по себе, но тот угол зрения, с которого он позволяет нам представить соотношение рационального и иррационального в эпоху классического буржуазного рационализма. Для этой эпохи иррациональное — это не внутренний элемент, но скорее некая запредельная периферия. Иррациональное здесь как бы не соприкасается непосредственно с рациональным: рациональное полностью господствует в философском и научном познании, а иррациональное возникает в достаточно обособленных формах. Конечно, иногда иррационалистические тенденции как бы прорастали сквозь рационалистический каркас философских систем, однако они не имели и не могли иметь существенного влияния на общий мировоззренческий климат эпохи.

В противоположность этому «постклассическая» эпоха характеризуется выдвинутым иррациональным на первый план, заострением этого момента, подчинением рационального иррациональному. Трудно здесь назвать какое-то одно направление, столь же четко воплощающее принцип «радикального иррационализма», как, например «Венский кружок» с его «радикальным эмпиризмом». Однако очевидно, что если сравнить иррационализм XX в. (рубежа веков и первой половины), представленный в бергсонизме, и прежде всего в основных тезисах экзистенциалистской программы, с предшествующими вариантами иррационализма — теми его разновидностями, которые воплощаются в объективно-идеалистическом иррационализме позднего Шеллинга, Шопенгауэра, Э. фон Гартмана или в субъективно-идеалистическом иррационализме Кьеркегора, то мы заметим вполне осязаемое «высвобождение» иррационального элемента из-под власти общей схематики рационалистического философствования. Иррационалистические тенденции мысли в XIX в. сохраняют безраздельную, хотя, как правило, негативную зависимость от немецкой классической философии, пронизанной в целом рационалистической тенденцией. Зависимость эта проявляется как в формах, так и в содержании иррационализма XIX в. Несколько иначе обстоит дело с «постклассическим» иррационализмом: под влиянием Ницше, Бергсона, отчасти Дильтея он обретает свой язык и свою проблематику, связанную не с анализом разума, но с переживанием экзистенции. Экзистенциалистская модель сознания в ее наиболее напряженном варианте сосредоточена на спонтанных, не поддающихся какой-либо общезначимой фиксации, дорефлективных и непосредственных про-

явлениях душевной жизни, и полагает аутистичными, следовательно, лишь такие поступки индивида, которые непосредственно выражают эту душевную спонтанность. Ответственность за свой собственный внутренний мир, невозможность перенести эту ответственность на какие-либо внешние (социальные давления) или внутренние обстоятельства (внутренние давления — например, бессознательное) определяют специфику экзистенциалистской трактовки бессознательного.

Наконец, третий этап (послевоенный) можно назвать этапом рационализации иррационального и внерационального — т. е. рационализации, обозначимой фиксации познания того, что прежде считалось иррациональным, принципиально непознаваемым (например, исследование человеческой души или мирового духа методами психологии, психоанализа, социологии, теории культуры и пр.). В самом деле, последовательный экзистенциализм в послевоенный период, и особенно к 60-м годам, перестает существовать как нечто самостоятельное и «строго» иррациональное, сливаясь с другими мыслительными тенденциями (феноменологией, психоанализом), и предстает в ослабленном «либерализованном» виде, в тех или иных синкретических формах. Иррационалистическая установка экзистенциализма ослабевает и в известной степени «рационализируется» в связи с необходимостью исследования тех или иных объективных проявлений социальной обусловленности сознания и поведения, как показывает, например, эволюция Сартра от «Бытия и ничто» к «Критике диалектического разума». К 60-м годам набирает силу и приобретает большой социальный резонанс другой, «антиэкзистенциалистский» подход, другая тенденция, прямо направленная на рационализацию иррационального и внерационального, а именно — структурализм. Концептуальное противостояние экзистенциалистской и структуралистской программы и установок иногда разворачивается на одном и том же проблемном поле (достаточно сравнить здесь, скажем, экзистенциальный психоанализ Сартра со структуралистским психоанализом Лакана); чаще же структуралистский подход ставит целью экспликацию бессознательных структур социальности, дискурсивной фиксации посредством уподобления их языковым структурам и механизмам, при исследовании пользуется приемами лингвистической методологии. Методологическая программа структурализма предполагает уже не «очищение» субъективности от объективных детерми-

наций, но, напротив, очищение объективного от всех субъективистских, антропоцентристских наслоений.

Попробуем теперь свести воедино эти различия в поэтапных соотношениях рационального и иррационального, обращая внимание на несколько основных параметров, в изменениях которых прослеживается сквозное антистетическое развитие.

I этап (классический рационализм XVII—XIX вв.): периферийное положение иррационального. Его параметры: 1) субъективно всеобщее (трансцендентальный субъект или корреляция субъект—объект); 2) рефлексивное сознание; 3) тождество мысли и языка; 4) системная упорядоченность в организации знания.

II этап — (иррационализм рубежа веков и I половины XX в.): иррационалистическая реакция, иррациональное занимает независимые позиции. Его параметры: 1) субъективное индивидуальное (очищение субъекта от объекта); 2) дорефлексивное сознание (переживание); 3) распадение тождества мысли и языка; принципиальная невыразимость индивидуального опыта; 4) свобода индивидуального действия, развертывающегося во внепознавательных сферах.

III этап — (новые тенденции II половины XX в.): рационализация иррационального. Его параметры: 1) вне-анти-субъективное всеобщее/особенное (очищение объекта от субъекта); 2) бессознательное; 3) язык как антитеза сознанию; 4) системная упорядоченность знания. Эти параметры помогают представить чисто антистетическую реакцию на субъективный иррационализм экзистенциалистского толка. Однако наряду с этим мы видим в этот период и интегративные тенденции: они-то и позволяют говорить о процессах рационализации, в частности как о восстановлении на более глубоком уровне связей мышление — бытие — язык; они были разорваны одновременно с разрушением традиционно рационалистических структур мышления. А именно пункт 2) бессознательное — будет тогда представлен как «сознание в широком смысле, включающем бессознательное»; пункт 3) язык как антитеза сознанию — будет представлен как «язык в широком смысле, включающем доязыковые формы и структуры дискурсивности», наконец, пункт 4) системная упорядоченность знания — будет представлен как «попытка построения „открытой“ системности, лишенной предзаданной централизованности».

Эта общая схема требует некоторых пояснений. Опора традиционного рационалистического мышления — универсальный субъект, сознание которого в принципе рефлексивно, не знает границ в осмыслении самого себя и окружающего мира, причем способом выражения этого рационального рефлексивного познания выступает язык как прозрачное орудие мысли. Для экзистенциалистского варианта философствования, где, собственно, и происходит иррационализация рационального, характерны следующие метаморфозы: всеобщий субъект традиционного рационализма сменяется индивидуальным иррациональным, т. е. непознаваемым и непознающим субъектом; причем его дорефлексивный опыт полагается дискурсивно невыразимым и проявляет себя лишь в свободном спонтанном действии. Наконец, для третьего этапа характерны следующие моменты: переход от анализа сознания рефлексивного и дорефлексивного к анализу бессознательного или сознания в широком смысле; переход от субъекта, центрированного на самом себе, к анализу внесубъективных детерминаций субъективности; переход от рационалистической концепции языка как оболочки мысли, прозрачной формы ее выражения, и последующего отрицания самой возможности языкового выражения индивидуального опыта к акцентированию *языка как такового* или *расширенному пониманию языка* как средства построения новой рациональности, упорядочения нового опыта сознания. В таком случае триадические цепочки переосмысления отдельных параметров будут выглядеть следующим образом: рациональное — иррациональное — (искомое) новое рациональное; субъективное всеобщее — субъективное индивидуальное — внесубъективное; тождество субъекта и объекта (или же трансцендентальная субъективность) — редукция объекта к субъекту — редукция субъекта к объекту; рефлексивное сознание — дорефлексивное сознание — бессознательное; тождественность форм мысли и форм языка — распадение этого тождества — поиск нового тождества на уровне расширенного понимания сознания и языка, на уровне взаимодействия «доязыкового» языка с бессознательным.

Эта вполне очевидная триадичность переосмысления тех или иных параметров рационалистического мышления свидетельствует, в частности, и о том, что процессы философского и методологического мышления, характерные для буржуазного сознания последних десятилетий, не могут рассматриваться как результат некоего однонап-

равленного движения мысли, где каждый последующий элемент непосредственно вытекал бы из предыдущего и только им определялся: это означает, что современная ситуация буржуазного мышления определяется одновременно и как реакция на философский рационализм, господствовавший в течение нескольких веков, и как реакция на постклассическое мышление «первой волны», и, наконец, как ответ на собственные социальные и мировоззренческие проблемы.

Процессы рационализации эмпирического и рационализации иррационального не только сосуществуют в различных областях знания, но и предполагают — каждый по-своему — противонаправленные тенденции, или же контрпроцессы. Внутри общекультурной ситуации постепенно набирали силу прямо противоположные тенденции — к иррационализации рационального. Если постпозитивизм и структурализм представляют собой в известном смысле либо последовательные ступени, либо различные стороны общего процесса рационализации (эмпирического или иррационального), то оборотной стороной этого процесса стало усиление иррационалистических тенденций в буржуазном сознании. Общая картина взаимодействия этих тенденций состояла в том, что начиная с конца прошлого столетия происходит процесс кристаллизации, «очищения» противоположностей; в наши дни границы противоположностей приобрели неотчетливый характер.

Симптоматичной в этом смысле оказывается альтернатива критический рационализм (постпозитивизм) — герменевтика, определяющая «поле напряженности» в философской атмосфере позднебуржуазного сознания. Обе позиции, составляющие эту альтернативу, оказываются как бы повернутыми друг к другу: постпозитивизм, исследуя социально-исторические детерминации знания, обнаруживает определенные тенденции к иррационализму и релятивизму, а современная герменевтика обнаруживает интерес к опыту гуманитарного познания и желание считаться с его результатами в философском плане. Сближение тематики позднего Витгенштейна с герменевтическими исканиями (Гадамера, в частности) — своеобразный символ такой взаимной обращенности позиций, которые некогда выступали как строго противоположные. Оно свидетельствует о наступлении относительно высокой стадии в развитии каждой из этих позиций и одновременно об их неспособности достичь синтеза самостоятельно.

Мы видим, таким образом, что на наших глазах ста-

новится фактом парадоксальное сближение рационализма и иррационализма, делаются попытки построить единую систему рациональности. Однако этому сближению при данных условиях далеко до синтеза<sup>62</sup>. На уровне обыденного сознания эти процессы находят свое выражение в виде далеко зашедшего процесса иррационализации культуры. Одно из направлений такой иррационализации — это все те же социально-практические, индивидуально-практические движения, которые связаны с эмансипацией «эмпирической» чувственности, эмоциональности — в противовес разумности, отождествляемой с рассудочностью, плоти — в противовес духу, внерациональных теневых сторон духовной жизни — в противовес ее ясно осознаваемым сторонам. Все эти тенденции весьма характерны для теории и практики леворадикальных движений, для которых освобождение чувственного, эмоционального аспекта человеческого бытия оказывается едва ли не синонимичным с его социальным освобождением и индивидуальным возрождением.

Другое направление иррационализации связано с акцентом на невыразимом, словесно не формулируемом — в противовес дискурсивным формам мысли и языка. Конкретные проявления этой тенденции весьма различны: это и особое внимание к внерациональной практике межличностного общения, и взрыв массового интереса к мистическому (словесная невыразимость — это и есть главное и собственное определение мистического опыта) и религиозному опыту (от поисков соответствующего материала в собственной европейской предыстории до погружения в восточную экзотику). В 50—70-е годы на уровень массового осознания выходят многие «экзотизмы», ранее существовавшие лишь для элитарного потребителя культуры. Среди таких содержательных областей, проникновение в которые ведет не только к росту знания «по экстенции», но также к необходимости качественных изменений мыслительного аппарата, переоценке традиционных представлений о сознании и познании, назовем: типы культурных, социальных, мыслительных структур первобытных и примитивных племен; новые перспективы осмысления человека, связанные с возможностью расширения наших представлений о культуре и цивилизации на внеземные регионы; проникновение на микроуро-

---

<sup>62</sup> См.: Богомолов А. С. Диалектика и рациональность // *Вопр. философии*. 1978. № 7. С. 110—111.

вень определяющих человека неантропоморфных механизмов (генетика, в частности возможность ее использования с определенными социальными целями); древний, архаический мир собственной европейской культуры со всем набором реализовавшихся и нереализовавшихся в истории возможностей развития этого исходного материала; специфика духовного мира ребенка, его качественное своеобразие (несводимое ни к тезису о том, что ребенок — это еще полуживотное существо, ни к тезису о том, что ребенок — это «маленький и взрослый») и многое другое.

Набор признаков, характеризующих на уровне обыденного сознания новые континенты духовных содержаний в противоположность более традиционным познавательным областям, весьма обширен. Если ранее реальность, достойная осмысления, обнаруживала прежде всего такие признаки, как зрелое, современное, мужское (завоевательное), здоровое, нормальное, западное, деятельное, осознанное, замкнутое, обособленное, индивидуальное, суверенное в обладании всеми качествами и способностями, то теперь достойное осмысления бытие обнаруживает такие признаки, как незрелое (детское), несовременное (относящееся к прошлому или к будущему), немужское (незавоевательное), восприимчивое (женское начало), нездоровое и ненормальное (в том числе душевные и физические болезни, поскольку они определяют душевный склад человека), восточное, созерцательное, бессознательное, внекультурное и нецивилизованное (на одном полюсе это примитивные общества, на другом — мир животных и — шире — все, что относится к естественной среде обитания), внеземное (возможности инопланетного существования), внеиндивидуальное, незамкнутое, несуверенное в обладании своими способностями и возможностями (массы) и т. д.

Этот перечень весьма разнородных содержаний убедительно свидетельствует о том, как расширяется спектр ценностно значимого, признанного достойным внимания, как ценностное захлестывает область того, что традиционно считалось достойным познания и доступным рациональному постижению. В гносеологическом смысле возможны различные реакции на приток этих новых содержаний, угрожающих стабильности границ традиционного образа рациональности. Должны ли мы счесть, скажем, мышление «дикаря» и мышление современного европейца различными *типами* мышления, различными *типами* рациональности? Представить «дикарское» мышление как до-

*полняющее* наши представления о рациональности мышления, построенные на основе другого материала? Или, быть может, напротив отказаться от собственных представлений о рациональном и стремиться к построению новых образов и новых структур рациональности? Наименее распространен как раз тот тип реакции, который некогда был преобладающим в отношении этих содержаний, согласно этому типу ответа «примитивное» мышление как «педоразвитое» вовсе не заслуживало бы внимания с точки зрения тех более высоких стадий, которые достигнуты современным европейским мышлением.

Общие «культурно-психологические» реакции на это расширение сферы социально значимого опыта также достаточно разнообразны: либо отторжение этих содержаний как чуждого, либо принятие их как мнимо-своего, либо, наконец, попытки более или менее органичной их переработки и усвоения. И отторжение и мнимое принятие не требуют никаких качественных перестроек в самом познающем субъекте. Для органичного усвоения и понимания этих содержаний необходимо либо саморасширение воспринимающего — для того, чтобы охватить и эти новые культурные содержания, либо, напротив, самоограничение воспринимающего — для того, чтобы можно было найти этим новым содержаниям место рядом или наравне с собой. Эти «самоизменения» особенно необходимы при работе на границах культурного мира, в «у-топосах», или иначе — невысказанных и невозможных с точки зрения установок данной культуры местах. Так, в случае абсолютизации полюса рациональности таким у-топосом может стать, например, область бессознательного, в случае абсолютизации своего собственного типа социальной организации таким у-топосом могут стать чуждые, скажем, примитивные, социальные структуры и т. д. Для того чтобы осмыслить эти пласты невысказанного — бессознательное или чуждые ментальные и социальные организации — исследователь вынужден стать «изгоем», отказаться от каких-то собственных своих устоев для того, чтобы воспринять новые<sup>63</sup>.

Противоречивость этой познавательной ситуации поиска новой рациональности при наличии сильной тенденции к иррационализации запечатлевается на уровне кон-

---

<sup>63</sup> Так, о сложности гносеологической и этической позиций психоаналитика или, скажем, этнолога, см.: *Clément C. Le pouvoir des mots. P., 1973.*

цептуальном в существовании таких своеобразных «гибрид-объектов» или «кентавр-объектов», которые могут быть обозначены как «дорационально-рациональные», «рационально-иррациональные», «мистически-рациональные». Здесь, в частности, имеется в виду концепция «двух логосов» — необходимо сосуществующих в европейской культуре и равно участвующих в конституировании рациональности: один из них есть логос дискурсивности, понятийной и языковой выраженности и закреплённости, а другой — логос мистической интуиции единства бытия и т. д.

Возникновение всех этих весьма противоречивых образований есть соответственно симптом весьма противоречивой ситуации. С одной стороны, как уже говорилось, критерии рациональности специфицируются и уточняются во всяком случае, так происходит в естественнонаучном знании, принимаемом за образец научности вообще, и в результате возрастает масса иррационального. С другой стороны, под давлением этой массы иррационального критерии рациональности размываются, ослабляются, лишаются сколько-нибудь строгого смысла. В общем мыслительном пространстве возникают тогда очень неоднородные, а порой и вовсе несоизмеримые участки, существующие под общим названием «рациональное». При этом ослабленными и размытыми оказываются едва ли не все параметры рациональности в традиционном ее понимании — системность, обоснованность, доказательность, общеобязательность (всеобщность). Так, признак системности понимается столь вольно, что становится приложимым к любому практически образованию сознания и бессознательного; признак «обоснованности» (это показал еще Дильтей) может характеризовать и иррациональное обоснование гуманитарного знания (хотя такое обоснование и сталкивается с противоречиями, неразрешимыми в рамках принятых им посылок); признак «доказательности» оказывается также применимым и к иррационалистическим системам или концептуальным построениям — коль скоро возможным оказывается иррациональное обоснование знания; признак «всеобщности», как уже говорилось, либо ищется в сферах, заполненных преимущественно иррациональным содержанием, либо усматривается в каком-либо иррациональном принципе, полагаемом в основу иррационалистических систем (воля, инстинкт и т. д.). При этом, учитывая, что современное гуманитарное знание очень неоднородно: в нем есть разделы, не

уступающе в научности и строгости, скажем, биологии, есть разделы, представляющие собой не столько научное знание, сколько художественное постижение действительности, и есть некие срединные области между полюсом научности и полюсом художественности, обычно и ассоциируемые с гуманитарным знанием как таковым, зыбкость и аморфность критериев в сфере гуманитарного познания особенно усложняет исследовательскую задачу при анализе попыток «синтеза» иррационального и рационального с опорой на гуманитарное знание.

Так каков же он — совокупный образ рациональности, который схематично и фрагментарно прорисовывается в терминах категоричных пар рациональное—эмпирическое и рациональное—иррациональное? После распада «глобального рационализма» буржуазной философии с его схемами обоснования знания, предполагавшими непосредственное восприятие абсолютным субъектом предзаданных оснований, мы можем говорить применительно к духовным тенденциям позднебуржуазного сознания о том, что поиск новой рациональности в значительной мере определяется задачей переосмысления старой схемы, так что новые моменты формируются уже на основе этих переосмыслений. Поиск новой рациональности в той или иной мере затрагивает все элементы приведенной выше формулы: 1) непосредственность восприятия сменилась опосредованной данностью каких бы то ни было содержания, причем наиболее существенными в этом опосредовании оказываются именно историко-культурные наслоения, формирующие сам способ вычленения и рассмотрения объектов познания; 2) абсолютный субъект сменяется в менее радикальных вариантах переосмысления относительным, социально-культурно-исторически обусловленным субъектом, а в более радикальных вариантах (особенно в последний период) — «ниспровержением» субъекта, иногда также попыткой вычленить внеперсональную инстанцию восприятия и познания, которая паходила бы где-то «ниже» или «выше» субъекта (в его бессознательном, в определяющих его социальных зависимостях); 3) предзаданность восприятия и познания уничтожается уже одним только признанием их опосредованности — оно ведет к представлению о непредзаданном, разомкнутом в бесконечность историко-культурном процессе, который порождает самого познающего субъекта и познаваемую им действительность; 4) следовательно, поиск абсолютных оснований сменяется убеждением в том, что таких незыб-

лемых и предельных оснований, мерок и стандартов просто не существует.

Однако совокупная реализация этой программы, представленная в виде некоей гипотетической конструкции, обнаруживает скорее остроту сохранившихся негативных зависимостей от прежнего образа рациональности, нежели позитивную целостность нового образа. А именно с точки зрения искомой новой рациональности *нет ничего предельного* — ни в области эмпирического, ибо эмпирия «теоретически нагружена», ни в области рационально-теоретического, ибо даже само понимание того, что есть рациональность, зависит от мировоззренческих, общекультурных предпосылок; *нет ничего нейтрального*, т. е. самого по себе значимого, все зависит от системы, от контекста осмысления; *нет ничего вовсе незначимого* — презумпция осмысленности каждого элемента и презумпция всеобщей взаимозависимости: даже «кошка смотрит на короля», даже на самую «чистую» теорию влияет структура обыденного опыта и структура языка; *нет ничего «чистого»* — все продукты культуры или мышления опосредованы деятельностью и несут на себе ее отпечатки, среди которых, в частности, и предпосылки будущей деятельности; *нет ничего раз навсегда достигнутого* ни для человека, ни для человечества: любой продукт культуры, любое ее достижение, полагавшееся пезыблемым, переосмысливается в истории; здесь есть и другой аспект: если какой-нибудь продукт культуры начинает функционировать автоматически, без осмысления, то он как бы «выпадает» в область иррационального: так, дикарь, изобретающий колесо, «умнее» и «разумнее» современного человека, который нажимает на рычаги автомобиля, но не понимает его устройства; *нет ничего раз навсегда гарантированного*: даже наиболее всеобщий сегмент рационального — рациональность научного знания — должен вновь и вновь подтверждать себя в столкновении с историческими изменениями самих стандартов научной рациональности; наконец, не существует никакого универсального, во веки веков истинного метода научного познания: они так же исторически обусловлены, как и конкретные содержания знаний.

Искомая рациональность, которая могла бы характеризоваться всеми этими негативными признаками, требовала бы такого своеобразного и специфического упорядочения и систематизации материала сознания (без этого она вообще не может быть рациональностью), которые за-

ведомо исключают движение к какому-либо центру, хотя для традиционного рационалистического мышления именно его центрированность, целостность его структуры, воспринимается как признак зрелости, самостоятельности, совершенства. Искомая рациональность выступает, следовательно, не как система самоупорядоченных тезисов, но скорее как вектор, тенденция, ориентация, определенная направленность интересов, которая в каждом конкретном случае пробивает себе путь через тупики и неожиданные повороты: «разум вовсе не является определенной зафиксированной формой мысли, это непрерывное завоевание, борьба»<sup>64</sup>.

Однако нас не должны вводить в заблуждение программы «децентрации» и антифундаменталистские лозунги. Хотя по содержанию и форме притязаний большинство современных концепций, предполагающих поиск рациональности, характеризуется ярким антифундаментализмом, по сути же почти все конкретизации этих абстрактных программ, апеллирующие к обыденному языку, обыденному сознанию, схемам культуры, механизмам власти и т. п. предполагают в той или иной мере возрождение фундаментализма, как правило, неосознаваемое. И в этом смысле оказывается неосуществленной и программа «более гибкого» эмпиризма, и программа «менее жесткого» рационализма: более гибкий эмпиризм, оборачиваясь «пантеоретизмом», не перестает искать каких-то опор, хотя бы и релятивистским образом понимаемых, а менее жесткий рационализм смыкается с иррационализмом.

Какими средствами организовать этот весьма разнородный материал на уровне философского мышления? Какова категориальная определенность той сферы действительности, в которой мог бы более адекватными средствами осуществляться поиск новой рациональности? Буржуазное сознание находит для себя область, в которой это было бы в принципе возможно, если бы сама эта область трактовалась в духе подлинной разумности. Это область исторического. По-видимому, именно противостояние и одновременное взаимопроникновение рационального и исторического определяет реальное содержание тех проблем, которые возникают в буржуазном сознании при поисках нового рационализма. Постепенно в тех или иных формах выкристаллизовывается мысль, что именно историческое выступает одновременно и как

<sup>64</sup> Granger H.-G. Op. cit. P. 126.

нечто родственное разуму, как внутреннее условие его осуществления и как нечто внешнее разуму — то, что, пронизывая и определяя разум, выходит за его пределы, не с ним начинаясь и не на нем завершаясь, и потому может, не самоотождествляясь с разумом, выводить его за собственные пределы к новым возможностям, субстанционально в нем никак не predetermined. Констатацию этой противоречивости разумного и исторического мы находим, например у такого серьезного мыслителя, как Г.-Г. Гадамер: по сути, он фиксирует противоречивость разума как неизменного и как исторически изменяющегося. Так, исследуя «исторические метаморфозы» разума, Г.-Г. Гадамер начинает свой поиск с утверждения *неизменности* разума в его имманентных определениях: «Если и существует что-нибудь неподвластное изменению... так это, несомненно, рациональное; коль скоро „ratio“ движется в своем собственном поле, все его шаги пронизаны этой независимостью от исторического изменения»<sup>65</sup>.

Пожалуй, действительно оказывается так, что никакие другие категории, определяющие контекст размышлений о разуме в рамках буржуазного мышления, не являются столь же органично присущими конструктивному развёртыванию разума и одновременно внеположными ему как категория исторического. Все другие категории (эмпирическое, сенсуалистическое, интуитивистское и т. д.) выступают как интегрированные в те или иные философские схемы, подчиненные разуму, как позитивно или негативно зависящие от разума и потому неспособные конструктивно расширить контекст рассуждений о разуме (в самом деле: что такое эмпирический опыт? — это рационально обработанный опыт и т. д.).

Если взять оппозицию рациональное — социальное (в качестве оппозиции эту пару стали трактовать совсем недавно), то она тоже не удовлетворяет условиям, согласно которым второй член оппозиции должен представлять собой внутреннее и одновременно внешнее условие осуществления первого. Дело в том, что рациональное и социальное осмысливаются современным буржуазным сознанием либо как «некогруэнтные» (см. доклад Г. Эльцера на философском конгрессе в Дюссельдорфе), либо едва ли не как тавтологичные (ср. концепцию позднего М. Фуко, где порождение структур рациональности, структур знания однозначно детерминируется определенными

<sup>65</sup> Gadamer H.-G. Op. cit. P. 3.

структурами социальности, «микрофизикой власти», или концептуальными построениями новых правых, где тоталитарные структуры прямо соответствуют определенным структурам рациональности). Что же касается категориальной пары логическое — историческое, то она в большинстве современных историко-философских интерпретаций трактуется таким образом, что логическое как бы «подминает» историческое, господствует над ним, определяет его; для исторического уготована лишь одна роль — внешней оболочки логического.

Рациональное — историческое — вот, пожалуй, как раз та пара категорий, на которую, по сути, хотя и далеко не всегда в явной форме, опираются современные концепции рациональности. И дело здесь даже не в том, что концепции разума в ситуации кризиса обращаются к некоей не затронутой кризисом, умозрительной, как бы изъятной из реальности, истории, скорее приходится говорить об осознании пропизанности историей всего — и разума, и практики, и обыденного человеческого поведения — и лишь вследствие этого также и о том, что и на концептуальном уровне мы видим, как разумное и историческое как бы повертываются друг к другу, стремясь к взаимобоснованию и взаимообновлению. Однако, как правило, в современном буржуазном сознании это взаимонаправленное движение останавливается на полпути, так что разум и история, а точнее — их осмысление, погружаются в стихию языковых взаимодействий, несущую в себе как рациональные, так и исторические определения.

Мы уже видели на примере эволюции позитивистской концепции в ее современных модификациях, как разум становится невысказанным вне истории, как он полагается и предполагается лишь в том или ином историческом контексте. Развитие позитивистской программы заключалось в построении все более тонких и детальных схем описания науки, в нахождении таких фрагментов научного знания, которые бы выступали как воплощение рациональности как таковой. Однако эта специфицирующая деятельность столкнулась с непреодолимым препятствием при уточнении требований к самому критерию рациональности. Если критериями рациональности являются либо аналитические истины, либо тавтологические утверждения, как утверждал, например К. Поппер, то тогда разум бессодержателен, если же критерием рациональности является тот же самый критерий фальсифицируемости, который приложим и к научному знанию, то

тогда такой разум неразумен, ибо его разумность ограничивается содеянием ошибок. Возможна ли вообще рациональность, если знание исторически изменчиво, синхронически вариативно, а выбор между различными системами знания произволен и тем самым — иррационален? Спасаем ли мы рациональность, если утверждаем, что рациональность не всеобъемлюща, но локальна и фрагментарна? Очевидно, что нет, ибо фрагментарная рациональность неустойчива и ненадежна: всегда можно найти такую точку зрения, такую позицию, с которой нечто, представляющееся нам рациональным, выступает как иррациональное. Выход из методологии, лишенной истории, в историю, лишенную внутренней логики, — это выход в тот внешний «метафизический» контекст, который делает рациональное иррациональным, релятивизирует и обесценивает его.

Возьмем другой пример, связанный со структуралистскими исследованиями в гуманитарном знании. Здесь также очевидно определенное движение от структуры к истории. Структуралистские концепции, взятые в их совокупности, так или иначе приводят к осознанию того, что структура, разум, знание невозможны в гуманитарной области без новой артикуляции истории, преодолевающей ту иррационально-субъективистскую историю, которая кладет предел рациональному познанию. В структуралистских концепциях (и прежде всего в работах М. Фуко) отчетливо выражена мысль, что понятие «ясновидящей» истории телеологического типа — кумулятивной истории — это коррелят таких абстракций общефилософского плана (прежде всего — абстракции трансцендентальной субъективности), которые оказываются неприменимыми к конкретным областям исследований. В самом деле, история, развертывающаяся под знаком трансцендентальной или эмпирической субъективности, однородна по содержанию (фактически весь ее материал — это материал сознания), но не упорядочена внутренне, не самоупорядочена. Следовательно, позитивная задача осмысления истории — истории «как археологии» — заключается в том, чтобы понять историю как самобытную и неоднородную по материалу (в нее включены столь разноплановые фрагменты, как человеческие судьбы и материальные предметы), но вместе с тем — как внутренне и самостоятельно упорядоченную. Поначалу структуралистская трактовка предполагала смещение внимания с имен и событий на «длинные ряды» дискурсивных фактов, на которых видны по-

роги и разрывы, или, иначе, — способы пунктуации истории по иной логике, нежели логика разворачивающегося сознания (однако можно ли сказать, что такая история рациональна, даже если она структурирована каким-либо языкоподобным образом?). Правда, в самые последние годы наметилась и другая закономерность: внимание вновь сдвигается с длинных периодов на имена и биографии, правда, не ради выискивания в них личных причуд и курьезов, но, по-видимому, ради выявления в биографической истории каких-то иных, ранее не замечавшихся связей между индивидуальным и всеобщим.

Еще пример — герменевтика. Эволюция герменевтических концепций убеждает в том, что историческое познание в гуманитарной сфере вполне объективно движется от попыток иррационального обоснования гуманитарного знания в духе Дильтея к той общезначимости, которая может быть достигнута посредством языка, закреплена в текстах и расшифрована на основе интерпретации текста. Здесь важно и еще одно обстоятельство: актуально данная структура «пред-рассудков» или «пред-суждений», равно как и других условий, предвещающих любое человеческое действие, вплетенное в схемы обыденного опыта, рассматривается в герменевтических концепциях как фактор объективности, общезначимости и преемственности любого человеческого опыта, в том числе познавательного.

Суммируя некоторые основные моменты в соотношении исторического и рационального, представленном в ряде концепций современной буржуазной философии, мы можем видеть, как в этих концепциях осмысливаются вполне реальные трудности и опасности на пути познания: релятивизация разума (методологии) «метафизической» историей в постпозитивизме, субъективизация разума (структуры) телеологической историей в структурализме, иррационализация разума (преемственности предпосылок) недискурсивной историей (невыразимой) в герменевтике.

Таким образом, буржуазное сознание в его размышлениях о разуме проходит по рядам антиномий, каждая из которых фиксирует определенный срез проблемы рациональности, но вряд ли позволяет увидеть проблему в ее целостности и одновременно — в ее наиболее общих философских определениях. Что касается традиционных категориальных пар, таких, как рациональное — эмпирическое (сенсуалистическое и пр.), рациональное — иррациональное (интуитивистское и пр.), то здесь общий итог

таков: отождествление научной рациональности с эмпирической обоснованностью (для сциентистских концепций) или с плоской рассудочностью и исчисляемостью (для антисциентистских концепций) оживляет иррационалистские тенденции при малейшей попытке разомкнуть определяемые таким образом границы разумного. Что касается «новых» категориальных пар, таких, как рациональное — социальное (историческое, культурное и пр.), то и они, фиксируя наряду с внутренней имманентной определенностью разума, ситуацию «внешней» его обусловленности, проблемы рациональности не разрешают. В самом деле, все те конкретные попытки построить новый образ рациональности, которые мы видим в рассматриваемых концепциях, провозглашающих эксперименты с новыми формами исторического сознания, притязающих на построение открытых систем, неких безопорных мыслительных конструкций, в пределе отрицающих самое принцип упорядочения как такового, имеют на другом своем полюсе, а также в качестве нередко получаемого собственного результата, вполне добротные фундаменталистские построения.

В следующей главе мы предполагаем наметить свой подход к проблеме рациональности, который, как нам представляется, вбирает в себя позитивные содержания, зафиксированные в перечисленных антиномиях разума. В этой нашей попытке мы обращаемся к категориям, которые были отчасти забыты (утрачены позитивистской традицией), а отчасти употребляемы лишь в негативном смысле (в антисциентистской традиции). Мы имеем в виду достаточно традиционные в историко-философском плане категории рассудка и разума, фундаментально разрабатывавшиеся, помимо других мыслителей, Кантом и Гегелем, без которых немислима была бы и марксистская постановка проблемы рациональности.

---

## РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ

---

### *Рассудок и разум: историческая реконструкция*

Взглядов на рациональность, по-видимому, столько же, сколько разнообразных философских позиций, систем и концепций. По сути, ни одна философская система не может обойтись без той или иной трактовки понятия рациональности, без ответа на вопрос о границах и критериях рациональности. В наши дни в современной западной литературе достаточно широко распространилось представление о том, что проблема рациональности — это проблема неразрешимая или (ослабленный вариант той же позиции) что единой концепции рациональности вообще быть не может. Но даже и столь пессимистичный взгляд вовсе не уничтожил интереса к этой проблеме, о чем свидетельствует множество дискуссий и публикаций<sup>1</sup>.

Отчасти именно этот интерес к проблеме рациональности, запечатленный в западной литературе, стимулировал ряд разработок, принадлежащих философам-марксистам. В нашей литературе на протяжении последних двух десятилетий систематически появляются работы, в центре которых стоит проблема рациональности. Одна из первых и наиболее значимых публикаций — статья П. В. Ко-

---

<sup>1</sup> См.: Rationality and the social sciences. Contributions to the philosophy and methodology of the social sciences. L.; Henley; Boston, 1976; Progress and Rationality in Science // Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht; Boston; L., 1978. Vol. LVIII. Rationality today (International Symposium). Ottawa, 1979; Paradigms and Revolutions. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science. Notre Dame; L., 1980; Rationality in Science. Studies in the foundations of Science and Ethics // Philosophical Studies. Series in Philosophy. Dordrecht; Boston; L. (Papers from a conference held in Dubrovnik, Yugoslavia (1978), 1980. Vol. 21; *Newton-Smith W. II. The Rationality of Science.* Boston; L.; Henley, 1981 etc.

нина «Рассудок и разум и их функции в познании»<sup>2</sup>; подробный анализ этой фундаментальной работы будет дан позже. Итог первоначальной стадии в разработке проблемы рациональности в советской философской литературе подведен в статьях «Рационализм», «Рассудок» и «Разум» в «Философской энциклопедии»<sup>3</sup>. Здесь мы находим не только обстоятельный исторический очерк возникновения и развития идеи рациональности, но также чрезвычайно плодотворную мысль о диалектической природе разума, о разрешении противоречия между рассудочным и разумным, а также идею разумного как творческого, вступающего в противоречие с рассудочным и дискурсивным в познании. В дальнейшем целый ряд статей по проблеме взаимоотношения рационального и иррационального был написан Т. И. Ойзерманом<sup>4</sup>. Рассматривая альтернативу рационального и иррационального на широком историческом фоне, Т. И. Ойзерман уделяет особое внимание рассмотрению зависимости ее решения от характера социально-классовых отношений, убедительно показывая, что иррационалистические концепции в философии суть искаженные интерпретации противоречивости социальной действительности. Эта мысль, как показывает Т. И. Ойзерман, справедлива и относительно тех иррационалистических концепций, которые возникают на современном этапе общего и идейного кризиса буржуазного общества. Подробный анализ дискуссий по проблеме рациональности позволил А. С. Богомолу выдвинуть и обосновать ряд специфических внутринаучных критериев рациональности<sup>5</sup>. Само собой разумеется, что проблему рациональности не могли обойти те авторы, которые писали о рационалистических системах философов XVII—XVIII вв. и о борьбе сенсуализма и рационализма как об основном идейном содержании философского развития на этом этапе (см. об этом в работах В. Ф. Асмуса, М. А. Кис-

<sup>2</sup> См.: *Копнин П. В.* Рассудок и разум и их функции в познании // *Вопр. философии.* 1963. № 4.

<sup>3</sup> См.: *Асмус В. Ф.* Рационализм // *Филос. энциклопедия.* М., 1967. Т. 4; *Батищев Г. С.* Рассудок и Разум // Там же.

<sup>4</sup> См., напр.: *Ойзерман Т. И.* Философский иррационализм и кризис капиталистической системы // *Философия и современность.* М., 1976; *Он же.* Рациональное и иррациональное // *Вопр. философии.* 1977. № 2; *Он же.* Проблема рациональности и современный философский антиинтеллектуализм // *Вопр. философии.* 1979. № 2.

<sup>5</sup> См.: *Богомол А. С.* Диалектика и рациональность // *Вопр. философии.* 1978. № 7.

себя, В. Г. Панова, Г. Г. Майорова, Ю. К. Мельвиля, Н. В. Мотрошиловой, В. Е. Никитина, В. В. Соколова, А. А. Шашкевича, В. С. Швырева и др. Особого внимания заслуживает и попытка марксистского осмысления тех позитивных результатов, к которым приходит в этой области философия логического анализа, критический рационализм, французский неорационализм Г. Башлера (см. об этом в работах Н. Г. Михая, А. Ф. Зотова, А. Л. Никифорова, Г. М. Федорюк и др.).

Одной из наиболее плодотворных концептуальных схем, предназначенных для осмысления специфических особенностей современной рациональности, была типизация рациональности в терминах «классическое — неклассическое»<sup>6</sup>. Пожалуй, эта схема отвечала насущным концептуальным запросам и стимулировала методологические поиски, как никакая другая. Однако теперь все более становится ясно, что целый ряд проблем и, в частности, как раз проблема рациональности не поддаются прочтению в рамках соотношения «классическое — неклассическое». Вместе с тем ощущается и новый момент в движении гигантского мыслительного маятника: едва ощутимый ныне поворот к своего рода «классичности» сделает, по-видимому, неизбежным возврат к якобы старому, который, однако, возможен лишь после того, как мыслящий разум превзошел все искусства «неклассичности».

Таким образом, в советской философской литературе был создан фундамент решения проблемы рациональности с диалектико-материалистических позиций. Однако если общая теоретическая линия во всех этих работах намечена с недвусмысленностью и определенностью, то по целому ряду специфических конкретных аспектов проблемы рациональности обнаружилось немало разногласий. В чем причина такого разнообразия? Возможно ли достичь согласия и по этим относительно частным вопросам? Ответить на эти вопросы, по-видимому, можно, только учитывая два момента: осмысление итогов обсуждения этой проблемы в советской литературе и критику философами-марксистами разнообразных точек зрения на рациональность в западной философской литературе. Соединить эти

<sup>6</sup> См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М., 1972; Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

два момента не так легко, и, возможно, поэтому в нашей литературе нет обобщающих работ, которые были бы целиком посвящены анализу этой нелегкой и «отягченной» большим историческим грузом проблемы. Речь, разумеется, идет в первую очередь не об объеме труда, а о том, что в соответствии со своей специфической задачей большинство авторов допускают своего рода «зауживание» проблемы. Преодолению этой зауженности же способствует и принятие двух смыслов (широкого и узкого) понятия рациональности. Так возникает представление о существовании множества «рациональностей».

Реальным проявлением такого подхода к проблеме рациональности является выдвижение множественных ее критериев. Можно встретить, например определение рациональности как системы правил, норм и эталонов, принятых «в рамках данного социума для достижения социально осмысленных целей»<sup>7</sup>. Совершенно ясно тогда, что рациональностей столько же, сколько обществ или даже социальных групп. Возможна ли тогда единая «неплюралистичная» рациональность? Смягченным вариантом той же плюралистичной позиции можно считать и попытку выделения своего рода «типов» рациональности, поскольку понятие «тип рациональности» ведет не к целостной рационалистической концепции, а к конструированию новых «рационализмов», каждый из которых базируется на своем представлении о рациональности, превращенном во всеобщее<sup>8</sup>.

Так получилось, что проблема рациональности, заново осмысливаемая в свете современных рефлексивных методологических поисков, утратила, на наш взгляд, зримую связь с некоторыми фундаментальными философскими проблемами, без обращения к которым решить ее не представляется возможным. Почти никто из пишущих на эту тему авторов (за исключением, пожалуй, Т. И. Ойзермана и В. В. Кизимы) не ставит проблему рациональности в контекст основного вопроса философии, тогда как его эвристический потенциал и методологическое значение для решения традиционных и вновь возникающих про-

<sup>7</sup> Ракитов А. И. Культурная детерминация и рациональность // Социальная детерминация познания: (Тезисы докладов научной конференции). Тарту, 1982. С. 24.

<sup>8</sup> См.: Федотова В. Г. Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии: Сциентизм и антисциентизм. М., 1981. С. 149; Кизи́ма В. В. Культурно-исторический процесс и проблема рациональности. Киев, 1985.

блем меньшей степени общности представляется весьма значительным.

В самом деле, проблема рациональности может быть представлена как момент «второй стороны» основного вопроса философии, или, иначе,— проблемы познаваемости мира. С диалектико-материалистических позиций этот вопрос решается недвусмысленно: хотя мир никогда не будет познан до конца, он в принципе целиком познаваем. Что это значит? В наших ощущениях, выступающих как отражения вещей, существующих независимо от сознания, мир нам дан. Однако подлинного знания о действительности ощущения нам дать не могут, ибо в ощущениях не дано общее, которое в действительности есть. Потому-то и возникает необходимость не только чувственного, но и рационального познания. Именно это общее и открывает разум в действительности. Открытие общего в единичном есть открытие закона, открытие связи между сущностями. В открытии закона и находит свое проявление рациональность познания. Закон не дан человеку чувственно, он постигается лишь умом, рационально. Рациональность, с нашей точки зрения, и есть *умопостигаемость объективно всеобщего*, в какой бы области мы ни сталкивались с этим общим.

Все это — достаточно известные положения марксистской теории познания, и обсуждать в этой связи можно разве что исторические перипетии идеи умопостигаемого мира и представления о соотношении умопостигаемого и чувственно-данного. Но здесь не место для анализа всех исторических превращений этой темы, и потому мы остановимся далее лишь на некоторых центральных ее моментах как в плане историко-философского исследования, так и в плане обсуждения в советской философской литературе. Выше мы уже назвали ряд имен и произведений, вкратце охарактеризовав достижения тех или иных исследований. Но мы хотели бы особо выделить одно имя. Речь идет о выдающемся советском философе П. В. Копнине; он внес большой вклад в обсуждение данного круга проблем именно в том ключе, который представляется нам наиболее перспективным. Мы имеем в виду подход к проблеме рациональности со стороны анализа диалектики рассудка и разума (хотя Копнин и не ставил проблему в терминах рациональности).

Именно Копнин первым начал разрабатывать проблематику, связанную с диалектикой рассудка и разума, в советской философской литературе. Ему принадлежат са-

мыс значительные достижения в анализе взаимоотношения этих категорий, и потому в контексте нашей темы следует подробнее остановиться на том, как подходит Копнин к проблеме рассудка и разума, и сделать из его проблемных постановок выводы, существенные для разработки данного круга проблем на современном этапе.

В то время, к которому относится философская деятельность Копнина, категории рассудок и разум почти не упоминались в советской философской литературе. (Исключения составляют здесь лишь историко-философские работы, причем посвященные главным образом анализу истории марксистской философии (см. работы Т. И. Ойзермана, О. Корню, Л. С. Мамута и др.)). Теоретический путь, который вел Копнина к осознанию необходимости диалектико-материалистической интерпретации категорий рассудка и разума, а также применения этих категорий при анализе научного познания, включал предварительную разработку, с одной стороны, проблем порождения научных и философских идей, с другой — проблем так называемого машинного интеллекта, весьма активно обсуждавшихся со второй половины 50-х годов. Закономерно поэтому, что Копнин обратил внимание на принципиальную разницу между интеллектуальной деятельностью, связанной с упорядочением уже известного мыслительного материала, и процессом порождения новых теоретических концептов, связей между понятиями, словом — всего того, что он включает в понятие «идея». Это различие Копнин и положил в основу систематической разработки категорий рассудок и разум применительно к особенностям собственно научного познания и философской рефлексии по его поводу.

Прежде всего Копнин обращает внимание на то специфическое, особое содержание, которое, с его точки зрения, и порождает необходимость в использовании категорий рассудок и разум: оно не сводится к содержанию других категорий, употребляемых при анализе научного познания. Так, П. В. Копнин отмечает, что содержание категорий рассудочного и разумного не тождественно содержанию категорий эмпирического и теоретического. Стремясь развести эти категории, он показывает, что категории рассудка и разума относятся лишь к теоретическому познанию, в котором они фиксируют различные уровни. При этом высшей ступенью теоретического постижения действительности является разум, который способен не только проникать в сущность явлений, но и иссле-

довать природу отражающих эту сущность понятий. Таким образом, Копнин определяет разум как «высшую форму теоретического познания действительности, для которой характерно осознанное оперирование понятиями, исследование их природы, творчески активное, целенаправленное отражение действительности, предполагающее синтез знаний»<sup>9</sup>, а рассудочное познание, которое также оперирует абстракциями, считает ограниченным пределами «заданной схемы или какого-либо другого шаблона. Рассудочная деятельность не имеет своей собственной цели, она только исполняет заранее заданную цель, поэтому отражение действительности рассудком носит до некоторой степени мертвый характер. Главная функция рассудка — расчленение и исчисление»<sup>10</sup>.

Отличая содержание категорий рассудка и разума от содержания категорий эмпирического и теоретического, Копнин выступает вместе с тем и против отождествления рассудочных форм познания с формально-логическим мышлением, а разумного — с диалектическим. Согласно его точке зрения, рассудочное и разумное, с одной стороны, и диалектика и формальная логика — с другой, суть явления не однопорядковые, поскольку первая пара представляет собой категории теории познания, а вторая — науки со своими собственными предметами.

Развивая и конкретизируя это положение Копнина, В. Е. Никитин пишет, что, поскольку категории рассудка и разума используются основоположниками марксизма в работах с философской теоретической проблематикой, они считают возможным употреблять в ряде случаев соотносимые с рассудком и разумом, но безусловно более узкие, специальные понятия — метафизическое мышление, диалектическое мышление, как представляющие рассудок и разум в одной из конкретных областей — в философии»<sup>11</sup>. Все науки и рассудочны, и разумны одновременно, замечает по этому поводу Копнин, и на эту его мысль, вовсе не являющуюся случайной, нам еще предстоит обратить более пристальное внимание.

Все эти мысли Копнина выступают лишь как предварительное условие для последующей разработки проблемы диалектического соотношения категорий рассудка и разума. Основу этой диалектики составляет противоре-

<sup>9</sup> Копнин П. В. Указ. соч. С. 69.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Никитин В. Е. Категории рассудок и разум: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1967. С. 13.

чис теоретического познания, заключающееся в том, что теория всегда должна носить принципиально системный характер, между тем как всякий раз напор новых научных идей неизбежно взрывает эту систему. В этом противоречии момент устойчивости и системности представлен категорией рассудка, момент изменчивости и историчности — категорией разума. Таким образом, согласно не всегда высказываемой, но всегда подразумеваемой мысли Копнина, противоречие между моментами рассудочного и разумного в теоретическом познании выступает как движущая сила развития теоретического (научного) познания, а тем самым — и познания вообще. Копнин последовательно раскрывает диалектику рассудка и разума, их функционирования и развития в процессе теоретического познания, показывая, что рассудок и разум не только противоречат друг другу, но и взаимно обуславливают друг друга. Разум обнаруживает противоречия в данной системе знаний, однако он не просто разрушает противоречивую систему, построенную с помощью правил рассудка, но выдвигает идеи, которые становятся затем основанием новой теоретической системы. Таким образом, разум и рассудок не только связаны друг с другом, но и переходят друг в друга, взаимоотождествляются в ходе развития теоретического познания.

Вряд ли, однако, диалектикой категорий рассудка и разума, разработанной Копниным, можно ограничиться в наши дни: заложив фундамент всякого последующего движения мысли, связанной с анализом этих категорий, идеи Копнина во многом принадлежат своему времени и не отражают некоторых новых достижений философской и теоретической мысли. Эти идеи, по существу, актуальны и сегодня, однако они нуждаются в конкретизации, а подчас и в достаточно серьезных уточнениях. Ведь развитие идей о рассудке и разуме подчиняется тем же самым закономерностям, что и развитие каких-либо других идей, а именно: каждый последующий этап в развитии философского, методологического, научного познания вскрывает противоречия в прежней системе представлений о рассудке и разуме и настоятельно требует новых идей для их преодоления. При этом концептуальные ограничения, которые Копнин налагает на категории рассудка и разума (они применяются только к теоретическому познанию), оказываются слишком сильными, и потому — проблематичными. Лишь в наши дни можно видеть, до какой степени такое понимание диалектики рассудочного

и разумного ограничивает их конструктивные возможности. В самом деле, областями приложения этих категорий оказываются тогда лишь программирование для ЭВМ и проблемы машинного языка, машинного перевода, математической лингвистики, искусственного интеллекта. Вполне понятно, почему Копнин обращается прежде всего к этим областям знания: это передний край науки, это — пограничная полоса между философией и естествознанием. Во время острых дискуссий по поводу искусственного интеллекта очень важна была мысль о беспочвенности опасений, связанных с механизацией интеллекта; приходилось убеждать сомневавшихся в том, что автоматизация отдельных мыслительных операций рассудка и даже отдельных актов разума откроет перед разумной деятельностью новые горизонты.

Ныне, однако, мы замечаем, что категории рассудка и разума могут применяться и в гораздо более широкой области — в общественном знании, в гуманитарных, технических науках. Перед современным исследователем полнее раскрывается историчность диалектики категорий рассудка и разума. В самом деле, если считать, что рассудочное познание принадлежит к теоретической сфере, то оказывается, что обыденное сознание начисто лишено рассудка. Можно было бы, пожалуй, возразить, что в области теоретического познания категории рассудка и разума выступают в чистом и обобщенном виде, а за этими пределами они представлены лишь в той мере, в какой теоретическое познание воздействует на другие области знания. Тем самым получалось бы, однако, что присутствие рассудочного и разумного в других сферах сознания никак не определяется их собственной природой, но привносится извне (скажем, благодаря воздействию теоретического сознания). Вряд ли, однако, можно отрицать, что рассудочность или, точнее, «рассудительность» в полной мере присуща и обыденному здравому смыслу. Хотя, конечно, характеристиками теоретического сознания здравый смысл не обладает. Дело здесь, по-видимому, в том, что обыденный здравый смысл, будучи системным образованием, включает рассудочные определения; однако, поскольку эта система никак не осознается носителем обыденного здравого смысла, его сознание к теоретическому даже не приближается.

Однако не только эти соображения заставляют нас иначе подойти к фундаментальному положению Копнина о том, что роль рассудка и разума в познании ограни-

чена пределами его теоретической ступени. Если мы обратимся к эмпирическому познанию, то заметим, что область эта неразрывно связана с категорией интерпретации. Трудно предположить, что те первоначальные формы идей, которые представлены на ступени эмпирической интерпретации в виде догадок, могут возникнуть вне и независимо от рассудочного познания. Эмпирическая интерпретация, как это показали судьбы логического эмпиризма, вовсе не свободна от теоретических постулатов. Но тем самым область эмпирического в целом оказывается зависимой от теоретического познания, а значит, и от разума. Сколько бы мы ни спорили о формах и степени этой зависимости, мы должны будем признать, что, помимо влияния теоретического на эмпирическое, мы всегда сталкиваемся в эмпирическом с той или иной интерпретацией (она зависит, как мы это теперь знаем, от всех областей мировоззрения, в которых строится научная картина мира), в каждом отдельном случае подчиненной нормам и принципам рассудочной деятельности.

Еще одна особенность трактовки категорий рассудка и разума у Копнина в том, что эти категории считаются фактически применимыми даже не в теоретическом познании вообще, а лишь в области философского познания. В этой связи стоит обратить внимание на тот момент в рассуждении Копнина, который мы уже отмечали: вполне правомерно отказываясь от отождествления рассудка с формально-логическим, а разума — с диалектическим мышлением, Копнин в то же время, по сути, отпосит категорию разумного лишь в области философского познания. В самом деле, разум для него — это анализ понятий, синтез результатов мыслительной деятельности и рефлексия над познавательными процедурами. Таким образом, область применимости категорий рассудка и разума оказывается даже еще уже, чем это первоначально предполагается. И не случайно, что каждая форма мышления, согласно точке зрения Копнина, оказывается одновременно и рассудочной и разумной. Между тем очевидно, что если некоторые формы мышления вполне могут быть названы рассудочными, то обосновать их разумность оказывается не так-то просто, если вообще возможно. При этом главным доводом в обосновании разумности каждой формы мышления выступает тезис о том, что любая форма мышления «предполагает выход за пределы данной формы»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Копнин П. В. Указ. соч. С. 73.

Достаточный ли это, однако, довод? Ведь даже если признать его достаточным, предположив, что выход за пределы той или иной формы мышления обязательно требует, чтобы сама форма, границы которой преодолеваются, была разумной формой, то мы тем самым сделаем шаг к отождествлению возможного и действительного. Если данная форма мышления в действительности является рассудочной и лишь в возможности выступает как разумная, то вправе ли мы в каждый данный момент называть эту форму разумной и рассудочной одновременно?

Очевидно, однако, что если мы ограничиваем применение категорий рассудка и разума теоретической сферой, то это серьезно сказывается не только на понимании рассудочного, но и на понимании разумного. Разумной деятельности Копнин приписывает одну главную функцию — порождение идей посредством интуиции, которая, кстати сказать, понимается достаточно узко — «по Павлову». Интуиция, с этой точки зрения, выступает лишь как свернутый процесс рассуждения, т. е. как вполне рассудочная деятельность, основные этапы которой хотя и неосознанно для индивида согласуются с правилами логики. Возможности самой теоретической деятельности разума оказываются значительно обедненными. Вполне понятно в этой связи и то, что такое понимание диалектики рассудка и разума не дает возможности проблематизировать понятие рациональности и рассмотреть процесс человеческого познания, диалектику рассудочного и разумного в познании как становление рациональности и ее функционирование в определенных социально-исторических условиях. «Человеческое познание,— пишет Копнин,— по нашему мнению, всегда является рациональным как по форме (результаты познания выступают в виде суждений, понятий и теорий), так и в своем содержании»<sup>13</sup>. Тем самым содержательность познания отождествляется с его рациональностью.

Философские предпосылки такой трактовки рассудка и разума определяются в конце 50-х — начале 60-х годов ярким гносеологическим пафосом, тенденцией к истолкованию всех основных проблем философии в свете достижений современной науки. При этом увлеченность логико-гносеологическим исследованием научного знания, использованием в этом анализе диалектических категорий, оставляли до поры до времени в тени многие социально-

<sup>13</sup> См.: Там же. С. 68.

исторические проблемы, привлечение внимания ученых на последующем этапе развития марксистской философской мысли. В самом деле нельзя сказать, чтобы социальная природа познания вообще не имела в виду Копниным и его последователями при анализе гносеологических проблем. Однако разум и рассудок в социальном познании и деятельности, в истории науки, в ценностной сфере человеческого бытия все же не стали предметом особого рассмотрения выдающегося советского философа, хотя в разных произведениях Копнина и в разных ходах его рассуждения встречается мысль о том, что сама трактовка категорий рассудка и разума требует выхода за пределы теоретического познания. Характерно в этой связи следующее его высказывание: «Понятия рассудка и разума отражают различные по своим целям, задачам и способам стороны в мыслительной деятельности человека. Эти стороны изучаются не только диалектикой и формальной логикой, но и другими науками, например, психологией. Анализируя мыслительную деятельность той или иной личности (ученого, художника), психология ставит вопрос о соотношении рассудочного и разумного в ней и тем самым выясняет индивидуальные особенности этой личности»<sup>14</sup>.

Рассматривая взгляды Канта на проблему соотношения рассудка и разума, Копнин справедливо отмечает метафизичность его трактовки этих категорий, показывает разрыв между рассудочной и разумной деятельностью сознания в кантовской схеме. Однако такой упрек справедлив лишь отчасти: разрыв действительно имеет место, однако, поскольку сама линия разрыва проходит по несколько иной территории, мысль Канта предстает как более тонкая и диалектичная. Ведь Кант очень рано обнаруживает необходимость выхода при исследовании соотношения рассудка и разума за пределы теоретико-познавательной сферы. В первую очередь это выход в область этики. Этим путем, как мы теперь понимаем, в гносеологию Канта входят социальные детерминации. По мысли Канта, рассудочная и разумная деятельность опосредованы особым звеном — способностью суждения. В своем итоговом произведении «Антропология с прагматической точки зрения» Кант пишет: «Если рассудок есть способность [давать] правила, а способность суждения — способность находить особенное, поскольку оно

<sup>14</sup> Копнин П. В. Указ. соч. С. 71.

подходит под правило, то *разум* есть способность вывести особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое. Таким образом, разум можно определить как способность *судить* по основоположениям и (в практическом отношении) *поступать* по ним. Для каждого морального суждения... человек нуждается в разуме и не может полагаться на постановления и общепринятые обычаи»<sup>15</sup>.

В свете этого становится понятным знаменитое замечание Канта об отсутствии способности суждения как выражении глупости: носитель рассудка может возвыситься даже до разума, что не делает его, однако, умным человеком, если он лишен способности суждения. Таким образом, тщательно проанализированная Кантом способность суждения выступает как звено, опосредующее взаимоотношения рассудка и разума. Уже одно только это обстоятельство заставляет нас уточнить положение о «метафизичности» кантовской трактовки рассудка и разума.

Итак, секрет взаимодействия этих категорий лежит, как признает сам Кант, в «таинственной» способности суждения. И уже само это признание неразрешенности проблемы свидетельствует, по-видимому, о кантовской пронизательности: во всяком случае, он заметил проблему там, где ее не замечали ни его современники, ни некоторые из его весьма пронизательных потомков. Между рассудком и разумом возникает пропасть, как только мы пытаемся ограничивать рассмотрение их взаимоотношений лишь пределами теории познания. Во времена Канта социальная наука даже не поставила вопрос о детерминации познания. В силу этого Кант оставляет вопрос об этическом и о ценностных определениях рассудка и разума вообще открытым: он допускает некую намеренную неясность в вопросе о соотношении рассудка и разума с моральными суждениями, а в конечном счете — с категорическим императивом.

Конечно, нельзя не усмотреть в кантовской трактовке опосредования рассудка и разума способностью суждения определенной метафизичности. Кант действительно не видит взаимоотношения рассудка и разума в развитии, а значит, не может уследить и за превращениями и переходами рассудка в разум и разума в рассудок. В этом смысле категории рассудка и разума и в самом деле выступают у Канта как застывшие, неподвижные, апри-

<sup>15</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 438.

орные определения, с помощью которых невозможно объяснить именно наиболее существенные моменты познавательного процесса. Нечего, однако, и требовать этого от кантовской теории познания, поскольку задача рассмотрения диалектики рассудка и разума могла быть поставлена лишь на следующем этапе развития философской мысли.

Естественно, что Гегель начинает с критического осмысления того, что сделано Кантом в этой области. Когда в «Науке логики» он открывает главу «Понятие» в разделе «Субъективность» фразой: «Под *рассудком* обычно разумеют способность обладать понятиями вообще, этим он отличается от *способности суждения* и способности умозаключения как *формального разума*»<sup>16</sup>, он имеет в виду восходящие к Канту представления о рассудке, которые стали к тому времени уже тривиальными. Гегель подвергает критике такую точку зрения, согласно которой критерием отличия рассудка от формальной способности суждения является степень общности понятия. По его мнению, отличить рассудок от формального разума можно, лишь понимая под рассудком способность к обладанию единичными определенными понятиями; рассудок отличается от разума в этом смысле тем, что он есть лишь абстрактная способность обладать понятиями вообще.

Эта критика, однако, не мешает Гегелю увидеть то великое, что сделано Кантом: критика способности суждения кажется Гегелю особенно ценной именно тем, что в ней Кант выразил представление и даже мысль об идее. «Представление об *интуитивном рассудке, внутренней* целесообразности и т. д. есть *всеобщее* мыслимое вместе с тем как *конкретное* в себе. Только в этих представлениях кантовская философия обнаруживает себя как спекулятивная»<sup>17</sup>.

Мы видим, таким образом, что Гегель выше всего оценивает те моменты в концепции Канта, которые приближаются к диалектике понятий; там же, где Кант не диалектичен (а метод, противоположный диалектике, Гегель назовет «метафизикой»), он, Гегель, склонен скорее усмотреть у Канта ту самую дурную рассудочность, которую сам он, как, впрочем, и Кант, подвергал суровой

---

<sup>16</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1972. Т. 3. С. 34.

<sup>17</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: Наука логики. М., 1974. Т. 1. С. 178.

критике. Проще говоря, рассудок и разум у Канта получают, с точки зрения Гегеля, слишком поверхностное опосредование, а поскольку их взаимосвязи оказываются чисто формальными, но никак не содержательными, постольку и полагаются они как различные и лишь формально тождественные. Само различие рассудка и разума у Канта рассудочно, хочет сказать Гегель. Впрочем, иногда Канту удается подняться до более высокой — «спекулятивной» (как известно, этот эпитет у Гегеля наивысшая похвала), то есть диалектической точки зрения; однако, это достигается таким путем, который противоречит фундаментальным принципам самой же кантовской философии.

Если, таким образом, кантовские размышления об интуитивном рассудке и могут послужить введением в учение о конкретной идее, то лишь в силу того, что Канту приходится серьезно откорректировать (Гегель пишет просто «изменить») представления о самих основаниях учения о теоретическом и практическом разуме. Оценить всю глубину гегелевской критики Канта и ее конструктивные возможности можно, лишь рассмотрев предварительно представления самого Гегеля о взаимоотношении рассудка и разума как двух сторон мыслительной деятельности.

В гегелевских представлениях о рассудке принято в наши дни различать много оттенков. Выделяют, например, целый ряд значений, в которых Гегель употребляет термин «рассудок»<sup>18</sup>, показывают противоречия между ними. Между тем если уж говорить о различении смыслов термина «рассудок» у Гегеля, то следует в первую очередь иметь в виду одно важное обстоятельство: как известно, Энгельс<sup>19</sup> назвал Аристотеля Гегелем древнего мира. Это суждение может быть повернуто и на самого Гегеля. Подобно логике Аристотеля, Логика Гегеля — тот же «запрос», «искание», и потому гегелевская логика является отражением самого процесса эволюции гегелевских взглядов — процесса, во многом обусловленного, как это показала Н. В. Мотрошилова<sup>20</sup>, конкретными жизненными обстоятельствами, «микросредой», политическими событиями, свидетелем и участником которых в той или иной степени он был. В зависимости от контекста

<sup>18</sup> См.: Нарский И. С. Диалектическое взаимодействие «рассудка» и «разума» // *Вопр. философии*, 1986, № 5.

<sup>19</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 19.

<sup>20</sup> См.: Мотрошилова Н. В. Там же.

меняются и оттенки смысла, которые имеют, таким образом, ситуативный и во многом «функциональный» характер. Однако наряду с этими оттенками значений, обусловленными эволюцией взглядов Гегеля, изменением его трактовки процесса познания и влиянием «внешних» для этого процесса обстоятельств, существуют и действительно фундаментальные различия в смысле употребляемых Гегелем терминов «рассудок» и «разум»; они определены противоречивостью самого предмета исследования, равно как и «спекулятивностью» гегелевской философии.

Иными словами, следует различать нюансы принципиально одинаковых значений в понятиях рассудка и разума у Гегеля и сами фундаментальные различия в значении этих понятий, обусловленные тем, что у Гегеля осталась непроясненной диалектика этих мыслительных форм — по тем же причинам, по которым не был проведен до конца принцип историзма при построении его философской системы. Поэтому, не обсуждая тонкостей в смысловых оттенках понятий рассудка и разума, остановимся сразу на тех фундаментальных различиях, которые представляли проблему для самого Гегеля, хотя он и не всегда это осознавал.

Фундаментальное противоречие между трактовками соотношения рассудка и разума у Гегеля запечатлевается сообразно с логикой диалектики, во внутренних противоречиях каждой из сторон противоположностей. Неоднократно отмечалось, что Гегель зачастую не может различить понятия «обыденный рассудок» и «теоретический рассудок». Точнее было бы, однако, сказать, что Гегель не всегда считает необходимым различать теоретический рассудок и обыденный рассудок: в одних случаях он проводит между ними четкую грань, а в других — даже не пытается ее наметить и не уточняет, какой именно из «рассудков» он имеет в виду, причем это не всегда можно выяснить даже из контекста. Обычно, когда Гегель имеет в виду обыденный рассудок, он приписывает ему в качестве атрибута возможность оперировать лишь конечными определениями. В этом смысле рассудочное познание, рассудочное мышление выступает лишь как источник заблуждений: «Все заблуждения происходят оттого, что мыслят и действуют согласно конечным определениям»<sup>21</sup>. Рассудочное познание, по Гегелю, оперирует категориями «или — или», т. е. абсолютно противопоставляет

<sup>21</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 127.

различие и тождество: «Для рассудка всякое определение, противоположное простому *тождеству*, есть лишь *ограничение*, отрицание как таковое»<sup>22</sup>. Именно рассудку приписываются те качества, которые Гегель называет в совокупности «абстрактным мышлением»: «Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный»<sup>23</sup>. Понятно поэтому, что именно из-за этой абсолютизации норм рассудка, в котором налицо лишь абсолютные противопоставления тождества и различия, рассудочность и становится синонимом метафизического мышления. Рассудочное мышление трактуется как антитеза диалектике, понимаемой как учение о борьбе противоположностей. Однако, по Гегелю, роль рассудочного мышления вовсе не ограничивается тем, чтобы быть в силу своей конечности источником заблуждений: одновременно с этим в рассудке есть и позитивный момент, ибо он есть спящая сторона подлинного, истинного, правильного мышления. Рассудок, таким образом, выступает, как синоним односторонней абстрактной определенности и как нечто, не лишенное диалектического момента, «подлинной спекуляции», т. е. — разума.

Можно было бы сказать вслед за Гегелем, что рассудок негативен лишь при рассудочном рассмотрении рассудка. Рассудок как момент разумного мышления не подлежит оценкам в категориях «хорошо» или «плохо», поскольку он предстает как необходимый момент развития, суть которого «состоит вообще в том, чтобы сообщить содержанию форму всеобщности»<sup>24</sup>, придавая прочность и определенность как теоретическому мышлению, так и практической деятельности. Гегель всегда подчеркивал, что в той области, где ничего, кроме точности и определенности, не требуется, все мышление — причем вполне правомерно — выступает как рассудочное: «Мышление действует при этом как рассудок, и принципом его деятельности является здесь тождество, просто отношение с собой»<sup>25</sup>.

Для Гегеля важно то обстоятельство, что рассудочное познание играет роль не только в теоретической, но и в практической сфере, причем сфера практического понимается у него шире, чем у Канта: она включает в се-

<sup>22</sup> См.: Там же. С. 169.

<sup>23</sup> Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно? // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 391.

<sup>24</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 202.

<sup>25</sup> Там же. С. 203.

бя и деятельность производственную, трудовую, «...каждая профессия требует, чтобы ею занимались рассудительно»<sup>26</sup>. Однако эта мысль Гегеля затрагивает также традиционную со времен Канта область практики как нравственного поступка: «Для того, чтобы совершить поступок, требуется, главным образом, характер, а человек с характером — это рассудительный человек...»<sup>27</sup> чья рассудительность состоит в разумном ограничении самого себя. Как видим, здесь и самый разум выступает в качестве рассудка, ибо рассудочные различения в данном случае единственно необходимы и достаточны.

Рассудочная ступень в этом качестве вовсе не мыслится Гегелем как нечто, возникающее само собой как простой атрибут мыслительного процесса. Ее еще предстоит достичь посредством особых усилий, и прежде всего — образования: «образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится затрачивать немало труда, чтобы выяснить с таким человеком, о чем же идет речь, и заставить его неизменно держаться именно этого определенного пункта»<sup>28</sup>.

Так Гегель переходит к обоснованию идеи универсальности рассудка, применимости его во всей сфере становления духа; и как только это происходит, то сразу выясняется, что рассудок ничуть не менее универсален, чем разум, но тогда мы теряем объективный критерий для различения рассудочной и разумной ступени. Несмотря на то что рассудок относится лишь к сфере мышления, он оказывается действенным и далеко за ее пределами — в областях искусства, религии, морали. Но как только мы вместе с Гегелем выводим рассудок за пределы определенной стадии в развитии познавательного процесса и выходим в сферу искусства, нравственности, философии, — рассудок обнаруживает такие свои возможности, которые, казалось бы, превышают его собственные, изначально ограниченные, определения. Тут-то в полной мере и выявляется восхитившая Гегеля глубина кантовской мысли о различии между интуитивным и дискурсивным рассудком.

---

<sup>26</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 203.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 203—204.

Преодоление абстрактного разделяющего рассудка, которое не выводит нас за пределы рассудка как такового, — вот то начало диалектики, которое Гегель усматривает в этой связи у Канта. При этом Гегель может сделать Канту один-единственный упрек: дело в том, что Кант постигает диалектику вопреки требованиям своей собственной системы и тем самым разрушает эту систему. Однако и сам Гегель не смог преодолеть это противоречие между созерцательным и интуитивным рассудком. Все дело в том — и это впоследствии было отчетливо показано в марксизме, — что в противоречивости самого рассудочного мышления обнаруживается еще более глубокое и неведомое Гегелю противоречие между социальной практикой и познанием: оно может быть разрешено лишь на почве самой социальной практики как источника всех противоречий познания. Потому и получается такая парадоксальная на первый взгляд ситуация, при которой гегелевский рассудок в качестве интуитивного заключает в себе гораздо больше, чем гегелевский рассудок в качестве созерцательного. Интуитивный рассудок — не что иное, как обыденный здравый смысл, заключающий в себе моменты, не подлежащие ведению рассудочной дискурсии. Сфера рассудочного мышления, проработанная Кантом и развернутая Гегелем в целую концепцию рассудочного, управляется силой воображения; воображение коренится в потребностях социальной практики. Именно в этом пункте рассудок преодолевает себя, оставаясь в рамках своих собственных определений; рассудок интуитивный — это рассудок движущийся и в этом смысле рассудок разумный. «Разумный рассудок» — это, конечно, противоречие в определении, но противоречие неизбежное, коль скоро рассудок выступает как «действующий и действительный». В этой подчас туманной и неопределенной форме Гегель фиксирует глубокое внутреннее противоречие практики и теории. Интуитивный рассудок действует не только по нормам мышления в собственном смысле, но по нормам нравственного, художественного, философского, религиозного сознания. Присутствие всех этих моментов в рассудке и придает ему все те эвристические и творческие возможности, которые по определению могут быть лишь привилегией разума. В дальнейшем мы увидим, как идея обыденного здравого смысла (рассудочного познания как здравого смысла) начинает представлять в мышлении от имени самой практической деятельности, тогда как практиче-

ская деятельность изнутри определяет деятельность рассудочную.

Само наличие в рассудке эвристических возможностей создает даже впечатление, что разум предшествует рассудку (ведь у рассудка по определению никаких творческих возможностей нет), и это отчасти верно. Если учитывать, что на этой «рассудочно-разумной» ступени мы, по сути, имеем дело с «перевоплощенными» (воплощенными в другом материале) прочными и одновременно гибкими схемами социально-практической деятельности, то оказывается, что в обыденном здравом рассудке содержится нечто большее, нежели в рассудочной деятельности, понимаемой как ступень чисто теоретического мышления.

Противоречие рассудка, понимаемого созерцательно, и рассудка, включающего творческую силу воображения (она обусловлена обыденным здравым смыслом, представленным в схемах человеческой деятельности), не выводит самого Гегеля на уровень опосредования ступеней рассудка и разума. Поэтому и оказывается, что гегелевский переход к разумной стадии в развитии мышления, или, говоря гегелевским языком, в саморазвитии идеи, оказывается необоснованным, искусственным, формальным. Не будучи разрешенным на стадии рассудка, это противоречие дает о себе знать в гегелевском понимании разума. Более того, оно выступает здесь в обостренной форме, грозящей в конечном счете взрывом всей гегелевской системы.

По схеме науки логики рассудочному познанию у Гегеля противостоят две формы разумного — отрицательно-разумная и положительно-разумная. Отрицательно-разумная форма — это своеобразно понимаемый скептицизм. Скепсис, по Гегелю, неправомерно было бы рассматривать как разрушительное рассудочно-скептическое мышление. Иными словами, скептицизм — это не позиция универсального сомнения: «скептицизм, наоборот, вполне уверен в своем утверждении, т. е. в ничтожности всего конечного», он «есть полнейшая безнадежность относительно всех тех определенных утверждений, которые рассудок считает незыблемыми, и возникающее в результате этого твердого убеждения умонастроение есть настроение непоколебимости и душевного покоя»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 209.

Такая оценка скептицизма, однако, не освобождает эту стадию разумного мышления от элементов чисто отрицательного сомнения — сомнения как универсального принципа научной деятельности. «Подвергай все сомнению» — с этого должна начинаться всякая наука. Однако Гегель решительно протестует против того, чтобы «методологическим» сомнением мышление и ограничивалось. Противоположность рассудочного и отрицательно-разумного должна сниматься спекулятивной стадией в развитии мышления или стадией положительно-разумного: «*спекулятивное* есть вообще не что иное, как разумное (и именно положительно разумное)...»<sup>30</sup>. Интересно наблюдать здесь за тем, как преобразуются гегелевские определения диалектики в связи с положением о том, что собственно диалектической, снимающей внутренние противоречия, стадией в развитии мышления является именно спекулятивная стадия. Так, Гегель в полном, казалось бы, противоречии со своими собственными теоретическими постулатами утверждает, что диалектика проникает и на стадию рассудочного сознания, что она присутствует всюду, причем не только в скрытом, но отчасти и в явном виде: «Как бы упорен ни был рассудок в своем сопротивлении диалектике, ее все же отнюдь нельзя рассматривать как исключительную принадлежность философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим и в каждом обыденном сознании, и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, можно рассматривать как пример диалектики»<sup>31</sup>. Получается, что разум присутствует на любой стадии развития, хотя адекватную себе форму он принимает лишь на стадии положительно-разумного. Так, Гегель объясняет для себя появление разума в обыденном сознании в форме взаимоотожествления крайностей. Разум, таким образом, выступает, по Гегелю, не только как истина рассудка, но и как идея, понятие, дух — не истина чего-то, а истина в собственном смысле слова.

Замеченное Гегелем противоречие двух видов разума, двух стадий в его самоосуществлении, двух его противоположных сторон — негативной и позитивной — это лишь внешнее проявление противоречий, не замеченных и не отрефлексированных внутри представлений самого Гегеля о разуме. В самом деле, разум у него выступает не про-

<sup>30</sup> См.: Там же. С. 211.

<sup>31</sup> Там же. С. 208.

сто в форме отрицательно-разумного и положительно-разумного: отрицательно-разумная стадия отождествлена им с деятельностью ученого, положительно-разумная — с деятельностью философа, причем не всякого, а лишь такого, который доводит мышление до понимания тождества противоположностей. Таким образом, противоречие отрицательно-разумной и положительно-разумной стадий у Гегеля есть не что иное, как «инобытие» противоречивых отношений науки и философии, которое в высшей своей точке выступает для самого Гегеля как противоречие внутри саморазвивающегося духа. И в этом смысле гегелевский подход к разуму проясняет те градиозные деформации, которые раскалывают в конечном счете его систему: на стадии положительно-разумной разум выступает как творец действительности, точнее говоря, как ее неотчуждаемая сущность, противостоящая любым формам отчуждения, как субстанция, господствующая в мире.

Особенно отчетливо это видно в гегелевской философии истории; более того, сама философия истории одновременно и раскрывает, и иллюстрирует эти концептуальные построения. Здесь же совершенно очевидно, что разумное отождествляется Гегелем с философией, и, таким образом, господство разума есть не что иное, как господство философии в мире: «единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно»<sup>32</sup>. И далее: «...разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его деятельность, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает»<sup>33</sup>. Поскольку это так, разум в своей бесконечной мощи может в историческом процессе перемещаться, самоотчуждаться, так что получается, что он, хотя и не по произволу, а в силу своих собственных внутренних закономерностей проникает в те или иные социальные организмы или же покидает их, и эти перемещения разума служат, по Гегелю, движущей силой

<sup>32</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1935. Т. VIII. С. 10.

<sup>33</sup> Там же. С. 10—11.

исторического процесса. Существенный для нашей темы момент в эволюции разума заключается в том, что разум выступает каждый раз как бы в двух своих ипостасях: как разум научный и как разум спекулятивно-философский. Тем самым Гегель, по-видимому, впервые обнаруживает важнейший момент диалектики разума — внеположность различий между наукой и философией, потенциально заключающую в себе возможность конфликта.

Гегелевскую трактовку диалектики рациональности высоко ценит Маркс. У Гегеля мы впервые встречаемся с истолкованием категорий рационального и иррационального как проявлением диалектики рассудка и разума: «...то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*. Другие науки, доходя до той же грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка... прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются... извне, из области представления, мнения, восприятия или каких-нибудь других источников. Благодаря тому что конечное познание не сознает природы употребляемого им метода и его отношения к содержанию, оно может не заметить того, что, двигаясь по пути дефиниций, делений и т. д., оно руководится необходимостью *определений понятия*... оно не замечает, что дошло до своей границы, а когда оно переходит эту границу, оно не знает, что находится в области, в которой определения рассудка уже не имеют силы, и продолжает грубо применять их там, где они уже неприменимы»<sup>34</sup>.

В этом блестящем отрывке примечательны сразу несколько моментов: 1) иррациональное рассматривается здесь как невозможность для рассудка познать разумное; 2) констатируется перевертывание терминологии: сугубо рациональное оказывается иррациональным, а принципиально разумное — рассудочным; 3) вскрывается сам механизм рационального: неотрефлексированность в рассудке его собственного метода не позволяет ему заметить границу между ним и областью разума, и потому определения рассудка применяются за пределами применимости; при этом мера нарушается, и рассудок переходит в свою противоположность; 4) механизм возникновения

---

<sup>34</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 415—416.

видимости иррационального связывается с противоречием между наукой и философией (оно далеко не всегда осознается у Гегеля с такой четкостью, как в данном отрывке): научное творчество трактуется здесь не просто как проявление рассудка, но как начало разумности, выступающей в форме иррациональности. Нет ничего удивительного в том, что именно такое понимание взаимоотношений рассудка и разума, при котором рассудок оказывается внутри себя противоречивым и обусловленным «снизу» практической деятельностью социума, а разум обнаруживает аналогичное противоречие, будучи детерминирован «сверху» общими схемами человеческой деятельности, закрепленными в отрефлектированных мировоззренческих и общеметодологических установках, не могло быть разрешено самим Гегелем, но создало фундамент для постановки и общего решения проблемы рациональности в марксизме.

В связи с этой противоречивостью рассудочного и разумного стоит подробнее остановиться на том, что обычно называют «мистическим» у Гегеля,— на том, что до сих пор составляет загадку и вместе с тем препятствие для постижения гегелевской мысли в ее значении для современной науки. Эта загадка таится в самом сочетании безусловного тяготения к рационализму со столь же безусловной направленностью к мистике идей, оправдание которой Гегель ищет в идее как исходном пункте всякого развития. Мистическое у Гегеля весьма далеко отстоит от мистики в обычном понимании этого слова, более того — с обычным представлением о мистике Гегель спорит, любые ее проявления высмеивает. В то же время неспособность постигнуть мистическое тождественна для Гегеля с неспособностью к философствованию как таковому<sup>35</sup>. Мистическое, по Гегелю, таинственно лишь для рассудка как прибежища абстрактного тождества: мистическое это и есть «конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности»<sup>36</sup>. Рассудочный подход к мистическому означает для Гегеля отказ от мыш-

---

<sup>35</sup> «Когда в наше время говорят о мистике, то, как правило, употребляют это слово в смысле таинственного и непонятого, и в зависимости от полученного образования и образа мысли одни смотрят на это таинственное и непонятое как на нечто подлинное и истинное, и другие видят в нем суеверие и обман» (Там же. С. 212).

<sup>36</sup> Там же.

ления или ограничение разума. Ведь подлинное мышление, действительный разум всегда связан с наличием чего-то таинственного, что каждый раз оказывается как бы непостижимым, но в конечном счете все-таки как-то постигается. Диалектика Гегеля предполагает умопостигаемость того, что кажется непостижимым, и тем не менее элемент непостижимости, таинственности всякий раз оказывается весьма существенным.

Такой момент «непостижимости» содержится в любой модели диалектики: по-видимому, именно им можно объяснить те упреки в сохранении и даже культивировании мистики понятий, которые обычно высказываются в адрес материалистической диалектики. На эти упреки своим рассуждением о соотношении разумного и мистического, ответил сам Гегель: «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое»<sup>37</sup>. Конечно, элемент мистицизма у Гегеля есть. Задача состоит, однако, в том, чтобы, критикуя гегелевскую мистику идей с позиций марксизма, не пропустить тот момент истины, который, хотя и в абсолютизированном виде, несомненно, содержится в подходе к мистическому.

Не менее важно оценить и идею Гегеля о путешествиях мирового духа. Это также один из подступов к историческому материализму, первое «снятие» противоречия между гносеологией и социологией, которое в дальнейшем будет содержательно осуществлено в философии К. Маркса.

Как известно, К. Маркс усмотрел в гегелевском противоречии между научным и спекулятивным разумом момент некритического позитивизма и коренным образом противопоставил свой метод исследования гегелевскому спекулятивному методу. Восхождение от абстрактного к конкретному представляет собой у Маркса принципиально иную картину, поскольку конкретное в самой действительности является исходным пунктом для познания и исследования, в результате которого и возникает конкретно-всеобщее как синтез многих определений в самом мышлении.

В этом смысле марксистская традиция представляет собой кульминационную точку в развитии рационалисти-

<sup>37</sup> См.: Там же. С. 213.

ческой позиции, получившей наиболее законченное выражение в философии Гегеля. В качестве высшего принципа марксистская философия провозглашает принцип познаваемости мира. После всех тех спекулятивных сложностей, которыми обставлено обоснование рациональности у Гегеля, марксистское решение проблемы рационального кажется достаточно простым (по-видимому, сам Гегель счел бы такое решение возвратом к некритическому эмпиризму). Между тем только марксистский, т. е. диалектико-материалистический, подход к проблеме рационального открывает пути для последующего развития, уточнения, обоснования рационального взгляда на мир и его познание.

### *Рассудок и разум: к теории рациональности*

В основе марксистского понимания рациональности лежит материалистически истолкованный принцип детерминизма. Развивающийся мир закономерен, причинно обусловлен и целиком познаваем. Каждый из этих постулатов имеет диалектическое обоснование, обнаруженное Гегелем: причина и следствие меняются местами, закономерное проявляется в связях явлений, необходимость предстает в форме случайности, а познаваемость предстает лишь как принципиальная познаваемость, так как ничто не может быть познанным без остатка и до конца. Закономерность, законсообразность, необходимость и причинная обусловленность явлений в мире выступает через свою противоположность, а осознание тождественности этих противоположностей возможно отнюдь не на уровне непосредственного данного, но на уровне умопостигаемого в мышлении, достигшем высших стадий в своем развитии. Это обстоятельство и обуславливает необходимость рассмотрения рациональности как умопостигаемости объективно всеобщего, как диалектической связи, взаимоперехода и взаимообуславливания рассудочного и разумного. Остановимся на этом центральном моменте несколько подробнее.

Дело в том, что постижение общего, где бы, когда бы, как и в каких формах оно ни происходило, всегда включает момент открытия. Возникновение общего понятия, обобщенного образа, формулы юридического закона или моральной нормы всегда выступает как творческий акт. Скажем точнее: если и не всякий творческий акт увен-

чивается открытием в собственном смысле слова, то всякое открытие есть результат творческого акта. Процедура обобщения, которая описана в классической традиции сенсуализма и рационализма, — это лишь обедненный, дистиллированный образ реального познания общего. На самом же деле даже наиболее простая процедура обобщения предполагает важные творческие моменты, эвристическая роль которых может быть оценена далеко не сразу и всегда лишь задним числом. Вот в этом противоречии и заключено, с нашей точки зрения, главное зерно всех альтернатив проблемы рациональности. Движение к сущности, открытие общего, постижение объективной диалектики мира всегда осуществляются таким образом, что поначалу оно выглядит как нарушение принципа рациональности, как отступление от «разумных начал» мира, как допущение некоей недопустимой «странности». И в этом допущении — гносеологический источник всякого рода иррационализма.

История науки убедительно показывает, что любое крупное творение, выступая как постигнутое непостижимое, всегда нарушает привычные каноны рациональности и рождает свой канон — совокупность правил для постижения аналогичных проблем. Таким каноном была и аристотелевская логика, и «Органон» Бэкона, и закон миллевской индукции, не говоря уже о том, что в канон обращается любое естественнонаучное открытие, если способ этого открытия распространяется на сопредельные области знания. В этом смысле можно сказать, что мир пережил уже множество «революций», подобных коперниканской и галилеевской: всякий раз они сопровождались систематизацией, а тем самым и догматизацией теории. Догматизация теории, в свою очередь, вела к канонизации метода. Таким образом, в истории науки и философии как своего рода закон повторяется превращение органаона в канон. Но ведь, будучи взят в широком плане, этот закон может рассматриваться и как закон превращения разума в рассудок. Поясним это подробнее.

Исторически рассудок вполне правомерно трактуется как область действия правил, которые вполне точно зафиксированы и в принципе могут быть описаны. Это могут быть правила логики, но вовсе не обязательно только они. Для средневекового астролога было бы величайшей ересью отступление от строго обозначенных правил истолкования свойств светил, их положения в небе, их взаимоотношения с другими светилами и пр. Для ав-

торов юридических кодексов это могут быть нормы и правила римского права. В любом случае речь идет о чем-то незыблемом и изменяемом лишь в деталях. В этой ситуации отказ от правила, которое является системообразующим для данного канона, выглядит так, что рассудок не может его оправдать.

На самом деле даже если открытие «носится в воздухе», оно всегда выступает как откровение, по крайней мере, для самого творца, поскольку неизменно оказывается связанным со снятием некоей мыслительной границы. Если представить любое открытие как разрушение умственных рамок, как выход за некий предел, тогда мысль о преодолении рассудка разумом станет гораздо более очевидной. Обычно считается, что разум — это некая высшая ступень логичности, проявление «чистой» рациональности, отграниченной от каких бы то ни было моментов спонтанности, произвола, фантазии, интуитивных прозрений и т. д. Все эти моменты представляются уделом художественного творчества, образного мышления. В наши дни такой, по сути, просветительский взгляд на сущность разума все больше лишается оснований: грани между научным и художественным творчеством оказываются относительными. Просветительское сознание как раз и характеризуется тенденцией сводить разумные формы к рассудочным, относя к внеразумным пределам все то, что, по сути, раскрывает природу и основу разумной деятельности. Если задачей разума является проникновение в сферы неизведанного, нового, то он не может обойтись без фантазии, интуиции, воображения. Согласно традиционным представлениям, все это лишь «помощники» разума. Мы полагаем, однако, что у нас есть основания считать фантазию, интуицию, воображение имманентными свойствами разума, ибо выведение их за пределы разума неизбежно мистифицирует их природу, закрывает пути для рационального понимания и одновременно противоречит факту универсального присутствия всех этих моментов в составе разумной деятельности.

Стоит лишь взглянуть на взаимоотношение рассудка и разума как на процесс, как перед нами начинает складываться конкретная, диалектическая по сути своей картина. Оказывается, что разум не существует без рассудка, а рассудочность выступает как предпосылка разумности, что «нарушаемость» познавательного канона вовсе не препятствует выполнению его функций: в известном смысле можно даже сказать, что познавательный канон

выполняет свою функцию именно в тот момент, когда нарушается. Таким образом разрешается традиционная альтернатива рассудка и разума. Всякое крупное открытие возникает как преодоление «разумных» пределов, как выход за пределы рационального, но происходящий в дальнейшем процесс рационализации выступает как процесс подчинения правилам рассудка. В самом термине «рационализация» содержится намек на эту диалектическую антиномию. Рационализация есть деятельность разума, но такая деятельность, которая приводит к рассудочным понятиям.

Итак, оказывается возможным уточнить некоторые моменты в постановке проблемы эмпирического и теоретического, как она предстает в современной научной рефлексии и в философии науки. Область эмпирического познания ограничивается, как известно, фиксацией общих фактов по правилам формальной логики. Достижимое таким образом в процессе обобщения знание представляет собой содержание общих суждений. Общие суждения служат материалом для построения теорий. Так и получается, что область эмпирического познания выступает как сфера рассудочного познания, а область теоретического познания — как сфера разумной деятельности. У такого рода отождествления эмпирического с рассудочным и теоретического с разумным есть свои реальные основания и своя внутренняя логика. Недаром, однако, проблему эмпирического и теоретического в современной науке и философии едва ли можно признать уже решенной<sup>38</sup>.

Представляя грань между рассудочным и разумным как подвижную, относительную, мы сталкиваемся с весьма сложным взаимодействием между теоретическим и эмпирическим, с одной стороны, и рассудочным и разумным — с другой. В контексте диалектики рассудочного и разумного не только теоретическое, но и эмпирическое знание всякий раз выступает как обновленное не только по содержанию, но и по способам получения. Эмпирический уровень познания связывается не просто с застывшими формами упорядочения фактуальной основы человеческого познания, но предстает как упорядоченное содержание достижений, полученных с помощью разума.

---

<sup>38</sup> Это убедительно показано В. С. Швыревым в работе: *Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании.* М., 1978.

Всеобщая закономерность перехода от творческого к дискурсивно-упорядоченному и обратно позволяет увидеть весь цикл научного познания в ином свете. Оказывается, что эмпирическое познание не представляет собой картины однообразного упорядочения знаний по одним и тем же правилам, поскольку и сами правила подвержены изменениям и преобразованиям. Однако и разумная деятельность — главная ее функция заключается в развитии, обогащении, уточнении связей между категориями — не предстает как спонтанно интуитивная, свободная от действия каких-либо правил и закономерностей. Главная трудность здесь состоит в конечном счете именно в том, что правила разума, собственная дискурсивность разума обнаруживаются в итоге с помощью рассудка, что никакого другого основания для творчества, вне и помимо того фундамента, который создается для разумного познания его рассудочной ступенью, не существует.

Это противоречие разрешимо лишь на основе рассмотрения всей диалектики познавательного процесса, свидетельствующей о том, что основу перехода разумного в рассудочное, которое, в свою очередь, становится фундаментом для новых проявлений разума, составляет вся человеческая практика, вызывающая появление в разуме тех моментов, которые ранее не были зафиксированы человеческим познанием. Таким образом, можно представить соотношения эмпирического и теоретического, с одной стороны, и рассудочного и разумного — с другой, как принадлежащие двум различным по степени конкретности уровням познавательного процесса. Если эмпирическое и теоретическое — это два универсальных уровня научного познания, то рассудочное и разумное выражают в наиболее чистом виде философскую сущность общенаучного соотношения эмпирического и теоретического.

Нам становится понятнее в этой связи обсуждение проблемы рациональности в современном эмпиризме, в позитивистской и постпозитивистской литературе. Обнаружение теоретической нагруженности эмпирических терминов, их отягощенности теоретическим содержанием завуалировало факт зависимости знания от опыта. Отягощенность эмпирического разумным началом, превращаемым в рассудочное, а в дальнейшем подлежащим формально-логической обработке, и выступает как фактор, стирающий сколько-нибудь четкие границы между различными феноменами познания на этом уровне. Вследствие этого в пределах постпозитивистской философии и

возникают концептуальные тупики, связанные с интерпретацией опыта, с анализом и сравнением различных теорий, с оценкой направления и развития теоретического знания вообще.

После того как терпит крах долго господствовавшее в позитивистской идеологии науки представление о самодостаточном характере научного разума, о возможности очищения науки от всех «внешних» наслоений и примесей (и прежде всего — от «метафизики», или философии), т. е., по сути, представление о возможности свести научный разум к рассудку; после того, как внутринаучная рациональность вынуждена была разомкнуть свои границы, взглянуть на себя, вокруг себя и в свое прошлое, заметить на себе самой воздействие многообразных «метафизических» предпосылок, почувствовать «позади» себя, в истории, богатый — одновременно и прерывный и преемственный — опыт познания, без которого неразрешимы и современные проблемы науки, возник чрезвычайно сложный и в рамках постпозитивистской философии неразрешимый вопрос. Можно ли сказать, что в науке как совокупности систематизированных результатов познания и в науке как человеческой деятельности, открытой самым многообразным воздействиям, обнаруживаются одни и те же критерии рациональности? Можно ли сказать, что одни и те же критерии рациональности относятся к современной науке естественного цикла и к другим областям познания, к науке на данном этапе ее развития и к предшествующим историческим этапам?

Особое значение для нас здесь имеет в связи с поставленными выше вопросами та сторона марксистской концепции рациональности, которая трактует в позитивном плане взаимоотношения обыденного рассудка и научного рассудка на материале науки, современной К. Марксу и Ф. Энгельсу. В раскрытие этой проблемы весомый вклад внес Ф. Энгельс, который неоднократно обращал внимание на соотношение категорий рассудок и разум в «Анти-Дюринге», в «Диалектике природы». Энгельс сделал одним из главных предметов своей философской деятельности защиту диалектического метода: для этого он с большой тщательностью исследовал данные истории науки, создавая диалектико-материалистическую концепцию историко-научного процесса. Согласно его точке зрения, существуют обыденный рассудок (Энгельс считает даже, что его категории общи у человека с некоторыми высшими животными) и научный рассудок.

Это далеко не одно и то же. Упорядочивающая деятельность строго организованного логического научного плана возвышается над обыденным рассудком, будучи одной из ступеней, моментов процесса теоретического познания. Это, конечно, не только не упраздняет существования обыденного рассудка, но и ставит сложный вопрос о соотношении рассудка обыденного с рассудком научным. Именно в воздействии обыденного рассудка на рассудок ученого, на рассудочную деятельность ученого как на явление в принципе той же самой природы, заключается один из факторов экспансии обыденного сознания — эту тему мы еще будем подробно обсуждать.

Само наличие и возможности реального функционирования категории обыденный рассудок уже выводит нас за рамки логики научного познания, за рамки теоретической его ступени, которой хотел ограничить сферу рассудка и разума П. В. Копнин. Дело, однако, обстоит еще сложнее, как только мы погружаемся в ту самую сферу, которую, собственно, и исследовал П. В. Копнин, — в сферу логики научного познания, в сферу взаимоотношений между конкретно-научным и философским знанием. Теоретическое познание действительно является перед исследователем в двух формах — в форме рассудочного и в форме разумного. Гегель был склонен отождествлять деятельность рассудка с метафизическим мышлением, а теоретическую деятельность разума — с диалектикой. Энгельс показывает, что отношения между диалектикой и метафизикой гораздо более сложны. Рассудочное мышление, которое лишь при его абсолютизации превращается в метафизическое, достаточно не только «в четырех стенах домашнего обихода», но и в пределах самого научного познания — в тех его областях, которые еще не поднялись на теоретическую ступень. Так, целый ряд наук еще не вышел за рамки собирательства, накопления, систематизации накопленных к настоящему моменту фактов, построения таксономий и т. д. В подобных областях рассудочное познание вполне приемлемо и достаточно.

Вступление в теоретическую стадию в той или иной познавательной ситуации позволяет уже поставить вопрос о диалектико-разумном осмыслении накопленного материала. Однако в полном смысле потребность той или иной области специально научного знания в диалектике ощущается при смене одного теоретического построения другим. Подобно тому как в сфере рассудка происходит пре-

вращение стихийно-рассудочного в сознательно-рассудочное, так в сфере разума обнаруживается при этом аналогичная закономерность перехода стихийно-разумного в сознательно-разумное.

Именно это и имелось в виду в ленинском анализе кризиса физики на рубеже XIX и XX вв., когда выяснилось, что «современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм»<sup>39</sup>. В контексте обсуждения нашей темы очевидно, что здесь происходит переход от стихийно-разумного, от элементов диалектического мышления в трудах передовых естествоиспытателей XIX в., к сознательно-разумному, связываемому уже с целостной концепцией диалектического материализма. Этот процесс неизбежно будет все более углубляться, поскольку каждая из сфер специально-научного познания рано или поздно придет к теоретической стадии, к необходимости перехода от одной теории к другой<sup>40</sup>.

В свете нынешних споров по историко-научным вопросам в критическом рационализме и других разновидностях постпозитивизма вполне очевидной становится мысль об историчности границ рассудочного и разумного — эти границы то раздвигались, то сужались в зависимости от того, какие процессы происходили в это время в развивающейся науке. Необходимым условием различения границ рассудочного и разумного выступает анализ гносеологического статуса того или иного образования в научном знании. Возникает вопрос: каковы исторические судьбы взаимоотношения рассудочного и разумного, каковы стадии и формы их взаимопереходов? Можно ли считать, что различные формы взаимоотношений между этими моментами свидетельствуют о существовании различных типов рациональности?

Как мы знаем, ответ на вопрос о типах рациональности, обнаруживавший разорванность рассудочного, системно-упорядоченного и логического, с одной стороны, и разумного, творческого — с другой (где бы ни проявлялось это творчески-разумное — в истории познания, откристаллизовавшейся в логику, или в решении познавательных проблем сегодняшнего дня), неизбежно свидетельствовал в рамках постпозитивизма о тенденции к иррационализа-

<sup>39</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 332.

<sup>40</sup> См.: Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание. М., 1980; Козлова М. С. Проблемы субъектно-объектного анализа // Диалектика познания: Компоненты, аспекты, уровни. Л., 1983.

ции. Несамодостаточность научного разума, опять-таки отождествляемого с рассудочностью, оторванного от нового, творческого, подлинно осмысленного, стала источником другого важнейшего направления в поисках «иных», отличных от науки, типов рациональности. Мы имеем в виду гуманистически-антиисциентистскую тенденцию в современной западной философии — тенденцию, нацеленную на «исправление» или же «дополнение» рассудочной рациональности науки более высокими типами рациональности — в философии (субъективистски понимаемой), искусстве, морали, религии, мифе.

Единственно разумным подходом к интерпретации проблемы «типов» рациональности представляется нам, в свете того, что уже было сказано о рассудке и разуме, идея Маркса о том, что «разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме»<sup>41</sup>. Эта мысль, высказанная молодым Марксом, сохраняет свой эвристический смысл в двух аспектах: с одной стороны, как непреходяще актуальная критика таких представлений об историческом процессе, которые в просветительском духе трактуют свою эпоху как образец разумности и отказывают в этом предшествующим эпохам; с другой стороны, как установка на анализ различных форм и стадий существования разума, их места в общем процессе его развития. Провести эту идею применительно к нашей проблеме — значит выяснить стадии развития и формы проявления рациональности, т. е. раскрыть взаимосвязь между объективным и умопостигаемым миром, как она понималась в истории познания<sup>42</sup>.

В самом широком плане можно отметить три главные ступени становления представлений о рациональности, понимаемой как обретение разумом «разумной» формы. Применительно к обозримой истории культуры это: 1) эпоха становления представлений о разуме в отличие от созерцания, мнения и т. п. (прежде всего — античность, отчасти средневековье и Возрождение); 2) эпоха господства веры в разум (или эпоха «непроясненных

---

<sup>41</sup> Маркс К. Письмо к Руге, сент. 1843 года. Письма из "Deutsch-Französische Jahrbücher" // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 380.

<sup>42</sup> Речь идет именно не о типах рациональности, но о стадиях становления человеческого разума, на каждой из которых развертывается ряд форм. В историческом смысле типами рациональности представляются реликты предшествующих стадий рациональности в современности.

предпосылок») (Просвещение, в известной мере также Кант и Гегель); 3) возникновение и развитие диалектико-материалистической рациональности как «разума в разумной форме»<sup>43</sup>. Из того, что разумной формой бытия разума мы считаем третью форму его исторического бытия, вовсе не следует, что предшествующие эпохи лишены разумности. Вся задача в том, чтобы раскрыть специфику этих форм и стадий. Так, первая стадия связана с открытием умопостигаемого мира и постановкой вопроса о соотношении реального и умопостигаемого, чувственного и рационального; на втором этапе, связанном с возникновением и обособлением категорий эмпирического и теоретического познания, идея соотношения реального и умопостигаемого миров значительно углубляется: на этом этапе возникает представление о рассудке и разуме; наконец, на третьем этапе происходит соединение традиционной материалистической идеи о соотношении умопостигаемого и чувственного миров через категорию отражения с пониманием диалектики практической деятельности: осмысление внерационального как рационального выступает в марксизме как подлинная рациональность. Остановимся подробнее на различных стадиях и формах исторического бытия рациональности.

1. История философии убедительно свидетельствует, что первые «исследовательские программы»<sup>44</sup> или, можно было бы сказать, своего рода формы рациональности, в границах которых осуществляется вся познавательная деятельность, складывались крайне медленно и исподволь, так что в самом этом становлении легко заметить ряд последовательных фаз. От милетского натурфилософского учения через пифагорейский геометризм к физической картине взаимодействия атомов и пустоты у Демокрита исследовательская мысль постепенно двигалась к открытию и утверждению самостоятельного бытия умопостигаемого мира. Логическим завершением этого процесса было выявление категорий истины и бытия у элеатов. Однако вопрос о самом бытии как об истине остался здесь нерешенным.

---

<sup>43</sup> Разумеется, в рамках буржуазного сознания последовательность эпох выглядела бы иначе: вслед за эпохой веры в разум начинается период разложения, а затем и распада господствующей формы рациональности. Вместе с тем примерно с середины XX в. начинается этап, который в известном смысле можно охарактеризовать как этап поиска новой рациональности.

<sup>44</sup> См.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.

шенным, и прежде всего потому, что обедненной оказалась картина движения, развития. Особенно ярко проявилось это в концепции Зенона: мысль бьется над проблемой описания дискурсивными средствами реального, чувственно наблюдаемого движения и констатирует невозможность такого описания. Логика языка обнаруживает и свою мощь, и — одновременно — свою ограниченность. Случилось так, что, обнаруживая противоречие между прерывным и непрерывным в механическом движении, человеческая мысль продемонстрировала и свою собственную диалектику: дискурсивными средствами мы познаем внешнее движение, но, познавая, «убиваем», ибо сталкиваемся с невозможностью его дискурсивного отображения. Здесь едва ли не впервые человеческая мысль обнаруживает неязвное противоречие между рассудком и разумом, причем проявляется это противоречие в принципиальной ограниченности возможностей рассудка.

То же самое противоречие рассудка и разума, но уже в явном виде содержит в себе диалектика взаимоотношения мира идей и мира вещей у Платона. Открытие мощи разума, его способности постигать общее, действуя по своеобразным, но вместе с тем объективным законам, — все это стало гносеологической основой платоновского идеализма. Однако, утверждая примат разума перед рассудком, Платон закрыл путь к постижению реального единичного бытия, к постижению объективного мира.

Трудности, возникающие при таком подходе к взаимоотношению умопостигаемого и реального, попытался устранить Аристотель, для которого конкретный чувственный мир зависит не от объективной идеи, от идеальной формы, для которой «материальная» основа познания — материя, чувственный мир — выступает именно как материал, как вещество, подлежащее оформлению. Дуализм материи и формы у Аристотеля (который, как показали классики марксизма, отнюдь не был проявлением слабости, напротив, был проявлением силы его концепции) закономерно привел к дуализму рассудочных и разумных средств познавательной деятельности. Во всяком случае, Аристотель впервые применил разумные средства для систематизации инструментов рассудка. И эта альтернатива рассудочного и разумного, выступившая теперь в гораздо более явной форме, на многие столетия вперед предопределила как сам процесс познания, так и трактовку рациональности, упорядоченности, осмысленности познавательных средств и процедур.

2. Следующая стадия в становлении представлений о рациональности связывается с возникновением опытной науки, радикально изменившей всю духовную жизнь человечества. Применительно к проблеме рациональности возникновение опытной науки породило несколько новых важных проблем: 1) во всей полноте впервые встала проблема соотношения эмпирического и теоретического знания; 2) в противовес аристотелевской силлогистике были разработаны (Фр. Бэкон) рассудочные принципы индуктивизма и тем самым поставлена проблема истинности индуктивного умозаключения; 3) возникает проблема собственно рациональных и чувственных источников знания, заостренная до спора между эмпириками и рационалистами, который и определил собой философское содержание целой эпохи. На этой стадии становления представлений о рациональности налицо, таким образом, борьба двух основных тенденций в истолковании источников рациональности: рационалисты исходят из толкования рациональности как имманентного свойства духа, сенсуалисты считают рациональность следствием законосообразности в строении отражаемой духом природы. Понятно поэтому, что все дальнейшее движение в споре между сенсуалистами и рационалистами шло по линии размежевания материалистических и идеалистических тенденций. Итогом этого размежевания стало противостояние французского материализма XVIII в. и немецкой классической философии.

Достигнув крайней точки в философии Гегеля, рационализм исчерпал свои возможности, и возникла необходимость разрешения этой антиномии: материалистический сенсуализм — идеалистический рационализм. На путь разрешения этого противоречия встал уже Фейербах, в концепции которого (антропологическом материализме) противоречие между рационализмом и сенсуализмом достигло высшей точки; это противоречие приводит Фейербаха к той грани, которая позволила в дальнейшем, уже в марксизме, соединить материализм и диалектику и тем самым поставить на новую почву проблему рациональности. Но пока еще мы находимся в пределах второго этапа рациональности, в пределах неразрешимой поляризации различных сторон и аспектов в диалектической природе рационального.

Свое высшее выражение рассудочное познание получило на втором этапе в философии Локка, для которого все научное знание представляет собой результат про-

стого обобщения. Локковская генерализация стала альфой и омегой естественнонаучной саморефлексии до такой степени, что и поныне сходная позиция естествоиспытателей кажется как бы самоочевидной. Понятно, что мыслители, от которых не укрылась ограниченность рассудочного знания, мыслимого в терминах Локка, увидели необходимость различения рассудочного и более высокого знания. Уже Лейбниц в своей критике Локка пришел к разграничению рассудка и разума. Но во весь рост эта проблематика встала лишь перед Кантом, который поставил проблему сенсуализма и рационализма со всей определенностью и бескомпромиссностью. Парадоксально, что именно попытки бескомпромиссного решения этой проблемы привели к компромиссу — выражением его является вся философия Канта, следы его мы находим во всех частях системы трансцендентального идеализма, в чем нельзя не усмотреть симптом принципиальной неразрешимости проблемы рационального на этом уровне и этими средствами.

Причина этой неразрешимости, по-видимому, в том же, в чем была причина несостоятельности всего классического немецкого идеализма. Остатки картезианского дуализма не были преодолены в критической философии Канта. Тем самым разум, рациональность не были проблематизированы, разум не был подвергнут критике: критика чистого, критика практического разума, критика способности суждения не доходили до той стадии, на которой подвергается сомнению само основание разума — разум у Канта, Фихте, Шеллинга, да отчасти и у Гегеля познает лишь сам себя. Для всех этих мыслителей существуют и оказываются действенными лишь внутриразумные критерии разумного. Между тем все эти критерии выступают как частные, если не выдвинут единый, всеобщий критерий разумного. Именно осознание необходимости такого критерия разумности, который был бы взят вне пределов самого разума, получая тем самым объективную опору, и привело Канта к принятию дуалистической позиции, обозначенной в формуле: «Мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере...*»<sup>45</sup>. Необходимость выхода разума за свои пределы и невозможность такого выхода (поскольку разум всякий раз задает себе границы, и эти границы оказываются

<sup>45</sup> Кант И. Соч. М., 1964. Т. 3. С. 95.

разумными) — эта антиномия определяет основное содержание намеченной здесь второй стадии становления рациональности.

Если Кант оставлял место вере, то Гегель представляет веру как момент, стадию в феноменологии духа, то есть самого разума. И вот еще что важно: если ранее противоречия разума могли рассматриваться лишь как проявления неразумия, то Гегель впервые открывает внутренние противоречия разума. И в наши дни, и раньше Гегель подвергался критике с прямо противоположных позиций. Одни критиковали его за чрезмерное рационализирование всего и вся и ошибку панлогизма, другие — за то, что Гегель оставил место мистицизму, связанному в его рационалистической системе с признанием возможности противоречия и трактовкой противоречия как источника развития. Проблему умопостигаемого и реального мира Гегель решает в духе Платона, считая реальный мир воплощением абсолютного разума, развивающегося под воздействием противоречия как внутреннего импульса. В грандиозной гегелевской системе рационализм возведен в абсолют: действительно присущее вещам общее содержание оказывается здесь целиком господствующим над особенным и единичным. Абсолютизация разума, осознавшего недопустимость всяких абсолютизаций, становится одновременно свидетельством бессилия рассудка. Доведенный до предела рационализм превращается в свою противоположность — мистицизм. Именно поэтому после Гегеля идти дальше в этом направлении уже некуда, и потому последующий рационализм может принимать лишь форму откровенного идеализма. Гегелевские антиномии могли быть разрешены на почве иного, подлинного рационализма или, как выражались основоположники марксизма, на почве «рациональной диалектики»<sup>46</sup>. Маркс очень точно обозначил суть проблемы, которая встала перед ним в ходе переосмысления гегелевской диалектики, заметив, что диалектику необходимо было освободить от «мистической оболочки», взять

---

<sup>46</sup> Нелишне напомнить здесь, что рациональной диалектикой Энгельс называл материалистическую диалектику именно для отличения ее от гегелевской диалектики, причем он выстраивал характерную пропорцию: гегелевская диалектика так относится к рациональной диалектике, как флогистопная теория к теории Лавуазье (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд. Т. 20. С. 372).

ее «рациональное зерно». И уже этой общеизвестной формулой поставлена проблема рациональности в марксизме.

3. Задача материалистической переработки гегелевской диалектики, вставшая перед Марксом и Энгельсом, выступила и как поиск вразумных оснований для разума, поскольку познание, которое ищет для себя основания в разуме, оказывается в конечном счете перед логической ошибкой круга в доказательстве. Необходимо было найти такое основание разума, которое имело бы одновременно и значение непосредственности и значение всеобщности, разрешая тем самым противоречие общего и единичного.— ту самую проблему, которая издавна стоит перед философской мыслью в виде вопроса о соотношении реального и умопостигаемого миров. Иначе говоря, перед Марксом и Энгельсом встала задача отыскания такого общего, которое одновременно было бы отдельным и единичным. Эту задачу они и решили, обратившись к практике, к ее истолкованиям: «Все мистерины, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»<sup>47</sup>.

Встав на почву фейербаховского материализма, но не отбросив, в отличие от него, гегелевской диалектики, Маркс и Энгельс попытались увидеть ее рациональное зерно в тех реальных формах общественного сознания, которые порождаются общественным бытием — производственными отношениями, выступающими в качестве формы способа производства, формы материальной практики. **«Практика выше (теоретического) познания**, — формулировал эту идею Ленин, — ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>48</sup>. Открытие роли практики в процессе познания и было фиксацией феномена, поиски которого остались тщетными для Гегеля и гегельянцев. Впервые разум перестал быть критерием самого себя, а критерием разумности и истинности стало нечто такое, что одновременно было единичным и общим, что одновременно принадлежало познанию и выходило за его рамки, что выступало как непосредственное и вместе с тем как опосредованное. Введение практики в теорию познания впервые дало возможность последовательно материалистически решить ос-

<sup>47</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 263.

<sup>48</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 195.

новой вопрос философии и вслед за ним проблему рациональности.

Конечно, нельзя рассматривать высказанную нами мысль о смене форм рациональности, выступающих в облике «неразумности», как окончательно обоснованную и всесторонне проанализированную. Здесь остаются неясные и нерешенные проблемы, например: существовал ли «разум в разумной форме» в науке до появления диалектики. Каковы тенденции развития взаимоотношений рассудочного и разумного? Каковы возможные последующие стадии и формы их взаимопереходов? Вопросы эти могут стать предметом дальнейшего анализа, впрочем, при соблюдении ряда предварительных условий.

Одним из таких условий является теоретическое прояснение вопроса о содержании и пределах разума. Сама постановка этого вопроса уводит нас в область воспроизводимого и творческого в научном познании. Ясно, что творческая эвристическая сторона познавательного процесса связана с разумностью, но откуда разум черпает свою силу? свое содержание? Хотя этот вопрос в принципе имеет ответ (воздействие практики), однако конкретный механизм процесса воздействия практики на познание еще далеко не прояснен. Многое может дать в этой области размышление о диалектике целеполагания, содержательно раскрытое, например, Н. Н. Трубниковым<sup>49</sup>. Объективно возникающая в процессе развития производства потребность входит в сознание теоретика, идеолога, мыслителя. Как, однако, улавливается эта потребность, каковы эвристические приемы, посредством которых «дух» воспаряет над материальной заданностью своих определений,— этот вопрос во многом еще находится на стадии «гадательной».

Хотелось бы подчеркнуть одну главную и до сих пор, как представляется, еще не получившую ясного освещения в нашей литературе мысль о том, что сфера разума не ограничена сферой теоретического мышления. Разум, проникающий в глубины той или иной сферы действительности, черпает свой материал практически из любой сферы. В особенности же важно подчеркнуть присутствие разумного в сфере ценностных отношений. В связи с этим может быть осмыслена с позиций диалектики рассудка и разума хорошо известная, но «загадочная» мысль

<sup>49</sup> См.: Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967.

Эйнштейна о том, что Достоевский дал ему для создания теории относительности не меньше, чем Гаусс. В конкретном значении этого высказывания Эйнштейна попытался разобраться Е. Л. Фейнберг в работе «Кибернетика, логика, искусство»<sup>50</sup>, где проводится мысль о том, что творческие достижения разума возникают на основе интуиции, а «школой интуиции» является, конечно же, область искусства, художественного сознания. И потому область художественного сознания — это своего рода область «эвристического тренинга» для ученого в любой сфере его познавательных интересов. В этом, по мысли Фейнберга, и заключается роль искусства для царства чистой мысли.

Затрагивая проблему широкого толкования разума применительно к сфере сознания, мы неизбежно должны будем обратиться к тем главным категориям, которые непосредственно связаны с осуществлением эвристических функций разума. Воображение, фантазия, интуиция — вот важнейшие категории разумного мышления в этой его эвристической функции. Однако наметить этот понятийный ряд — еще не значит решить проблему. Смысл в том, чтобы отыскать ту реальную область, где все члены этого категориального ряда окажутся диалектически тождественными, где познавательные и ценностно-смысловые моменты выступают в их органическом единстве: именно из этой сферы единства интуиция, воображение черпают свою творческую силу<sup>51</sup>. Эта сфера единства, которая пока еще не раскрыта с достаточной полнотой в гуманитарном познании, носит название идеала. Именно в сфере идеала реально отождествляются познавательное и ценностное, собственно разумное и интуитивное — словом, отождествляются те измерения человеческого духа, которые затем разводятся «методологическим» и «мировоззренческим» сознанием по разным рубрикам<sup>52</sup>. Как раз такое отождествление, дающее противоречивую гармонию определений человеческой духовности, на основе объективного человеческого опыта и

<sup>50</sup> См.: Фейнберг Е. Л. Кибернетика, логика, искусство. М., 1981. Одна из глав книги так и называется «Для чего искусство?».

<sup>51</sup> См.: Коршунов А. М. Отражение, деятельность, познание. М., 1979; Природа научного открытия. М., 1986.

<sup>52</sup> См.: Философия и ценностные формы сознания: (Критический анализ буржуазных концепций природы философии). М., 1978; Идеалы и нормы научного исследования. Минск. 1981; Михешина Л. А. Познавательный процесс и ценностное сознание // Диалектика познания: Компоненты. Аспекты. Уровни. Л., 1983. С. 104—140; и др.

создает возможности для творчества, открытий, приводящих в дальнейшем к изменениям и преобразованиям внутренней структуры гуманистического идеала, к его развитию. Но здесь мы уже неизбежно выходим на уровень другого категориального ряда, вне которого невозможно зафиксировать внутреннюю структуру гуманистического идеала и его реальное бытие в культуре: это категории — мировоззрение, практика, метод.

Реальная жизнь идеала как единства ценностного и познавательного проявляется не только в высоких образцах художественного или интеллектуального творчества, но и сферах, казалось бы, весьма далеких от высокой духовности. Равным образом и бытие разума как диалектического взаимодействия рассудочного и разумного раскрывается не только в различных сферах духа — науке, искусстве, морали, но и в сфере исторической практики, исторического действия. Тем самым важной и значимой в контексте нашего исследования становится тема «разум и история». Мы помним, что у Гегеля разум в истории выступает как сверхличностная сила, как сознание, направляющее бытие и превращающая бытие в свое собственное сознание-воплощение. Избавившись от объективно-идеалистических посылок гегелевской философии истории, Маркс увидел реальное содержание исторического процесса в трансформациях общественного бытия: та или иная конкретно-историческая стадия в развитии производственных отношений выступает как базис для всех остальных общественных отношений, как источник общественных идей. Подобно тому, как разум оказывается историчным образованием в рамках самой науки, так исторический разум являет свою историчность в сфере общественной практики. Наиболее яркое проявление диалектики разума и рассудка обнаруживается в социальной практике на рубеже общественно-экономических формаций. Тогда идеологи отживающих общественных сил становятся защитниками постепенных «разумных» преобразований. В эти моменты «буржуазный рассудок представляет себе исключительно неоконченные демократические революции (ибо в основе буржуазных *интересов* лежит недоведение революции до конца). Буржуазный рассудок чурается всяких непарламентских приемов борьбы, всяких открытых выступлений масс, всякой революции в непосредственном значении слова»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 330.

Такая позиция характеризует не только буржуазный рассудок, но и буржуазный разум в те эпохи, когда буржуазия перестает быть прогрессивной силой общественного развития. Буржуазный разум не замечает коренных вопросов: не изменилась ли форма общественного движения от революционной на приспособительную, иссякли ли силы для «революционного вихря» или нет? «Буржуазный разум не ставит этих вопросов, потому что для него вообще революция есть неразумный вихрь, а реформа — очередь мысли и разума»<sup>54</sup>.

В те эпохи, когда «революционный вихрь» близок, роль разумного начала переходит к идеологам прогрессивных социальных сил. Это само собой понятно: в эпохи реакции интенсивнее работает мысль, создающая основы нового революционного мирозерцания. В это время «мысль передовых представителей человеческого разума подводит итоги прошлому, строит новые системы и новые методы исследования»<sup>55</sup>. Когда же начинаются революционные периоды, роль творчески-разумного начала переходит к социальным силам, применительно к которым само слово «разум» кажется буржуазному мышлению одиозным: «...Именно революционные периоды отличаются большей широтой, большим богатством, большей сознательностью, большей планомерностью, большей систематичностью, большей смелостью и яркостью исторического творчества...»<sup>56</sup>. В эти периоды «просыпается мысль и разум миллионов забитых людей, просыпается не для чтения только книжек, а для дела, живого, человеческого дела, для исторического творчества»<sup>57</sup>. Эти высказывания В. И. Ленина об историческом творчестве людей, у которых просыпается разум, которые при всей своей забитости, нищете, неграмотности, могут выступать как носители разумного начала, конкретизируют для нас представления об интуиции творческого разума применительно уже не только к научной и философской деятельности, но к историческому творчеству вообще.

Итак, в основе рациональности познания лежит объективная закономерность мироздания. Рациональное не тождественно объективной необходимости, объективной закономерности, поскольку разум никогда не достигает

<sup>54</sup> Там же. С. 332.

<sup>55</sup> Там же. С. 331.

<sup>56</sup> Там же. С. 328.

<sup>57</sup> Там же. С. 328—329.

абсолютного знания. Объективная закономерность и рационально-постигаемая закономерность выступают, таким образом, как стороны единого противоречивого процесса, как полюсы субъективного и объективного в диалектике познания. Законы разума тождественны и вместе с тем противоположны законам объективного мира, поскольку они являются отражением его законов, которые всегда выступают перед нами в субъективной форме. Разрешение этого противоречия и есть процесс развертывания общественной практики, понимаемой как преобразование объективного мира, приспособление его к потребностям человека и одновременно преобразование человеком своих социальных отношений. Следовательно, и формы рационального не могут мыслиться как универсальные и абсолютные: они изменяются в истории, и новые формы рациональности возникают, преодолевая старые формы, если они перестали соответствовать новому практическому и познавательному опыту: «рациональное, как и вся познавательная и практическая деятельность людей, исторически обусловлено, относительно, противоречиво»<sup>58</sup>.

Такой диалектический способ бытия с неизбежностью предполагает, что наряду с рациональным существует и то, что рациональным не является, но в то же время и не составляет его сущностной противоположности, не отделяется от него непроходимой гранью — нерациональное. При этом нерациональное существует не только в сфере мышления, где оно выступает как то, что должно и может быть рационализировано, но и в сфере социального: неразумно то, что отрицает разумное его же собственными стихийными последствиями, и само наличие таковой неразумности показывает, насколько ограничена для каждого исторического периода мера доступной ему рациональности. Преодоление нерационального не может рассматриваться как цель, достижимая раз и навсегда: процесс построения общества, основанного на «прозрачных и разумных связях» людей «между собой и с природой»<sup>59</sup> столь же бесконечен, как и процесс познания, движения к истине: «...философия марксизма рассматривает рациональное не как статическую определенность человеческой деятельности, организации общества, а как социальный процесс, общественное развитие, необходи-

---

<sup>58</sup> *Ойзерман Т. И.* Рациональное и иррациональное // *Вопр. философии.* 1977. № 2. С. 85.

<sup>59</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 90.

мым элементом которого является диалектическое отрицание каждой исторически определенной формы рационального его собственным поступательным развитием»<sup>60</sup>.

Итак, диалектический подход признает существование иррационального в форме нерационального, если оно выступает не как принципиально несовместимое с рациональным, но как источник и предмет познания, включающего чувства и эмоции, интуицию и фантазию, другие «нерациональные» факторы в процесс осуществления широко понимаемой разумности. Для диалектического материализма как диалектического рационализма иррациональность невозможна, если понимать ее как всеобщность, как сущность и закономерность природных или социальных процессов: иррациональное возможно лишь как форма их проявления. Иррациональное возникает тогда, когда диалектическая природа рационального истолковывается метафизически, т. е. когда между рациональным и нерациональным усматривается непроходимая грань.

Возможность рационального объяснения иррационального выступает как логический критерий теоретической мощи той или иной концепции рациональности. Марксистское объяснение природы рационального и гносеологических источников иррационализма и поныне выступает как наиболее последовательное истолкование проблемы иррационального. Позитивное содержание иррационального заключено в самом характере взаимоотношений между рассудочным и разумным. На каждом новом этапе познания необходимой оказывается ломка старой познавательной логики, отказ от привычных правил рассудка, и эта акция выступает для самого рассудка как акция иррациональная. Иными словами, в понятии рациональности обнаруживается внутреннее противоречие: рациональное оказывается одновременно и рассудочным и разумным, причем это противоречие рассудка и разума до поры до времени затемнено и выявляется тогда, когда творческий акт, выступающий как акт иррациональный, ломает прежнюю освященную разумом логику.

Такие превращения претерпевает всякая наука, поскольку она одновременно и выступает как своего рода прикладная логика, и остается развивающимся организмом. Следовательно, в ней всегда есть момент неразумия, внеразумия, или «сверхразумности». Иррациональное, та-

---

<sup>60</sup> Ойзерман Т. И. Рациональное и иррациональное // *Вопр. философии*. 1977. № 2. С. 86.

ким образом, есть абсолютизация всегда присущего познанию творческого момента: то, что прежде выступало как нерациональное, неразумное, нарушающее логические законы, в дальнейшем с неизбежностью будет рационализировано, подчинено правилу, затем само станет правилом и, наконец, вплотную подойдет к тому моменту, когда и это правило нужно будет преодолеть. Рождающемуся новому знанию черты неотрефлексированности присущи органически, поскольку всякое новое знание выступает как необоснованное. Таким образом, источник иррационального в познании связан с историчностью обоснования нового знания и с историчностью переобоснования всякого уже существующего знания в контексте новых мировоззренческих и методологических предпосылок. Иррациональное, таким образом, двойственно: в положительном смысле оно выступает как момент творческого, дорефлексивно-эвристического в познании; в отрицательном смысле — как следствие кризиса разума в той или иной его исторической форме.

Вместе с тем противоречие разума как «иррационально» (в действительности рационально)-творческого и рассудка как репродуктивно-систематизированного, логически закрепленного — это внутреннее историческое противоречие самого разума, которое и движет познание вперед, стимулирует его развитие. Разумеется, этот противоречивый разум — это философский разум. Философия выступает как сфера чистой мысли, в которой можно не только творить, но и понимать творчество, не только воспроизводить существующие нормы, но и создавать новые. Философия объемлет и репродуктивные, и творческие моменты практики и познания, и это один из важнейших аспектов ее всеобщности. Потому-то философия и может служить источником методологических схем для любого рода духовно-практической деятельности человека.

Источник этой идеепорождающей функции философии (прежде всего — по отношению к науке, но не только к ней) в ее особой связи с практикой, в ее способности выявлять всеобщие рациональные схемы любого вида деятельности. Рациональное осмысление максимально широкого спектра возможностей познания и мощный мировоззренческий потенциал философии делают ее одновременно и ориентиром методологического самосознания науки и источником критического отношения к любым абсолютизациям частной исследовательской практики и ее критериев. Вследствие этого становится понятно, поче-

му обнаруживающийся ныне в самых различных направлениях современного буржуазного сознания разрыв между наукой и философией заведомо оказывается одним из важнейших источников кризиса разума, кризиса рациональности, а опосредующее взаимодействие научного разума и философского разума выступает как непреложное условие преодоления кризиса разума в той или иной его исторической форме.

Несколько слов в заключение. Трактовка рациональности в широком плане диалектики рассудочного и разумного и многообразии марксистских подходов к анализу всех этих категорий отнюдь не аналогичны пестроте значений, которые придают понятию рациональности современная западная наука и эпистемология. В контексте нашего материала можно было бы сказать, что разумная стадия в постижении самой рациональности еще не стала уделом современной буржуазной мысли. Это, однако, ни в коей мере не дает нам оснований для пренебрежения теми конкретными исследованиями и конкретными достижениями, которые имеются в области буржуазного рассудка и его проявлений. Наиболее ярким примером могут явиться исследования в сфере, которая по видимости лежит на периферии диалектики рациональности в познании и в истории. Речь идет о лингвистической проблематике, о познании того, как в языке отображаются перипетии взаимоотношений рассудочного и разумного. И Кант и Гегель отдавали себе полный отчет в том, что дискурсивное рассудочное сознание в отличие от интуитивного получает прямое отображение в языке<sup>61</sup>. Однако они не стояли вплотную перед проблемами, которые поставила перед гносеологами современная лингвистика, и, в частности, перед проблемой мыслительной деятельности, не получающей непосредственного воплощения в языке, перед проблемой деятельности, связанной с недискурсивными слоями мышления, и т. п. Оба названных аспекта языковой проблематики в связи с диалектикой рациональности обнаружила современная лингвистика, нащупывающая ходы к более общим построениям социальной теории и к другим частным дисциплинам, которые в своем развитии достигают анализа языкового уровня знания. Обо всем этом нам в дальнейшем еще неоднократно предстоит говорить.

---

<sup>61</sup> См.: Ильенков Э. М. Мышление и язык у Гегеля // Доклады X Международного гегелевского конгресса. М., 1974. Вып. IV.

## РАЗУМНОЕ В ИРРАЦИОНАЛЬНОМ

---

Теперь, после того, как была хотя бы в основных чертах раскрыта сущность рациональности как диалектики рассудка и разума, мы можем подойти к другому фундаментальному вопросу, с неизбежностью возникающему при обсуждении проблемы рациональности, — о реальных формах бытия разума и среди них — к вопросу об иррациональном, о его месте и роли в общей концепции рациональности (т. е. прежде всего — к вопросу о его социальных и гносеологических корнях), к вопросу о специфике иррационального в современном буржуазном сознании. Конечно, проблематика эта поистине безгранична, и мы не можем претендовать на охват всех ее сторон. Мы остановимся здесь лишь на нескольких ее аспектах, которые представляются нам наиболее значимыми, наиболее актуальными именно в современных условиях. Соответственно в трех параграфах данной главы будут рассмотрены: 1) гносеологические истоки иррационализма; 2) кризис буржуазного мировоззрения и ситуация экспансии обыденного сознания; 3) мифотворчество в обыденном сознании.

Вряд ли необходимо особо показывать актуальность именно этих аспектов проблемы иррационального в гносеологическом смысле: вполне понятно, что от трактовки обыденного сознания, его разнообразных и многоликих функций в жизни общества, в функционировании идеологических механизмов и взаимодействии различных сфер общественного сознания во многом зависит наше понимание общей структуры и функций общественного сознания, способов взаимодействия и взаимообусловливания познания и социальности, познания и культуры. В данном случае главное внимание будет обращено не на положительное значение самого внимания к проблеме обыденного сознания, способствующего более тщатель-

ному анализу познавательных механизмов вообще (об этом много пишется в последние годы), но скорее на «иррационалистические коннотации» ситуации, которая названа здесь ситуацией экспансии обыденного сознания.

Казалось бы, анализ «обыденной», реальной жизни сознания, тех повседневных нерафинированных условий, в которых функционирует мыслящее сознание, в которые оно «погружено», должен безоговорочно и безотносительно к своим итогам и результатам рассматриваться как позитивный проблемный сдвиг, и уж во всяком случае — как весомая альтернатива традиционным рационалистическим представлениям о мышлении, как начало анализа собственного фундамента познания, его «почвы», его глубинных, трудно эксплицируемых слоев. Однако за этой глубиной таится и другое: если обращение к обыденному сознанию оказывается опорой на обыденное сознание, если обыденное сознание интерпретируется как фундамент теоретического мышления (то, что оно является материалом для теоретического осмысления — бесспорно), тогда вместо построения действенной альтернативы традиционным философским схемам работы с очевидностями сознания мысль начинает «плавать» в море синкретических неопределенностей обыденности, обнаруживая явную тенденцию к распространению на «чужие» территории, и прежде всего на территорию теоретического мышления, а в более общем смысле — тенденцию к иррационализации познания.

Тесно связан с этим кругом вопросов и вопрос о мифе и мифологии: неосознанное следование схемам мифического мышления, бессознательная реконструкция мифа в художественном творчестве, осознанное использование мифа идеологами — таковы лишь некоторые версии существования мифа в его современных модификациях, допускающих некоторые любопытные аналогии с мифом более ранних эпох, позволяющие воочию увидеть те или иные механизмы образования «превращенных форм» сознания. Вполне понятно, что оба эти вопроса — об обыденном сознании и его экспансии и о мифотворчестве как способе функционирования обыденного сознания — могут рассматриваться только на основе определенного теоретического фундамента, при опоре на анализ гносеологических и социальных корней иррациональности.

## *Иррациональное: гносеологические истоки*

Решая вопрос о рациональности как об умопостигаемости объективно всеобщего, исследуя соотношение реального и умопостигаемого миров в истории философской мысли и, наконец, «разумную», впервые представленную в основных своих параметрах марксизмом, форму бытия рациональности, мы постоянно подчеркивали, что вопрос о рациональности для нас — это вопрос об умопостигаемости объективно всеобщего и, следовательно, о принципиальной постижимости законов природы и истории. Принятие тезиса о принципиальной познаваемости этих законов делает неизбежным вывод о том, что иррациональность не имеет сколько-нибудь полномочного онтологического статуса в том смысле, что в жизни природы, общества, человека не существует чего-либо принципиально непознаваемого. Отрицание иррационального как принципиально непознаваемого выступает как суть «гносеологического оптимизма». Иррациональное существует лишь как момент собственной диалектики разума, связанный с творческим постижением нового, неотрефлексированный и не представленный в упорядоченном и систематизированном виде, как момент постижения скорее процесса, чем результата. Иррациональное — это интуитивные, схватываемые фантазией, чувством, неосознаваемые грани самого разума. У творчески-иррационального аспекта познания есть и другая сторона, также связанная с постижением нового как открытием и со спецификой знания, возникающего в процессе такого постижения. Новое, вновь возникшее знание никогда не имеет статуса подлинного знания, поскольку оно существует как знание, пока еще лишенное некоей необходимой своей принадлежности, неотъемлемой своей черты — обоснованности, которая всегда дается ему лишь задним числом и никогда не бывает присуща ему от рождения. Иррациональный момент содержится и в факте необоснованности уже существующего и некогда получившего свое обоснование знания с точки зрения нового социального и практического контекста, в свете новых научных данных; этот иррациональный момент снимается в процессе придания знанию нового обоснования, т. е. его «переоформления».

Как можно это понять? Этот парадокс, связанный со своего рода таинственностью, трудной воплотимостью разума, разрешается в диалектике творчества. Дело в том,

что творческий акт вовсе не представляет собой акта произвольного, в чистом виде бунтарского, акта, лишь нарушающего меру и не несущего в самом себе собственной меры. По сути, этот акт так же подчинен известным законам, как и любой другой: его внутренняя законосообразность до поры до времени нам не дана, не раскрыта, не обнаружена, однако она все же существует. Более того, она обречена быть раскрытой и обнаруженной, дискурсивно запечатленной для того, чтобы потом, уже ставши «канонем» для воспроизводства, вновь и вновь быть нарушенной, снятой, преодоленной в процессе, озаряемом новой интуицией, новым видением, и вместе с тем — подчиняющемся новой рациональности, новому органону, который опять же никогда не рождается на пустом месте, но всегда лишь на основе определенного, рассудочно закрепленного и проработанного фундамента. Наличие иррационального в этом смысле — гносеологическое условие, причина иррационализма, его возможность.

Здесь необходимо сделать одно уточнение. В самом деле, выше мы говорили о том, что концепций рациональности существует столько же, сколько существует философских систем. Пожалуй, можно даже сказать, что концепций рациональности гораздо больше, чем философских систем, ибо за последнее время свои концепции рациональности возникли в экономике, психологии, социологии и целом ряде других областей знания. Соответственно существует огромное множество «ситуативных» контекстуальных критериев рациональности, которые, подобно остенсивным определениям в логике, задаются уже тем, что просто «указывают» на соответствующий<sup>1</sup> контекст возникновения проблемы рациональности, на те или иные подходы к постановке и решению этой проблемы. В зависимости от тех или иных частных критериев рациональности находятся и те или иные частные критерии иррациональности (иногда речь идет более дифференцированно о нерациональности или внерациональности)<sup>1</sup>. Так, если рациональной будет названа последовательность действий, ведущих к определенной цели, тогда иррациональным будет отсутствие последовательности в действиях, осуществляемых ввиду данной цели; если ра-

<sup>1</sup> В англоязычном словоупотреблении здесь тонко различаются смысловые оттенки прилагательных non-rational и not-rational (Rationality and the social sciences. Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences. L.; Henley; Boston, 1976. P. 1—17).

циональным будет названо наиболее полное прояснение и самоуяснение внутренних мотивов поведения, тогда иррациональным будет поведение, основанное на неосознаваемых факторах; если рациональным считается действие, ведущее к наибольшему прагматическому результату при наименьших затратах времени и сил, тогда иррациональными (внерациональными) будут действия, отклоняющиеся от этого принципа, и т. д. Не рассматривая здесь все эти частные версии понимания рациональности, мы ставим перед собой другую задачу — вычленить наиболее общую форму, наиболее общие параметры познавательной ситуации, в которой проблема рациональности ставится и решается безотносительно к конкретным предметам, лицам, сферам познания. Соответственно и наше определение иррациональности как онтологически не существующей, как абсолютизированного момента в сложной диалектической картине взаимодействия разумного и рассудочного может быть признано действенным или недейственным лишь в наиболее общем своем смысле, отвлеченном от каких-либо конкретных ситуаций познания и действия.

Если рассматривать различные формы иррационалистических концепций в XIX—XX вв., то можно заметить, что иррационалистические системы возникают в результате абсолютизации тех или иных моментов разума, связанных с его неуловимостью, «эфемерностью», таинственностью. Вот философ пытается понять, что есть разум, он видит, «осязает» лишь зафиксированную и систематизированную его часть, «канон», способ воспроизведения неких постигнутых разумом результатов, тогда как природа, суть, тайна разума от него ускользает. Точнее, она дается ему лишь частями, фрагментами, отдельными сторонами, которые он с философской систематичностью начинает превращать в нечто независимое, самостоятельное, в абсолют. Что именно удастся схватить философу, который пытается дать ответ на вопрос о природе разума? Первое, что привлекает его внимание — это эстетический момент, образ, в котором нам дано созерцание нового познавательного содержания, однако формально не закрепленный образ мимолетен, он вскоре исчезает, и что остается?

Абсолютизация эстетической составляющей деятельности разума легла в основу самых крупных иррационалистических систем и концепций XIX в.: так, она была основой романтической иррационалистической идеологии,

оказавшей влияние на концепции Кьеркегора и Шеллинга. Образность разумного предстает в этих концепциях в иррациональном виде. Правда, вполне закономерна и эволюция обоих мыслителей — от эстетизма к религии. Эстетический момент разума — самый очевидный, эстетическое — это наиболее легко читаемая проекция разума, и потому неудивительно, что большинство иррационалистических концепций последних двух столетий опирались прежде всего именно на эту проекцию, абсолютизировали эстетическую составляющую разума.

Другой, более глубокий срез диалектического разума, менее заметная его проекция, вышел на первый план в концепциях таких мыслителей, как Шопенгауэр и Ницше. Это волевой момент, побуждение к действию, связанные уже с определенными этическими предпочтениями и критериями, с нравственными оценками, моральным выбором. Шопенгауэр абсолютизирует волю к жизни в общефилософском смысле, Ницше — более конкретно — волю к власти, неизвестно, откуда берущуюся, неизвестно, чем обуславливаемую на уровне тех проявлений, которые специфичны для человека (воля к власти имеет для Ницше животное, биологическое обоснование). Человек тем более «разумен», чем более он способен преодолеть нравственные ограничения и барьеры, мешающие его волеизъявлениям, отбросить все рассуждения об истине и благе как фикции, прикрывающие прагматическую заинтересованность. Нравственный подтекст и эстетическое воплощение чувства и действия, претворяющих в нечто реальное онтологические состояния страха, тоски, тошноты и пр., выходят на первый план в иррационалистических построениях экзистенциалистов.

Одновременно и параллельно с распространением иррационалистических умонастроений преобладающим способом построения иррационалистических концепций стала иррационалистическая фетишизация самого знания. Некая собирательная философская позиция по этому вопросу формулируется примерно следующим образом: знание как минимум двойственно, в нем есть внешний слой, дискурсивно проработанный и выраженный в знаках и словах, — это знание натуральных позитивных наук, с ним философии нечего делать. Есть и другое знание, которому прежде всего причастна философия — это знание эзотерическое, доступное лишь посвященным, не подлежащее переводу в знаки и общезначимому прочтению и лишь косвенно описываемое посредством более или менее при-

ближенных или отдаленных метафор, сравнений, аналогий,— это и есть подлинное знание. Такая установка на прочтение за языком неязыкового, на выявление за вербализованным невербализованного, за дискурсивным недискурсивного отличает практически всех современных герменевтов, начиная с Хайдеггера. И опять-таки мы сталкиваемся здесь не с чистой фантазией или безнадежным заблуждением, но с преувеличением и гипостазированием глубокого момента истины, а именно момента неуловимости, трудной фиксируемости познанного и познаваемого, который всякий раз отличает ситуацию рождения нового знания. Конечно, такая схема — опора иррационализма на подлинные, но взятые в отдельности, абсолютизированные, вынутые из связи моменты рациональности — эстетический, этический и собственно познавательный в его недискурсивной ипостаси — приближена, и не все примеры будут подтверждать ее с одинаковой убедительностью. Однако, как представляется, она сохраняет свою эвристическую силу, поскольку показывает «рациональное зерно» любой иррационалистической системы или построения.

В этой связи напрашивается важное уточнение. Религиозное мировоззрение и иррационалистическая философия — это весьма различные вещи. Знаменитое, хотя обычно и упрощенно трактуемое изречение Тертуллиана «Верую, ибо абсурдно» оказало бы мало помощи тому, кто попытался бы понять своеобразную логику иррационалистических построений, не веря на слово их творцам, многие из которых действительно очень часто ссылались на абсурдность бытия как на конечное основание своих иррационалистических воззрений. В том-то все и дело, что вовсе не парадоксальная логика типа *credo quia absurdum est*, но вполне «нормальная», естественная логика размышления о разуме со всеми ее «спрямлениями», «огрублениями» и абсолютизациями, выдающими частичное за целостное, лежит в основе всех сколько-нибудь значительных построений иррационалистического толка. И в этом смысле Тертуллиан иррационалистам не союзник.

Логика построения иррационалистических концепций имеет и другую сторону, если обратить внимание не на сам познавательный процесс и абсолютизацию тех или иных познавательных затруднений, но на способы концептуальных реакций на уже существующие и преобладающие в тот или иной исторический период рационали-

стические философские системы. В свое время неокантианец В. Виндельбанд в своей «Истории новой философии» связывал возникновение тех или иных форм иррационализма с крушением притязаний немецкого рационалистического идеализма на «полное без остатка превращение действительности в разум»<sup>2</sup>. Согласно Виндельбанду, иррационалистические системы возникают как своего рода вторичные образования по отношению к рационалистическим системам, как результат преувеличения, абсолютизации того или иного «предельного», т. е. главного и опорного понятия той или иной рационалистической системы. Иными словами, иррационалистическая концепция всегда оказывается симптомом концептуальной ограниченности и неэффективности тех или иных «предельных» понятий рационализма. Тем самым иррационалистические концепции в истории западноевропейской философии XIX в. выступают как боковые побеги древа рационального познания, как теневой и искаженный образ рациональности. Вследствие этого оказывается, что иррационалистические концепции сохраняют негативную понятийную зависимость от соответствующих рационалистических концепций и, стало быть, не могут рассматриваться как самодостаточный, внутренне свободный контр-тезис к соответствующему положению рационалистической системы, как ее чисто логическое отрицание.

Соображения о возникновении иррационалистических концепций по логике «ответа» на предельные понятия рационалистических систем позволяют бросить целостный взгляд на историко-философский материал, обнаружить новые взаимосвязи там, где мы их раньше не видели, или, наоборот, увидеть прерывности там, где видится связность. Однако эта логика концептуального ответа имеет, по-видимому, подчиненный и второстепенный характер по сравнению с теми закономерностями образования иррационалистических концепций, о которых речь шла выше.

Вполне понятно, что общая схема иррационалистического концептуализирования, формулировка некоторых общих соображений относительно логики иррационали-

---

<sup>2</sup> На эту мысль В. Виндельбанда обращает внимание Ю. Н. Давыдов (см.: *Давыдов Ю. Н. Философский иррационализм, его генезис и основные исторические типы // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании: Реф. сб. М., 1979. Вып. I.*

стических построений существуют лишь на уровне возможности. Как, когда, в каких конкретных формах эта возможность претворяется в действительность, зависит от конкретных исторических, социальных, социально-психологических условий и причин. Конкретная социально-историческая ситуация познания и социального действия имеет самое прямое отношение к тому, как осуществляется и как трактуется в философском смысле тот или иной познавательный акт. Социальный фундамент, социально-психологическая «очевидность», интуиции повседневного массового восприятия, в той или иной мере отображающие реальные закономерности социальной действительности, накладывают свой отпечаток и на человеческое познание, в какой бы сфере оно ни осуществлялось. Социальный контекст познания играет главенствующую роль и в судьбе иррациональности. Для того чтобы иррациональное как диалектический момент взаимодействия разумного и рассудочного могло превратиться в иррационализм, т. е. в законченную и завершенную систему философски обоснованных взглядов, исходящих из постулата о бессилии разума в жизненно важных для человека делах, налагающих на разум определенные и непреодолимые границы, для того, наконец, чтобы утонченный элитарный философский иррационализм мог стать массовым настроением, психологической доминантой, общекультурной «очевидностью», как это произошло в XX в.,— для всех этих изменений и метаморфоз иррационального нужны были определенные социальные условия.

Как известно, многие представители иррационалистической мысли жили и творили одновременно с наиболее типичнейшими представителями рационалистической традиции: одни — с рационалистами XVII в., другие — с просветителями, третьи — с немецкими классическими идеалистами, создателями систем рационалистического идеализма. До поры до времени все это были хотя и симптоматичные, но все же эпизоды, в принципе не нарушавшие типологически обобщенных принципов рационализма и преобладающих рационалистических тенденций. В полной мере превращение разума в антиразум, осуществление скрытых в его противоречивой природе возможностей отрыва одних сторон и граней от других, относится уже к иным социальным условиям, когда ситуация человеческого бессилия перед социальной действительностью, угрозы самому существованию человека

на земле, порождает наконец иррационализм как неискоренимое массовое умонастроение.

Философское рассуждение всегда опирается на определенные социальные очевидности, и когда меняются эти очевидности, меняется и сам способ философского рассуждения.

Если для предшествующей буржуазной философии иррациональность могла выступать как принадлежность сферы мыслимого (иррациональность как ошибка суждения, как неразрешенное противоречие), то для современной эпохи иррациональность становится непосредственной очевидностью на уровне бытия. Вряд ли, таким образом, правомерны попытки представить всю историю мысли как историю «борьбы» (В. Сеземан) или «синтеза» (Р. Кронер) двух вневременных начал — рационального и иррационального. Иррациональное становится постоянным, хотя и подспудным противником разума после того, как научно-рационалистические картины мира вытесняют на периферию сознания прежние мифологические и религиозные схемы<sup>3</sup>. Что же касается иррационализма как определенного идеологического явления, то он возникает тогда, когда кульминационная точка буржуазной борьбы против феодализма остается позади, и уже не между пережитками старого, феодального, и нового, буржуазного, строя, но внутри самого буржуазного общества обнаруживается множество неразрешенных противоречий.

Возникновение и распространение иррационалистических представлений является отображением слепых социальных сил, с которыми ни разум, ни породившие их социальные структуры не способны совладать: зависимость людей от той «социальной силы», которая «возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение»<sup>4</sup>. Источник иррационалистиче-

<sup>3</sup> См.: Давыдов Ю. П. Иррационализм // Филос. энциклопедия. М., 1962. Т. 2.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 33.

ских представлений лежит в экономической сфере — это специфические формы отчуждения при товарном производстве, и прежде всего — феномен товарного фетишизма, при котором общественные отношения между людьми выступают в форме товаров, вследствие чего и сами вещи, и общественные отношения, которые приводят их в движение, приобретают «чувственно-сверхчувственный» характер. Человек при этом лишь частично занят в производстве какого-то товара, частично — в двойном смысле: частично, поскольку он затрачивает на это лишь небольшую часть собственных сил и возможностей, и частично, поскольку ему принадлежит, им контролируется лишь небольшая часть этой работы; ее начало и конец, исходная цель и завершение замысла от него ускользают. Чем фрагментарнее связи человека с тем, что им производится, тем уже его связи с миром, тем беднее становятся его потребности, эмоции, его восприимчивость к окружающему. Человек, таким образом, участвует в осуществлении весьма ограниченной, усеченной и потому искаженной разумности. Отсюда возникает тяга к построению компенсаторных механизмов, иллюзорно восполняющих эту усеченную разумность как на уровне индивидуального, так и на уровне общественного сознания.

Один из таких «искаженно-разумных» механизмов можно было бы назвать познавательным фетишизмом: это следствие и аналог товарного фетишизма в сфере сознания. Естественно, что превращенный, «вывернутый наизнанку» характер объективных процессов порождает и превращенные, «вывернутые наизнанку», иррациональные формы сознания. Превращенность их очень многолика: она проявляется в переворачивании отношений основания и следствия, утрате следов происхождения и возникновения видимости самопричинности, в обособлении части от целого, и в конечном счете — от реальных материальных причин, породивших эти формы. Главные механизмы формирования фетишистских представлений (по аналогии с товарным фетишизмом) — это гипостазирование идей как самостоятельных сущностей; феноменализм (выдавание видимости за сущность); фрагментарность (абсолютизация частного, специализированного в качестве общего и целостного); неисторичность (абсолютизация данного исторического периода или данного социального строя — как за счет прошлого, так и за счет

будущего: естественность и самоподразумеваемость признается только за настоящим) и др.<sup>5</sup>

Гипостазирование идей (имеется в виду прежде всего своего рода овеществление и придание им самостоятельного, самодостаточного характера) происходит во многом подобно овеществлению, субстантивизации социальных отношений. Аналогично тому, как социальные отношения в ситуации товарного фетишизма кристаллизуются в вещи, теряя следы своего происхождения или функционирования (эти отношения и связи как бы «перегорают», образуя некий «обугленный» сгусток вещества, нечто вещь-подобное), гипостазированные идеи в ситуации познавательного фетишизма отрываются от породивших их условий и от реальных конкретных носителей: так, онтологизированные состояния сознания предстают как нечто вещественное, «фактическое», самодостаточное. Такая подмена может иметь видимость естественного хода вещей для обыденного сознания, сознание же философское, как правило, в тех или иных формах реагирует на нее: это выражается и концептуализируется в столь различных формах, как тоска по фундаментальности и поиск ускользающего главного (это может быть бытие или человеческая природа и т. д.), как работа по «распутыванию следов», та деконструктивно-аналитическая работа, которая типологически очень характерна для всей современной буржуазной философии, но почти никогда не доходит до стадии синтеза, подчас это гипостазирование ситуации «вечного возврата» тех или иных исторических состояний или состояний сознания — в тех случаях, если деконструктивно-аналитическая работа приводит лишь к выявлению таких следов, которые постоянно возвращают к исходному пункту и т. д.

---

<sup>5</sup> Анализу феномена познавательного фетишизма посвящен целый ряд работ советских и зарубежных марксистов (см., напр.: *Мамардашвили М. К.* Форма превращенная // Филос. энциклопедия. М., 1970. Т. 5; *Он же.* Анализ сознания в работах Маркса // *Вопр. философии.* 1968. № 6; *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Он же.* Идеальное // Филос. энциклопедия. М., 1962. Т. 2; *Хамидов А. А.* Понятие превращенной формы в материалистической диалектике на материале «Капитала» К. Маркса // *Проблемы материалистической диалектики: (Сб. аспирантских работ).* М., 1977. С. 24—48; *Диалектика и практика: (Вопросы теории социального отражения).* М., 1984; *Живкович Л.* Теория социального отражения. М., 1969; *Нарский И. С.* Отчуждение и труд: По страницам произведений К. Маркса. М., 1983.

Все эти метаморфозы познавательных путей дают превращенную картину реальности. Применение, казалось бы, надежных познавательных средств приводит к результату, который абсолютно противоречит исходным целям и задачам познания, даже в тех случаях, когда речь не идет о неверно поставленной цели. Одна из причин такой парадоксальности заключается в своеобразном феномене, который можно было бы назвать «пробуксовыванием», топтанием на месте, движением сознания по более коротким путям, нежели те пути, которыми можно было бы прийти к генетическим истокам или механизмам реального функционирования явления. Быть может, уместна здесь и другая метафора: множество познавательных ситуаций оказываются вследствие стирания следов генезиса или подлинных взаимосвязей функционирования (воспроизводящего генезис на том или ином уровне) ситуациями «короткого замыкания». При этом отношения части и целого оказываются перевернутыми, часть обособляется, «монадизируется», приобретает видимость обладания всеми качествами целого и начинает функционировать как самостоятельное образование, имеющее внутри себя свои причины, основания.

Этот познавательный «метонимизм» (когда одно на основании смежности двух понятий берется вместо другого, часть вместо целого и т. п.), функционирование на уровне познания укороченных цепей взаимодействий с деформированными элементами дает и искажение общей картины. Ситуация подобна тому, как если бы мы решились отображать действительность с помощью одного только зрения без участия других органов чувств, а также надели бы очки с цветными или затененными стеклами, полагая при этом, что видим целостную реальную картину в неискаженном цвете.

Разумеется, все эти «естественные» и закономерные aberrации вовсе не являются индивидуальными познавательными ошибками, они приобретают естественность и прочность «объективных мыслительных форм», которые, несмотря на всю свою «нелепость», выступают как «общественно значимые». Они не только выступают как результаты определенных экономических процессов, но и сами в свою очередь становятся предпосылками социально-практических и познавательных процессов, налагая свою печать на все конкретные представления об обществе и своем месте в нем, которые формируются у участника системы социально-экономического производ-

ства. Таким образом, этот возникающий в экономической сфере феномен, разрастаясь, пронизывает бесконечными причинно-следственными цепочками весь социальный организм — от собственно экономических взаимодействий до самых утонченных явлений надстроечной сферы. Эти превращенные «очевидности», кристаллизуясь, застывают в виде предрассудков обыденного сознания, стереотипов практического действия, но этим дело не ограничивается, поскольку подверженным их воздействию, как показывает К. Маркс на множестве примеров, оказывается и теоретик и философ.

Итак, ситуация товарного фетишизма порождает отчуждение; на уровне социального производства отчуждение выражается в разделении между умственным и физическим трудом и между различными областями познания; в условиях отчуждающего разделения труда возникает разорванность сознания, которая проявляется и на уровне обыденного сознания и на уровне философско-мировоззренческом; в обоих этих случаях разорванность сознания выражается в явлениях, которые можно охарактеризовать как феномены познавательного фетишизма по аналогии с товарным фетишизмом; конкретные механизмы познавательной фетишизации заключаются в формировании гипостазированных идей с чертами феноменализма, фрагментаризма, а-историзма; при этом происходят разрывы сущностных связей и склейки более или менее случайно соположенных в структуре сознания элементов; обнаруживается дискредитация подлинных причин и явлений экспансионизма (выход за свои пределы и «захват» чужих владений) — далее мы будем говорить об экспансии обыденного сознания как факторе иррационализации в структуре общественного сознания. При этом возникает, например, поляризация ценностных и познавательных его компонентов, реально осуществляется возможность абсолютизации одних аспектов и фрагментов за счет других, когда, скажем, эстетическое или этическое может стать заместителем и как бы полномочным представителем собственно познавательного. Далее мы попытаемся разобраться в конкретном функционировании этого компенсаторно-замещающего механизма.

Для уяснения самой «логики заблуждения», самих возможностей такой абсолютизации обратим еще раз внимание на три основные сферы человеческого духа, на три главные его модальности — познавательную, этическую и эстетическую. Они основаны на различных свой-

ствах человека — разуме, чувстве, воле. Отношения между всеми этими сферами исторически изменчивы, однако сама необходимость их соотнесения универсальна и вневременна в тех пределах, которые мы можем мысленно обозреть. Эти три сферы центростремительны, «ориентированы» на единство, и это относится прежде всего к области человеческого духа в широком смысле. Однако и в собственно разуме есть взаимодействие такого рода, при котором каждая из названных выше сфер опосредует две другие и от них в свою очередь получает импульсы для собственного существования, функционирования, развития. В результате такого взаимно-рефлексивного опосредования сфер познавательного, этического и эстетического возникает ситуация, при которой мы можем говорить уже не только об их сосуществовании и взаимодействии, но и о тех или иных способах представленности двух других сфер в каждой третьей, т. е., иначе говоря, об этических и эстетических компонентах самого разума, о познавательных и эстетических компонентах этического, о познавательных и этических компонентах эстетического.

Лишь триединство этих сфер дает социальный идеал, тогда как кризис социального идеала (он же познавательный, эстетический и т. д.) неизбежно предполагает разного рода противоречия между теми или иными сферами, причем главным судьей в их споре становится третья. Не случайно вследствие этого в ситуациях кризиса разума основной акцент падает на две другие сферы человеческого духа — этическую и эстетическую; на первый план выходят те моменты сознания и деятельности, которые связаны прежде всего с чувствами и волей, с эстетическим или же этическим началом. Проследить действие всех этих закономерностей можно на целом ряде иррационалистических концепций XIX—XX вв.

### *Абсолютизация эстетического*

Первый путь формирования иррационалистических концепций представлен, например, в таких концепциях, как концепции Кьеркегора и Шеллинга. Главный структурообразующий принцип построения обеих концепций — акцент на эстетическую составляющую духа, на эстетический компонент разума (для нас несущественны в данной связи другие сходства или различия между этими концепциями, скажем, субъективно-идеалистический тип кьеркегоровской концепции или объективно-идеалистиче-

ский тип шеллинговской, защита индивидуального субъекта у одного или растворение его в безличном, абсолютном и объективном у другого). Очевидно, что такое вычленение общего и главного для нашего рассмотрения момента требует пояснений.

Почему такая попытка опоры на эстетическое оказывается «трагедией»<sup>6</sup>, более или менее ясно из того, что говорилось выше. Согласно логике взаимодействия трех сфер — разумного, эстетического и этического, согласно логике их взаимоопосредования в самом разуме, кризис доверия разуму обрекает сферы этического и эстетического на более напряженное, ничем не опосредованное взаимодействие, оставляет их «без прикрытия»: при отсутствии третьей сферы возникает бесконечная цепочка взаимных отсылок, при этом сфера эстетического раскрывается в сторону этического, ищет в ней меру и упорядочение, однако и сфера этического, в свою очередь, обнаруживает свою фундаментальную несамодостаточность. Так, неразрешимым в пределах этики оказывается, например, вопрос о критериях этического выбора, решение этого вопроса так или иначе требует апелляции к эстетическим критериям. Это «челночное» движение лишь умножает безысходность. Таким образом, трагедия эстетизма — это безысходность самодовлеющего эстетизма, притязающего на самостоятельность и самодостаточность, это неразрешимость и собственно эстетических проблем при дискредитации разума, при недоверии разуму.

Казалось бы, тезис об эстетической доминанте творчества Кьеркегора может вызвать сомнения. Общеизвестно ведь, что Кьеркегор строил свою жизнь и свою философию в соответствии с трехстадиальным циклом, возведенным им самим в закономерность: от эстетического через внутренние противоречия этой сферы — к этическому, а от этического через внутренние противоречия этой сферы — к религиозному сознанию и поведению. Известно, что Кьеркегор полемизировал с панэстетизмом романтиков, что он иначе строил свои интерпретации основных категорий эстетики (и прежде всего — столь значимого для романтической идеологии понятия, как романтическая ирония) и т. д. Однако остается в силе

<sup>6</sup> См.: Гайдено П. П. Трагедия эстетизма: (Опыт характеристики миросозерцания Серена Кьеркегора). М., 1970. Это название как нельзя лучше подходит к данной концепции, а также к другим иррационалистическим построениям, ищущим опоры в эстетическом.

главное — то, что, как представляется, и делает нашу интерпретацию Кьеркегора правомерной. Вся жизнь Кьеркегора и его творчество (поскольку они неразрывны) построены как произведение искусства, подчинены эстетическим критериям, сохраняющимся в конечном счете даже на стадиях этической и религиозной; даже и в этом последнем случае главное — не самоуглубление, не экстаз самоотрешения, но опять-таки задача произвести впечатление, построив соответствующий собственный образ по всем канонам художественного произведения. Пожалуй, установки на то, чтобы «произвести впечатление», недостаточны: главный принцип романтической субъективности в том, чтобы прежде всего быть самым интересным человеком для самого себя. Признавая эту эстетическую логику наибольшего художественного впечатления основанием литературных произведений Кьеркегора и существенных событий его жизни, критики и комментаторы вполне справедливо усматривают, например, в истории взаимоотношений с Региной Ольсен нечто вроде детективного романа души, а в первой рукописи из «Или — или» — литературный шедевр романтической поэзии. Кьеркегоровский герой и Кьеркегор как автор — это множественность псевдонимов, не сводимых к одному главному, не отождествимых ни с одной из позиций, представленных в текстах. Эти тексты похожи на своего рода театр марионеток, разыгрывающих сюжеты, волновавшие автора; причем в этом театре Кьеркегор выступает одновременно не только как автор, но также и как режиссер, постановщик, комментатор, критик и даже публика для своих произведений. Одновременно Кьеркегор поэтизирует и драматизирует собственную жизнь, как бы раздробляя ее на множество ролей, на множество спорящих друг с другом позиций и голосов, он строит свою жизнь так, как мыслит ее эстетически, опровергая мыслительные конструкции своего великого теоретического врага Гегеля.

Борьба за живые жизненные основания философии, опровержение титанических абстракций, служивших стропилами роскошного дворца мысли, в котором индивиду с его заботами, болью, страхом, надеждой нет места, была драматическим фундаментом его философии. Путь эстетизации философии (пусть неокончательной и несамодостаточной эстетизации, ищущей опоры в светской и позже религиозной этике) был для Кьеркегора способом решения собственных философских задач. Вследст-

вие этого мыслительные посылки его философии имеют вполне определенную «антигносеологическую» направленность: философия и наука совершенно различны, да они и не должны иметь между собой ничего общего ни по своим условиям и предпосылкам, ни по своим целям, истина и общезначимость исключают друг друга, подобно тому как исключают друг друга личность со всем ее своеобразием и, скажем, безличное логическое мышление, ибо первое необъективируемо и неуловимо, а второе — объективируемо, по тем самым безжизненно.

Таким образом, опора на эстетическое, на художественно-творческое, на самопревосходящее была для Кьеркегора именно опорой на творческие моменты самого разума, хотя сам он ни в коей мере так не считает. Для него самого творчески разумное оказывалось погребенным в фундаменте логических конструкций разума. Вместе с тем опора на эстетическое для построения философии и для построения человеческой судьбы оказалась слишком шаткой: она увлекла датского мыслителя на тот путь, который столетие спустя стал восприниматься его многочисленными последователями — экзистенциалистами — как парадигмальный путь от разума через этические искания к религиозной мистике. Однако и здесь Кьеркегор не обретает ни спасения души, ни примирения с самим собой, ни способности принять действительность как она есть, ни сил, чтобы уйти из нее. Конструкция бога и религиозной веры (их парадоксальность, абсурдность, трансцендентность по отношению к человеку) многими своими чертами повторяет отношение художника-романтика к своему произведению, его страх перед любой общезначимостью и общепонятностью как перед пошлым, низким и недостойным и его отчаяние обрести подлинность за пределами разумного.

Другой яркий пример и одновременно этап развертывания парадоксальной логики иррационалистических концепций с эстетической доминантой — концепция Шеллинга. Обоснование этих взглядов Шеллинга мы находим прежде всего в «Системе трансцендентального идеализма»<sup>7</sup> и в «Философии искусства»<sup>8</sup>. Казалось бы, различие

<sup>7</sup> Шеллинг Ф.-В. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. (Основные положения шеллинговской концепции искусства мы находим в IV разделе, озаглавленном «Дедукция всеобщего орудия философии или принципы философии искусства в согласии с основоначалами трансцендентального идеализма». С. 371—400.)

<sup>8</sup> Шеллинг Ф.-В. Философия искусства. М., 1966.

между концепциями Кьеркегора и Шеллинга столь велико, что общность мыслительного хода к эстетизации как ступени иррационализации лишается содержательного смысла. Однако это не так, несмотря на то, что различными в данном случае оказываются не только сами концептуальные построения этих мыслителей, но и конечные цели их обращения к искусству. В самом деле, Шеллинг превозносит искусство за то, что оно дает выход в область объективно-всеобщего, в область гармонии свободы и необходимости, чего не может дать ни наука, ни даже философия, навсегда замкнутая в кругу субъективности, не преодолеваемой никаким интеллектуальным созерцанием (красота для Шеллинга есть «неразличимость свободы и необходимости, созерцаемая в реальном»<sup>9</sup>). Кьеркегор же стремится достичь — посредством движения через различные стадии развития духа и прежде всего — эстетическую, — подлинной субъективности, неповторимости, абсолютной необщезначимости и необъективности. И, однако, столь различные, как у Шеллинга и Кьеркегора, мыслительные трудности преодолеваются — хотя бы в намерении — на общем пути, хотя в одном случае средствами эстетизации ищется более общее всеобщее, более объективный метод философствования, нежели те, что характеризовали господствовавший образ философской рациональности, а в другом случае средствами эстетизации защищается пограничная индивидуальность.

Еще раньше гегелевской концепции рассудка и разума Шеллинг развивает (прежде всего в диалоге «Бруно, или о божественном и естественном принципе вещей» (1802)) тему соотношения этих главных сторон познавательной деятельности, показывая, что логическое, теоретическое, рассудочное познание (для Шеллинга это синонимы) — это низший род познания по отношению к разумному познанию. Главное отличие между рассудком и разумом — это запрет на противоречие в сфере рассудка и допущение противоречий в сфере разума. Соответственно этому различны и формы, в которых осуществляется рассудочное и разумное познание; так, рассудок оперирует суждениями, умозаключениями, дискурсивными доказательствами, тогда как разум может апеллировать и к интеллектуальной, и даже к художественной интуиции, к непосредственному постижению.

<sup>9</sup> Там же. С. 82.

Сфера художественной интуиции, искусство, выступает для науки как «единственный извечный и подлинный органон»<sup>10</sup>. Такую же роль оно, по сути, выполняет и по отношению к философии. Специфика различий между этими видами познания заключается в том, что искусство способно объективизировать, сделать доступными созерцанию (внешнему, эстетическому) то, что, например, философ созерцает внутри себя с помощью интеллектуальной интуиции. Рассматривая искусство как изображение абсолютного мира (в этом смысле природа есть не что иное, как совершенное произведение искусства), философ предоставляет морали, науке лишь «поспешать за тем, что уже оказалось доступным искусству».

Так для чего же все-таки философии искусство? Как точнее выразить соотношение искусства и философии, которая, согласно шеллинговскому определению, «парит» над «идеями» или, иначе говоря, «потенциями» реального и идеального мира — истиной, добром, красотой (при этом истине соответствует необходимость, добру — свобода, красоте — синтез того и другого)? Этот вопрос не имеет четкого решения у Шеллинга: с одной стороны, философия является и остается наукой, поскольку все же истина и необходимость для нее важнее, чем что-либо другое (чем добро и красота); с другой стороны, философия — это наука весьма особая, поскольку она рассматривает истину, добро и красоту в аспекте их происхождения из одного общего им всем источника (вспомним шеллинговское определение: красота есть «неразличимость свободы и необходимости, созерцаемая в реальном»). Вследствие этой своей фундаментальности и близости всеобщим основаниям философия оказывается наиболее близкой именно искусству как сфере плодотворной изначальной нерасчлененности этих трех основных «идей» или «потенций» — истины, добра, красоты.

Если взять философию как целое, то она, согласно Шеллингу, исходит из принципа, который не может быть объективирован. И тогда возникает вопрос — как же довести его до сознания? Непосредственным созерцанием? Но ведь в нем неразличимы субъект и объект и вообще нет никаких различий и расчленений, не говоря уже о принципах. Интеллектуальным созерцанием, опирающимся на непосредственно данный опыт, но затем от-

---

<sup>10</sup> Шеллинг Ф.-В. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 393.

даляющимся от этой опоры? Но ведь и в этом случае трудно доказать, что мы имеем дело с чем-то общезначимым и объективным, а не с некоей субъективной конструкцией. И вот в качестве такого самостоятельно доказывающего свою собственную объективность (интеллектуального) созерцания как раз и выступает у Шеллинга искусство: оно отображает в объективных формах то, что не допускает никакого мысленного отражения, а именно — оно отражает ту абсолютную тождественность всех начал, которая нарушается и искажается уже в самом первом акте философской мысли, хотя и необходимо предпосылается ему<sup>11</sup>.

Особый смысл эстетического созерцания — или, иначе говоря, интеллектуального созерцания, приобретшего объективность, заключается, по Шеллингу, в том, что оно способно создавать более подлинный фундамент общезначимости, нежели рафинированное философское сознание. Шеллинг убежден в том, что искусство действительно может вывести гармонию противоположностей — субъективного и объективного, сознательного и бессознательного из сферы субъективности и представить ее как нечто всецело объективное. Однако шеллинговская абсолютизация эстетического и эстетических категорий как подлинного воплощения гармонии фундаментальных противоположностей, концепция их предельной, недостижимой ни для какой другой формы сознания общезначимости несет в себе некий внутренний парадокс. Если и в самом деле искусство дает нам подлинно общезначимое, то почему его постижение и выражение остается редким уделом одного только художественного гения? Как согласовать тезис о главенствующей роли эстетического познания, его максимально широких возможностях, с тем вполне очевидным фактом, что абсолютизация эстетического момента ставит весьма жесткий предел столь важной в философском плане способности, как развитие самосознания? Ведь с точки зрения возможностей фило-

---

<sup>11</sup> «Если эстетическое созерцание не что иное, как объективированное трансцендентальное (здесь в тексте корректурная поправка: вместо «трансцендентальное» поставлено «интеллектуальное». — Н. А.) созерцание, то становится ясным само собой, что в искусстве мы имеем как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный органон, беспрепятственно и все паново свидетельствующий о том, чему философия не в силах подыскать внешнего выражения, а именно о бессознательном в действии и творчестве в его первичной тождественности с сознательным» (*Шеллинг Ф.-В.* Указ. соч. С. 393).

софского постижения образно представленные содержания сознания являются лишь одним из этапов движения мысли, развития самосознания, однако мысленно-конкретное (в противоположность чувственно-конкретному) может быть постигнуто лишь на пути логического опосредования субъекта и объекта, а этот путь оказался для Шеллинга закрытым.

Абсолютизируя эстетические компоненты сознания и эстетические категории как начало и конец всякого вообще познания и отказываясь при этом от логического постижения всеобщего как мысленно-конкретного, Шеллинг вполне закономерно двинулся в своих более поздних работах от романтического панэстетизма к религиозному откровению.

Философия откровения закономерно дополняется философией мифологии, в которой миф рассматривается как не нуждающееся в рациональном истолковании, да и не доступное такому истолкованию смутное и нерасчлененное содержание, пропесенное в современность из доисторических и дохристианских эпох. Характерно, что поздний Шеллинг рассматривает философию мифологии и откровения как подлинно «позитивную» философию — в отличие от негативной «отрицательной» философии, опирающейся на разум и науку. Таким образом, в мыслительном движении «несистематичного» Шеллинга очевидна глубокая систематичность, фундаментальная внутренняя закономерность<sup>12</sup>.

Отчетливо обнаружившаяся в его творчестве тенденция к иррационализации была еще одной формой «трагедии эстетизма».

Эстетизация как фактор иррационализации лежит и в основе экзистенциалистских концепций. Недоверие науке и разуму в данном случае настолько очевидно, что не требует сколько-нибудь пространных доказательств: так, рациональное знание редко (ничтожные островки в море иррациональности), хрупко и маловероятно (все губит энтропия, несмотря на удивительную способность беспорядка порождать порядок), рациональность не может проявлять себя в чистом и бескорыстном виде, она начинает стремиться к понятийному и материальному господству над миром. Былой кантовский интерес разу-

---

<sup>12</sup> См.: Гайденко П. П. Шеллинг // ФЭС. М., 1983. С. 780; Ливков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973; Гулыга А. Шеллинг. 1982.

ма — спекулятивный, с одной стороны, и практический — с другой, сливаются в нечто единое и нераздельное, где любое разумное проявление рождается в контексте социальной практики, в контексте разделения труда, в результате чего разум срастается с техническими приложениями знания и все более отождествляет себя с функцией установления социального порядка, нормализации и нормирования, с подавлением случайного, спонтанного, непредсказуемого. «Разумным человеком», следовательно, оказывается тот, кто устраивается от исторического действия, предпочитая конформность и порядок. Где же выход? Выход ищется в глубинах иррационального, в самом лучшем случае — в опоре на те слои до-рационального или пред-рационального, которые даются нам в практике искусства. Недаром в этой связи часто приводятся слова Ницше: «Искусство нужно нам для того, чтобы не погибнуть от истины».

Эта лапидарно начертанная М. Дюфренном преамбула к эстетике феноменологического экзистенциализма не снимает с повестки дня другой вопрос: правда ли, что эстетизм — доминанта экзистенциализма? Ведь, казалось бы, стержнем многих экзистенциалистских концепций является этическая проблематика — выбор и ответственность, «ложная вера» и ее преодоление, проект и его осуществление. Однако не случаен и, пожалуй, даже симптоматичен тот факт, что еще никому из «последовательных» экзистенциалистов не удалось создать развернутую и доказательную систему этики, как это долго и тщетно собирался сделать Ж.-П. Сартр. И эта неудача была не случайной неосуществленностью объективной возможности, но скорее объективным выражением невозможности осуществления этой задачи паличными средствами. Экзистенциалистская этика в любом своем варианте демонстрирует свою полную безосновность: категорический императив поведения экзистенциалистического человека заключается в следовании абсурдной логике произвола, которая лишь иногда, случайно увенчивается столь осмысленным позитивным действием, как «абсурдное» в ситуации поражения сопротивление фашизму.

Какой бы пример экзистенциалистско-феноменологического анализа произведений искусства, содержащих в себе очевидный нравственный смысл, мы ни взяли, всегда налицо тезис о том, что превзойдение любых границ творчеством, обеспечивающее самореализацию человека любой ценой, важнее каких бы то ни было нравственных

нормативов, всегда лишенных содержательного смысла<sup>13</sup>.

Бессодержательность этических постулатов экзистенциалистского мышления вызывает закономерную эволюцию его к религиозности. О движении Кьеркегора к религиозной стадии и Шеллинга к философии откровения у нас уже шла речь. Нечто подобное характерно и для экзистенциалистского иррационализма с его очевидным тяготением к религиозным мотивам и сюжетам. Даже атеистический экзистенциализм содержит в себе не всегда явное, но постоянное обращение к богу (это обращение может, разумеется, быть и полемикой, и противоборством, и даже проклятием), выступает как некий «религиозный атеизм»<sup>14</sup>. В творчестве персоналистов лишний раз подтверждается мысль о том, что сфера эстетического не имеет внутренних критериев самообоснования и что в ситуации релятивности и бессодержательности этических императивов остается искать обоснования любой духовной работе лишь в ее приближении или же отдалении от высшего, сверхъестественного, божественного начала (во всяком случае, так получается у М. Недонсея, Э. Мунье, А. Бегена и ряда других представителей персонализма).

Итак, исходным пунктом концептуального движения, приводящего в конечном счете к религиозно-мистическим мотивам, является именно эстетический момент. Эстетическая опора экзистенциалистско-персоналистического рассмотрения человека недвусмысленно очевидна: эстетический момент здесь «настолько силен, что порой подменяет собой все существенные характеристики человека»<sup>15</sup>. Открытые Гуссерлем, а затем использованные в экзистенциалистском философствовании структуры чистой субъективности, способной к смыслополаганию и целостно-

---

<sup>13</sup> Весьма любопытны в этом плане материалы обсуждения, посвященного судьбе литературного жанра трагедии (вполне понятно, например, что через характеры и судьбы героев античной трагедии осмысляются судьбы и категории трагического современных нам людей): позиции героев-антагонистов оказываются этически «равно возможными», «равно обоснованными», «равно законными». Иначе говоря, в трагедии «все правы и никто не справедлив», персонажи Сартра и Камю выходят на сцену «с желанием бороться», но борются «не за целостности», поскольку никакого мало-мальски точного смысла ценностей, за которые стоило бы бороться, экзистенциалистская позиция «несчастливого сознания» не дает (см.: *Вдовина И. С. Эстетика французского персонализма*. М., 1981. С. 126—131).

<sup>14</sup> *Анчел Е. Мифы потрясенного сознания*. М., 1979. С. 40.

<sup>15</sup> *Вдовина И. С. Указ. соч.* С. 10.

непосредственному соприкосновению с реальностью (в этом акте как бы одновременно порождаются и предмет, и мысль о предмете), содержат в себе возможности дальнейшего эстетического развертывания и наполнения, возможность интерпретации гносеологических категорий феноменологии в эстетическом ключе. Тем самым у философии, отказывающейся от разума и рационалистически интерпретируемой истины, складывается своего рода предрасположенность к эстетическому, к анализу эмоциональной составляющей человеческого отношения к миру. Романтически ориентированный поиск целостной личности в антрополого-экзистенциалистских учениях основывается прежде всего на эстетическом чувстве; искомое воплощение такой личности усматривается в онтологической нераздельности человека и мира, субъекта и объекта. Соответственно эстетическое восполнение разорванности жизни посредством собственно искусства или каких-то элементов художественного творчества воспринимается как главный способ воссоздания человеческой индивидуальности.

Достаточно типична здесь, например, эстетико-экзистенциалистская позиция М. Дюфренна<sup>16</sup>. Апелляция к искусству — это воззвание к первоначальному чувственному опыту. Чувства здесь, подчеркивает М. Дюфренн, выступают не как анализаторы (так получается на нижних ступенях познания), но как резонаторы. Они резонируют, то есть звучат в тон и в лад видимому и звучащему миру. Искусство, которое работает с этим изначальным чувственным опытом, должно быть безоглядным, творчески-страстным «деланием» (*faire*), подотчетным не суждению, а вкусу. Конечное, реальное осуществление этой «предрациональной» свободной практики требует определенных социальных условий, которые, в свою очередь, достижимы в результате такой социально-политической практики, которую можно назвать лишь «утопической». Подлинно-чувствительный, эмоционально-восприимчивый, настроенный на интенсивные переживания, близкий к воображению разум и сам нуждается в защите и одновременно должен защитить «утопическую практику». Потому он и ведет сложную игру, устанавливая новый порядок и оспаривая его, стремясь примирить спонтанность и организованность, порыв и систему. Чувствуя

---

<sup>16</sup> *Dufrenne M. La raison aujourd'hui // Rationality today (Proceedings of Ottawa Symposium). Ottawa, 1979. P. 25.*

и тонко понимая, что подлинная разумность не сводится к рассудочному порядку, что она просто не может не включать спонтанного творческого измерения, Дюфрени пытается помыслить разум таким изощренным способом, который бы позволил отличить разумное постижение от движения рационализации (отождествляемой с рассудочной прагматизацией) и от иррационализма, который оставляет человека в безнадежности.

Утопичность этого творческого разума в том, что он, сам хрупкий и невооруженный, должен помогать становлению пока еще несуществующего и даже вовсе немыслимого пространства, расчищенного для творчества, для изобретения нового — новой этики, новой политики (утверждающей и санкционирующей «исотчуждаемое право каждого человека на творчество», на инновационную деятельность), новой науки (не отказывающейся от рациональности, но заставляющей ее быть менее авторитарной, более просвещенной). Дюфрени пытается найти свой, «третий» путь между «агрессивным» рационализмом и «мистическим» иррационализмом, однако и здесь, несмотря на всю точность его понимания проблемы творческого разума, вопрос остается неразрешенным, а «трагедия эстетизма» — отказа от наличных форм разума и опоры на эстетическое как фундамент миропонимания — остается безысходной, если не считать утопических проектов.

Однако опора на эстетическое, на творческие моменты самого разума и абсолютизация этих моментов — это лишь первый шаг в логике формирования иррационалистических концепций. Но этот шаг не последний и не единственно возможный.

### *Абсолютизация этического*

Второй логически возможный вариант создания иррационалистических концепций — это заострение этического момента, его гиперболизация, преувеличение, выход на первый план, его власть над разумом как вторичным, подчиненным, зависимым. Яркий пример концепции подобного типа — философия Шопенгауэра. Те рамки, которые ставит философии Кант, призывая ограничиться описанием «мира как представления», то есть логической, концептуально-обработанной части человеческого опыта, не удовлетворяют Шопенгауэра. Мир, данный нам в представлении — в опыте, в познании, в соответствии с опре-

деленными критериями пространства, времени, причинности и пр., вовсе не есть мир как таковой, мир как он есть сам по себе. Скрытая сущность мира, не данная познанию, не имеющая никаких субстанциальных характеристик, раскрывается перед нами как нечто свободное от целей, причин и прочих условий явленности перед человеком — как безосновная и беспричинная воля.

Шопенгауэровская философия стремится утвердить себя, отказавшись от опоры на мир науки, на мир опыта — утвердиться в равном противостоянии науке и рационалистической философии. Средством самоутверждения в этом противостоянии становится для Шопенгауэра каштовская идея примата практического разума над теоретическим, в которой он видит зародыш своей идеи о первенстве волевого начала над разумным. Если главное в человеке — воля, то главное в мире как он есть сам по себе — метафизическая воля. Мир как воля постигается человеком, как постигается подобное подобным, ибо различные проявления воли в человеке составляют именно его сущность: воля есть особая сила, в которой таится разгадка всех человеческих проявлений — как «неразумных», так и «разумных» (душа, самопроизвольность, свобода, воля — это почти синонимичные понятия).

Главная антиномия, вокруг которой строится у Шопенгауэра образ человека, из которой выводятся все этические постулаты и одновременно все характеристики познания и его возможностей, — это противопоставление воли и интеллекта. Антитеза эта проводится с чрезвычайной последовательностью: воля первична, нетленна, неизменна, спонтанна и вместе с тем субстанциональна, именно она, а не единство самосознания, составляет основу тождества личности, тогда как интеллект есть нечто условное, случайное, изменчивое, не способное даже коснуться подлинных истин человеческого бытия. Если воспользоваться метафорой дерева, то человеческие способности можно изобразить так: ствол и ветви дерева есть символ сознания, а корень его — это воля, т. е. «существенная, самобытная, пожизненная часть растения, засыхание которой влечет за собой гибель вершины и всего растения»<sup>17</sup>. Взаимоотношения между волей и интеллектом таковы, что участие воли (чувств, страстей) искажает и нарушает работу интеллекта, и прежде все-

<sup>17</sup> Шопенгауэр А. О первенстве воли в самосознании // Статьи эстетические, философские и афоризмы. Харьков, 1888. С. 14.

го — процесс познания, тогда как соответствующая, иная настроенность воли, напротив, способствует работе интеллекта, усиливает или усовершенствует ее: «Между интеллектом как орудием воли и самою волей такая же разница, как между молотом, орудием кузнеца, и самим кузнецом»<sup>18</sup>. Если попытаться сделать волю орудием познания, то получится нечто совершенно абсурдное: это все равно как сделать кузнеца орудием молота.

Воля потому так важна в жизни человека, что смысл и цель человеческой жизни имеет моральное, а вовсе не интеллектуальное значение. Синоним воли — сердце, синоним интеллекта — голова (ср. в латыни: интеллект — mens, воля — animus от anima — душа, жизнь).

Именно на воле, а не на интеллекте, основана привязанность к жизни, которая так характерна для человека: можно даже сказать, что человек есть воплощенная воля к жизни и боязнь смерти. Перед жизненно воплощенной волей интеллект слаб и беспомощен: воля для него остается непостижимой ни по каким проявлениям и объективациям — явление не позволяет судить о сущности. Лишь глубинная аналогия волевого начала в человеке и волевой сути мироздания позволяет искать доступ к тайнам мироздания. Такая позиция отрицает какие-либо притязания на истинностное познание, исходящее из мира явлений и продвигающееся к сущности. Разум не запечатлен в мире, он не представлен и в человеческих действиях, нацеленных на рационализацию мира: смысл мира не дан ни на уровне явлений, ни на уровне причинно-следственных зависимостей, открываемых человеком, а значит, ничто не дает человеку власти над обстоятельствами, ему доступно лишь иллюзорное успокоение. Как же можно жить в мире неуверенности? Быть правдивым невозможно без свободы, вменяемости и ответственности. Вместе с тем быть свободным невозможно, если ограничить человеческую жизнь той сферой, где она обусловлена внешними событиями. Человек, действующий в мире по «разумным» законам своего эгоизма, одновременно и несчастен и безнравствен. Он несчастен, ибо не понимает цели и смысла своих собственных, хотя и внешне разумных, направленных на определенные социально значимые предметы, поступков. Он безнравствен, ибо увеличивает страдания в мире (этому способствует его эгоистическая оторванность от других людей и

<sup>18</sup> Там же. С. 40.

его инстинктивная привязанность к жизни любой ценой).

Следовательно, условием человеческой нравственности становится, по Шопенгауэру, упразднение воли, успокоение, растворение в бытии. Парадоксально здесь то, что упразднить самое себя должна именно воля как нечто неуничтожимое, как первооснование всего сущего, и тем не менее задача поставлена: отрицание воли должно быть фактом глубинно онтологическим, влияющим самым радикальным образом на всю жизненную судьбу человека. Отсюда и вполне определенное понимание задач этики, спасающей человека от служения внешним целям рационального познания и социального действия: этика не должна давать рекомендации по поводу того, что, как и когда следует или не следует делать человеку, она должна учить его искусству отрешения от мира и от мирского в самом себе, вести его к самоупразднению и саморастворению.

Шопенгауэр предусматривает две ступени освобождения от воли — эстетическую и этическую. Первая — это успокоение воли посредством незаинтересованного эстетического созерцания, которое отличается отсутствием всякого эгоизма, обычно характеризующего человеческое отношение к миру, к другим людям (первообразы подлинного искусства Шопенгауэр видит в платоновских идеях). Однако искусство дает лишь временное успокоение притязаний воли, но вовсе не подлинное самоотрешение. Более высокая ступень самоотрицания возможна лишь на этической стадии: это уже собственно аскеза, умерщвление плоти, полное самоотречение.

Таким образом, мы видим кристаллизацию иррационалистической концепции вокруг этического начала, вокруг «неразумной воли», явлениями которой оказываются все события в мире и даже человеческий интеллект. Лишь освобождение, хотя бы краткое, от притязаний «безумной» воли дает человеку возможность эстетического наслаждения и возможность наслаждения интеллектуального, т. е. познания. Следствием такой этической фундаментальности концепции истории в полном отрыве ее от разума и выступает шопенгауэровский иррационализм: для Шопенгауэра «история — это лишь вечное бессмысленное повторение того бедствия, в которое ввергается воля к жизни»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Виндельбанд В. История новой философии. СПб., 1908. С. 307.

Ницше был продолжателем своего учителя Шопенгауэра в ту эпоху, когда многие ранее провозглашенные и не услышанные идеи стали звучать в резонанс с общественными умонастроениями в обстановке всеобщего кризиса прежних ценностей и необходимости их решительного переосмысления. Основной пафос ницшеанства этический — это программа переоценки ценностей ради более трезвой и более жизнеспособной ориентации человека в мире. Ницше выдвигает против традиционных философских абстракций вполне «реалистические» возражения: эти абстракции слишком сильны и нежизненны, так как исходят из допущения безинтересованности, чистоты, самозамкнутости познавательного процесса, основываются на его иллюзорной независимости от бытия познающего и мыслящего субъекта. Вместе с тем реальные предпосылки и условия познания неотрывны от тех или иных практических потребностей: речь идет не о чистом искании истины, но о силе авторитета, традиции, предрассудка, которая нередко оказывается более высоким судьей в споре о том, что истинно, а что ложно, нежели самые тонкие концептуальные аргументы.

Поскольку не существует чистого познания, постольку нет и не может быть и глубинной субстанциональной сущности явлений. Отсюда так называемый «радикальный феноменализм» Ницше: имея дело с явлениями, мы не вправе предполагать за ними непостижимые или постижимые сущности, мир таков, каким он нам дан, он схематизирован в соответствии с критериями полезности для человека, причем этой схематизированности не избегает и внутренний человеческий мир. Следовательно, рационалистическое превознесение мощи разума — это лишь полезная в определенных пределах фикция. За внешне удобными схемами упорядочения мира лежат, по сути, неупорядоченные, неподконтрольные слепые силы, и прежде всего разнообразные инстинкты, аффекты, эмоции, желания, сопровождающие и подкрепляющие волю к власти. Подобно шопенгауэровской воле или жизненному порыву, воля к власти у Ницше выступает как стимул, мотор, побуждающая причина любого человеческого поступка, она не имеет субстанциональных выражений и запечатлевается в таких модальностях человеческой души, как напряжение, усилие, порыв, преодоление, превзойдение...

Цель субъекта — быть сильнейшим среди других, среди всего и вся, быть сильнейшим для того, чтобы навя-

зывать всему свою творческую волю, абсолютно утверждающуюся лишь там, где перейдены границы существующих установлений, наличные в данный исторический момент и в данном обществе критерии добра и зла, блюсти которые надлежит посредственностям. Главный смысл субъективности — это постоянное творчество и самоопределение, выход за собственные пределы, свободный, причинно не обусловленный эксперимент с жизненными и мыслительными возможностями, сильная и увлекательная игра, преодолевающая унылую мораль и плохо осознаваемый прагматизм познания злостью, азартом, рискованным экспериментом, ниспровержением всех богов и кумиров. Идеал постоянного самотрансцендирования, гиперболизированно развитая способность вечного выхода за собственные пределы, сила самопреодоления, для которой нет никакого другого судьи, никаких других критериев, кроме внутреннего призыва воли, лежат в основе того образа сверхчеловека, который строит Ницше.

Конечно, и для Ницше эстетические моменты имеют большое значение. Именно художественное выражение борьбы между ценностями науки и искусства и порывами «темной воли и жизни» лежит в основе того впечатления, которое Ницше производил на современников<sup>20</sup>. Этому впечатлению способствовали черты поэтического стиля Ницше — его афористичность, «никогда не требующая от читателя связанного логического мышления»<sup>21</sup>, парадоксы, фаптазии, фрагментарность и недостроенность рациональных связей, позволяющих читателю самому решать, что же, собственно, означает то целое, которое ему не дано. Но главное здесь — это сильнейшее непосредственное впечатление от личности, впитавшей европейскую культуру от самых ее первоисточков и «преодолевшей эту культуру вплоть до бунтарского органического призыва к ее разрушению». Ницше с художественной силой фиксирует ситуацию ценностного релятивизма, ситуацию, в которой прежнее место «автономии разума» занимает отныне абсолютный произвол «сверхчеловеческого»; на своей собственной судьбе он показывает, сколь трагична и в предельном случае саморазрушительна эта попытка противопоставить слабому и «слишком человеческому» сверхчеловеческое, сколь проблематична такая проблематизация жизненных ценностей, которая выводит в сферу,

<sup>20</sup> Там же. С. 384.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 383.

свободную от разграничений добра и зла. Недаром Ницше сочувственно цитирует Байрона: «Печально знаешь. / Тот, кто знает много, / Пускай оплакивает правды этой рок: / Познания древо — то не древо Жизни»<sup>22</sup>. Однако воля к жизни, не опережаясь на разум и противопоставленная ему, оказывается саморазрушительной.

Итак, по-видимому, в любой иррационалистической концепции мы должны искать реальные, нерешенные или неразрешимые на данном уровне познания вопросы, порождаемые в конечном счете теми или иными теоретическими или социально-практическими потребностями. И в этом смысле каждая иррационалистическая концепция имеет вполне реальные и рациональные корни в ограниченности наличного познания, и далее — в абсолютизации этой ограниченности. Это происходит путем «округления», «восполнения» фрагментов в достраивании их до целостности — таков основной структурообразующий принцип иррационалистических концепций. При этом происходит как бы перешагивание барьеров и границ данного малого фрагмента целого, а далее возникает своего рода субстанциализация, овеществление как того малого фрагмента целого, за пределы которого устремляется мысль, так и того марева неопределенности, которое обволакивает абсолютизируемый малый фрагмент, хотя оно не имеет ясной формы и облика, а лишь видится, кажется, мнится, чувствуется, предполагается, подозревается и пр. Тем самым возникает видимость упрочивания конструкции, лишенной реальной прочности. Ощущение несамодостаточности, неустойчивости исходного фрагмента оказывается при этом стимулом для возведения всей иррациональной «постройки», а что получится в итоге — сказать заранее нельзя: это может быть «свой дом» Кьеркегора взамен концептуального дворца гегелевской мысли, где нет места маленькому человеку, а может быть и принципиально утверждаемая бездомность, вечный путь и круговорот истории, как у Ницше.

Поначалу, когда иррационализм только начал складываться в нечто философски самостоятельное, отличное от религиозного мистицизма, а также агностицизма, имеющих весьма давнюю историю (заметим, что агностицизм не является непременно иррационалистической позицией, поскольку он предполагает исправление данного ограниченного знания с позиций другого типа знания же, ины-

---

<sup>22</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1908. Т. 3. С. 90.

ми словами, агностицизм допускает лишь такого рода границы познания, которые разум ставит себе сам, независимо от каких-либо сверхъестественных сил), он строился преимущественно на материале тех же самых понятий, которые использовались господствовавшими рационалистическими системами<sup>23</sup>. Что же касается более позднего и развитого иррационализма, то он постепенно приобретает самостоятельные и адекватные своей сущности формы, хотя и в этом случае он сохраняет зависимость от соответствующих общественно значимых познавательных проблем, — словом, иррационализм так и не становится вполне концептуально самостоятельным и самодостаточным, хотя видимые формы концептуальной самостоятельности укрепляются, разрастаются и разветвляются.

### *Абсолютизация «тайны» самого разума*

Способы формирования иррационалистических концепций с эстетической или этической доминантой при всей их распространенности, конечно же, не исчерпывают всего спектра возможностей формирования иррационалистических концепций. Одно дело, когда мыслитель прибегает к эстетическому или этическому и гипостазирует его взамен поверженного тирана — разума, другое дело, когда уже не за пределами разума, но в самом разуме мыслитель открывает эстетическое или этическое, чувственное или волевое. В этом последнем случае обнаруживаются более глубокие и содержательные аспекты проблемы. Так, можно сказать, что Гуссерль, например, обнаружил внутри самого разума волевое начало (развивая брентаповский тезис об интернациональности сознания), а Хайдеггер — эмоциональное начало, бытие как переживание. По сути дела, весь герменевтический ход мысли, который был в философском смысле открыт Хайдеггером, заключался в том, чтобы ввести в слой значений (объективный, архаичный, закрепленный в языковых этимологиях момент) человеческое переживание, соединить его со смыслами эмоций. Обратившись теперь к концепциям Гуссерля и Хайдеггера, мы постараемся показать те ир-

---

<sup>23</sup> См.: Давыдов Ю. Н. Философский иррационализм как вид интеллектуальной романистики // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. М., 1979. Вып. 2. С. 83—103.

рационалистические тенденции, которые выростали как бы из глубин самого разума, возникали в результате гипостазирования «мистического» в самом разуме.

Главная проблема, стоявшая перед Хайдеггером во все периоды творчества, — это проблема ускользающего бытия. Подлинное, истинное бытие ускользает от человека не по случайному его небрежению: неуловимый или же трудно уловимый характер бытия — это и есть его судьба. Тем не менее человек может, осознав эту труднодоступность подлинного бытия, его исчезновение из многовековой философской традиции (эта традиция метафизическая — она объективизирует все, к чему прикасается, она воспринимает все, как предстоящий ей предмет), его отсутствие в научном мышлении (учебный, по Хайдеггеру, не мыслит, и тем более он не мыслит бытие, он лишь исчисляет, набрасывает и строит схемы, в которые умещается часть его опыта, тогда как другая, резонирующая с наиболее сокровенным, остается в тени) обернуться к бытию, задать вопрос о смысле бытия, искать ответа на этот вопрос.

Почему же, собственно, бытие ускользает от человеческого постижения — не только рядового и обыденного человеческого постижения, но и постижения философского? Дело в том, что бытие, о котором говорит Хайдеггер, вообще не может быть схвачено как вещь. Вопрос о бытии оказывается самым темным и не поддающимся логическому истолкованию именно потому, что в основе бытия лежат фундаментальные эмоциональные характеристики человека, и бытие выступает как онтологическая проекция этих характеристик.

Конечно, число эмоций очень велико, их глубина, структура изменчивы, но изменчивы не беспредельно: существует определенный и ограниченный набор эмоциональных состояний и настроений, которые имеют более фундаментальное значение, нежели такие факторы человеческого бытия, как труд, рациональное познание и пр.

Выявление фундаментального смысла основных эмоциональных состояний человека по отношению к любым другим проявлениям его жизни, онтологически истолкованная повседневность — таковы основные моменты хайдеггеровской философии. Если в таких концепциях, как, скажем, шеллинговская, эстетическое становится противвесом и одновременно обоснованием дискурсивно-логического (при том, что эстетический момент остается внеположным разуму), то в концепциях типа хайдеггеров-

ской дело обстоит сложнее, поскольку эстетическое, эмоциональное (отчасти и эмоционально-волевое, этическое) присутствует в самом знании, в самих его содержаниях. Эмоциональное выступает у Хайдеггера как внутренний момент самого разума, как его ускользающий от разумного постижения аспект, грань, сторона. Однако этот момент приобретает самодовлеющие черты, онтологизируется, становится воплощением единственно подлинного бытия, воспринимается и трактуется как фундаментальное обоснование любого познания (научного, философского и пр.).

Где и как можно приблизиться к подлинному бытию? Для этого нужно увидеть в явлениях не то, что выступает как заместитель чего-то другого (явление в таком случае было бы представителем, внешней формой сущности), но то, что показывает самое себя. Это «самое-себя-в самом себе-показывающее (раскрывающее)» и есть феномен. Изучать самораскрывающиеся феномены особыми средствами и должна феноменология. Если явления не раскрывают бытия вещей, напротив, скрывают его, то феномены это бытие обнаруживают. Этот общий принцип феноменологического анализа роднит Хайдеггера с Гуссерлем, однако в сравнении с Гуссерлем у Хайдеггера намечается одно важное отличие: он прибегает не к созерцанию и усмотрению феноменов, но к их истолкованию, интерпретации, причем наиболее эффективным философским способом такого истолкования и выступает философская герменевтика.

Философское мышление, согласно Хайдеггеру, вмещает в себя и реализует те качества высшей разумности, которых лишена прагматически ориентированная наука и сциентистски ориентированная философия. Однако эта высшая разумность философского мышления чем дальше, тем больше приобретает у Хайдеггера черты, противоположные поятипно-дискурсивному мышлению. Мышление это становится синонимичным истолковательской деятельности филолога-герменевта, а также деятельности творца новых смыслов — поэта; оно внедряется в эмоциональную первоматерию сознания, которая не подчиняется правилам рассудка, критериям логики, оно допускает парадоксальные сопоставления, метафорические скачки или, скажем, движение по кругу, когда часть объясняется целым, а целое — частями. И потому подлинное размышление о бытии предстает как поэтизирование, а подлинная речь философа — как первоначальная поэ-

зия, как игра властного, магически значимого слова, которое все может, которое внушает страх и трепет. Эта философская магия слова вполне оправдывает трактовку хайдеггеровской философии как «лингвистически-эстетического и мифологического иррационализма»<sup>24</sup>.

Вопрос о языке был чрезвычайно важен для Хайдеггера уже в «Бытии и времени», где ставился вопрос о смысле бытия, но особенно значимым он становится после поворота к поэзии, к поискам того магического бытия слова, которое скрывает и одновременно обнаруживает истину о человеке. Слово «логос» (от греческого «логейн») как бы «собирает» все сущее воедино, и в такой совместности сущего позволяет ему раскрыться, т. е. проявиться как бытие. Тем самым «логос» и обозначает одновременно «сказывание» и бытие сущего, которое иначе никак не может быть схвачено<sup>25</sup>. Как именно происходит такое совпадение «слова» и бытия, сказать трудно, если вообще возможно: во всяком случае, и философия, замечает Хайдеггер, и поэзия и поныне далеки от ответа на этот вопрос.

Что же получается? Язык, который должен раскрывать ускользающее бытие<sup>26</sup>, сам оказывается ускользающим бытием.

«Сказ... Пытаясь из него мыслить сущность языка, не рискуем ли мы возвести язык до какой-то фантастической самодовлеющей сущности, которую нигде не обнаружить, если трезво размышлять о языке?»<sup>27</sup>

Концепция языка как «фантастической самодовлеющей сущности», гнездящейся в самой, казалось бы, основе разумного и дискурсивного, показывает, каким превращениям подвергается процесс познания трудно познаваемого (бытия), объективации необъективируемого, артикуляции неартикулируемого в той сфере, где даже самые главные конструктивные дихотомии (типа субъект—объект) оказываются под запретом.

---

<sup>24</sup> Богомолов А. С. Немецкая философия после 1865 года. М., 1979. С. 386. Ср.: Бабушкин В. У. Природа философского знания. М., 1979. С. 98.

<sup>25</sup> См.: Heidegger M. Der Weg zur Sprache // Heidegger Martin. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959. S. 241—268.

<sup>26</sup> Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Brief über der Humanismus. Bern, 1947.

<sup>27</sup> Heidegger M. Der Weg zur Sprache. S. 255—256. (См. также: Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. М., 1975. Ч. 1. С. 17).

Здесь мы видим уже не столько попытку вытеснить разумное другими внеположными ему началами (эстетическим или этическим), но прозрение внеразумного в самом разуме, усмотрение непознаваемого в самом познании и мистификацию этого открытия. Мистифицированный, «фантастический» язык и выступает в концепции Хайдеггера как живое воплощение внутренней противоречивости познающего разума, направленного на «подлинное» бытие — на онтологически первичные структуры эмоциональных состояний, своеобразным образом объективированные смыслы человеческих переживаний. Язык и выступает как единственная пезаросшая тропинка к самому главному, но скрытому.

В обращении к языку как парадигме всех сложностей познания главного, возврата к бытию вещей и явлений есть и еще один очень важный для нас смысл. Обращение к языку в хайдеггеровской интерпретации есть обращение к поэтизированной обыденности. Хайдеггер предельно возвышает повседневный, донаучный, дообъективирующий, дорефлективный опыт. Получается следующая ситуация. На словах философское, да и утонченно филологическое, мышление должно существовать на грани предикативности и допредикативности, ходить по острию ножа, поскольку, оставаясь в сфере допредикативного, оно не получит необходимого прояснения, и содержания его останутся аморфными и рыхлыми, а переходя в модус чистой предикативности, рефлексивности, такое мышление вновь приобретает все отрицательные характеристики, присущие традиционным метафизическим или научно-объективистским способам мысли. На деле же обыденное, жизненное, житейское возводится в ранг философски первостепенного, а онтологизированным характеристикам повседневности (в хайдеггеровской «экзистенциальной аналитике» это «настроенность», «понимание», «речь») придается абсолютное, универсальное, фундаментальное значение по отношению к логике, разуму, теоретическому мышлению.

То, что в концепции Хайдеггера складывается в отчетливо иррационалистическое построение, содержится в виде концептуального намека в трудах его учителя Гуссерля. Хайдеггер сразу осознал, что установки гуссерлевской феноменологии влекут не в сторону обоснования философии как строгой науки, а также самой науки, как полагал в течение довольно долгого времени сам Гуссерль, но скорее в сторону критики науки, равно как и

критики философии, опирающейся на науку. Фактически Хайдеггер понял, что «бытийное», «онтологическое» обоснование сознания, которое предпринимает Гуссерль в 20-е годы, неизбежно предполагает иррационалистические выводы, причем он понял это раньше самого Гуссерля, который начал строить концепцию «жизненного мира» значительно позже первых хайдеггеровских попыток прояснить эмоционально-онтологические структуры бытия. Хайдеггер не только был знаком с развитием гуссерлевских идей в 20-е годы, он был лучшим учеником Гуссерля. Сам же Гуссерль был потрясен тем направлением, которое приняло развитие его идей в трудах любимого ученика и отрекся от философии Хайдеггера как иррационалистической и непаучной. Однако хайдеггеровское развитие гуссерлевских идей нельзя не признать вполне закономерным и логичным. Не было неожиданным и странным также и обращение самого Гуссерля к идее «жизненного мира», приведшее к усилению иррационалистических тенденций в его концепции. Просто оказалось так, что Гуссерль, пройдя сравнительно долгий путь концептуальной эволюции, по-видимому, лишь в итоге понял, что его изначальная идея объекта философии как переживания общезначимого в аспекте целостности<sup>28</sup> относилась в большей мере к обыденному сознанию, чем к теоретическому знанию, и что ее наиболее адекватным адресатом был именно «жизненный мир», а вовсе не теоретические структуры философского и научного знания, как поначалу представлялось Гуссерлю<sup>29</sup>. Все это заставляет нас обратиться и к концепции Гуссерля, которая в целом вовсе не является иррационалистической, и прояснить те ее исходные понятийные моменты, которые в конечном счете приводят к гипертрофии и абсолютизации повседневности, ее воздействия на понятийное, логическое, дискурсивно расчлененное мышление науки и философии, увидеть ту «тайну» самого разума, которая влечет за собой развитие иррационалистических тенденций в его построениях.

---

<sup>28</sup> Мотрошилова Н. В. Феноменология // Современная буржуазная философия. М., 1972. С. 477—478.

<sup>29</sup> См.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968; Она же. Специфика феноменологического метода // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981. С. 28—73.

Главный вопрос — что хочет понять феноменология? Это вопрос о сущности в явлении: как они соединяются, как возможно познать сущность, в явлении данную? Гуссерля не устраивает здесь ни позиция объективного идеализма, ни позиция материализма, ни позитивистские позиции: ведь сущность не находится ни в «идеях», ни в «материальных вещах», ни в «атомарных фактах», но где же? Гуссерлевский подход к вопросу о связи между сущностью и явлением, между субъектом и объектом сосредоточен в проблеме интенциональности сознания — такой направленности сознания на предмет, которая существует одновременно и как часть самого предмета. Сам по себе факт интенциональной направленности сознания на предмет был известен до Гуссерля (Брептапо), однако Гуссерль видит в нем не психологический, а общегносеологический момент первостепенной важности. И это действительно очень важный факт: ведь если сознание направлено на объект, то сама по себе такая направленность должна быть обусловлена объективностью, а вовсе не произволом сознания (такая аргументация позволяет спорить с идеалистическими позициями); если при этом каждый объект предстает как своего рода «обмысленный» сознанием, то это уже заведомо означает, что поиск сущностей в чистых, свободных от каких-либо субъективных примесей атомарных фактах бесплоден (и это позволяет спорить с позитивистской позицией); если же, наконец, речь идет не об объекте вне сознания, но о неразрывной корреляции субъекта и объекта и активности сознания, устремленного на объект, то это позволяет как-то противостоять материализму (в его домарксовских версиях). И, однако, факт интенциональности сознания в его гуссерлевской интерпретации внутренне противоречив: интенциональность у Гуссерля предстает, по сути, как неразрывное единство «направленности» и «встроенности», внешнего и внутреннего, как слитность того, что «на самом деле» существует как раздельное.

Гуссерль распространяет факт интенциональности сознания очень широко, и, выходя за рамки того, что можно было бы назвать «объективной психологией», онтологизирует сознание как саму эту слитность «направленности» и «встроенности».

Парадоксальным следствием такой слитности неслитного, нераздельности раздельного необходимо становилось требование (при экспансии на все поле философского размышления) весьма утонченного и разветвленного ме-

тодологического аппарата «редукции». Постулируя слитность сознания и объекта в факте интенциональности, Гуссерль должен был теперь радикально и систематично очищать сознание от объекта, чтобы достичь того уровня обоснования всякого философствования, всякого познания, где сущности даются сознанию в непрерываемой явленности феноменов. Философия, способная достичь этого уровня, и становится «строгой наукой» в противоположность тем «наивным», натуралистически ориентированным наукам, которые, по Гуссерлю, лишь претендуют на объективность, а на деле воспроизводят некритический опыт осознания внешнего мира, общества, других людей.

Задача философии как «строгой науки», стало быть, — достижение подлинно беспредпосылочного знания — знания, очищенного от натуралистической установки, а также от всех побочных примесей и наслоений психологического, культурологического, социального плана. На место непроясненных предпосылок науки философия должна поставить свое подлинно беспредпосылочное знание как анализ интенциональности, как знание предельных очевидностей, а для этого она должна с ясностью и очевидностью соотнести сферу актов сознания, переживания и сферу того, что дано в сознании, сферу его содержания. Главными моментами философии Гуссерля становятся тем самым описание содержания и структуры сознания.

Сам процесс достижения беспредпосылочной явленности феноменов рассматривается в соответствии с гуссерлевским учением о редукциях, или очищениях, сознания на трех важнейших ступенях. Редукция первого уровня может быть названа психологической: она достигается путем воздержания от каких-либо суждений относительно существования внешнего объективного мира и других людей (дело здесь, конечно, не в том, что реального мира «действительно» не существует, но в том, что отвлечение от утверждений о его существовании используется как методологический прием, обеспечивающий необходимую направленность сознания, устремляющегося к своим очевидностям). На этой первой ступени отказ от опоры на внешнее позволяет строить описание слоя феноменов, чем, собственно и занимается дескриптивная феноменология. Редукция второго уровня, или эйдетическая редукция, предполагает уже несколько иную направленность — направленность на существенное, попытку усмотрения в самих феноменах эйдосов, или «чистых

сущностей», иначе говоря сведение их к некоторым инвариантным формам путем произвольного варьирования способов данности этих феноменов сознанию (этим усмотрением сущностей занимается эйдетическая феноменология). Наконец, редукция третьего уровня, или трансцендентальная редукция, предполагает переход от первоначального описания феноменов и последующего выявления сущностей к обнаружению их общего и единого источника — чистого трансцендентального «я».

Можно ли, однако, на этом остановиться? Можно ли счесть, что тщательно выполненные редукции открыли нам «тайну» интенциональности, показали структуру и условия ее возможности и осуществимости? Нет, по-видимому, тот способ обоснования, который предлагает Гуссерль, на стадии обращения к трансцендентальному «я» в принципе не может остаться последней и завершающей стадией концептуального движения, поскольку слишком многие существенные вопросы остаются при этом неразрешенными. В самом деле, достижение стадии предельного очищения «я» порождает множество других проблем: как может это «я» помыслить мир природы, затем — духовный, культурный мир, само существование других людей, — а ведь это необходимо для преодоления призраков психологического и философского солипсизма, которые не удавалось изгнать никакой редукцией?

Следующая и завершающая для Гуссерля стадия разработки его основных проблем связана уже с идеей жизненного мира в последней рукописи «Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология». Однако эта работа остается и наиболее противоречивым произведением, вовсе не разрешающим те внутренние противоречия, которые служили стимулом развития всей концепции. Объективно в концепции Гуссерля происходит здесь нарастание элементов иррационализма, тогда как сам Гуссерль в «Кризисе» рассматривает свои задачи как достижение подлинного рационализма или даже сверхрационализма, и вообще в последние годы нередко вместо «трансцендентальная субъективность» он употреблял выражение «философия разума». В этом произведении, полном внутренних противоречий, но одновременно стимулирующем дальнейшее движение философской мысли, совмещаются идеи, которые оставались строго разведенными в предшествующих построениях Гуссерля: это попытка решить загадку интенциональности уже не на уровне трансцендентального субъекта, но на уровне обыденного

опыта. Так, жизненный мир в «Кризисе», по идее, совмещает несовместимое — естественную установку с трансцендентальной установкой: он характеризуется непосредственностью, погруженностью в повседневность, нерелективностью, аморфностью, синкретичностью, но одновременно и центрированностью на «я», он выступает как сфера бытовой практической уверенности и одновременно как воплощение анонимного функционирования трансцендентальной субъективности. Во всяком случае, сама идея жизненного мира свидетельствует о том, что даже, казалось бы, предельно последовательная и завершенная редукция к очевидностям трансцендентального сознания на самом деле не даст радикального очищения сознания: в нем все равно остаются вкрапления чужеродных и инородных элементов, сгустки социально-исторического опыта, фрагменты мира «как он есть сам по себе», что заведомо нарушает все исходные запреты на естественную уверенность в существовании объективного мира самого по себе и существовании другого человека наряду с самим мыслящим индивидом. Все те характеристики, которые даются жизненному миру априорно, оказываются бедными и неисторичными. Возникает ситуация выбора: так что же в жизненном мире предпочтительнее — трансцендентальный субъект, который его так или иначе порождает, или, напротив, все то, что позволяет избавиться от трансцендентального субъекта, спясть или хотя бы ослабить его приоритет над всеми другими инстанциями человеческого сознания?<sup>30</sup>

Хотя сам Гуссерль и толковал идею жизненного мира как мысль о возможности укоренения познания в первоначальных «фоповых» интенциях повседневной практики и видел эту возможность вписывания любого, пусть фрагментарного, познательного акта в целостный, допредикативный, дорефлективный горизонт, который дается «жизненным миром» уже в силу одной его объемлю-

---

<sup>30</sup> Пожалуй, можно было бы сказать, что сам Гуссерль все же тяготеет к первому решению вопроса, тогда как, например, А. Шютц и вслед за ним исследователи, использующие идею жизненного мира для обоснования эмпирико-психологической социологии, идут вторым путем, отказываясь от привилегий трансцендентального субъекта и сразу же вводя — вопреки посылкам строго феноменологического метода — естественную установку относительно существования мира объектов, и прежде всего других индивидов, т. е. исходя из принципа интерсубъективности, по сути, не проблематизируя его (*Понимание Л. Г. Понимающая социология. М., 1979. С. 102—113*).

щей способности, однако укоренение философствования на этом новом уровне приводило, по сути, не к новому обоснованию науки, а к восстановлению «прав» человека перед лицом науки посредством апелляции к обыденности, повседневности и допредикативности. Неизбежен ли такой вывод?

Дело в том, что объективность как неотъемлемое свойство научного познания остается в разработках «Кризи-са» таким же призраком, каким она подчас оказывалась в его более ранних работах. Да, конечно, жизненный мир действительно представляет собой целостность в противоположность фрагментарности предметов тех или иных наук; да, жизненный мир дает общий горизонт, который не доступен никакой позитивной науке в отдельности; да, жизненный мир сопрячен тем структурам повседневной обыденной человеческой практики, к которой предметы и разработки позитивных наук не имеют непосредственного отношения. Но, как уже говорилось, жизненный мир не стал новым обоснованием науки, он стал новым обоснованием человеческой субъективности перед лицом науки. Обыденный опыт провозглашается у Гуссерля критерием оценки истин науки, он признается более глубоко укорененным и потому более значимым, чем опыт научного познания. С позиций своей целостности и горизонтности жизненный мир выступает как настоящая судья науки.

Вместе с тем в жизненном мире, замкнутом кругом непосредственной уверенности, практической повседневной очевидности, нет места ни для объективности, ни для истины: так, объективность заменяется общезначимостью — будь то общезначимость истин науки, моральных норм или повседневных очевидностей, а истина — интрасубъективностью. Нетематизируемость жизненного мира, вполне принципиальная, по Гуссерлю, не позволяет различать в этом мире разумное и неразумное, предикативные суждения и допредикативные очевидности, знание и веру в любых ее модальностях: точнее, все эти элементы равноправно становятся частями единой историко-культурной сферы, фрагментами единого горизонта. Вместо обоснования научного знания вольно или невольно возникает дискредитация дискурсивного, рефлексивного, предикативного знания. Конечно, и те и другие элементы равно имеются в горизонте всякого культурного опыта, но они не равно воздействуют друг на друга. Во всяком случае, коль скоро речь идет о струк-

турах развитого научного знания. порядок и значимость этих воздействий явно не взаимнообратимы. У Гуссерля же повседневное, общеизвестное оказывается историко-генетически и логически первичным по отношению ко всему тому, что выходит из круга повседневности, тематизируется, подвергается рефлексивной обработке, приобретает дискурсивно расчлененную форму.

В концепции Гуссерля мы видим, конечно, не иррационалистическое построение в собственном смысле слова, но скорее определенную тенденцию к иррационализму, связанную с гипертрофией верного и тонкого наблюдения — факта интенциональности сознания. На примере гуссерлевской концепции впервые был убедительно представлен вывод, который потом много раз подтверждался в развитии современной буржуазной философии: передоверие истины обыденности порождает тенденцию к иррационализму, поскольку обыденность не различает во взаимодействии гетерогенных фрагментов причиненного и причиняющего, воздействия и произведенного результата, первичного и зависимого от него.

Дальнейшее воздействие Гуссерля на философию протекало по двум главным направлениям возможной интерпретации обыденности и повседневности. Дело в том, что в самой обыденности содержится возможность двойной интерпретации: либо обыденность понимается в плане обыденного рассудка (вспомним пример Маркса с обыденным рассудком учебного-политэконома, который, обобщая обыденные очевидности, рассуждает о «заработной плате» или «цене земли»), либо обыденность выступает как «несчастное» сознание, по видимости отрицающее обыденность и претендующее на ее преодоление — понимается, не в сфере познания, но в сфере бунта, экстаза, порыва, интуиции, выхода в подлинную человеческую реальность. Первым путем пошли А. Шютц и его ученики-социологи, целью которых стал анализ повседневных интересов, здравого смысла как условия человеческого общения в социуме; вторым путем пошли экзистенциалисты, по идее вовсе отказавшиеся от обыденности, на деле же развивавшие идеологию несчастного сознания, не способного эту обыденность преодолеть. В конечном счете движение в обе эти стороны лишь по видимости было диаметрально противоположным, поскольку оно в обоих случаях неукоснительно возвращалось к своей исходной точке — к абсолютизации обыденного сознания и обыденного опыта.

## *Кризис буржуазного мировоззрения и экспансионизм обыденного сознания*

История западной цивилизации нового и новейшего времени не знает эпохи, которую современники не объявляли бы эпохой небывалого кризиса, потрясения всех основ, разрушения всего общественного здания. И потому трагическое гамлетовское «to be or not to be» зафиксировало ощущение и переживание, почти всегда присутствовавшее в буржуазной культуре. Может, следовательно, показаться, будто эти ощущения создают некий культурный фон, сопровождающий любые социальные трансформации. Отчасти это, конечно, так: в динамике социального бытия всегда представлены исторически отживающие общественные силы, классы, слои, с точки зрения которых собственная гибель — это гибель всего человечества. Тем не менее этим еще не объясняется существование эпох, когда эсхатологические ноты решительно преобладали в звучании голосов времени. Одна из них — современная эпоха социального и культурного кризиса буржуазного общества.

В этой ситуации, когда фрагментаризация сознания и культуры (например, существование двух «культур» — гуманитарной и естественнонаучной), когда кризис просветительского и возрожденческого образа человека порождает хаос противостоящих тенденций вплоть до контркультуры, выработка единого гуманистического мировоззрения оказывается абсолютно необходимой для выживания человечества. Однако этой потребности в целостном мировоззрении противостоит все более углубляющийся процесс дифференциации познания и практики. В условиях растущего самоотчуждения западного сознания эта дифференциация приводит к тому, что получило название «мозаичной культуры». Эту антиномию — необходимости и невозможности построения синтеза мировоззрения — пытаются в той или иной форме разрешить все сколько-нибудь заметные течения современной западной мысли. При этом попыткам синтеза противостоят обоснования принципиальной «мозаичности» как *status quo*, при котором эклектичные (представляющие собой конгломерат разрозненных элементов) или же синкретичные (отмеченные определенной, хотя и неосуществимой тенденцией к синтезу) мыслительные образования санкционируются как нечто неизбежное и непреодолимое, вполне соответствующее реальному бытию мысли, реаль-

ным формам существования позднебуржуазного сознания. Можно отметить и вполне осознанные попытки некоторых направлений мысли, ранее поляризовавшихся как нечто строго противостоящее друг другу, если и не найти «общий язык», то, во всяком случае, расширить область консенсуса, так или иначе учесть аргументы противоположной стороны, включить эти аргументы в структуру собственных рассуждений. Образуются и общие проблемные поля, которые одновременно, хотя и с разных сторон, возделываются представителями этих некогда диаметрально противоположных направлений мысли (например, проблемы языка и исторического познания разрабатываются в сциентистской и антрополого-гуманистической традиции). Вряд ли, однако, можно говорить здесь о каких-то уже достигнутых результатах, которые бы разрешали исходную проблему.

Минувшие эпохи в истории человечества отмечены господством той или иной формы сознания, которая становилась основой синтеза мировоззрения. Такой основой последовательно выступало религиозно-мифологическое, политическое и научное сознание. Какова же мировоззренческая доминанта современного буржуазного сознания?

Современная буржуазная мысль характеризуется дальнейшим отходом от религиозного мировоззрения. Этому не противоречат, по сути, вспышки религиозных настроений, всякий раз объявляемые «религиозным возрождением»: эпохи кризиса всегда характеризовались существованием или появлением мистических и религиозных настроений. Возникает ситуация, которую иногда называют «религиозным атеизмом». «Уход бога из мира», провозглашенный еще Ницше, заставляет «неверующих искателей веры» самих творить предметы веры. Потребность в религиозном утешении не уничтожается, а привычные средства удовлетворения этой потребности оказываются недейственными. Вершиной религиозного сознания было порождение идеи бога как всеприсутствующего, всезнающего и всевластного существа, в котором, по сути, воплощены все способности человеческого рода, взятого как целое: ныне же частичного индивида не хватает даже на иллюзорную компенсацию своей сущности<sup>31</sup>. Религиозность остается поиском, не приводящим к цели,

---

<sup>31</sup> По К. Марксу, «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414).

устремленностью, не приводящей к трансцендентально значимому результату. Религия уже не может играть синтезирующей роли в объяснении и моральном оправдании этого мира. Одновременно с этим, достигнув своей высшей точки в христианстве, религия не способна и к дальнейшему прогрессу на своей собственной почве: она выживает в наши дни лишь в соединении с другими формами и видами сознания, с другими средствами воздействия на сознание.

Терпит поражение и эскапистская позиция, ибо в наши дни становится все более очевидно, что уйти от «проклятых» вопросов можно лишь в чистое небытие. Наряду с тем, что марксизм как единственное последовательное научное мировоззрение отвоевывает все новые и новые позиции в мире, невозможность принятия его без решительной радикальной перестройки самых фундаментальных мыслительных схем не дает и ему возможности стать для определенной части западной интеллигенции господствующим учением, основой мировоззренческого синтеза.

Именно отказ от религиозного мировоззрения и одновременно от возможности научного мировоззрения, считают некоторые авторы, порождает все своеобразие духовной жизни современного Запада. Конкретным выражением этого своеобразия является и кризис доверия к научному знанию, фиксирующий, в частности, в попытках «восполнения» науки «вненаучными» формами сознания и возникновении весьма далеких от синтеза мыслительных образований. Помимо общесоциальных причин такого положения вещей — утраты мировоззрением своего стержневого значения, отсутствия какой-либо «сильной» формы сознания, доминирующей в данную эпоху в структуре общественного сознания, формы, вокруг которой смогло бы кристаллизоваться мировоззрение, — существуют и определенные познавательные условия, на фоне которых происходит разложение теоретического сознания западного интеллигента.

В самом деле, процессы дифференциации и интеграции научного знания ведут, как известно, не только к заполнению разрывов между отдельными научными дисциплинами. Наряду с этим возникают и новые «пропасти», и новые «горные хребты» между отдельными науками, отдельными областями знания. Состояние современного научного знания во многом представляется несложной мозаикой, где заполненными оказываются

разные клеточки на разных уровнях — и все это при лавинообразно растущей массе фактического знания. В этих условиях философские взгляды ученого подвергаются серьезному испытанию: частнонаучная рефлексия сама по себе не приводит к построению общей системы научного знания. Проблематизируется и собственно человеческий смысл научного, да и философского (если философия опирается на науку), знания: оказывается, что ни наука, ни философия в их прежних формах не приносят человеку счастья, не дают ответа на жизненно необходимые вопросы.

Отсутствие единства мировоззренческих основ паходит свое проявление и в самом обилии, «плюрализации» философских школ и направлений, при котором попытки сближения между ними, равно как и попытки сближения двух главных мировоззренческих ориентаций — сциентистской и антисциентистской — оказываются в конечном счете иллюзорными, ибо вновь и вновь порождают релятивизм и иррационализм.

Разложение мировоззренческих основ рационального познания оставляет пустоты, которые заполняются в сознании идеолога квазимировоззренческими построениями. В этой ситуации кризиса роль связующего звена между различными аспектами сознания, функцию приведения их к целостности берет на себя обыденное сознание с его принципиальной несистематичностью или, точнее, систематичностью такого рода, которая основана на взаимопорядочении «вторичных» рационализаций, скрывающих иллюзорные образования сознания. Все это ведет к одному из самых знаменательных явлений в системе современного буржуазного сознания — к своего рода вторичной мифологизации сознания, или «ремифологизации». Экспансия обыденного сознания, его попытки играть в принципе недоступную ему роль системообразующего начала могут породить лишь мифотворчество, сходное по результатам с мифологией первобытного сознания, хотя и не тождественное ему по сути. Вопрос о мифотворчестве как способе функционирования обыденного сознания будет рассмотрен в отдельном параграфе, после того, как мы попытаемся выяснить соотношение обыденного сознания с другими формами и уровнями сознания и более конкретно представить суть феномена экспансии обыденного сознания.

Отношение обыденного сознания к науке — это проблема традиционная. Еще более длительную историю имеет

вопрос о соотношении философии и обыденного сознания. При этом обыденное сознание, трактуемое как стихийное осмысление повседневных житейских ситуаций с такими его чертами, как «несистематичность, поверхностность, стереотипность, эмоциональная пристрастность»<sup>32</sup>, обычно оценивалось очень невысоко, было объектом постоянной критики философского, а позже и научного знания. Изменение отношения к обыденному сознанию и познанию идет рука об руку с выяснением места, роли и функций научного познания в контексте других форм человеческого отношения к миру, а именно среди других форм знания, не являющегося собственно научным, а также других форм человеческой жизнедеятельности, которые не являются познавательными в собственном смысле слова. Существование различных способов духовно-практического освоения действительности показывает, что научное знание не может рассматриваться как единственный ориентир человеческой жизнедеятельности, что его практический фундамент включает и другие формы знания, более непосредственно включенные в контекст реальной практической жизни человека: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно влито в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»<sup>33</sup>.

Возникновение теоретического, систематизированного сознания, теоретического отношения к миру не упраздняет всех тех способов существования знания в контексте «реальной жизни», на основе которых оно возникает. Необходимость считаться с фактом существования и способами проявления этого особого образования окрашивает все дальнейшие перипетии сосуществования научно-теоретического и философского знания с другими формами познания и непознавательного отношения человека к действительности, освоения этой действительности.

<sup>32</sup> См.: Кузьмина Т. А. Философия и обыденное сознание // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978; Кукушкина Е. И. Познание, язык, культура: Некоторые гносеологические и социологические аспекты проблемы. М., 1984. С. 59—87; Козлова И. И. К анализу обыденного сознания // Филос. науки. 1984. № 4; Вичева Д. В., Штофф В. А. Диалектика обыденного и научного знания // Филос. науки. 1980. № 4; Пукшанский Б. Я. Обыденное и научное познание, их диалектическое взаимодействие // Диалектика познания: компопеты, аспекты, уровни. Л., 1983. С. 70—100; Кукушкина Е. И. Обыденное сознание, обыденный опыт и здравый смысл // Филос. науки. 1986. № 4.

<sup>33</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 24.

Сразу приходится отметить одно очень важное противоречие: непосредственно-практическое, обыденное, повседневное сознание может выступать одновременно и как стимул, и как тормоз научного познания. Оно выступает как стимул в той мере и постольку, поскольку помогает осваивать новые грани действительности, «опережая» теоретическое сознание. Оно одновременно выступает и как тормоз, поскольку ограничивает возможности научно-теоретического знания наличными состояниями обыденно-практического сознания и освоения действительности. Как показывают В. А. Лекторский и В. С. Швырев<sup>34</sup>, донаучное практическое познание, или, иначе, обыденное сознание, именно потому, что оно определяется текстурой реальной практической жизни, не способно вычленить средства познания как нечто отдельное, тогда как в научно-теоретическом познании эти средства сами становятся предметом особого исследования. Хотя практическое обыденное сознание и знание в неспециализированных, массово повторяющихся, сравнительно несложных ситуациях оказываются вполне действенными<sup>35</sup>, однако условием подлинного прогресса в человеческой жизнедеятельности становится лишь научно-теоретическое мышление. Функция научно-теоретического мышления по отношению к обыденному сознанию заключается в данном случае в том, чтобы строить проективно-конструктивные схемы<sup>36</sup>, давать идеальные планы будущей деятельности, преобразующей в конечном счете и этот слой сознания.

Существование этих двух ипостасей обыденного сознания — позитивной и негативной — было запечатлено в тех моментах дискуссий об обыденном сознании, которые касались различий между «обыденным» и «практическим» сознанием. По сути дела, сторонники концепции самостоятельности практического сознания<sup>37</sup> называют практическим сознанием совокупность позитивных черт того, что чаще именуется обыденным сознанием. Что касается самого термина — «практическое сознание», то он представляется более уместным лишь в диалектической паре

---

<sup>34</sup> См.: Лекторский В. А., Швырев В. С. Диалектика практики и теории // *Вопр. философии*. 1981. № 11.

<sup>35</sup> См.: Вичева Д. В., Штофф В. А. Указ. соч.

<sup>36</sup> См.: Лекторский В. А., Швырев В. С. Указ. соч.

<sup>37</sup> См.: Гырдев Д. Актуальные проблемы общественного сознания. М., 1982.

с теоретическим сознанием<sup>38</sup>. Более правильно, по-видимому, мнение о том, что обыденное и практическое сознание — это в основном одно и то же, что понятия обыденного и практического сознания совпадают в главном и разнятся лишь в оттенках, а потому вряд ли стоит различать их в оценочном плане как позитивно-практическое и негативно-обыденное: такое разграничение, кроме всего прочего, мешает нам в полной мере оценить диалектическую противоречивость самого обыденного сознания.

Итак, для нас весьма существенна именно противоречивость обыденно-практического сознания. Конечно, существование в нем автоматизированного, стереотипизированного, серого и массовидного несомненно. Однако целый ряд других его свойств, и прежде всего его функция носителя опыта<sup>39</sup>, который бессознательно и от человека независимо запечатлевает знания, нормы поведения, нормы языка, те или иные навыки, заставляет взглянуть на него и с другой стороны.

Для того чтобы разобраться в том, что в обыденном сознании является материалом познания, проводником социально-культурных воздействий на познание, а что выступает как источник и фактор иррационализации образа действительности, мы должны показать место категории обыденного сознания среди других понятий, отражающих структуру и функционирование общественного сознания.

Маркс дал нам эвристические схемы анализа проблемы обыденного сознания, которые мы, видимо, еще не вполне используем. Прежде всего — это тезис о необходимости системного рассмотрения сознания как продукта и как отражения материального мира и человеческой практики. Следы некоторой домарксовской ограниченности проявляются еще и поныне в раздельном рассмотрении различных сторон сознания, в раздельном рассмотрении трех важнейших компонентов сознания, соотносимых нами с практической деятельностью, а именно обыденного сознания, философии и науки.

---

<sup>38</sup> Кукушкина Е. И. Указ. соч. С. 79.

<sup>39</sup> Понятие опыта получило интересное теоретическое развитие в работах ряда советских философов. Назовем здесь прежде всего работы: Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977; Швырев В. С. Опыт как фактор научно-познавательной деятельности: Историко-научный аспект. Аналитический обзор. М., 1983.

Марксово понимание сознания связано с представлением об отражательном характере человеческого сознания; с трактовкой сознания как отражающего мир через призму практической деятельности; с трактовкой практической деятельности как функции общественных отношений (а не как деятельности индивидуальной); с необходимостью учитывать историко-генетический аспект сознания, т. е. рассматривать явление в свете наивысших уровней и форм сложности, достигнутых данным образованием.

Обыденное сознание как сознание неспециализированное и неинституционализированное, как возникающее и существующее в основном спонтанно, без какого-либо осознанно формирующего или усваивающего усилия человека, находит свое место в иерархии других уровней общественного сознания. Ниже него находится уровень бессознательного, выше него — уровень систематизированного, осознанно и специально разрабатываемого (идеологического, научного и т. д.) сознания. Марксово отношение к сознанию исключает опору на сознание как на некую непосредственно данную нам очевидность — эмпирическую или трансцендентальную. Любое проявление сознания должно быть осмыслено в рамках другой эвристике: не как исходная данность, но как итог, результат, заключительный этап познавательного анализа систем социальных связей, как косвенное отображение структур социальной практики.

Так какие же слои и зависимости практической сферы прежде всего отражаются обыденным сознанием? Прежде всего обыденное сознание включает в себя элементарные навыки трудовой производственной деятельности (во всех возможных ее разновидностях — бытовой, трудовой и социальной), регулятивы трудовой деятельности (или иначе — «трудовую мораль»). Наряду с этим в обыденном сознании содержатся, как показали, например, В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзон, повседневные представления о мире и народное художественное творчество, или, иначе говоря, зачаточные элементы эстетического сознания и научного познания. Таким образом, обыденное сознание выступает как отображение различных сфер социальной практики в их недифференцированном, нерасчлененном, синкретическом виде, но уже в этом недифференцированном единстве различимы элементы эстетического, этического, собственно гносеологического. В ходе дальнейшего развития человеческой практики и познания происходит

постепенная систематизация сознания, а в эпоху классового общества возникает специально формируемое и осознанно систематизируемое идеологическое сознание. Как раз это наличие осознанно вырабатываемой системы знаний и служит основанием для различения обыденного и идеологического уровней общественного сознания.

Каждая из развитых форм общественного сознания имеет соответствующий слой, относимый к обыденному сознанию и обыденному знанию, и слой, относимый к идеологическому, систематизированному сознанию. Так, в основе этических систем лежат элементарные моральные регулятивы, трудовая мораль, навыки общественного поведения; в качестве регулятивов непосредственно практической деятельности соответствующие слои обыденного сознания функционируют и поныне. Теологические системы имеют своей основой элементарные формы магической практики. Философские системы как формы развитого мировоззрения опираются в обыденном сознании на схемы первоначального мироощущения и мировосприятия. Научное знание, по-видимому, первоначально существовало в виде практических рецептов (для достижения таких-то результатов делай так-то). Аналоги такому двухъярусному существованию сознания на систематизированном и обыденном уровне можно найти и для других форм общественного сознания — политического, эстетического и т. д. Что же касается наиболее развитых форм научного знания, то для них нижним этажом, укорененным в обыденном сознании, является здравый смысл. Здравый смысл — это одновременно исток научного знания (в исторической перспективе) и особое, связующее звено между обыденным сознанием и научным сознанием, способ представленности обыденного сознания в научном сознании (в современном состоянии). Будучи компонентом обыденного сознания, здравый смысл включает в себя схемы обыденной деятельности и может быть соотнесен с первоначальной формой рассудочных категорий, приобретших системную упорядоченность уже на эмпирической стадии в развитии науки<sup>40</sup>. Когда говорят,

---

<sup>40</sup> В контексте нашего рассуждения различия между обыденным рассудком и здравым смыслом для нас несущественны, хотя они, разумеется, существуют. Прежде всего дело в том, что у рассудка есть средства проблематизации непонятного, его фиксации, а внутри здравого смысла непонятное как таковое не обозначается: оно тут же «объясняется» сообразно с различными нормами обыденного сознания либо просто уничто-

что в воздействии обыденного сознания в целом на здравый смысл, а также в воздействии здравого смысла на научное сознание есть как положительный, так и отрицательный момент, это имеет свои основания. С одной стороны, несистемность обыденного сознания (а оно, по видимому, может считаться системным только на уровне неосознаваемых групповых ценностных ориентаций) делает его открытым для любых «нелогичностей», причем без средств конструктивной переработки этих нелогичностей, которыми обладает, например, разум. С другой стороны, именно потому, что обыденное сознание не является целиком сформированным по рассудочным правилам, его воздействие пропосит в здравый смысл и дальше — в научное сознание фрагменты стихийного диалектического мышления и, кроме того, тот социально значимый опыт (опыт деятельности, или, иначе, культуру), носителем которого и выступает обыденное сознание. Конечно же, здравый смысл включает в себя не только элементы первоначальной рассудочной категоризации действительности, но и мировоззренческие установки (точнее — установки мировосприятия и мироощущения, ибо собственно мировоззрение предполагает систему взглядов). Мировоззренческие установки здравого смысла, которые служат основой последующей систематизации той части представлений здравого смысла, которая направлена прежде всего на социальные (а не собственно истинностные) цели, выступает как зачаток идеологий.

В свете Марксовой теории сознания особое значение для современной науки приобретает соотношение философии и как раз той части обыденного сознания, которую мы называем здравым смыслом, а также проблема применения логики обыденного сознания к научным данным. Дело в том, что наука в ее современном состоянии представляет собой чрезвычайно специализированную форму деятельности. Однако лишь по идее, а не по сути она представляет собой чистое искание истины. На практике же наука отягощена всеми теми социальными условиями, которые характеризуют нынешнее состояние общества. При этом отчужденный характер науки в обществе по-

---

жается отсылками к «чуду» (характерный пример непроблематизированности здравого смысла — так называемые «народные этимологии» в языке). Впрочем, в отличие от обыденного сознания, взятого как целое, здравый смысл руководствуется логикой (аристотелевской силлогистикой) и стремится соблюдать ее нормы.

рождает и ту специфическую форму, которую приобретает соотношение философии, науки и здравого смысла.

В ситуации экспансии обыденного сознания происходит следующее. Обыденное сознание в форме здравого смысла воздействует на установки ученого, формируя его мировоззрение. Конечно, мировоззрение ученого формируется и другими источниками — самой наукой (недаром говорят о научном мировоззрении), философией (философским мировоззрением). Однако воздействие здравого смысла — особое. Испытывая влияние здравого смысла, наука впитывает в себя те элементы мировоззренческих установок, которые присущи обыденному сознанию, а тем самым в науку входят и обыденные представления ученых о мире, и несистематизированные остатки различных философских систем, проникающих в содержание здравого смысла и функционирующих в составе обыденного сознания. Именно это имел в виду Ф. Энгельс, когда писал об ученых, стремящихся освободиться от философии, что «для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они (естествоиспытатели.— Н. А.) некритически заимствуют либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, под которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии (которые представляют собой не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений...»<sup>41</sup>.

Здесь очень четко выявлены основные источники мыслительной культуры ученых-естествоиспытателей — обыденное сознание и остатки (или же несистематизированные фрагменты) философских систем. По сути дела это одно и то же, ибо мировоззрение ученого включает в себя лишь те остатки и фрагменты философских систем, которые стали частью обыденного сознания. Особого внимания заслуживает тот факт, что ситуация отношения ученых к здравому смыслу оказывается противоречивой, поскольку, с одной стороны, ученые сознательно отрицаются от представлений здравого смысла, ссылаясь на особый высокоабстрактный характер современных научных знаний (отсутствие наглядности, необходимость

<sup>41</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 524.

пользоваться математическими моделями, операции с абстрактными объектами), — а с другой стороны, подчас неосознанно используют другие конструкции здравого смысла. А тем самым в научное познание, особенно в те области, которые не принадлежат к числу высокоразвитых в теоретическом отношении, входят и укрепляются антропоморфные конструкции здравого смысла, основанные на недифференцированности обыденного сознания внутри себя, на неразличенности в нем субъекта и объекта и пр.

Таким образом, экспансия обыденного сознания простирается достаточно широко: через философию обыденное сознание пытается воздействовать на самое науку, подменяя ее. Эта абсолютизация обыденного опыта, т. е. одной ограниченной части культуры, приводит к тому, что она приобретает еще более устойчиво мозаичный характер. Обыденный здравый смысл, не будучи в состоянии самостоятельно привести в систему научные данные и тем самым возвыситься от мироощущения до уровня миропонимания или собственно мировоззрения, воспринимает и трактует науку по тем самым схемам, которые в течение тысячелетий порождались обыденной практикой — не только трудовой, или реальной, но и иллюзорно-магической. И тогда здравый смысл подходит к наукам с позиций, весьма близких к позициям религиозной веры, заменяет убежденность, основанную на научном знании, «научно»-мифологическими идеями (они особенно дают о себе знать в поисках всевозможных панацей — от возрождения спиритуализма до надежд на пришельцев из космоса).

Совершенно верно, что недооценка связи научного сознания с обыденным приводит к упрощенному пониманию познавательных процессов. Вместе с тем выделение обыденного сознания в качестве гносеологически самостоятельного источника «реалистических воззрений на действительность» — это в наши дни процесс неоднозначный. Как правило, акцент на существовании обыденного сознания и его специфике грешит теперь прямо противоположной односторонностью<sup>42</sup>. Когда в обыденном созна-

---

<sup>42</sup> Одной из форм такого, можно было бы сказать, преувеличенно позитивного отношения к обыденному сознанию является своеобразное уравнивание обыденного и научного сознания по содержанию и признание их различий лишь по форме выражения, хотя бы и применительно к процессам усвоения научных знаний на уровне обыденного познания. Вряд ли та-

нии усматривается гносеологическая специфика, определяющая его роль как основы реалистических представлений о действительности, но при этом остается непроясненным вопрос о соотношении его с философским и научным сознанием — не в том смысле, что эти формы сознания определенным образом взаимодействуют (это несомненный факт), но в плане конкретного выяснения роли, меры и возможностей его «фундирующих» потенций в отношении научного знания, тогда роль обыденного сознания оказывается преувеличенной или даже абсолютизированной. Нередко сбивает с толку двусмысленность слов «основа», «фундамент», которые часто применяются в рассуждениях об обыденном сознании. Если под этим подразумевается историческая первичность обыденного сознания по отношению к научному сознанию или, скажем, то, что обыденное сознание служит материалом, условием научного познания, тогда употребление этих слов вполне допустимо и правомерно; если же, однако, речь идет о способах логического, а не исторического, обоснования научного знания обыденным сознанием, тогда словоупотребление «обыденное сознание как фундамент, основа научного сознания» представляется совершенно неправомерным. Недаром Маркс мыслил свою политическую экономическую науку как «прорыв» через обыденность, через повседневность<sup>43</sup>, как борьбу с предрассудками обыденного сознания.

Апологетический способ восприятия обыденного сознания — вещь, достаточно необычная в истории мысли. Процессы экспансии обыденного сознания, при котором оно стало рассматриваться как истина в последней инстанции, как начало всех начал и основание всех оснований, происходят лишь в последние десятилетия. Этому

---

кое соображение справедливо: когда научно-теоретическое содержание становится принадлежностью обыденного сознания, меняется не только форма его воплощения, но и его содержание. Дело здесь не в последней очереди в том, что усвоение научных знаний зависит от социальной принадлежности, образовательного уровня и пр.: например, здравый смысл Дюгема (который, кстати сказать, немало говорил об обыденном сознании как источнике научного знания) и здравый смысл «человека с улицы» — это вещи настолько различные, что абстракция «здравый смысл как таковой» расплывается перед глазами.

<sup>43</sup> Так озаглавил свой доклад на международной молодежной конференции «К. Маркс и проблема повседневности» Н. И. Лапин (Болгария, ноябрь 1983 г.).

в немалой мере способствовала работа современной буржуазной философии, зафиксировавшей это изменение оценки и самооценки обыденного сознания. Вместе с тем, не вполне, по всей видимости, осознаются последствия такого умонаправления. Опора именно на обыденное сознание как на фундамент научно-теоретической формы мышления заставляет по существу отказаться от вопроса об истине, а в конечном счете, в пределе, и от науки как таковой, если, конечно, продумывать до конца все следствия принятых посылок. Убедительным свидетельством этого является для нас эволюция гуссерлианства: коль скоро поиск философии как строгой науки оказался поиском такой философии, которая бы признавала первенство и первичность нетеоретических способов рассуждения перед научным и теоретическим, вопрос об истине оказался передоверенным обыденному сознанию и тем самым снятым с повестки обсуждения.

Не удаются и все другие попытки увидеть в обыденном сознании нечто вроде непосредственного представителя (репрезентатора) практики в сознании, поскольку недвусмысленно вычленив в обыденном сознании со всей его синкретичностью именно этот пласт вряд ли представляется возможным.

Если присмотреться повнимательнее к тем процессам, которые происходят ныне в современном буржуазном сознании, мы заметим, что обыденное сознание выступает здесь в двух главных своих ипостасях: как обыденный практический рассудок (здравый смысл) и как «несчастное сознание». Пожалуй, есть основания сказать, что эти две ипостаси обыденного сознания на своем уровне и в своих масштабах воспроизводят ту глобальную поляризованность современного буржуазного сознания, о которой уже много говорилось в философской и социологической литературе, а именно — антиномию между гуманитарно-антропологической и позитивистско-сциептистской разновидностью современной буржуазной мысли.

Наиболее чистым вариантом «несчастливого сознания» — сознания всениспровергающего, принципиально нонконформистского, выступающего против науки, за ограничение ее прав и притязаний с позиций человеческой субъективности — выступает современная экзистенциалистско-антропологическая мысль в некоем ее собирательном образе. О том, что вся экзистенциалистская философия, несмотря на утонченность и нетрадиционность концептуального аппарата, в некоторых наиболее существенных

своих чертах является именно философией обыденного сознания, уже неоднократно говорилось в нашей литературе<sup>44</sup>. Экзистенциализм трактуется при этом как «систематизация современного обыденного буржуазного сознания»<sup>45</sup>, причем речь идет именно о «несчастном» варианте обыденного сознания, о том, что его систематизация воспроизводит присущие этому сознанию черты, а именно — его фетишизм и мифотворчество.

Так, одна из наиболее ярких характеристик сартровской концепции определяет ее как «иррационалистическую кристаллизацию определенной массовой реальности»<sup>46</sup>, т. е. реальности, воспроизводимой обыденным сознанием. Переводя понятие «массовый» на сартровский язык, нужно было бы сразу пояснить, что речь идет о чем-то тяжеловесном, инертном, неспособном подняться над самим собой и т. д. Массовость, как ясно из сказанного, не есть социальность; эти «иррационалистические кристаллизации» возникают в философском сознании вследствие того, что мысль игнорирует развитую социальность, поскольку предполагается, что сознание человека, вплетенного в сложные социальные формы, не способно на что-либо подлинное. Отрицанию и умерщвлению подлежит для Сартра социальная материя как таковая: материальная деятельность людей — есть лишь бремя, кара, коллективные социальные связи — лишь принуждение. При этом материальное предстает лишь в мифологизированном виде — как персонифицированное или же обезличенное зло, а социальное зло — как борьба внутрииндивидуальных тенденций человеческого и античеловеческого, вышедшая на поверхность.

Как известно, термин «несчастное сознание» принадлежит Гегелю и не относится им к той мыслительной реалии, которую мы здесь называем обыденным сознанием. Однако, как представляется, этот термин хорошо подходит для обозначения той формы обыденного сознания, о которой сейчас идет речь. Эта форма как бы сфокусирована вокруг двух различных полюсов (и эта ее

---

<sup>44</sup> Мы имеем в виду посвященные экзистенциализму работы Э. Ю. Соловьева, П. П. Гайденко, Г. М. Тавризян и прежде всего — М. К. Мамардашвили (см.: *Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм. М., 1966*).

<sup>45</sup> *Москвина Р. Р. Смешанные жанры словесности как эмпирия философствования // Вопр. философии. 1982. № 11. С. 101.*

<sup>46</sup> *Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 203.*

«децентрированность» позволяет думать даже не об одной, но о двух различных формах). На одном полюсе — «довольный» здравый смысл, который основан на вере в иллюзии рациональности и целесообразности отношений, устанавливаемых человеком с другими людьми и с миром природы. На другом полюсе — «несчастное сознание», которое, как губка, впитывает все проявления стихийности, неразумности, саморазрушительности человеческого бытия, пытается своими силами бороться с этими очевидностями, но оказывается повержено ими. Социально-экономическое основание обеих очевидностей понятно: на одном полюсе возникает видимость рациональной организации жизни и общественного производства, на другом — стихийность, дезорганизация. Однако ведь по сути своей мир рационализированных отчужденных форм и мир демонических колдовских сил — это одно и то же. Сознание, которое мыслит обе эти очевидности, постигает оба эти мира, оказывается разорванным: оно живет ложью, поскольку воспроизводит как необходимую предпосылку своего существования рациональную видимость, и одновременно устремляется к истине, которая может быть ему дана только в иррациональной форме фатального, колдовского. Сам категориальный строй этого мышления вторит голосу мифа, воспроизводит его стилистику: «внешнее» бытие оказывается «чужим», «магическим», «колдовским», «античеловеческим» и т. д.

Таким образом, между благонамеренным здравым смыслом с его иллюзорно рациональными схемами и мифологически структурированным видением истинного положения дел возникает неразрешимая антиномия. *Рациональный образ лжи* или *иррациональный образ истины* — таковы альтернативные ипостаси обыденного сознания в рамках буржуазного сознания. О том, что для экзистенциалистского варианта несчастного сознания эта антиномия остается неразрешимой, мы уже говорили: предельная степень человеческого овладения чуждыми социальными силами в экзистенциализме была очень метко названа «анимистическим символизмом»<sup>47</sup>. Анимистический символизм — это характеристика ситуации, при которой происходит своеобразное «приручение» действительности, «пропитывание» ее душевными состояниями человека, эмоциями в актах индивидуального смыслополагания; при этом предполагается, что вещи, пропитан-

<sup>47</sup> Там же. С. 174.

ные человеческими эмоциями, перестают быть чуждыми человеку, сами приобретают человеческую судьбу. И, однако, такое анимистическое предположение остается неосуществленным, поскольку антиномия между «сырой», «инертной» материей и смыслополагающей деятельностью человека не имеет никаких опосредствований: для фиксации всей специфики социальной реальности в экзистенциалистских концептуальных схемах просто нет понятий, и потому социальная, культурная реальность может быть в них представлена лишь условно и символически, как проекция душевных состояний и эмоциональных движений. Таков подход «несчастливого сознания» к сформулированной выше антиномии. Другой такой подход представлен в концепциях, опирающихся на здравый смысл.

Концепции подобного рода мы находим в эмпирической социологии послегуссерлевской ориентации.

Одним из виднейших последователей Гуссерля в исследовании феноменологическими средствами «жизненного мира» как пред-данного человеку мира значений обыденной жизни, в анализе соотношений между жизненным миром и научной картиной мира был австрийский философ и социолог А. Шютц. Известно, что его главный труд «Смысловое строение социального мира» был опубликован в Вене в 1932 г., тогда как гуссерлевская разработка идей «жизненного мира» относилась к середине 30-х годов, а первая посмертная публикация работы, где проводилась эта идея («Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»), относилась уже к середине 50-х годов. Впрочем, недаром Гуссерль, крайне отрицательно отнесшийся к развитию его идей в концепции Хайдеггера, тепло приветствовал Шютца и даже приглашал его в ассистенты. Этот факт имеет не только биографическое, но и теоретическое значение: в нем мы видим персональную авторизацию той логики, которая связывает идеи жизненного мира Гуссерля с идеями А. Шютца и его последователей — этнометодологов<sup>48</sup>.

Подобно тому как Гуссерль хотел сделать философию строгой наукой и для этого предлагал метод отказа от натуралистической объективистской установки, так Шютц стремится сделать строгой наукой социологию,

---

<sup>48</sup> См.: *Ионин Л. Г.* Понимающая социология: Историко-критический анализ. М., 1979.

обращаясь к миру значений, преданных какой-либо объективации и рефлексии.

Коль скоро наука и здравый смысл, с точки зрения Шютца, не противопоставлены друг другу, но имеют общие корни, для того, чтобы рассуждать о чем-то в рамках какой-либо науки, необходимо пройти двумя путями: сначала, отказавшись от объективистской установки, добраться до жизненного мира и посмотреть, как в этом мире зарождаются те устремления, которые лежат в основе различных типов знания, а затем — проделать противоположный путь от непосредственных переживаний и восприятий внутри жизненного мира к построению представлений о мире, обществе и других индивидах. Шютц исследует то, что он называет «обыденной типизацией», т. е. наиболее устойчивые, стереотипно повторяющиеся способы обработки потока переживаний и построения значимых единств различного уровня<sup>49</sup>.

Сама по себе попытка типизировать и схематизировать категории обыденного сознания, обыденного рассудка и здравого смысла вполне может быть плодотворной, если при этом сохраняется методологическая дистанция между исследуемым сознанием и исследующим сознанием, между исследуемым фрагментом действительности и обществом в целом. Однако в шютцевской концепции обе эти дистанции уменьшаются до неразличимости, до самоотождествления одного и другого. В самом деле, наука, которая зиждется на жизненном мире (эмпирическая социология), по мысли А. Шютца, не отличается коренной противоположностью установкам жизненного мира: ведь, с одной стороны, от установок жизненного мира не свободен и сам социолог, а с другой стороны, любой человек в повседневной жизни может считать себя чем-то вроде «обыденного социолога», поскольку он имеет и фактически использует определенную концепцию социальной реальности. Этот срез реальности сознания и обыденной практики и становится главным в исследованиях А. Шютца. Иначе говоря, типизация, схематизация и концептуализация обыденной практики и здравого смысла рассматриваются отныне как собственный предмет философско-социологического исследования.

<sup>49</sup> Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien, 1932; *Idem*. The Phenomenology of the Social World. L., 1972; *Idem*. Concepts and theory Formation in the Social Sciences // The Philosophy of the Social Sciences. N. Y., 1963.

Однако ориентация в познании на «обыденного социолога», принятие позиции обыденного опыта, систематизируемого здравым смыслом, за фундамент научного познания, приводят в итоге к тому, что знание оказывается слишком глубоко погруженным в обыденность. При этом неизмеримо снижается уровень его абстрактности, структура знания и структура общества (точнее было бы сказать — та типизация, концептуализация и схематизация социальных связей, которая оказывается доступной здравому смыслу) как бы сливаются, знание об обществе, полученное на уровне обыденного сознания, воспринимается как собственная структура общества и становится собственным предметом социологии, а общество как система реальных социальных связей, общество за пределами его охвата обыденным сознанием отходит на задний план. На его место встает общество как проекция познавательных установок и практических интересов обоих «обыденных социологов» — и того, кто специально не размышляет о своем обыденном опыте, и того, кто сознательно стремится его типизировать и схематизировать. Шютцевская социология оказывается тем самым весьма далека от социологии как объективного познания: «Она может служить лишь делу описания идей, свойственных той или иной социокультурной среде, делу воспроизведения мифов общественного сознания»<sup>50</sup>. Существенно, что в обоих рассматриваемых нами вариантах философского мышления, опирающегося на обыденное сознание — в научно ориентированной философской социологии, ставящей во главу угла здравый смысл, и в антропологически ориентированной экзистенциалистской философии, схематизирующей «несчастное обыденное сознание», воспроизводятся, по сути, одни и те же механизмы самого обыденного сознания (они различаются лишь исходным материалом). В первом случае — это преимущественно эмоции и переживания обыденной жизни, во втором случае это преимущественно интересы и установки обыденного опыта. Или, иначе, в первом случае — это ценностные аспекты обыденной практики, во втором — ее познавательные аспекты. Сам механизм функционирования обыденного сознания, равно как способы его философской концептуализации, осуществляемой при опоре на обыденное сознание, оказываются весьма и весьма близкими.

---

<sup>50</sup> *Ионин Л. Г.* Указ. соч. С. 92.

Все эти особенности исследования обыденного сознания воспроизводятся в «этнометодологии» Гарфинкеля, которая ставит своей целью изучению организации деятельности различных групп людей, равно как и способов описания этой деятельности<sup>51</sup>. Вслед за Шютцем Г. Гарфинкель считает, что обыденность — обыденное сознание и обыденная практика — в высшей степени снабжена качеством рациональности, что и позволяет ей быть в известном смысле объектом и моделью познания. Рациональность эта особая: она отлична от рациональности науки, техники или каких-либо других форм социальной организации опыта, рациональность эта должна выступать как внутреннее свойство обыденной практики и сознания, не навязанное им ничем внешним. Однако доказательство рациональности обыденного мира здесь весьма своеобразно: обыденная практика трактуется как рациональная вследствие того, что структуры самих практических действий и структуры объяснений этих действий полагаются, по сути, тождественными. Далее, вследствие такого совпадения структур обыденной практики и структур ее «научно-обыденного» объяснения само объяснение считается включенным в состав практических обстоятельств равноправно с другими, собственно практически факторами: тем самым оказывается, что объяснение не только создается обстоятельствами, но и само их создает (в этом заключается феномен рефлексивности в его этнометодологическом смысле). Таким образом, получается так, что внутренняя расчлененность обыденной практики, некоторая дифференциация внутри ее синкретических образований воспринимается как понятность, разумность, рациональность, причем реальность оказывается в известном смысле продуктом рациональности, а сама рациональность — продуктом реальности. При этом внимание исследователей привлекает та же в принципе ситуация, которую ранее описал и проанализировал К. Маркс. Речь идет о таких сложных системах социальных связей, в которых обыденное сознание участника капиталистической системы производства служит фактором осуществления самого производственного процесса. Однако Маркс, как известно, был очень далек от того, чтобы считать фиксацию структур сознания непосредственного

---

<sup>51</sup> *Garfinkel H. Studies in ethnomethodology. New Jersey, 1967; Idem. The Origin of the Term «ethnomethodology» // Ethnomethodology. Baltimore, 1974.*

участника экономического производства постижением истинного и объективного и видеть в такой фиксации конечную задачу научного познания.

В самом деле, ведь рациональность, доступная здравому смыслу, схематизирующему вполне хаотичные проявления обыденной практики, стихийна, весьма ограничена и фрагментарна. Тем меньше оснований считать ее главной формой рациональности по отношению к философии и науке.

### *Мифотворчество в обыденном сознании*

В предшествующих разделах работы нам неоднократно приходилось прибегать к понятию «миф», причем его употребление относилось к обеим основным ипостасям, или модусам, существования обыденного сознания — к здравому смыслу и к «несчастному сознанию» экзистенциалистского типа, воспроизводящим очевидности обыденного опыта и схематизирующим их. Слово «миф» используется нами не только как метафора, поскольку, как мы предполагаем, целый ряд черт роднит обыденно-практическое сознание с мифотворческим мышлением, и это сходство не может быть объяснено простой случайностью. О проявлении тех или иных черт мифа в философском или даже научном мышлении, осознанно ориентирующемся на обыденное сознание как на опору и фундамент своих построений, мы говорили в связи с интерпретацией тех процессов, которые были здесь названы экспансией обыденного сознания и ремифологизацией.

Неразрывность обыденного сознания и мифа, неизбежность порождения обыденным сознанием и — в результате экспансии обыденного сознания — другими формами общественного сознания мифов и мифообразных структур объясняется, с нашей точки зрения, следующими причинами. Поскольку обыденное сознание в отличие от сознания идеологического (осознанно разрабатываемого, схематизируемого, систематизируемого) в основном несистематично, поскольку в нем стихийно складываются лишь некоторые первоначальные формы упорядоченности, постольку миф выступает как высшая форма системности, доступной обыденному сознанию. Миф предоставляет обыденному сознанию системность того уровня, который не требует и не предполагает апелляции к сущности, ограничиваясь более или менее внешними корреляциями и связями между явлениями. Миф, таким образом, есть

доступная обыденному сознанию форма системы. Миф — это высшая степень систематизации обыденного сознания, форма, которая расположена как бы на границе между обыденным и идеологическим, осознанно систематизируемым сознанием. Обыденное сознание заимствует из мифа некоторые, пусть упрощенные и достаточно поверхностные, формы объяснения действительности и одновременно те или иные программы деятельности, предписания к поведению.

Существует огромное множество трактовок мифа<sup>52</sup>. Мы придерживаемся следующей (она представляется нам наиболее оправданной и соответствующей исконной природе мифа, которая позднее оказывалась подчас скрыта другими его функциями и ролями): первобытный миф — это простая (упрощенная), образная, объясняющая и предписывающая определенный способ действий схема мира (иными словами, мир природный и социальный устроен так-то и так-то и в соответствии с этим человек должен действовать в нем так-то и так-то). Другие свойства и социальные функции мифа, например его способность выражать символическую причастность индивида к коллективу, его вовлеченность в события, переживаемые совместно с другими индивидами, и пр. (подобные трактовки мифа особенно распространены в современных западных исследованиях, нацеленных на поиски аналогий между традиционными и современными способами осуществления и выражения социальной общности), по видимому, вторичны, наслаиваются на его главные и первичные функции.

Прежняя мифология была попыткой ответа на вопрос о том, каково устройство, каков механизм того или иного

---

<sup>52</sup> *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972; *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 1930; *Он же.* Очерки античного символизма и мифологии. Ч. 1. М., 1930; *Он же.* Знак. Символ. Миф. М., 1982; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976; Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978; *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978; *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. М., 1982; *Чанышев А. И.* Начало философии. М., 1982; *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986; *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987 и др.; *Myth; religion and society: Structural essays.* Cambridge etc., 1984; *Vernant J.* — P. Myth and Thought among the Greeks. L., 1938; *Liebrucks B.* Irrationaler Logos und rationaler Mythos. Würzburg, 1982; *Faszination des Mythos: Studien zu antiken und mod. Interpretationen.* Basel, 1985; etc.

непонятного природного или социального явления. Новая мифология — это попытка предписать и иллюзорно обосновать линию поведения в условиях, когда механизмы социальной действительности остаются в принципе известными, но в силу закономерностей отчуждения скрыты от индивида. Современный миф возникает не в условиях узкого практического опыта, как миф традиционный, но в условиях достаточно широкой, хотя и раздробленной, практической базы, когда стремление к синтезу мировоззрения налицо, а средств для выполнения такого синтеза нет. Иллюзорным путем такого поиска оказываются для обыденного или пронизанного обыденным сознанием мышления, например, апелляция к первобытной синкретичности мифа как к подлинному единству нерасчлененного на отдельные отсеки сознания или же конструирование подобных «синкретизмов» на материале современного сознания.

Разумеется, образ первобытного синкретизма как «гармонии „сущностных сил“ человека, еще не разрушенной односторонним развитием, дифференциацией и трагедией отчуждения» иллюзорен. «Тем самым предполагается, что вся последующая история только и сделала, что привела к социальному обособлению и конституированию функций и деятельностей, принадлежавших уже первобытно-родовому человеку, более того, принадлежащих „человеческой природе“ вообще»<sup>53</sup>. Ошибочность такого представления состоит в том, что те или иные проявления человеческой жизнедеятельности рассматриваются как принадлежность человеческой сущности, и тогда эта сущность должна быть набором конечных «свойств бытия и форм существования». В таком воззрении проявляет себя то, что справедливо можно назвать «теоретической нечувствительностью к исторической дистанции», ошибкой модернизации, при которой явлениям прошлого приписываются те или иные качества, присущие этому объекту или явлению на современной стадии его развития, тогда как ни первобытное искусство, ни первобытное «познание» не определяются той же самой системой признаков, что и современное искусство и современное познание.

В данном параграфе речь пойдет о целом ряде черт, роднящих обыденно-практическое мышление с мифологическим, а также о различных видах мифотворчества

---

<sup>53</sup> *Иванов В. П.* Указ. соч. С. 114.

как способа функционирования обыденного сознания. Мифотворчество может быть результатом бессознательной имитации и осознанной реконструкции, следствием навязывания мифопорождающих представлений о действительности или косвенного внедрения в сознание готовых мифов, построенных идеологами и предназначенных для массового употребления. Миф как способ переживания и объяснения жизни и миф как художественная конструкция, миф как продукт коллективного творчества (фольклор) и миф как плод индивидуальной творческой фантазии — это, конечно, весьма различные явления. Отождествлять их нельзя. Однако сопоставить их, уже предполагая в этих различных способах мифотворчества некие общие черты, может оказаться полезным.

Очевидно, что во всех видах современного использования мифа обыденным сознанием сохраняются некоторые черты мифа первобытного. Это <sup>54</sup>:

1) простота, схематизм;

2) феноменализм объяснительных схем: видимость и сущность в мифе практически не различаются, причинно-следственные связи крайне упрощаются, часть замещает целое, поверхностные взаимосвязи могут быть приняты за глубинные, каких-либо эмпирических или иных критериев различения одних и других нет;

3) антропоморфизм: поскольку первобытный миф возникает на такой стадии развития познания, когда науки или сколько-нибудь развитой философии еще не существует, поскольку в мифе полностью отсутствует критикорефлективная позиция, дающая средства разграничения объекта и субъекта, самого знания и способов его получения и передачи, мифическое знание верифицируется ссылками на авторитет, на прецедент, на божественную волю. Главное же здесь то, что те или иные состояния сознания, а также цели, желания, интересы, потребности человека неявно проецируются вовне, отпечатываются на «внешней» картине событий, действий, явлений (слово «внешний» поставлено в кавычки, поскольку никакого разграничения внешнего и внутреннего здесь пока еще нет и быть не может);

---

<sup>54</sup> Нас несколько не должно удивлять сходство сформулированных выше черт мифического мышления с теми характерными признаками познавательного фетишизма, которые формулировались в предыдущих разделах, поскольку это явления однопорядковые.

4) синкретический характер мифа: это нерасчлененное целое, в котором представлены моменты эстетического (образность), этического (моральная рецептурность — предписывание определенного способа поведения в тех или иных условиях), собственно познавательного (вычленение тех или иных повторяющихся черт действительности). Так, основу мифической образности, поведенческой морали мифа, мифической картины природных или социальных явлений составляют оппозиции типа «высокое — низкое», «далекое — близкое», «свое — чужое», «сырое — вареное», «растительное — животное» и т. п. Несомненно, что фиксация элементарных бинарных оппозиций стала позже фундаментом более глубокого взгляда на мир: так, в мифах античности бинарные противопоставления осмысливаются уже не просто как противоположности, но как единства противоположностей, что уже говорит о возникновении и постепенном развитии элементов диалектического мышления;

5) а-историзм: вневременной, или, иначе, «естественный», самоподразумеваемый характер мифа. Мы специально не употребляем здесь таких более специальных терминов, как «циклизм», поскольку, как показывают исследователи первобытной мифологии, циклизм мифического мышления не был его универсальной чертой (циклизм характеризует скорее мифы средиземноморья, нежели, скажем, восточные мифы). Под а-историзмом мы имеем в виду восприятие мифа как единственно возможного, вечного течения событий и как единственно верного изображения этих событий;

6) панацеизм: соответственно с восприятием мифической картины действительности, как единственно возможной, такой же характер имеют и практические рекомендации мифического мышления. Та или иная последовательность практических действий человека воспринимается как иллюзорное восполнение социальных конфликтов, неуправляемых и непонятных природных процессов, считается способом их преодоления, исправления, укрощения, подчинения и т. д. Миф возникает из стремления найти твердые основы бытия. Твердые основы бытия и рецепты практического действия в этом мире — таковы основные черты мифических конструкций.

Ремифологизация, или новое обращение к мифу с целью найти некие фундаментальные свойства бытия, возникает в ситуации, уже многократно описанной в предыдущих главах. Миф порожден ситуацией дискредита-

ции науки, неспособной решать жизненно значимые вопросы, и нарастанием процессов секуляризации, оставивших человека без опоры и утешения. В этом смысле функция мифа, существующего и функционирующего преимущественно на уровне обыденного сознания, компенсаторна: он должен дать опоры для понимания мира и действия в мире, восстановить утраченное единство слова—дела—мысли. Нет нужды говорить о том, что миф в принципе не может удовлетворить эти потребности и что предлагаемые им восполнения остаются иллюзорными.

Интерес к мифу в наши дни может быть очень различным: это научный, поэтический, собственно обыденный и пр. Все эти виды интереса различны по степени рефлексивности: от наибольшей рефлексивности, рефлексивного расчленения и объяснения мифологических пластов в культуре, ломки их пезыблемости и обнаружения их исторического характера (ср. научное исследование мифов в этнографии, фольклористике и пр.) до художественно-эстетической реконструкции (Джойс) или бессознательной эстетической имитации (Кафка), наконец, на уровне обыденного сознания от слепого воспроизведения атавизмов собственной истории до искусственного идеологического навязывания. Конечно, возможны и некоторые промежуточные позиции: например, ученый может стремиться к рефлексивному расчленению и объяснению, а фактически останавливаться на абсолютизациях каких-то моментов мифа. Непросто обозначить и философскую позицию типа экзистенциалистской, заключающуюся в итоге в мифологизации обыденной жизни, целостного человека и пр.: она, очевидно, отлична от позиции обыденного сознания в чистом виде; быть может, стоило бы обозначить такую позицию как сознательную философскую онтологизацию элементов мифологического опыта (экзистенциализм, отчасти феноменологически ориентированная «понимающая» социология и пр.).

Поскольку проблемный контекст, в котором мы принимаем здесь рассмотрение ремифологизации, ограничен — это не ремифологизация как таковая, но ремифологизация как фактор иррационализации, как способ функционирования обыденного сознания, — постольку некоторые способы обращения с мифом заведомо исключаются из нашего рассмотрения в данном разделе. Так, мы не будем здесь рассматривать ни научные трактовки мифа, предполагающие критико-рефлексивную позицию

(разумеется, и такая позиция не гарантирует безопасности от обыденных форм ремифологизации: подобно тому как современники Маркса часто попадали при исследовании социально-экономических процессов в плен товарного фетишизма, так в наши дни весьма актуальной стала опасность знакового и других разновидностей познавательного фетишизма, от которых не свободно даже сознание с критико-рефлексивными установками в отношении своих предпосылок и механизмов), ни философские онтологизации обыденного опыта по мифологическим схемам (об этом уже шла речь в предыдущем разделе). Таким образом, для рассмотрения в данном параграфе нам остаются три вида обращения с мифом, а именно: слепое воспроизведение в обыденном сознании, идеологическое навязывание (как собственно сознательный экспансионизм обыденного сознания в отличие от бессознательной экспансии) и художественная реконструкция, или имитация мифа в сфере эстетического творчества.

Апелляция к мифическим схемам объяснения действительности, как правило, имеет место тогда, когда недоступной остается материалистическая трактовка истории как законосообразного процесса, не исключающего осознанного участия личности в конкретном осуществлении этого процесса. Если такая интерпретация истории представляется невозможной или ненужной, в действие вступают другие интерпретации, например: 1) в истории нет законов, она иррациональна и бессмысленна; 2) в истории есть законы, но они все равно непостижимы; 3) в истории есть законы, они постижимы, но это не избавляет человека от фатальности бытия. Если основой размышлений об истории становится какая-либо из этих трех посылок, то итогом этих размышлений выступает, как правило, такая критика наличной действительности, которая имеет явные мифические черты.

Эти механизмы ремифологизации прослеживаются на различных уровнях и в различных формах. Это и романтическая критика современного буржуазного общества, основанная на идеализации прошлого и изначальной полноты человеческого бытия, это и религиозно окрашенная критика, опирающаяся, как правило, на параллели между обезбоживанием духовного мира человека и обезличиванием человека; это и концепции человека, либо рисующие его реальную деградацию («смерть человека»), либо апеллирующие к «чужим богам» (восточные религии,

паптеизм) как средству его духовного возрождения. В последние десятилетия специфика осознания кризиса западной культуры заключается в обнаружении ее «самоубийственных» тенденций, в ее повороте против самой себя, против своих собственных предпосылок. При этом историческая самоисчерпанность ренессансного образа человека (его главный атрибут — беспрепятственное самовыражение и самоутверждение) истолковывается как свидетельство краха любой гуманистической идеологии, а исток всех злоключений современной буржуазной культуры обнаруживается в тот момент, когда стержневым мировоззренческим принципом стало развитие личной инициативы, сопряженное с установкой на «покорение природы». Соответственно средствами философского, научного, художественного сознания разрабатываются и средства выхода из этой ситуации: устранение самого принципа самотождественности личности и одновременно «выкорчевывание корней» всей западной цивилизации, причем снятие самого принципа «центрации» выступает как методологическая и мировоззренческая санкция «мозаичности» культуры.

Выход из этой кризисной ситуации разрабатывается, по сути, средствами мифического мышления, а одиссея «несчастливого сознания» запечатлевает себя в построении новых мифов, в основе которых лежит весьма специфическое обращение с индивидом и со временем. Эти новые мифы предполагают полную антикумулятивность и, следовательно, обратимость времени и одновременно некую абсолютную длительность происходящих (в истории) событий. Суть такого выхода современного сознания в миф — либо в поиске абсолютной статичности и покоя, либо в поиске такого движения, которое не накапливает изменений и потому не приводит к возникновению нового неизвестного качества посредством революционных скачков, но повторяет заранее заданные и обозримые элементы движения (как правило, циклического). Другая грань мифа, делающая его удобным укрытием от лавинообразной, кумулятивной и вместе с тем лишенной человеческого смысла истории, — символизм. Наличие в каждом культурном явлении как минимум двух слоев, один из которых явствует, а другой включает не данное на поверхности содержание, предполагает заведомую презумпцию осмысленности любого культурного явления и, следовательно, презумпцию возможности прочитать его как

текст, как книгу, написанную на требующем расшифровки, но в принципе умопостигаемом языке. Каждый элемент мифической вселенной имеет свой определенный смысл в системе взаимосвязанных элементов: при этом количество символов в мифе может быть сколь угодно большим, но оно не может быть бесконечным, ибо тогда потеряется сама возможность осмысленности. Иными словами, символичность, и в определенном смысле статичность, мифа (несмотря на все системы внутренних перекодировок и трансформаций) обеспечивают ясность и покой, которых так не хватает современному человеку. Находя убежище в мифическом мире, «разорванное» сознание обретает свободу, путешествуя по временам и пространствам, обеспечивая себе, как в сказке, присутствие всех возможных и желаемых культурных ценностей, когда-либо и где-либо возникавших в истории<sup>55</sup>.

Теми областями духовных и культурных содержаний, в которых часто ищется мифическое убежище, оказываются средневековье, первобытность, Восток. Соответственно этому основные способы мифологизации современных странствий «несчастливого сознания» по временам и пространствам можно назвать ремедиализацией, архаизацией, ориентализацией. И этот набор вовсе не случаен, как могло бы показаться на первый взгляд. Средневековый, первобытный и восточный культурный арсенал действительно содержит некий спектр характеристик, отвечающих современным потребностям западного интеллигента. Обращение к этим культурным сферам для удовлетворения современных запросов неизбежно предполагает некоторую «подгонку» их под нужды сегодняшнего дня, иными словами, некую модернизацию и весьма не аутентичную реконструкцию тех исторически значимых содержаний, которые отлагались в продуктах этих культурных эпох и регионов. Мы хотели бы прежде всего обратить внимание именно на эти моменты: на вполне объективную обусловленность обращения именно к данным культурным сферам, а не к каким-либо иным (общеизвестно, например, что вплоть до XX в. средневековье в культуре нового времени неизменно — за исключением одних только романтиков — интерпретировалось как «зи-

<sup>55</sup> См.: *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980.

ание», как «шробел» в культурном развитии: так, для XIX в. интересной представлялась лишь классическая «винкельмановская» Греция), и вместе с тем на известную произвольность такого обращения и вытекающих из него интерпретаций.

Итак, в средневековой, первобытной и восточной культурах наиболее важными для современного европейца оказываются статика и символизм, покой и ясность. Вполне понятно, что это не ясность «естественного света» разума, но ясность как возможность дешифровки культурных символов, и не покой как монументальная статика египетских пирамид, но покой на европейский лад (тот покой, который «только снится» фаустовской душе: ср. булгаковское о Мастере — «он заслужил покой»), покой как приостановка социального динамизма, как отдых после очередного приступа душевного беспокойства. В поиске всего, что соответствовало бы идее ясности и покоя, в культурах средневековья, первобытности или Востока, выбираются при этом лишь одни их аспекты, а другие остаются в стороне, быть может, несколько не менее значимые для их адекватного понимания. Приведем лишь несколько примеров.

Так, в средневековом сознании подчеркивается статичность и стабильность (то есть как раз то, чего лишено «несчастное сознание» современного европейца), а на второй план отходит то, что могло бы стать более надежной опорой духовного родства, а именно весьма характерное для средневековья напряженнейшее переживание эсхатологического толка, трагический финализм, направленность в сторону страшного суда, застылость перед грядущей катастрофой. Вполне понятно, что идеи статичности, ясности предустановленного и воспроизводимого порядка коррелятивны предпочтению, отдаваемому в средневековой шкале ценностей созерцанию перед действием, традиции перед новаторством, устойчивому и известному перед новым и неизвестным. Невыделенность личностного начала, отрицание индивидуальности как источника нововведений (ср. отсутствие портретной живописи как художественный принцип, связанный с обращением к вечному и всеобщему) оказались весьма созвучными современному ощущению нивелированности индивидуального, стертости, исторической исчерпанности личностного начала.

Очень удачное пояснение вышесказанному — тезису о поисках современным западным сознанием духовного

родства со средневековьем «через голову» Возрождения — дает Г. Гессе. Так, образ «нетворческой»<sup>56</sup> Касталии (творчество в собственном смысле — это гордыня, грех, страждущей индивидуальности) Гессе живописует такими словами, каждое из которых могло бы пригодиться для характеристики средневековой сословной иерархии<sup>57</sup>. Идеал личности, растворенной в сверхличном, Гессе видит также в древности, средневековье, на Востоке. При этом из своей утопической Касталии, уже преодолевшей вслед за Европой XX в. сам принцип индивидуалистического субъективизма, Гессе свидетельствует: «...сегодня само понятие личности весьма расходится с тем, что под этим подразумевали биографы и историки прежних времен. Для них, в особенности для авторов тех эпох, когда преобладал интерес к биографиям, существенным казалось отклонение личности от нормы, аномалии, неповторимость, нередко прямо-таки патологическое, в то время как мы сегодня выдающейся почитаем личность лишь тогда, когда встречаем человека, который, не впад в оригинальничание и избегнув всяких причуд, сумел возможно более совершенно найти себя в общности, возможно совершеннее служить сверхличному. Взглянув на это пристальней, мы увидим, что уже древность знала подобный идеал: возьмем хотя бы образ „Мудреца“ или „Совершенного“ в древнем Китае или же идеал Сократова учения о добродетелях — ведь это почти неотличимо от нашего сегодняшнего идеала; да и не одна великая духовная организация, как-то Римская церковь во времена своего расцвета, утверждала те же принципы, и не один великий образ ее истории, как-то святой Фома Аквинский, предстает перед нами, подобно скульптурам греческой архаики, скорее как идеальный представитель некоего типа, нежели как индивидуальность... Для нас лишь тот — герой, лишь тот представляет интерес, кто благодаря своим задаткам и своему воспитанию оказался способным почти без остатка (курсив наш.— Н. А.) подчинить свою индивидуальность

<sup>56</sup> См.: Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 69. Ср. также: Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.

<sup>57</sup> «Наша Касталия ведь... прежде всего иерархия, некое здание, каждый камень которого получает свой смысл и назначение от целого. Из этого здания нет выхода, и тот, кто поднимется выше, кому поручат более трудную миссию, не обретет большей свободы, на него лишь ляжет большая ответственность» (курсив наш.— Н. А.). (Там же. С. 102).

иерархической функции»<sup>58</sup>. Но тут Гессе добавляет нечто такое, что, по сути, противоречит сказанному выше о стертости индивидуального начала, но вполне соответствует тем смыслам, которые выдаются его же собственными оговорками «почти», его надеждам на синтез не-синтезируемого, т. е. на едипство развитой иерархии и развитого индивида. Гессе добавляет, что при этом не утрачивается сила, свежесть «удивительной энергии, составляющих суть и смысл всякой личности»<sup>59</sup>. Таким образом, на смену угасшему индивидуализму приходит по самовыражению, по дисциплине духа, средством воспитания которой становятся занятия музыкой и математикой, а результатом — создание Игры, способной связать друг с другом смыслы и достижения всех наук, всех вообще духовных занятий. Во всех этих высказываниях Гессе подчеркивает именно эту искомую общность через голову всех возможных и действительных различий, и само совершенство формулировки требований, предъявляемых жителями утопической Касталии к себе и своим духовным предкам, недвусмысленно намекает на то, что многие конкретно-исторические черты древних мудрецов, не укладывающиеся в кастальский «запрос», остаются вовсе за рамками внимания.

Столь же избирательно ориентировано и мотивировано и странствие по иным краям и эпохам. Так, архаические эпохи привлекают современное западное сознание (прежде всего — критико-романтическое) надеждами на обретение синкретической полноты и целостности душевных сил, не расчлененных на отдельные фрагменты, отсеки, не дисциплинированных согласно определенным правилам, не ограниченным теми или иными профессиональными рамками; а одновременно и надежды на обретение «нового тела», достижение новой раскрепощенной чувственности. Пожалуй, уважение на некую синкретическую полноту душевных и телесных сил гораздо более массово представлено в социально-практических движениях современного Запада, нежели строгие и дисципли-

<sup>58</sup> Там же. С. 36—37. Ср. также: «Всем, что в свои эпохи человечество создало в сфере познания, высоких мыслей, искусства, всем, что в последующие столетия было закреплено в научных понятиях и стало, в результате, общим интеллектуальным достоянием, — всем этим неизмеримо богатым духовным материалом мастер Игры владеет, как органист своим органом...», «...теоретически на таком инструменте можно проиграть все духовное содержание вселенной». (Там же. С. 38).

<sup>59</sup> Там же. С. 37.

нированные искания параллелей в средновековом сознании. В некотором роде эти контркультурные призывы к раскрепощению от дисциплины и самодисциплины и погружению в первозданную стихию жизни тела и духа представляются даже чем-то абсолютно противоположным суховатым идеалам, формулируемым на страницах романа Гессе. Однако сходство здесь гораздо больше, нежели представляется на первый взгляд, поскольку, хотя и в столь различных формах, в обоих этих случаях ситуация исторической пивелированности личностного начала санкционируется историко-культурными прецедентами, и равно «безличными» оказываются и аскетичный касальский математик-музыкант, отринувший индивидуальное ради духовного всеобщего, и целостный человек из романтических утопий.

Утопический Восток также важен европейцу не сам по себе, но как возможность вырваться за пределы символических условностей собственной культуры, за пределы тех культурных форм, которые настолько срослись с предметами или действиями, что кажутся абсолютно естественными, как бы «природными». Опыт знакомства с восточной культурой (Китай, Япония) нередко трактуется как опыт существования в чистом означении, чистой форме, не привязанной к каким-либо реалиям, и, следовательно, как опыт существования в некоем пограничном, «чужом» бытии, предполагающем другую структуру личности и другие способы организации микросоциального пространства, среды обитания человека. Вместе с тем ничто не убеждает нас в том, что внешнее восприятие восточной культуры, например, как царства чистой условности, не упускает из виду какие-то иные внутренние принципы этой культуры, что глаз европейца не проскальзывает мимо чего-то более важного, недоступного при переживании отличий данной символической системы от своей собственной.

Все приведенные примеры показывают неаутентичность тех реконструкций, которые осуществляются на историко-культурном материале обыденным сознанием западного интеллигента. Во всех этих случаях воспроизводятся многие черты мифического мышления, дающего образно-иллюстративную объясняющую схему и предписывающего определенный способ действия в соответствии с этой схемой. Так, мы видим здесь использование антропоморфных схем (по сути, идеи и понятия другой культуры или другого культурного периода ис-

пользуются как язык для артикуляции собственных переживаний), очевидную привлекательность идеи синкретизма как недостижимой ныне целостности и полноты и другие проявления мифичности.

Подобно тому как для нас и поныне остаются во многом неясными структуры социальной практики, порождающей обыденное сознание в его истоках, в его генезисе, так в наши дни, при исследовании обыденного сознания уже в контексте других форм и уровней развитого сознания остается неисследованным вопрос о социальной стратифицированности и дифференцированности обыденного сознания, о тех механизмах, посредством которых те или иные социальные слои, группы, классы отбирают, истолковывают и взаимоувязывают образы, стереотипы, имиджи, схемы, так или иначе продуцируемые идеологами и транслируемые с помощью средств массовой информации. Во всяком случае, вполне понятно, что здравый смысл представителя интеллигенции (скажем, ученого в его повседневной жизни) значительно отличается по набору образов от обыденного сознания человека из других социальных слоев, несмотря на сходство некоторых работающих при этом механизмов. Конечно, путешествие по странам и эпохам, феномены своеобразной медиавизации, ориентализации и архаизации, которые при этом возникают, характеризуют скорее мыслительную схематику обыденного сознания интеллигента, нежели «массовое» (этот термин, к сожалению, не имеет сколько-нибудь четкой денотации) обыденное сознание.

Оптологическая картина мифотворческого (а точнее, мифовоспринимающего и мифовоспроизводящего) сознания, его образный строй, как свидетельствуют многочисленные исследования современной «массовой» культуры, достаточно разнообразны, а сам процесс изобретения и распространения мифов имеет благодаря масс-медиа глобальные масштабы. Причем во всех случаях мифотворческого и мифовоспроизводящего мышления воспроизводятся и общие механизмы, и структуры мифа, и прежде всего — установка на «натурализацию» истории, на превращение временного во вневременное. Творцы и носители мифов повседневной жизни, весьма далеких от изображения богов и героев, от персонификации и заселения человекоподобными существами вневременного пространства, наделяют привилегированным, вневременным, сакральным статусом события обыденной повседневной жизни.

Выявить сами эти сакрализации и механизмы их осуществления и должна систематическая рефлексия над «мифами повседневной жизни». Главный способ ее осуществления — это разложение, аналитическое расчленение того, что трактуется и воспринимается как «само-собой-разумеющееся» (*ce-qui-va-de-soi*).

Одна из таких обобщающих картин мифического повседневного сознания была дана в одной из ранних работ Р. Барта<sup>60</sup>. Барт анализирует прежде всего французскую культуру, но вычленяет общие места или, как говорилось в античной риторике, *loci topici*, архетипы, обнаруживает повторяющиеся из мифа в миф персонажи мифологии обыденной жизни. Героями повседневного мифа может стать победительница последнего конкурса красоты или кинозвезда (сцена становится в таком случае «реальностью», воспринимаемой без условной дистанции, а актер или актриса выступают как архетип человека и норма физического совершенства для всех людей); свое место в системе мифического мира могут занять события аристократической хроники или безликие персонажи, участвующие в представлениях национализированного (во Франции) стриптиза. Сакрализация в тех случаях, когда мы говорим об архетипических персонажах, только усиливается, если, например, общественный деятель или писатель в соответствии со всеми штампами западной прессы изображаются в антураже «снижающих», или «очеловечивающих», их образы деталей (ср. фотографии известного писателя в домашней одежде или писательницы — автора нашумевшего романа — в детской среди самых обыденных предметов).

Словом, мифом может стать все, что угодно, особенно важен здесь не содержательный момент мифической образности, но способы ее производства и функционирования. Барт считает миф вторичной семиологической системой: миф — это способ обозначения и называния, этимологически миф — это речь, рассказ, способ «наклеивания ярлыка» на то или иное событие или явление с целью его присвоения и включения в коммуникации. Дело не в том, что средством мифологизации в обыденном сознании может быть только слово — им может быть спорт, кино, фотография, массовые зрелища, живопись, одежда, способ убранства жилища. Важно, что перевод в слово (возможны и другие означающие формы) наибо-

<sup>60</sup> *Barthes R. Mythologies. P., 1957.*

лее «экономично» редуцирует сложность человеческого действия к форме с выветрившимся историческим содержанием и соответственно делает исходные содержания наиболее пригодными для массового тиражирования и потребления. Главный содержательный момент во всем этом есть именно превращение исторического — во вне-временное, сотворенного — в субстанциональное, исчезновение следов исторической произведенности, следов рождения, отсюда — самодостаточность, «тавтологичность» обыденного мифа (например, в повседневных обывательских суждениях об искусстве, писателях: Расин — это Расин и т. д.). Задача исследователя, отказывающегося от поэтизации и одновременно универсализации обыденного сознания, очень сложна, но социальная значимость этой задачи и демистификации мифической образной системы непреложна <sup>61</sup>.

Даже такие, казалось бы, незапланированные фрагменты обыденного мифического сознания, как архетип человека (актер, кинозвезда, писатель) или архетип праздничной, небудничной ситуации (яркое зрелище, спорт, туризм и дорожные впечатления и т. д.), нельзя назвать всецело спонтанными, поскольку в их создании и воспроизведении участвуют средства массовой информации и люди, обслуживающие эти средства. В еще большей степени неспонтанными оказываются те проявления мифического мышления, которые ближе лежат к специально разрабатываемым идеологами системам взглядов, ценностей, регулятивов поведения тех или иных социальных групп и слоев. В этом последнем случае экспансионизм обыденного сознания опирается на упрощенные, лапидарные, эмоционально окрашенные, доступные широкому потребителю и, как правило, достаточно широкие и поверхностные идеи и лозунги, клише и стереотипы (конечно, они могут быть более или менее развернутыми —

---

<sup>61</sup> «...Мы беспрестанно плаваем между объектом и его демистификацией, не будучи в состоянии воссоздать его целостность: ведь если мы проникаем в объект, мы освобождаем его, но одновременно и уничтожаем, а если же мы не касаемся его вещественности и блюдем ее, тогда мы оставляем объект мистифицированным... Дело в том, что, конечно же, и идеологизирование, и его опровержение — это действия магические, действия людей, полных ужаса, как бы загипнотизированных, ослепленных разорванностью социального мира. Однако мы должны стремиться как раз к тому, чтобы примирить реальность и человека, описание и объяснение, объект и знание» (Ibid. P. 247).

от фразы до сюжета). Однако и здесь, говоря о сознательно осуществляемом экспансионизме обыденного сознания и доступной его восприятию мифической системности образов и представлений, необходимо сделать некоторые оговорки, поскольку четкое и полное осознание смысла, последствий, результатов всех своих действий и тем более манипулирование, основанное на осознанном обмане, на сознательном введении в заблуждение, — вещи сравнительно редкие. Социально-психологические механизмы, обслуживающие все эти процессы, оказываются гораздо более тонкими, не подлежащими однозначным оценочным суждениям. Для пояснения сказанного позволим себе небольшое отступление, поясняющее феномен манипулирования сознанием со стороны его социально-психологических детерминаций. Речь идет об исследованиях в области социальной психологии, об анализе неосознаваемых моментов межличностных взаимодействий и зависимостей, о неосознаваемом обнаружении тех допущений относительно самих себя, из которых исходят люди в своем поведении.

Интересный опыт по исследованию модификаций сознания в процессах манипулирования сознанием провели социологи Л. Фестинджер и Дж. М. Карлсмит<sup>62</sup>. Опытная ситуация заключалась в моделировании психологического выбора в искусственных обстоятельствах: испытуемым предлагалось за определенную плату солгать и ввести других людей в заблуждение (например, убеждая их в том, что скучная и нудная работа увлекательна и интересна). Тонкие различия в поведении испытуемых наблюдались в зависимости от размера «взятки». Результаты опыта показали следующее: испытуемые, получившие «слишком» большую компенсацию за ложь, воспринимали самую величину суммы как хотя бы частичное обоснование или объяснение своего поведения и потому их начальное отношение к предмету лжи в течение опыта не менялось («а работа все-таки дрянная»). Те же испытуемые, которые согласились солгать за маленькую плату и, следовательно, не могли прибегать к аргументам «от величины суммы», испытывали гораздо большее психическое беспокойство: их выход из стрессовой ситуа-

<sup>62</sup> Festinger L., Carlsmith J. M. Cognitive Consequence of forced compliance // *The Journal of Abnormal and Social Psychology*. 1959. Vol. 58. Number 1. P. 203—210. Vide: *Abelson R. P. Social Psychology's Rational Man // Rationality and the Social Sciences*. L.; Henley; Boston, 1976. P. 58—92.

ции заключался, как это ни парадоксально на первый взгляд, в изменении собственного мнения, в подсознательном переубеждении (работа на самом деле привлекательная и интересная).

Этот феномен подсознательного самоубеждения наблюдается в том случае, если повод для лжи оказался более серьезным<sup>63</sup> (например, лицам, отрицательно относящимся к курению марихуаны, предлагалось убедить аудиторию в безвредности или даже полезности такого занятия). Эффект самопереубеждения зависел уже не только от размера «оплаты», но и от состава аудитории: в случае с податливой аудиторией, где последствия лжи могут быть гораздо серьезнее, этот эффект самопереубеждения был значительно выше. Анализирующий эти примеры Р. П. Абелсон интерпретирует их с точки зрения своей концепции, кладущей в основу закон «редукции диссонантных переживаний».

В контексте данного рассуждения все эти примеры убедительно иллюстрируют неосознаваемые процессы самопереубеждения в ситуациях манипулирования чужим сознанием и, следовательно, некую излишнюю лапидарность образа идеолога как человека, сеющего сознательную ложь. Весьма удачен в этой связи образ, иллюстрирующий двойственность идеологии по отношению к самой себе (ср. неосознанность происходящих переосмыслений) и к внешним силам (к оппонентам, к представителям другой идеологии). Этот образ — «вуаль и маска» — вынесен в заглавие известной работы Ж. Г. Меркиора, посвященной теории идеологии<sup>64</sup>: вуаль — это затененность, неявность, невыявленность, полуосознанное ретуширование, сублимация отношений данной идеологии к самой себе; маска — это гораздо более четкое, образно представленное, овеществленное в тех или иных ощутимых формах сокрытие своего подлинного лица от

---

<sup>63</sup> *Nel E., Heilreich R., Aronson E.* Opinion change in the advocate as a function of the persuasibility of his audience: a clarification of the meaning of dissonance // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1969. XII. P. 117—124. Vide: *Rationality and the Social Sciences*. P. 69—70, 71. Подобный эффект самопереубеждения, замечают авторы, хорошо подтверждается не только на американском, но и на австралийском и европейском материале; однако будет ли он подтверждаться на Востоке, где презумпция свободной воли не имеет такого значения в психологической структуре личности?

<sup>64</sup> *Merquior J. G.* *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology*. L., 1979.

других. В этом смысле между вуалью и маской отношение такое же, как между бессознательной сублимацией и вполне осознанным введением другого в заблуждение.

Во всяком случае важно, что завуалированность и замаскированность — это не случайные черты построений буржуазного идеолога, но некий вполне объективный показатель их непрямого, условного, в той или иной мере символизированного характера, связанного с тем, что, будучи идейными построениями, они в то же время предполагают определенную ценностную ориентацию, выражают эмоциональные реакции определенных социальных групп, их переживания, чувства, верования. Поскольку речь здесь идет не о логически-дискурсивном способе передачи содержания, но о некоем сплаве чувства-понятия, постольку и использование образных, символично-аллегорических форм становится вполне объяснимым: это не украшение, но органичный способ существования и передачи определенных содержания.

В исторически сложившемся арсенале идеологии находится вся совокупность мифических образов, в которую входит библейская и античная мифология, передающийся из поколения в поколение набор «кочующих» идей, которые в силу относительной своей самостоятельности переживают некогда породившие их социальные условия и, наполняясь каждый раз новым смыслом, сохраняют тем не менее некоторую универсальную значимость. Среди этих идей-клише — идея мученичества и идея спасительства, идея потерянного и обретенного (точнее — утопически обретаемого) рая во всех ее вариациях (золотой век, обетованная земля), вины и искушения и т. д. Этот как бы вневременной арсенал средств мифического мышления может соответствующим образом активизироваться в зависимости от обстоятельств, от социальных условий<sup>65</sup>. Для того чтобы определенным образом «пастирствовать» коллективные переживания и представления, чтобы определенным образом направлять их, идеолог должен располагать всем общечеловеческим арсеналом архетипических персонажей, ситуаций и состояний, в котором и посредством которого зафиксирован опыт переживания некоторых повторяющихся ситуаций психической, семейной и собственно социальной жизни людей, схвачена общность антропологических, психологических, биоло-

<sup>65</sup> См.: Гуревич П. С. Социальная мифология. М., 1983.

гических и других черт человека, а также социальных ситуаций, в которых раскрываются эти черты.

Сравнительная простота, узнаваемость, типичность выражения представлений и переживаний, которые характерны для стихийно возникающего мифа и для мифа в собственно идеологических конструкциях, нередко служат основанием для сближения и даже отождествления мифа и идеологии. Отождествление мифа и идеологии, которая при этом трактуется исключительно как ложное сознание, весьма распространено в работах современных теоретиков культуры, общества, идеологии. Существует, однако, и другая трактовка: миф — это исторический предшественник идеологии. При этом миф трактуется как выражение эмоциональной жизни человека, а идеологии отводится роль вторичной обработки этих переживаний, их «рационализации»: между аффективностью мифа и логичностью идеологии в этом случае пролегает резкая грань.

По-видимому, равно уязвимыми оказываются и трактовки, отождествляющие миф и идеологию, и трактовки, резко разрывающие их. Мы уже говорили о том, что, с нашей точки зрения, идеологию следует отличать как от обыденного сознания, так и от мифа и мифического мышления, хотя миф и может порождаться идеологом. Дело в том, что обыденное сознание имеет свою стихийно складывающуюся системность, которая, однако, никак не осознается на уровне обыденного сознания. По сути, первой доступной обыденному сознанию формой осознания системности является миф: собственная системность, таким образом, дана обыденному сознанию лишь через системность мифа. В этом смысле системность мифических образов и представлений — это переходная ступень между обыденным сознанием и идеологией, последний рубеж между ними. При этом верна характеристика мифа как недоказуемого и неопровержимого, однако, по-видимому, не потому, что функции мифа ограничиваются выражением и расчленением социальных эмоций, а потому, что миф как первоначальная форма объяснения явлений и событий природы и общества не предполагает еще никаких механизмов «эмпирической» или «теоретической» верификации, поскольку он оперирует пока еще с достаточно случайным (с точки зрения сущностного познания) набором связей и довольно поверхностным составом взаимодействий.

Пожалуй, можно было бы сказать, что само это «урав-

нивание» идеологии и мифа по тем или иным основаниям есть одна из неосознаваемых форм экспансии обыденного сознания на область систематизированного идеологического сознания.

В отношении к мифу наблюдается та же поляризация позиций, как и в отношении к обыденному сознанию — от проектов радикальной критики социальной мифологии до поэтизирования самой сути повседневного мира и обыденного сознания и адекватно выражающего эту суть мифа. Первая позиция ярко представлена в концепциях таких идеологов, как, например, Э. Топич<sup>66</sup>. Экстраполируя мысль о мифологичности идеологии на философию, науку, на всю западноевропейскую культуру как находящуюся в плену у ценностного подхода, Э. Топич усматривает множество сходных построений в обыденном мышлении и идеологии, изобличает общие корни столь различных построений, как самый примитивный миф и самые изощренные конструкции философского мышления (эти корни уходят в инстинктивно-эмоциональные слои человеческого существования). Задача идеолога, несмотря на, казалось бы, полную тщету его усилий, заключается во все более и более радикальной критике, во все более проникательном обнаружении мифотворческих механизмов там, где они скрыты от беглого взгляда.

Противоположная позиция по этому вопросу высказана в работах представителей антропологических течений — экзистенциалистов, персоналистов, антропологов неотомистского толка. Уникальное своеобразие и зыбкость человеческого существования в мире может быть выражена не рационально-понятийными, а поэтическими средствами (метафора, аллегория, символ). Поэтизируя основные онтологически значимые образования обыденного опыта и обыденность сознания на уровне философской рефлексии, антропологистика неизбежно воспроизводит на всем стилистически ярком языке «фетишизм и мифотворчество обыденного сознания»<sup>67</sup>.

Весьма симптоматичным явлением представляется та форма мифотворчества, которую мы видим в искусстве. Ремифологизация в культуре XX в. проявляет себя по-разному. В наиболее узком смысле — это обращение к традиционным мифологическим сюжетам в художествен-

<sup>66</sup> *Topitsch E.* Erkenntniss und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung. Hamburg, 1979.

<sup>67</sup> *Москвина Р. Р.* Указ. соч. С. 101. См. также: *Гуревич П. С.* Указ. соч. С. 109.

пой литературе. В более широком — такое построение воображаемой действительности, которое подчиняется законам, устанавливаемым самим творцом, но рассматривается как воплощение жизненной правды<sup>68</sup>.

Специфика мифической образности — чувственно-конкретная форма фиксации общих представлений; этот тип образности характерен для искусства вообще, и потому не случайно, что именно искусство, литература первыми обратились к мифу в XX в. Особенность мифической образности, как она проявляется себя в современных процессах ремифологизации, в том, что она притязает на всеобщее значение, на абсолютную истинность, тогда как на самом деле отображает в современной действительности не связи человека с миром как целостностью, но связи его с теми или иными исторически преходящими ситуациями.

Как известно, отношение к мифу и мифологическому мышлению, а также к мифологическому наследию неоднократно менялось в истории европейской культуры. Пиком демифологизации было Просвещение XVIII в. и позитивистские интерпретации мифа в XIX в. Что же касается процессов ремифологизации в наши дни, то они значительно превосходят по своим масштабам даже романтический интерес к мифу в начале века.

С самого начала процессы ремифологизации связывались в философии с модернизмом и иррационализмом. Так, Ницше под влиянием Вагнера («Происхождение трагедии из духа музыки», 1872) разграничивает аполлоновское и дионисовское начала и представляет греческую трагедию как синтез этих противоположных начал: при этом античная мифология и первобытная мифология фактически оказываются уравненными. Мифическое начало для Ницше изначально иррационально и противопоставлено гармоничности, достигаемой средствами рассудка. Иррационалистическая трактовка мифа преобладает, хотя и с различными оттенками, почти во всех вариантах философии жизни (Клягес, Бергсон, Шпенглер). Однако ремифологизация, особенно во второй половине XX в., когда она становится достаточно массовым явлением, связана с иррационализмом нередко в более завуалированной, открыто не декларируемой форме.

Трактовка мифа научным мышлением не дает однозначных решений. Миф понимается как образ мышления

---

<sup>68</sup> См.: Дорошевич А. Миф в литературе XX века // *Вопр. лит.* 1970. № 2.

наивного дикаря, подавленного прозными силами природы (классическая этнография XIX века), как интерпретация отмирающей ритуальной практики (Фрейдер, Кембриджская школа), как средство магического контроля над социальными процессами и природой (функциональная теория Б. Малиновского), как символический язык особого рода (Леви-Брюль, Кассирер, Лангер), как форма, родственная другим формам человеческого воображения (юггианская форма психоанализа), и т. п. При этом в мифе подчеркивается то объяснительная, то компенсаторная, то социально-гармонизирующая, то символическая функция.

Европейский миф в процессах ремифологизации XX в. — это односторонне воспринятый и еще более односторонне проинтерпретированный миф. Представляется, что современные процессы ремифологизации опираются на несколько созвучных данному моменту идей, и прежде всего — на идею нивелированности, стертости личностного пачала и на идею вневременно воспроизводящихся универсально-значимых ситуаций семейной и социальной жизни человека, освобожденного таким образом от давления исторических закономерностей. Конечно, поскольку в процессах ремифологизации средства для осмысления современных жизненных ситуаций и состояний сознания берутся из другой, весьма отдаленной эпохи (если иметь в виду аналогию между современным мифом и мифом первобытным), постольку и языки первобытного и современного мифа, и результаты мифотворчества оказываются весьма различными. Различны прежде всего стержневые моменты этих различных мифических систем. В одном случае — это не вычленившаяся из социума личность, во втором — личность, обреченная на одиночество в социальном мире.

Эти идеи, лежащие в основе процессов ремифологизации, широко проникают в художественную практику и находят в ней самое глубокое, человечески значимое выражение. Это становится очевидно при анализе творчества любого крупного романиста XX в., будь то Дж. Джойс, Ф. Кафка, Т. Манн или Г. Маркес<sup>69</sup>.

Сравнительно-типологический анализ трактовки мифа у этих четырех великих романистов XX в. дает весьма любопытную картину. 1) В качестве основания деления предложим противопоставление мифа истории (антитеза)

<sup>69</sup> См.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

или, напротив, дополнение истории мифом (синтеза); 2) «ученый», отрефлектированный интерес к мифу, основанный на специальном изучении мифов и использовании мифических сюжетов в ткани повествования и, напротив, «путряпое», вовсе бессознательное или просто менее отрефлектированное отношение к мифу (это, иначе говоря, «подсознательная имитация или бессознательная реконструкция»). На пересечении этих двух противопоставлений и возникают четыре типа, которые представляются нам преобладающими для использования мифа в художественной литературе XX в.

1. *Ученая антитеза.* Дж. Джойс: противопоставление мифа истории: задача «выйти из истории в вечность», пробудиться «от кошмара» истории; средства решения этой задачи: «эрудитское использование мифических сюжетов».

2. *Ученая синтеза.* Т. Манн: дополнение истории мифом: задача переосмыслить историю, углубив ее собственные основания путем обращения к мифу; средства: эрудиция, начитанность, осознанное употребление мифологических параллелей.

3. *Неотрефлектированная антитеза.* Ф. Кафка: безраздельное мифотворчество, построение такого мифа, который не использует ни одного собственного мифического сюжета, но тем не менее является бессознательной имитацией мифического мышления (нередко с обратным знаком: там, где в первобытном мифе необходимо происходит инициация, посвящение героя в социальный порядок, у Кафки — очевидна невозможность такой инициации и т. д.).

4. *Неотрефлектированная синтеза.* Г. Маркес. Попытка синтеза исторического и мифического планов повествования через фольклор (в европейской культуре связь между собственно мифом и фольклором утеряна); средства: фольклорные, не утопечно-рефлектированные; задача: фиксировать жизнестойкость национальных традиций, их неуязвимость, их универсальную жизненность. Остановимся несколько подробнее на этих типах мифологизирования в художественной литературе.

В самом деле, если главный герой «Улисса» Стивен Дедалус воплощает стремление автора забыться в вечном круговороте событий от кошмара линейно развертывающейся истории, то мировоззренческий пафос Томаса Манна иной: он заключен не столько в стремлении подчинить историческое архаически и мифологически пони-

маемой вечности, как это было у Джойса, сколько в стремлении уравновесить оба эти начала, найти моменты, в которых бы проявлялась их соразмерность. Если для Дж. Джойса — художника с трагическим взглядом на мир — свойственные мифологическому сознанию противоречия между жизнью и смертью остаются неразрешимыми, то у Т. Манна, как, скажем, и у К. Леви-Стросса, наводятся мосты «прогрессивного посредничества» между жизнью и смертью, природой и культурой. В «Улиссе» указано время и место, дан один день обыкновенной житейской сутолоки (Дублин, 16 июня 1904 г.), хаотического жизненного потока, а «Волшебная гора» — это семь лет пограничной ситуации, «герменевтического» эксперимента, в котором герой призван обрести смысл жизни.

Второй этап работы с мифом у Джойса и Манна представлен соответственно такими произведениями, как «Помпки по Финнегану» и «Иосиф и его братья». У Джойса нарастает калейдоскопичность взаимопревращений всего во вся («кошмар истории в кошмарных снах героев»), последовательно проводится мифический принцип циклических перекодировок на всех уровнях и при отсутствии какой-либо главной знаковой системы: возможны и осмысленны любые взаимопревращения, а область эквивалентов широка, как в подлинно архаическом мифе. Эволюция Т. Манна пошла в другом направлении: это по-прежнему установка на синтез цикличности и линейности, попытка увидеть в мифическом одну из ипостасей типического, правда, иного ранга и свойства, нежели социальные типы.

У Кафки же нет той двуплановости мифического и обыденно-жизненного, которая отличала Джойса и Манна. Однако, пожалуй, именно кафкианский способ обращения с мифом оказался наиболее современным и, в частности, в наибольшей мере повлиял на эксперименты всего художественного авангардизма: это отказ от логики «исключенного третьего», оборачивание причин и следствий, первичного и вторичного, принцип зеркальной отображенности событий разного рода друг на друга, полный разрыв связей понимания между субъектом и объектом, субъектом и другими людьми («Замок»). Если у Джойса обезличенность давалась через нагромождение лиц, то у Кафки, не оперировавшего какими-либо конкретными мифами, безличность более адекватна чувству апонимности зла.

Конечно, вышеприведенные примеры не исчерпывают возможного отношения к истории, как оно запечатлевается в современной литературе. «Игра в бисер» Г. Гессе — это, например, утопия «доброй» истории, которая, даже если она и не может спасти индивидуального человека, способна навеки сохранить все подлинные человеческие ценности культуры. Правда, такая «добрая» и в собственном смысле слова кумулятивная, т. е. накопительская, история здесь застывает в иерархию, иными словами, перестает быть историей и становится объективированной системой ценностей. Воображение художника подчас порывает все связи с историчностью и соотносится лишь с мифически понимаемой вечностью, в которой нет объективной точки отсчета для различения настоящего, прошлого и будущего. Миф современный, как и миф первобытный, таким образом, выражает «немотивированную непреложность или освященную традицией всеобщность своего содержания»<sup>70</sup>.

Содержательные акценты в интерпретации мифологического материала современным мышлением меняются в сравнении с прошлым и разнятся друг от друга; как правило, в современном мифе представлено уже не только не первобытное подлинно синкретическое единство целого и части, субъекта и объекта, но даже уже и неромантическая попытка искусственно восстановить первобытную синкретичность, находя повсюду свидетельства растворенности всего во всем и сопричастности всего всему: то новое, что качественно отличает современное мифологизирующее мышление от любого предшествующего, как первобытного, так и более позднего, эта мысль о всеобщей и полной анонимности действительности — на фоне этой анонимности даже мысль о «враждебности», скажем, космоса человеку, кажется более «человечной» (враждебность — это уже не равнодушие).

Как правило, проблематика выхода из истории в миф в современной романистике связана одновременно и с определенной тенденцией к десоциологизации романа. Разумеется, мифологизм здесь не причина, а следствие: первопричиной является крушение социального идеала и поиски его новыми средствами.

Почти все великие западные романисты XX в. ищут не столько социально-типическое, сколько общечеловеческое, будь то нравственные, метафизические или даже

<sup>70</sup> Дорощевич А. Указ. соч. С. 128.

психологические (но иначе понимаемые психологические — для XIX в. это был бы антипсихологизм) качества. Предлагая действенные средства для заостренного изображения процессов нивелировки человеческой личности и кризиса культуры, поэтика современного мифа не ограничивает свои средства и методы задачей узкого критицизма, например изобличением мелочности буржуазной прозы на фоне тех или иных высоких мифических образцов. Главное здесь — это все же попытка обнаружить под поверхностной оболочкой эмпирических фактов, исторических и социальных напластований некие вечные и устойчивые начала бытия. Одновременно с этим выходом за рамки социально-исторической типизации меняются и способы организации художественного опыта, упорядочивания жизненного материала, включенного в структуры художественного произведения. Так, средствами такого упорядочивания становятся символика, системы лейтмотивов и пр.<sup>71</sup>

В целом же попытка опереться на архаический миф в процессах современной ремифологизации сознания требовала больших патяжек. Одно дело — одипотество индивида XX в., и совсем другое — полностью социализированная психология архаических обществ, когда индивидуальное сознание еще не вычленилось. В той или иной форме ощущение несовместимости совмещаемого при таком идейном и сюжетном заимствовании через века и даже тысячелетия присутствует почти во всех произведениях, где мы имеем дело с ремифологизацией. В эпоху романтического индивидуализма XIX в. (а она как бы опосредует миф архаичный и миф современный) были выработаны и средства смягчения этой, по сути, непреодолимой дистанции — ирония и самоирония. Во всяком случае, во многих романах-мифах серьезное отношение к мифу так или иначе сочетается с иронией, сни-

---

<sup>71</sup> Лейтмотивный способ структурирования содержания был заимствован романистами из другого вида искусства — из музыки — уже после того, как он был апробирован и развит Вагнером в его музыкальной драматургии. Близость между мифом и музыкой неоднократно подчеркивал, например, К. Леви-Стросс: миф и музыка для него — это своего рода машины для уничтожения времени, для преодоления антиномии непрерывного времени и дискретной структуры. При этом, поясняя сближение мифа и музыки в чисто субъективном плане, К. Леви-Стросс признавался, что для него занятия мифом были некоторой компенсацией неспособности сочинять музыку.

жающей высокие смыслы мифологической интерпретации событий и характеров <sup>72</sup>.

Далее, если первобытный архаический миф подлинно синкретичен, то художественно выраженный миф «мозаичен». Он допускает сближение мотивов, тем, сюжетов, образов из самых разных по времени и месту создания мифологий, в нем сочетаются, например, элементы мифологий Запада и Востока, христианских и первобытных мифов.

Таким образом, перед нами вырисовывается весьма неоднозначный образ мифологизма в современной западной культуре. Как справедливо подчеркивает Е. М. Мелетинский, эта неоднозначность касается едва ли не всех аспектов и сторон мифа. В самом деле, в политическом плане миф питает как правые, консервативные, так и либеральные (и даже левачские) умпонастроения, в идеологическом плане он использовался и используется как нацистами, так и писателями-гуманистами, в мировоззренческом плане миф может подчеркивать и устойчивость специфических национальных моделей, и универсальность определенных пластов культуры; в отношении к истории миф может трактоваться как прямая противоположность истории или как более или менее органичное ее дополнение и т. д.

Однако, есть такие сферы, в которых подобная амбивалентность теряет смысл, где недвусмысленно прописывается основное значение рассматриваемых проблем: так, в гносеологической проекции экспансия обыденного сознания и ремифологизация как один из способов ее осуществления (причастным этим процессам через множество опосредующих звеньев оказывается и художественное мифотворчество) выступают как факторы иррационализации в интерпретациях человеческой действительности и социального мира. И даже столь высокие образцы этой тенденции, как, скажем, гуссерлевская идея «жизненного мира» или Джойсовский «Улисс», не изменяют ее общей направленности.

<sup>72</sup> Интересная параллель: подобно мифу, религия в современном обществе также невозможна без иронии, замечает протестантский теолог, профессор богословия Гарвардского университета Х. Кокс. Коль скоро для достижения яркого и сильного религиозного переживания «серьезные» средства ныне недостаточны, необходимым оказывается образ Христа-Шута-Арлекина как объект одновременно сострадания и насмешки (*Cox H. G. The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, 1969*).

---

СЛОВО И РАЗУМ

---

Языковая проблематика очень важна для обсуждения нашей темы, поскольку в языке, как на экране, проецируется вся диалектика рассудка и разума. Довольно долгое время преобладало мнение, что язык всецело ограничен сферой рассудочного познания, фиксацией — в статике — рассудочных категорий. Конечно, на нынешней стадии развития знаний язык предстает в основном как данная готовая структура взаимосвязанных элементов — в отвлечении от ее развития, особенно на ранних этапах. Тем не менее в современных исследованиях языка можно отметить целый ряд тенденций, которые ставят во главу угла динамические, творческие, порождающие аспекты, что способствует осмыслению в языке не только средств формальной фиксации рассудочного, но и возможностей схватывания и запечатлевания собственно разумного, творческого аспекта человеческой мыслительной деятельности.

Внимание к лингвистической проблематике, к проблеме соотношения языка и мышления, а в мышлении — к тому, что мы теперь называем его рассудочными и собственно разумными аспектами, уходит в глубь веков. Вопросами философской грамматики занимались уже древние греки, пытаясь обнаружить, на чем же собственно основано взаимное понимание говорящими друг друга. Интерес к языковой проблематике в ее соотношении с мышлением, с разумной способностью человека мы находим у Гераклита, Демокрита, Эпикура, в платоновских диалогах (особенно в «Кратиле», где ставится вопрос об «идеальных» именах, общих для всех языков и выражающих устойчивую вечную сущность вещей), у Аристотеля, стоиков и др. И в новое время не было, пожалуй, ни одного выдающегося мыслителя, который бы не пытался так или иначе строить философию языка

как некое необходимое или желательное дополнение к философии в собственном смысле слова — к «общей философии». Для весьма долгого периода истории доминантой в подходе к языку была его логизация. Это особенно ярко проявилось в классическом рационализме XVII—XVIII вв., но в ранних своих формах представлено уже у Аристотеля, надолго определившего судьбу европейского языкознания. У Аристотеля, как позднее и в средневековой философии, связь лингвистических вопросов с философскими выражается прежде всего в безоговорочном подчинении грамматических категорий логическим: язык трактуется в аристотелевской, схоластической, а потом и рационалистической традиции нового времени преимущественно как нечто, не имеющее особого субстанционального статуса, как нечто, растворенное в мышлении, а роль языка при этом сводится фактически к прояснению и фиксации логической структуры мышления, в принципе тождественного для всех времен и народов.

Тем самым была схвачена важнейшая сторона истины о языке и его соотношении с мышлением, однако это была далеко не вся истина, поскольку за рамками такого логизирующего подхода оставалось все то самобытное, что делает язык явлением особого рода, не сводимым к мышлению и не тождественным ему, все то, что выходит в языке за рамки механистически понимаемого «орудия мысли» и позволяет мыслить его как «творческое» и «творчески применяемое» орудие. Понять эту конструктивную самостоятельность языка, задаться вопросом о мере самостоятельности и конструктивности языка в отношении мышления позволил поначалу сам факт несовпадения, нетождественности языка и мышления. Хотя, конечно, язык и мышление (членораздельная речь и абстрактное обобщающее мышление) развиваются одновременно и параллельно, взаимно обогащаясь и получая друг от друга стимулы для развития, однако, по видимому, представление о строгом параллелизме между развитием мышления и развитием языка и тем самым — о возможности сведения языка к форме существования и выражения мышления, было бы неправомерным. Между формами языка и формами мышления, между словом и понятием, суждением и предложением нет и не может быть одно-однозначного соответствия. Тому есть несколько причин: одна из них связана с условностью исходной физической основы знака по отношению к обо-

значаемому им содержанию, другая — с тем, что, раз возникнув, язык приобретает определенную самостоятельность, независимость своего существования, функционирования, исторического развития. Так, когда историзация концепций языка стала мыслительной доминантой в языкознании XIX в., вневременное тождество языка и мышления теряет свою силу и язык начинает трактоваться в более широкой системе взаимосвязей: он мыслится как развивающийся, подобно природному биологическому объекту, организм, как отображение исторического своеобразия жизни наций и народов, как способ влияния на их мышление (в самой лингвистике при этом происходит «открытие» санскрита, составление сравнительных грамматик индоевропейских языков, исследование исторической эволюции отдельных языковых фактов, преимущественно звуковых и пр.). При этом кумулятивность в трактовках эволюции отдельных «атомов» языка вовсе не исключала вполне «иррационалистических» представлений о той целостности, о той системе, внутри которой эти факты, эти атомы должны функционировать и развиваться.

Доминантой мыслительных подходов к языку в XX в. стало осознание самостоятельности языка, специфичности его как предмета научного изучения. Конечно, такой подход не мог возникнуть сразу и вдруг: превращение языка в самостоятельный объект изучения некогда закладывалось уже в процессах, ограничивавших сферу мифического мышления с его отождествлением «слов» и «вещей» и постепенно формировавших субъект-объектное отношение в системе «человек — мир». Одним из следствий этого было постепенное осознание раздельности предметной действительности и самого человеческого сознания, формой существования которого и служит язык. Теоретическому осознанию самостоятельности языка, по-видимому, способствовало и возникновение письменности, и — позже — появление искусственных языков, значительно отличающихся от языка естественного. Как бы то ни было, историческое становление всех этих предпосылок осознания самостоятельности языка стало тем фоном, на котором — уже в XX в. — логистические трактовки, в принципе отождествлявшие язык с мышлением, и историцистские трактовки, растворявшие целостность языка в многообразии отдельных эволюционных линий, должны были оформиться в новое концептуальное единство. А именно, в отличие от несколько прямолинейного логизма рационалистических подходов, мыслитель-

ной доминантой языкознания XX в. становится осмысление языка как системы — только не системы мыслительных элементов, а системы материальных элементов, разпоровневые взаимоотношения которых служат общению, передаче смыслов; а, в отличие от «атомарного» историзма XIX в., соответствующие современные трактовки языка неизбежно несут на себе отпечатки системности, поскольку осознается, что даже и несистемное может быть схвачено только в системе. Конечно, «историческая системность» это скорее идеал, нежели воплощенная реальность нынешних языковедческих исследований. По-видимому, лишь создание такой концепции исторической системности языка могло бы в полной мере представить собственную креативность и конструктивность языка, показать — на уровне языковедческого исследования, — как осуществляется в языке диалектика рациональности, взаимоопосредование рассудка и разума; как совмещаются в языке система средств общения, отточенная предшествующим развитием, и творческая лаборатория. Сама возможность языкового творчества заложена, по-видимому, в несовпадении языковых форм с мыслительными формами, языка и предметов объективного мира; она осуществляется посредством особой дискурсивной интуиции (категоризирующей новые концептуальные содержания и в известной мере формирующей сами эти содержания).

Да, язык — это прежде всего форма связи мысли и предмета, мысли и действия. Но в языке со всей его структурностью и дискурсивностью есть свои специфические способы фиксации «немыслимого» или «неосмысленного», схватывания допонятийного содержания. В языке есть свои особые механизмы шлифовки, отработки концептуального содержания мысли на пути от «первометафоры» (мы будем говорить об этом далее) к понятию. Когда же мы задаемся вопросом о том, что же все-таки «первичнее» — мышление или язык, то при всей несомненности акцента именно на мышлении, на его определяющем характере, мы можем столкнуться при анализе конкретных примеров с самыми разными случаями: бывает, что язык как бы «забегает вперед», опережая содержание (ср. футуристические построения, где бесцельная, казалось бы, работа с языком приводит в конечном счете к обогащению смысловых возможностей), бывает, что язык «запаздывает» по отношению к мысли (например, когда понятийные содержания уже выкри-

сталлизовались, по еще не нашли адекватного языкового выражения). Самое интересное здесь, однако, то, что эти «аномальные» несоответствия мысли и языка постоянно имеют место в повседневной языковой практике. В языке постоянно работают механизмы своего рода взаимоприлаживания форм и содержаний, мысли и слова, которые могут проявляться и в упомянутых выше случаях с «опережающей формой» или «опережающим содержанием».

Итак, ни одно из существующих направлений современной лингвистической мысли пока не в состоянии помыслить в полной мере соотношение рассудочного и разумного на уровне языка. Однако существенно, что в современных лингвистических концепциях и тем более в философском осмыслении языковой проблематики мы видим, как правило, фиксацию обоих этих моментов диалектики рациональности, как она здесь понимается, а именно фиксацию момента «рассудочного» и фиксацию момента творчески «разумного», хотя бы и интерпретируемого как нечто «иррациональное» (мы уже сталкивались с этим у Хайдеггера). При этом язык неким парадоксальным образом выступает перед нами одновременно и как средство систематизации, категоризации, дискурсивного оформления развитой расчлененной мысли (можно считать, что рассудок систематизирует те категории, которые ранее стихийно сложились в обыденном опыте и закрепились в языке), и одновременно как особый механизм схватывания «бессознательных», нерелективных определений мысли, а для этого современное исследование языка обращается, например, к тому, что относительно слабо структурировано, раскапывает те слои языка, в которых запечатлена его история: тезис о системности как необходимом акценте современной мысли о языке этому не противоречит, поскольку, как уже было сказано, лишь через системное нам вообще может быть дано увидеть несистемное как таковое. Словом, оба момента диалектики рациональности зафиксированы, но их связь остается неясной.

В ярких констатациях такой антиномичности моменты диалектической противоречивости самого языка подчас разводятся по различным уровням, сосредотачиваются вокруг различных полюсов: «Язык... это посредник между двумя уровнями. Первый уровень конституирует его идеал как идеал логичности, как его „телос“: все значения должны быть доступны переводу в логос рациональности; второй уровень уже не строит идеала — это

почва, „земля“, первоначало, Ursprung. До языка можно добраться „сверху“, отправляясь от его логического предела, или же „снизу“, отправляясь от его предела в безмолвном опыте, постигающем первоначала бытия. Сам по себе язык это медиум, опосредствование, обмен между „телосом“ и „Первоначалом“<sup>1</sup>. Приведенная цитата — это одно из самых наглядных свидетельств противоречивой и, можно сказать, двоякодетерминированной природы языка. При этом важно еще и вот что: чем сильнее заостряется один «полюс» или «уровень» в трактовке языка, тем очевиднее становится само наличие и другого «уровня» или «полюса»; скажем, чем больший концептуальный вес приобретала наука о языке в плане «строгих» структурных исследований, тем «необходимее» оказывались хайдеггерянские трактовки языка, доходящие в пределе до того, что выше было названо «языковой мистикой».

Концептуальный каркас нашего анализа современных лингвистических построений — уже в общем мыслительном поле, а не в пределах той или иной концепции — очерчивается, таким образом, двумя главными моментами: с одной стороны, усиливается аргументация «рационалистических» (точнее — рассудочных) трактовок языка, с другой — одновременно все четче прорисовываются «творческие», «исторические» подходы к языку, нередко осмысляемые как антитеза рациональности.

«Рационалистические» трактовки языка представлены главным образом в философии позитивизма и в самой лингвистике. Как известно, позитивизм существовал и развивался поначалу как логико-лингвистическая концепция, которая подходит к решению всех основных проблем посредством логического прояснения структуры искусственных языков или языков науки, а позже — путем анализа логической семантики. Однако этот подход сталкивался с внутренними трудностями, с невозможностью полной формализации естественных языков. Требовалось содержательное расширение и обогащение способов, которыми описывались естественные языки. Это приводило к тому, что метаязыки, использовавшиеся для описания тех или иных фрагментов знания, становились все более и более близкими к структуре естественных язы-

---

<sup>1</sup> Ricoeur P. Husserl and Wittgenstein on language // *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore, 1967. P. 209. Cit.: *Idem D. Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur*. Evanston, 1971. P. 160.

ков, обыденного языка. Контекст, от которого поначалу казалось возможным абстрагироваться, превращался в едва ли не главный объект анализа (во всяком случае, так было в рамках философии лингвистического анализа). При этом образуется поле более широкого исследования языка, а также складывается концепция языка «в самом широком смысле слова»: «Прояснение значения (содержащегося либо в формальных определениях, либо в иллюстративных примерах) происходит лишь тогда, когда определяемые термины „сцеплены“ с человеческим опытом. Это серьезная проблема, поскольку опыт различных людей, хотя он в чем-то и перекрещивается, весьма различен. В частности, и в нашей научной жизни это различие опыта может быть очень значительным. Ведь наш опыт это во многом опыт мышления, а мышление регулируется *языком в широком смысле* (курсив наш.— И. А.), т. е. способом организации идей, а различные способы организации идей задаются той или иной „дисциплиной“. Дисциплина — значит принуждение. Дисциплина очень важна для любой организованной деятельности. Так, в научных дисциплинах дисциплина — значит принуждение в способе мысли. Она предписывает репертуар понятий, модели классификации, правила очевидности, этикет речи. Следовательно, междисциплинарная деятельность зависит от способности людей мыслить в терминах более чем одного языка — от искусства более трудного, нежели, скажем, способность думать по-английски и по-французски, поскольку языки научных дисциплин различаются не только словарем и грамматикой (как обычные языки), но также более глубокими своими аспектами, значение которых, как представляется, и может быть передано фразой „принципы организации мышления“<sup>2</sup>. Это глубокая мысль: формализация языка неизбежно приводит к содержательному расширению наших представлений о языке, к концепции «языка в широком смысле», причем сама трактовка этого широко понимаемого языка свидетельствует не о разрыве его с мышлением и не об однозначном соответствии между формами языка и формами мысли, но скорее о соотношении по-новому, более широко, понимаемого языка и по-новому, более широко, понимаемого мышления: это соотношение реализуется в структурах, порождающих формах того и другого.

<sup>2</sup> Rapoport A. Various meanings of "theory" // Philosophical Problems of Science and Technology. Boston, 1974. P. 259.

В аналогичном направлении двигалась и лингвистика. Поначалу она отвлекалась от всего «внешнего» и контекстуального, устремлялась ко все большей формализованности и абстрактности вычленимых и анализируемых структур, пока не было замечено, что невозможно выявить общие структуры языка и способ их функционирования, не обращаясь к «контексту», с одной стороны, и к «субъекту», к языковому сознанию говорящего — с другой. Тем самым и в лингвистическое исследование вошла вся проблематика текста и контекста, текста и подтекста, формализуемого и «внерационального», «творческого», «порождающего», «перерефлективного» и пр.

В то же самое время в зазоре, в бреши между этими формально-рационализируемыми интенциями, устремленными из позитивистской проблематики и из собственно лингвистических исследований, существовали и развивались, питаясь самой этой неосуществленностью и неосуществимостью всех проектов исчерпывающей формализации языка, тенденции иррационалистического плана. Здесь мы сталкиваемся, как правило, с философским мышлением, осмысливающим сложности современного ему научного мышления и возводящим тупики в осуществлении научных интенций на уровень мировоззренческой схематики. Главная из этих тенденций — герменевтическая, трактующая язык в плане, противоположном интенциям на формализацию и обобщение, и максимально приближающая язык к «антиметодологическому» по сути своей бытию. Правда, в известном смысле сюда же можно отнести, как это ни парадоксально, и попытки структуралистского мышления прояснить бессознательное через язык. В герменевтике, набирающей силу и аргументацию в ситуации кризиса позитивистских программ, и в структуралистском исследовательском подходе сосредоточиваются многие аргументы, свидетельствующие об ограниченности «рассудочно-логического» подхода к языку, о значимости дорефлективных слоев и уровней языка. Однако при этом становится очевидным и другое: лишь через проработку языкового уровня есть шанс выйти в языковые уровни. Нынешние философские трактовки языковой проблематики при всем их разнообразии выявляют ограниченность как односторонне-рассудочных, так и иррационалистических подходов к языку, свидетельствуют о поисках синтеза, объективно устремляются в сторону рациональности как рассудочно-разумной диалектики.

Проблематика языка, возникающая в середине этого сужающегося круга формализаций, по свидетельству западных исследователей, занимает ныне в философии такое же важное место, какое в классической философии занимала проблема мышления, сознания и самосознания<sup>3</sup>. Спектр трактовок языка в современной западной мысли очень велик, каждое сколько-нибудь развитое философское построение непременно содержит в себе более или менее выявленную концепцию языка: это язык как бессознательное (Ж. Лакап), язык как социальная сила (Ю. Хабермас, М. Фуко), язык как условие возможности конкретной рефлексии (П. Рикер), язык как фактор непереводимости и несоизмеримости теоретических построений (П. Фейерабенд) и др. Эти интерпретации языка настолько различны, что между ними имеются в философско-гносеологическом смысле лишь две общие точки — исходная и конечная. Исходная — это общее стремление, выраженное с той или иной степенью отрефлексированности, построить альтернативу философии сознания и самосознания и тем самым такому идеалу знания, который предполагает «самодостаточное», «непосредственное», «беспредпосылочное» знание (язык и выступает как стихия опосредованности и носитель всякого рода предпосылок). Конечная — это общее стремление к синтезу разрозненных фрагментов культуры, уже более не скрепляемых единством логики, единством общих рациональных схем. Проблема языка, в широком смысле становится в современном буржуазном сознании главной сферой поиска «нового рационализма», нового единства знания: от того, в какой мере удастся прояснить посредством языковых механизмов огромную область культурных содержаний — социально-культурной предпосылочности познания — во многом зависит и судьба этих поисков.

Приходится, однако, признать, что в конечном счете обе эти интенции — и исходная, критическая, и конечная, «синтезирующая», оказываются далекими от воплоще-

---

<sup>3</sup> «... В настоящее время проблема языка занимает такое же центральное место, какое примерно полтора столетия назад имела проблема мышления, а в немецкой философии — мышления, мыслящего самого себя» (*Gadamer H. G. Die Universalität des hermeneutischen Problems // Philosophische Jahrbuch. Jg 73. Halbband 2. München, 1966. S. 215. Цит. по: Гайденко П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978. С. 74).*

ния. Так, обращение к языку не дает реальной альтернативы философии сознания и самосознания потому, что при осмыслении языка воспроизводятся, как правило, те самые ходы мысли, посредством которых философское мышление, замкнутое в круге сознания, вычленило в самом же сознании всеобщий момент многообразного содержания опыта. А именно язык начинает истолковываться в языке и посредством языка, происходит как бы заикливание языка на самом себе<sup>4</sup> — вместо выхода через язык, посредством языка в реальную альтернативу. Обращение к языку не дает реальных оснований и для синтезирующих устремлений, ибо и само «синтезирующее» начало оказывается внутренне раздробленным на множество несводимых к какому-либо единству аспектов и функций. Обращение к языку, следовательно (поскольку язык не является предельным условием человеческого контакта с миром — таким предельным условием является человеческая практика), не обеспечивает большей объективности, нежели та, которая давалась достоверностями сознания и самосознания, а подчас даже усиливает релятивистские мыслительные тенденции.

### *Типология трактовок языка*

Проблема языка возникает в XX в. в связи с кризисом общения, кризисом культуры как неотъемлемой частью общего социального кризиса. Ломка традиционных устоев социальной жизни, человеческого общения, крушение прежних мировоззренческих систем, придававших индивидуальному опыту целостность и осмысленность, а отношениям между людьми естественность и понятность, потребовали выработки новых жизненных устоев, новых рецептов и критериев понимания человеком самого себя, мира, общества.

Просветительские рецепты постепенного индивидуального самоуяснения и социального объяснения, т. е. обучения и «просвещения», оказались с точки зрения нового

---

<sup>4</sup> Дж. Джеймсон вспоминает в этой связи известную притчу о дереве, которое захотело перестать быть деревом и потянулось вверх и вширь, но в результате порождало все больше и больше листьев и ветвей. Эта притча очень наглядно подтверждается в истории, например, структуралистического замысла: средства, призванные вывести в область радикально новой проблематики, «одеревеневают», и «тюрьма языка» остается тюрьмой (*Jameson F. The Prison-House of Language. New Jersey, 1972*).

социального опыта устаревшими. Культурный мир западноевропейского человека, скроенный, как некогда казалось, вполне по мерке естественных человеческих масштабов и потребностей, перестал быть самопонятным: он потерял четкость границ и целостность внутренней структуры. Те пласты и уровни бытия, которые некогда вовсе исключались из сферы опыта или же отгеснялись на его периферию, выявились теперь во всей своей качественной самобытности и тем самым потребовали переосмысления границ и критериев понимания самого разума. Для того чтобы понять эти новые содержания, сделать их частью внутреннего мира человека, нужно было найти способ общения с ними, расшифровать их «язык», понять, что такое язык вообще, какова природа разнообразных механизмов культуры, организующих и передающих человеческий опыт.

Кризис общения вызывает, таким образом, и обостренное внимание к языку в самых различных областях: и в самой лингвистике, и в других социальных и гуманитарных науках, прямо или опосредованно связанных с языком, а также в философском, художественном, нравственном, бытовом сознании. В лингвистике это приводит к вычлениению в начале XX в. собственного объекта, функционирование которого не сводимо к логическим, психологическим, биологическим, историческим и другим закономерностям; к определению методов изучения языка как системы: отдельное слово, взятое само по себе, несоотносимо ни с мыслью об объекте, ни с самим объектом. В философии — к постановке — уже на новой основе (язык не тождествен мышлению, он способен формировать мышление в некоторых его структурах) — вопроса о соотношении языка и мысли, языка и культуры. В ряде других социально-гуманитарных наук это приводит к заимствованию из самоопределившейся лингвистики методов и приемов исследования, к вычлениению языкового или языкоподобного пласта во всех областях человеческой деятельности, к пониманию культуры как совокупности «языков», к смыканию лингвистики с семиотикой и образованию единого комплекса лингво-семиотических исследований<sup>5</sup>.

Сегодняшняя семиотика включает различные ответвления проблематики и методов. Это зоосемиотика; ком-

---

<sup>5</sup> Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 1985.

мушификация посредством осязания, жестов; традиционная медицинская семиология, связанная с изучением симптомов различных заболеваний и проблемами диагностики; это новые аспекты лингвистической коммуникации, включающие, например, иконографические или ритмические аспекты словесного языка (паралингвистика); это изучение архитектоники социально-культурного пространства; это анализ визуальных сигнальных систем различной сложности (от дорожных сигналов до живописи); анализ структур содержания литературных произведений (в частности, применение классификационных систем классической риторики к современному материалу); наконец, это типология различных текстов культуры — от произведений искусства до текстов массовой коммуникации. Семиотика, таким образом, обладает очень большим полем деятельности, которое выходит за рамки собственно языковых или каких-либо конвенциональных систем значений, специально создаваемых с целью коммуникации, но имеет своим фундаментом исследование систем естественного языка. Столь большое разнообразие сфер, методов, приемов и перспектив семиотического анализа заставляет задуматься над вопросом, «существует ли вообще общая перспектива, которая связывает или должна связывать эти различные подходы?»<sup>6</sup>.

Если идти от определения знака, то такое единство представляется невозможным: знаками являются и слова, и жесты, и образы, и палингвистические звуки. При этом и пиросовская семиотика, делающая акцент на отношении знака к объекту (различая в зависимости от различных типов этого отношения знаки-символы, знаки-индексы и знаки-образы), и моррисовская семиотика, делающая другой акцент — на интерпретаторе (восприятие которого только и способно сделать знак знаком) строились на основе определенных логико-психологических посылок, само наличие и границы которых были в полной мере осознаны лишь их последователями в наше время. И акцент на субъекте как интерпретаторе знака, и акцент на объекте как референте знака оказываются в этих концепциях коррелятивными представлению о самом знаке как о некоей вещественной сущности; в тени при этом оставалась специфика знака как отношения, как

---

<sup>6</sup> *Eco U. Looking for a logic of culture // Times literary supplement, 1973. 5 Oct. P. 1149.*

функции, не поддающаяся классифицированию такими же способами, как сущности.

Другой подход к семиотической проблематике, отличный от пирсовского и моррисовского, был намечен в концепции Ф. де Соссюра. Соссюр уделяет главное внимание не субъекту-интерпретатору, и не объектам, к которым отсылает знак, но структуре отношений, определяющих знак как таковой: это отношение означаемого и означающего, Соссюр понимает как отношение двух психических образов — акустического и попятийного. При этом он настаивает на произвольности этого отношения и произвольности языка как социально установленного целого. Наиболее серьезный контраргумент был позднее выдвинут Бепвенистом, заметившим, что произвольность характеризует лишь отношение целостного знака к реальности, но вовсе не отношение компонентов знака между собой — они связаны в сознании посетителя языка самой тесной исторически обусловленной связью.

Как показало последующее развитие семиотики, именно соссюровская трактовка семиотической проблематики с ее акцентом на реляционной сущности языка оказалась наиболее плодотворной. Об этом свидетельствуют, в частности, исследования Р. Барта (литература и массовые коммуникации), А.-Ж. Греймаса, Ц. Тодорова (повествовательные структуры фольклора и литературных произведений), К. Метца (кино как специфическая знаковая система), Л. Прието (логика систем визуальных коммуникаций) и др. Прочтение соссюровской проблематики в контексте идей Пражского лингвистического кружка, а позднее — математической теории информации в концепции Р. Якобсона, создает возможность леви-строссовской перестройки этнологии и лакановского пересмотра психоанализа посредством лингвистических категорий. Это последующее развитие семиотики преодолевает соссюровский психологизм в трактовке знака. Построение структурной теории означающего и означаемого, лишенной психологических коннотаций, было целью последующих исследований, таких, как анализ типологии текстов, анализ «производства текстов», направленных, по сути, на выявление тех способов, посредством которых данное общество воспринимает, организует, преобразует мир, т. е. «логики культуры».

Другим уязвимым местом соссюровской концепции была идея атомарного знака, сменявшаяся у последователей Соссюра (ссылавшихся здесь на самого же Соссю-

ра, который переходит от атомарного знака («Курс общей лингвистики») к идее текста («Анаграммы»)) идеей последовательности знаков, знаковой цепи, текста, кода. Однако в связи с этой общей переориентацией возникают новые концептуальные сложности. Вычленение в кодах плана содержания и плана выражения представляет в дальнейшем трудности при их соотношении. В самом деле, бывают коды с одно-однозначным соответствием между элементами плана содержания и плана выражения (азбука Морзе); бывают такие коды, в которых цепочкам плана выражения соответствуют перасчлененные блоки плана содержания; наконец, встречаются и такие коды, где мы имеем дело с неким глобальным соответствием планов содержания и выражения, при котором вычленение каких-либо отдельных единиц представляется проблематичным.

Эти сложности особенно отчетливо проявляются при расширении исследования за пределы естественного языка, где корреляции планов содержания и выражения пронизывают пласты, большие, нежели знак, фраза, предложение, и разыгрываются на уровне текста. Анализ знаковой функции<sup>7</sup> не позволяет пока построить единственную и единую семиотическую теорию, но позволяет вычленить единый объект различных семиотик, главную цель семиотических исследований, смыкающихся с лингвистическими и образующих единый комплекс лингво-семиотических исследований: эта цель — построение «логики культуры». Это как раз и выражает другими словами то самое, к чему стремились Локк, Соссюр и Пирс<sup>8</sup>.

Таким образом, различные подходы к языку в самой лингвистике, семиотике, социально-гуманитарных (а отчасти и естественных) дисциплинах, в философии не позволяют говорить о какой-то одной четко очерченной проблеме (построение «логики культуры» — это скорее

---

<sup>7</sup> «Знаковое отношение существует, когда любой данный материальный континуум сегментирован, подрасчленен на значимые единицы посредством абстрактной системы операций. Единицы, которые эта система делает значимыми, составляют, согласно Ельмслеву, план выражения; он соотношен посредством кода с единицами плана содержания, в котором другая система оппозиций сделала значимыми некоторые семантические единицы, чтобы культура могла „мыслить“ и „передавать тот недифференцированный континуум, каковой и есть мир, с их помощью“» (*Eco U. Op. cit.* P. 1150).

<sup>8</sup> *Ibid.*

общая интенция, при осуществлении которой возникают различные проблемы, а не одна-единственная): возникает именно проблематика языка — обширное поле с многими «входами» и «выходами». Вычленение основных типов этих проблем и, следовательно, основных типов трактовок языка позволит нам уловить сходства и различия в постановках тех или иных частных вопросов. Это рассмотрение послужит основой дальнейшего размышления о некоторых противоречивых с теоретико-познавательной точки зрения процессах и явлениях, которые возникают при использовании языковой модели и языковой методологии для рационализации и синтеза не собственно языкового материала культуры.

Мы выделяем четыре основных типа трактовки языка: формализацию, методологизацию, онтологизацию, социологизацию. Эти типы не связаны друг с другом отношением логического подчинения и не имеют общего основания в логическом смысле, однако они объединены общей социально-исторической и познавательной ситуацией.

Четыре выделенных выше типа проблематики языка и ее интерпретации в культуре можно рассматривать и как собственные характеристики тех или иных мыслительных направлений. Так, формализация языка является характерным признаком неопозитивизма, методологизация — характерным признаком французского структурализма, онтологизация — характерным признаком феноменологических и герменевтических интерпретаций языка, социологизация — одним из концептуальных определений леворадикальной практики. Однако подобное жесткое закрепление различных аспектов языковой проблематики за тем или иным мыслительным направлением было бы натяжкой. В самом деле, при более близком рассмотрении оказывается, что в каждом мыслительном направлении, если взять его обобщенно-суммарно, придав ему, стало быть, те черты, которые редко сочетаются в пределах одной концепции, можно обнаружить почти все названные выше аспекты или типы языковой проблематики, хотя, конечно, и пропорции в сочетании этих элементов, и взаимосвязи между ними будут во всех этих случаях весьма различными. Тем не менее попытаемся вычленить общие характеристики этих типов.

*Формализация.* Этим термином обозначается здесь тенденция к «очищению» языка как средству достижения научности описываемого в языке знания. Эта мечта

об идеальном, свободном от случайностей обыденного словоупотребления языке характеризует устремления логического позитивизма. Вряд ли можно рассматривать эту тенденцию к формализации как прямое воплощение и продолжение гносеологических установок классического рационализма, в частности проекта построения «матезис универсалис»: в XVII—XVIII вв. формализация языка, вытекавшая из его логизации, была исходным постулатом, в XX в. она становится искомым, но недостижимым идеалом, поскольку обнаруживаются принципиальные пределы формализации языковых систем (так, гёделевские теоремы о неполноте формальных систем и о невозможности доказать непротиворечивость формальной системы средствами самой системы показывают принципиальную невозможность формализации человеческого мышления). Пример языковой формализации — это развитие в XX в. языков математики и математической логики, построение исчислений и аксиоматических систем, конечный, хотя и весьма отдаленный прообраз которых усматривается в некоторых синтаксических свойствах естественного языка. Формализацией по своему замыслу является и попытка представить культуру как совокупность взаимодействующих «языков», кодов или означающих систем.

*Методологизация.* Этим термином обозначается здесь совокупность общенаучных и культурных явлений, связанных с методологическим самоопределением лингвистики и ее воздействием на другие социальные и гуманитарные науки: литературоведение, искусствоведение, этнологию, психологию, историю и др. Так, примерами методологизации языка могут послужить «формальная школа» в русском литературоведении и «новая критика» в Англии, ФРГ и Франции 50—60-х годов, Тартуская школа структурно-семиотических исследований культуры, и в особенности французский структурализм 60—70-х годов, связанный прежде всего с переносом методов исследования естественного языка на другие области исследования культуры. Во всех этих направлениях мы видим либо прямое заимствование приемов и методов исследования языка при анализе весьма разнородного материала культуры, либо апелляции к языку как аналогии, модели, на которой можно изучать свойства объектов, включающих языковой пласт, или целиком мыслимым в качестве структур, подобных языковым структурам. Процесс методологизации особенно усилился после

смыкания лингвистики с семиотикой и возникновения единого комплекса лингвосемiotических исследований, преодолевших атомарный подход к знаку и создавших возможность семиотики культуры.

*Онтологизация.* Этим термином обозначается здесь совокупность явлений, фиксирующих превращение языка в некое самодостаточное, «непрозрачное» бытие, несводимое к каким бы то ни было закономерностям внеязыкового плана (подчас — самодостаточное бытие, недоступное никаким объективациям). Представляется возможным вычленивать полярно противоположные по некоторым своим параметрам варианты внутри данного проблемного типа, например, онтологизацию «релятивного» или «субстанционального» типа (в проекции на объект), «субъектного» или «внесубъектного» типа (в проекции на субъект) и др. Так, несубстанциональная онтологизация языка — это представление о языке как о самодостаточной сущности, специфика которой определяется в системе отношений, абсолютно независимых от своего субстанционального воплощения (это представление мы находим в некоторых постсоссюровских лингвистических направлениях). С другой стороны, субстанциональная онтология — это представление о том, что язык есть самобытная сила, «грубое бытие», неподвластное человеческому вмешательству, более того, способное навязывать человеку свои законы. Оно характерно для модернистских течений в художественном творчестве и литературной критике: от русских футуристов с их опорой на «самовитое» слово через сюрреализм к английским и французским постмодернистам.

В другой своей проекции онтологизация как тип языковой проблематики подрасчленяется на «субъектную» и «внесубъектную». Пример субъектной онтологизации мы видим в каком-то приближении в концепции языка позднего Гуссерля, который отказался от идей чистой универсальной грамматики в пользу анализа субъектного акта высказывания, анализа ситуативно обусловленной речи, включенной в обыденный «жизненный мир», или же в идеях М. Мерло-Понти<sup>9</sup>, считавшего язык важнейшим компонентом онтологии личности, формирования «внутреннего» опыта: обе эти трактовки языка во многом определили интерпретации языка в современной герменевтике. Характерный пример «внеличностной» онто-

<sup>9</sup> Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. P., 1945.

логин — это хайдеггеровская концепция языка как «дома бытия». К этому же подтипу онтологизации языка тяготеют также культурологические концепции языка как особого рода бытия, определяющего мышление, культуру и, следовательно, весь круг вопросов, связанных так называемой гипотезой «лингвистической относительности»; или столь же типичные для современной истории науки концепции смены «эпистем» или «парадигм», понимаемых как смена господствующих «языков» (в широком смысле) культуры — т. е. неких мыслительных форм, определяющих, в частности, и принципы порождения возможных объектов и возможных методов познания.

*Социологизация.* Этот термин обозначает взаимодействие языка уже не просто и недифференцированно с «культурой», но с обществом, расчлененным на группы и классы. Язык в его социологической проекции трактуется как нечто такое, что запечатлевает отношения социальных сил, тенденции борьбы «за власть», господство одних социальных групп и подчинение других. Таково, например, представление о языке у Ю. Хабермаса, позднего М. Фуко и некоторых представителей литературно-критического и политического журнала «Тель кель». Язык как носитель отпечатков социальных сил, «материальных» следов социальных взаимодействий становится в этих концепциях объектом борьбы за власть, а присвоение речи вкупе со всеми условиями и орудиями «символического производства» становится политическим требованием (ср. программа «Тель кель», лозунги «новых левых» в майских событиях 1968 г. во Франции). Социологизация языка в крайнем своем выражении уподобляет работу языка экономическому производству, а радикальную перестройку правил присвоения символической собственности приравнивает к осуществлению социальной революции.

Вульгарно-социологическая трактовка в леворадикальном сознании вовсе не является единственно возможным типом социологизации языка. Так, еще в 20-е годы М. Бахтин предлагал свою социологическую версию интерпретации языка: язык — это материальный элемент духовного производства — в его терминологии «идеологического творчества» — и одновременно главный подступ к его познанию; при этом предполагается, что способность языка «замещать», «представлять, подставляя одно вместо другого» делает язык воплощением идеологических процессов с характерной для них превращенностью

форм и отношений и одновременно позволяет осознать и в известной мере снимать эту превращенность<sup>10</sup>.

Между этими основными типами языковой проблематики намечаются определенные взаимосвязи. Так, формализация (и, в частности, такое установление «родства» между различными языками культуры, которое основано на выявлении набора смыслообразительных признаков и их взаимоотношений) дает в принципе возможность методологизации (т. е. использования сходных методов для исследования различных «языков» культуры); методологизация в свою очередь предполагает в языке некое первичное онтологическое условие объективации содержания сознания в разнообразных продуктах культуры и тем самым смыкается с онтологизацией; онтологизация допускает социологизацию как частный случай онтологического представления о языке. Эту цепочку взаимосвязей можно проследить и в противоположном направлении: формализация смыкается с социологизацией через проблему коммуникации и взаимодействия между различными языками культуры; социологизация смыкается с онтологизацией через трактовку слова, языка, как особого рода бытия, как «вещи», подлежащей завоеванию, уничтожению или освобождению; онтологизация смыкается с методологизацией через перенос представлений о языке как особого рода объекте из лингвистики в другие области исследования культуры; наконец, методологизация смыкается с формализацией через лингвосемиотические исследования культуры, через поиск общего метода описания всех продуктов культуры.

Каждый из выделенных выше типов языковой проблематики может в принципе отображаться в различных формах общественного сознания, хотя, скажем, формализация или методологизация более специфичны для научного сознания, а, допустим, онтологизация в раскрытом здесь смысле — для художественного сознания. Так, на основе любой из этих проекций языковой проблематики могут возникать те или иные философские построения. Что же касается научного сознания, то оно равно способно работать с каждым из этих типов языковой проблематики. И вместе с тем каждый из представленных здесь типов языковой проблематики может запечатлеваться

---

<sup>10</sup> См.: *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка: (Основные проблемы социологического метода в науке о языке). Л., 1929.

«ненаучным» (обыденным, мифологизирующим) сознанием. Тенденции мифологизирующего типа проявляют себя прежде всего в онтологической или социологической проблематике языка. Так, например, герменевтическая онтологизация языка выводит Хайдеггера в область своеобразного мифотворчества, где разворачивается способность языка творить мир. В область мифа приводит и социологизация языка в концепциях новой левой идеологии: «романтическая идеология»<sup>11</sup> леворадикальных движений паделяет язык сверхъестественной способностью к преобразованию социальной реальности. В обоих случаях гипостазирована вполне определенное свойство языка — его «символическая действительность»<sup>12</sup> (термин К. Леви-Стросса), его способность влиять на социальные процессы или на психосоматические структуры человека. Однако, элементы мифологизирующего подхода можно встретить и в тех областях, где, казалось бы, господствуют первые два типа языковой проблематики — формализация и методологизация. Так, «власть формулы» порой становится магически притягательным доказательством научности даже в тех областях гуманитарного знания, где еще не сложились качественные структуры объекта, и следовательно, попытки формализации и математизации оказываются преждевременными.

Эти четыре типа языковой проблематики тяготеют к двум полюсам: гносеологическому (формализация и методологизация) и онтологическому (онтологизация и социологизация); отношения между ними характеризуются одновременно взаимопротиворечивостью и взаимоположением. Например, на первом полюсе — в пределе полностью завершенной (что невозможно) формализации — язык истончается до чистого логического каркаса мысли. На втором полюсе язык «мифологизируется», погружаясь своим основанием в глубины невыразимого, либо — в пределе социологизации — персонифицирует и отображает взаимосплетения социальных взаимодействий. Язык в гносеологической проекции выступает как нечто, доступное управлению и подчинению; язык в онтологической проекции выступает, напротив, как нечто, управляющее людьми и подчиняющее их власти своих законов, и т. д. Вследствие противоречивости его ролей и функций язык соответственно вызывает взаимоисключающие реакции

<sup>11</sup> *Clément C.-B.* Op. cit. P. 11.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 19.

у различных представителей современной культуры — имеют место и «логофилия» и «логофобия», романтическая мифологизация и научно-критический анализ. Множественность функций языка в культуре оказывает свое воздействие и на попытку современного гуманитарного познания использовать язык как средство рационализации иррациональных или иррациональных содержаний культуры.

Далее на двух примерах — бессознательное и язык (структурный психоанализ) и понимание и язык (герменевтический подход к проблеме языка) — мы постараемся показать, как обращение к языку становится необходимым средством разрешения познавательных трудностей, с которыми в обоих случаях сталкивается исследовательская мысль, как при этом осуществляется в языке диалектика рассудочного и разумного, «рационального» и «иррационального».

### *Бессознательное и язык: эпистемологические аспекты*

Предмет рассмотрения здесь — эпистемологический статус учений о бессознательном, его познавательный смысл и некоторые перспективы в контексте взаимодействия с другими областями знания. Главное внимание будет обращено на эволюцию методов исследования бессознательного, подводящую нас к проблеме «рационализации» бессознательного через язык, возможностей и ограничений такого подхода.

Как известно, наибольшее влияние на современные концепции бессознательного в буржуазной философии и методологии науки оказала фрейдовская интерпретация. Концепция Зигмунда Фрейда складывалась на рубеже веков и была одновременно симптомом и следствием тех общих мыслительных перестроек, того изменения идеологического мировоззренческого климата, о которых уже шла речь в предшествующих главах. Кризис идей антропоцентризма, радицентризма, европоцентризма свидетельствует, в частности, о том, что область смысла, область того, что имеет значение для человека, что воздействует на него и определяет его поступки, гораздо шире той области, которая строится или охватывается его сознанием. Вследствие этого и возникает необходимость в новом концептуальном аппарате, посредством

которого можно было бы уловить и зафиксировать этот новый жизненный опыт<sup>13</sup>.

Если выразить этот мировоззренческий перелом в эпистемологическом плане и притом в одной формуле, можно сказать, что для философов XVII—XIX вв. главным объектом познания была природа, а сознание (точнее, определенная совокупность допущений о работе сознания) было прежде всего предпосылкой познания природы, условием объективности этого познания, тогда как для современной эпохи объектом познания становится как раз сознание в широком смысле и, следовательно, возникает вопрос: каковы мыслительные предпосылки познания сознания, где условия объективности такого познания?

Мыслители прошлого хорошо понимали сложность подобного вопроса: так, например, И. Кант — философ с обостренным чутьем на эпистемологические парадоксы — считал даже, что, скажем, психология как наука, как теоретическое знание, в принципе невозможна<sup>14</sup>. В самом деле, ведь для Канта сознание было условием возможности и объективности познания, оно не было собственной целью анализа, его конечным предметом, ибо в противном случае получился бы порочный круг: условие объективности само потребовало бы обоснования.

---

<sup>13</sup> Здесь необходимо одно терминологическое уточнение. В известном смысле этот опыт можно считать бессознательным, однако нужно иметь в виду, что признать существование бессознательного и переосмыслить сознание — это, по сути, единая задача, а не два взаимоисключающие требования. Следовательно, бессознательное может противопоставляться лишь сознанию в узком смысле, рефлексивному «когито», что же касается нового опыта сознания, то в него бессознательное входит составной и необходимой частью.

<sup>14</sup> Кант считает возможной лишь эмпирическую психологию, поскольку допущение научной «рациональной», «теоретической» психологии приводит в кантовской системе к паралогизмам чистого разума (см.: *Кант И.* Соч.: В. 6 т. М., 1964. Т. III. С. 369, 375, 378—380). Объектом знания, по Канту, может быть лишь то, что может стать предметом опыта. Кантовские идеи чистого разума — это как раз идеи абсолютного субъекта относительно завершенного опыта. Полноценное теоретическое знание возможно лишь относительно такого объекта, опыт которого построен по схемам пространства и времени. Данные сознания оказываются неполноценным объектом опыта, поскольку они представлены не в схемах пространства, но лишь в схемах времени. Соответственно научная психология, теоретическая психология невозможна для Канта не вследствие специфики самого сознания, но вследствие специфики абсолютных идей, относимых только к завершенному, но никак не к эмпирическому опыту.

Не позитивная наука, но лишь философия могла с полным правом заниматься сознанием, прояснять те общие предпосылки познания природы, которые определяются данной трактовкой сознания. Следует, однако, признать, что и философия не могла полностью справиться с этой задачей: слишком естественной казалась ей совокупность собственных концептуальных средств и допущений. Перед современным исследователем тем более остро встают те вопросы, которые Кант считал неразрешимыми в положительном смысле, а именно: как можно объективировать сознание? Где искать критерии, которые позволили бы считать подобные операции объективными? Есть ли вообще такие критерии, если сознание не абсолютно, не универсально, не самоочевидно, если оно не прослеживается ни по внешним событиям, ни по языковым структурам? По-видимому, ответ на все поставленные эпистемологические вопросы предполагает, что для объективного познания сознания мы должны найти такую точку отсчета, которая находилась бы одновременно и вне сознания (ибо познание сознания через сознание ведет к логической ошибке порочного круга), и внутри сознания (ибо измерение сознания чуждой и внешней ему мерой — например, мерой биологических или физиологических процессов — ведет к методологической ошибке редукционизма). Эта познавательная задача в той или иной форме вставала перед любым направлением современной мысли, в особенности же перед теми направлениями, которые считали главной своей задачей усвоение реально го опыта познания сознания.

Решением этой познавательной задачи была и фрейдовская концепция бессознательного. Бессознательное у Фрейда есть то, что находится одновременно вне сознания (выходит за пределы сознания) и внутри сознания (поскольку оно является именно его, сознания, «оборотной стороной», а не чем-то абсолютно ему чуждым)<sup>15</sup>. В бессознательном Фрейд видел область, где объективно, от сознания независимо, запечатлеваются феномены сознания и где они могут быть схвачены без тех искажений, которым подвергает их цензура сознания.

Фрейдовский вариант решения эпистемологической проблемы сознания приводит, с одной стороны, к пре-

<sup>15</sup> Это противопоставление не снимается одним лишь различием узкого и широкого смысла термина «сознание», а является следствием сущностно противоречивой природы бессознательного.

увеличению роли бессознательного в структуре человеческой психики и поведения, а с другой стороны, к преувеличению конфликтности в отношениях между сознанием и бессознательным. Повишны в этом были одновременно практика и теория Фрейда. Его практика — ибо это была практика психопатологической терапии, где действительно конфликтность отношений сознания и бессознательного выходит на первый план; его теория — ибо в соответствии с понятийной парадигмой своего времени Фрейд осмысляет бессознательное в биологических и в конечном счете механистических терминах, что заведомо исключает самую возможность равноправного взаимодействия между сознанием и бессознательным.

В концепциях последователей Фрейда, несмотря на все их разнообразие, можно вычленишь некую общую тенденцию — это тенденция к социализации фрейдовского бессознательного. Так, если у Фрейда бессознательное задавалось главным образом в биологических терминах и оказывалось где-то на стыке дочеловеческого и собственно человеческого (или, точнее, на стыке психического и соматического в человеке), то у К.-Г. Юнга, например, бессознательное выражается уже в терминах собственно человеческих (хотя и архетипически интерпретируемых) функций; у англо-американских неофрейдистов — в терминах социальных взаимодействий, фиксирующих структуру развитого сознания (хотя и прагматически, приспособительно понимаемого), а, скажем, у Лакана с его тезисом о тождественности бессознательного и языка мы видим, по сути, попытку подняться на некую новую ступень в осмыслении социальной природы бессознательного. Таким образом, в ходе эволюции психоанализа, которая вовсе не была односторонней, однолинейной, накапливается материал, требующий осмысления в рамках единой теории.

Как уже говорилось, фрейдовская концепция бессознательного была лишь одним из возможных ответов на возникшую при перестройке познавательных и мировоззренческих структур эпистемологическую ситуацию. Все разнообразие этих ответов сводится в конечном счете к двум типам, которые можно условно обозначить как объективистский и субъективистский. Назвать какие-либо реально существовавшие концепции, в которых с исчерпывающей полнотой и последовательностью воплотились бы эти типы, невозможно. Наиболее характерную их конкретизацию мы видим, однако, в экзистенциалист-

ских концепциях, с одной стороны, и в структуралистских — с другой: хотя подспудно те и другие складывались на протяжении полувека, окончательной концептуальной отточенности их взаимные противоречия достигли к 60-м годам.

Экзистенциалистская позиция предполагает отказ от понятия бессознательного как такового. Однако, фиксация самой реальности неререфлективных определений сознания, отличающих его от картезианского *Cogito*, заставляет представителей этого направления вводить в сознание нечто неосознанное и неосознаваемое, а именно — бытие, постулировать в тех или иных формах тезис о бытии сознания. В их описании это бытие имеет много общего с бессознательным; поэтому можно думать, что отказ от понятия бессознательного как такового обусловлен здесь не столько теоретическими, сколько идеологическими, морально-этическими соображениями. Так, судя по концепции раннего Ж.-П. Сартра<sup>16</sup>, признание существования бессознательного и его влияния на человеческие мысли и поступки противоречило бы тезису о полной свободе и, следовательно, полной всемогущести и ответственности субъекта.

Структуралистская позиция, во многом совпадающая с некоей общей позицией гуманитарных наук структурно-семиотической ориентации, предполагает, напротив, принятие бессознательного и даже акцент на него. В бессознательном характере многих явлений социальной жизни человеческого коллектива усматривается залог и гарантия объективности их познания. Эта мысль особенно четко выражена у К. Леви-Стросса, который считает, например, что мы можем объективно исследовать социальные институты первобытных племен потому, что они не осознаются их носителями и, следовательно, не подвергаются вторичным, ложным рационализациям и самоинтерпретациям<sup>17</sup>. Справедливости ради приходится признать, что структуралистский акцент на бессознательном является в каком-то смысле таким же моральным кредо, как и его экзистенциалистское отрицание.

Очевидно, что полярность экзистенциалистского и структуралистского подхода, гармония противоположностей в решении ими ряда важнейших эпистемологических вопросов, и в том числе вопроса о бессознательном,

<sup>16</sup> *Sartre J.-P.* L'Être et le néant. P., 1943.

<sup>17</sup> Ср. в особенности статьи из сборника "Anthropologie structurale". P., 1958.

вызывают представление о некоем объемлющем их единстве, о чем-то третьем. Очевидно, однако, и то, что достичь этого единства, отправляясь от чего-то одного, будь то абсолютизация сознания или абсолютизация бессознательного, невозможно.

Чем отличается экзистенциалистский подход к бессознательному от фрейдовского, более или менее ясно. Но почему мы выделяем как нечто самостоятельное структуралистский подход, акцентирующий бессознательное вслед за Фрейдом? Специфика этого подхода связана с языком, с попыткой именно в языке обрести объективную основу для понимания человеческих феноменов. Трактовка бессознательного через язык — это один из вариантов ответа на вопрос о возможности объективного познания сознания. Если воспользоваться формулой, приведенной в начале, можно сказать, что классическое естествознание изучало природу, обосновывая это познание определенными механизмами сознания, а современные гуманитарные науки изучают сознание в широком смысле, обосновывая это познание сознания языковыми механизмами.

Для того чтобы такой подход к анализу сознания через язык стал возможным, необходимо было, чтобы изменилась и сама трактовка языка в культуре. В XVIII—XIX вв. язык наряду со всеми другими культурными установлениями трактовался в просветительском духе, т. е. как нечто, созданное разумом человека и подвластное его сознательному контролю. В буржуазной мысли XX в. эта система представлений уже не действует: не язык создается человеком, а скорее человек создается языком и другими знаково-символическими системами культуры, которые формируют человека, определяют его сознание и поведение, выступают как неотъемлемые орудия человеческой деятельности вообще. Эта мысль во многом подкрепляется опытом современных гуманитарных наук — лингвистики, семиотики, этнологии, истории культуры. Лингвистика первой достигла больших успехов в изучении языка как механизма, действующего во многом бессознательно, но поддающегося осознанию. Вслед за нею другие гуманитарные науки, исследующие уже не сам язык, но иные системы бессознательных представлений и механизмов (в частности, вторичные языковые системы, построенные на основе естественного языка), начинают изучать эти системы сквозь призму языковых определений.

Казалось бы, такой подход открывает заманчивые перспективы в анализе бессознательного как особого рода языка. Именно такими были установки структуралистского лакановского психоанализа<sup>18</sup>. Ведь исследование бессознательного через язык, безусловно, «объективнее», нежели, скажем, интроспекционистские способы исследования психики, и в то же время «субъективнее», нежели, например, механистические физиологические способы такого исследования. Именно в языке Лакан видит материал, средство и результат теоретического исследования бессознательного и практического психоанализа. Так, в языке находят свое выражение те или иные симптомы болезни — их можно увидеть по смещениям, сгущениям в словесной материи, по конверсиям, позволяющим духовному запечатлеваться в теле и в языке; язык служит средством анализа и лечения, ибо распутывание бессвязной речи и восстановление в ней пробелов становятся, по сути, единственным терапевтическим средством; наконец, в языке закрепляются и результаты этого двустороннего познавательного и терапевтического процесса.

Лакан заключает: тайна бессознательного — в языке, разгадка этой загадки — в уподоблении бессознательного языку: «бессознательное структурировано как язык», «бессознательное — это речь Другого» и пр. Истину бессознательного нужно искать не в сознании, а в «другом месте» — в языке, в структуре означающей цепи. Ведь и тело, и речь, и сам человек, все проявления его «субъективности», все его надежды и стремления — это лишь функция означающего, функция языка, представленного в виде чистой артикуляционной способности.

Кто, что, кому говорит? Все эти вопросы имеют смысл лишь на уровне чистого означающего, где субъект есть то, что одно означающее «показывает» другому означающему, где перемещения означающих определяют все перипетии человеческой судьбы. Игра слов — вот тот канал, проходя по которому, находят свое выражение желания, вступают в действие различные средства конституирования субъекта (субъекта как пехватки, как децентрированной структуры). В трактовке слова Лакан следует за Гегелем: именование «убивает» вещь, отдаляет ее, отсрочивает момент обладания ею, но зато превращает реальное отсутствие в символическое присутствие. Отказываясь от немедленного удовлетворения желаний и по-

<sup>18</sup> Lacan J. *Ecrits*. P., 1966.

требностей, соглашаясь на их отсроченное удовлетворение, в частности отказываясь от воображаемого отождествления с матерью и принимая над собой авторитет Закона, Символа, Отца, человеческий младенец становится человеком. Таким образом, символический мир, данный через язык, и есть мир человеческой культуры. Лакан трактует фрейдовскую тему Эдипа в духе своей языковой переинтерпретации психоанализа: важен в становлении человека не столько «реальный» отец, сколько функция отца, даже «Имя — отца»: эта функция соотносит индивидуальные желания и потребности с символическими законами данного общества, данной культуры.

Средства представления своей концепции символического Лакан находит в сосюрровской концепции знака, переосмысливаемой им применительно к задачам языковой интерпретации бессознательного. Вот формула абсолютного господства означающего в знаке над означаемым в концепции Лакана  $\frac{S}{\bar{S}}$ : двойная черта, отделяющая означающее от означаемого, отделяет тем самым символическое от воображаемого, бессознательное от сознания. И тогда, если всерьез принимать эту разделяющую черту, этот отрыв смыслов от форм, все отношение бессознательного к сознанию предстанет как переход через пропасть, как перенос, как метафора. Тем самым слова оказываются пачисто лишены своего, «прямого» значения: они наделены лишь ситуативно-переносными значениями в зависимости от контекста — означающей цепи, где все значения определяются взаимосцеплением элементов. В области этой всеобщей метафоризации стираются различия между пормой и патологией: бессознательное, проявляющее себя в поэтических произведениях, в обычной шутке, предстает как тождественное патологическим процессам, при которых действительно происходит это бесконечное «скольжение» означающих над означаемыми, которое Лакан возвел в ранг общего психического закона.

Каковы же следствия такой интерпретации бессознательного в теоретическом и практическом плане? В плане теоретическом мы получаем новую модель бессознательного — после его физикализации, биологизации, психологизации и т. д., модель, которая наиболее радикальным среди всех предшествующих концепций бессознательного образом осуществляет «дебиологизацию» фрейдовского объекта одновременно с его «дематериализацией», изгоняя из исследования все «реальные» факторы и сосредото-

точпвая исследовательские усилия на формализации цепей означающего. При этом степень осуществленности поставленной Лаканом задачи — построения паучных знаний о бессозпательном — остается неясной, ибо его результаты оцениваются в весьма широком спектре оценок — от «строгой» науки до мифа.

В плане практическом следствия приптых посылок также оказываются довольно неожиданными. На дело процедуры лакановского анализа оказываются не столько интерпретацией реального словесного материала, сколько методом «фрустраций» и «шоков», а само лечение — не «лечением словом», но скорее «лечением молчапем» (тем более что сеансы Лакана продолжались подчас не дольше «времени свидения» — всего несколько минут). Так что же все-таки лечит: слова, их интерпретация или что-то другое? Быть может, аффекты, эмоциональный контакт между врачом и пациентом, обмен психической энергией, изпапный за рамки осмысления в лингвистически-ориентированном психоанализе? Действительно ли языковые структуры психоаналитического опыта обеспечивают «освобождение» зажатой, скованной речи больного или, быть может, они только усиливают «репрессивность» внешних принуждений, с которыми больной не в состоянии справиться?

Почему же обращение к языку не разрешает тех внутренних противоречий психоаналитической теории (паука или миф?) и психоаналитической практики (освобождающая или репрессивная)? Укажем здесь хотя бы на некоторые главные затруднения чисто концептуального плана, которые, однако, серьезно сказываются на теории и практике лакановского психоанализа. Во-первых, тезис о бессозпательном как языке. Означает ли он, что бессозпательное образует часть языка; что оно структурируется посредством языка; что оно само и есть язык — хотя бы и особого рода?<sup>19</sup> Очевидно, что бессозпательное структурировано неодпородно: в нем есть слои, которые образуются вторичными процессами «вытеснения», не очень глубокие и, стало быть, доступные прояснению посредством языка, а есть слои, которые складываются в результате вытеснения «первичных влечений» еще во младенчестве, это и есть собственно бессозпательное — как предельное понятие, как порог мыслимого. Далее, понятие символического также содержит в себе фунда-

<sup>19</sup> Interpreting Lacan. L., 1983.

ментальные неясности<sup>20</sup>: символическое — это и общий порождающий принцип работы сознания вообще, и совокупность символических систем, характерных именно для данного общества, для данной культуры (тот же Леви-Стросс именно так истолковывает символическое в предисловии к сочинениям Марселя Мосса), и, наконец, совокупность условных средств фиксации формализованного языка (например, математическая символика). Вследствие такой неясности понятий бессознательного — означающего — символического и связей между ними, по-видимому, лакановская концепция бессознательного и становится равно доступной противоположным интерпретациям (как строгая наука с формализацией и даже математизацией и, напротив, как сфера искусства или даже мифа). Во всяком случае, многозначность интерпретации основных понятий дает основания для многозначности истолкования всей концепции.

С одной стороны, уже одно только предположение, что бессознательное — это особого рода язык, дает нам возможность говорить о нем, познавать его, выходя за рамки переживаний или интуитивного постижения, хотя, конечно, наши модели и средства рационализации будут при этом весьма далеки от теоретических средств современных наук с развитым концептуальным аппаратом. С другой стороны, однако, оказывается, что размытость понятий, применяемых для рационализации бессознательных содержаний, не позволяет удостовериться в надежности познавательных операций, проверить соответствие метода объекту, отделить собственные определения объекта от тех, которые привносятся схематикой характеризующих его понятий.

В итоге процесс прояснения объекта — бессознательного — оказывается процессом деформации метода — языка, ибо язык, уподобленный бессознательному, перестает быть языком в собственном смысле слова, теряет ту свою исходную определенность, которая и обуславливала саму исходную концептуальную аналогию. Все это подтверждает мысль, уже высказывавшуюся ранее: чем активнее были попытки формализовать, дискурсивно отобразить бессознательное, тем яснее предстали в нем несводимые к языку и недоступные языковой методологии слои и

---

<sup>20</sup> *Decombes V. L'équivoque du symbolique // Confrontation, Cahiers 3, 1980. P. 77—95.*

*Roustang F. Lacan; de l'équivoque à l'impasse. P., 1986.*

уровни, тем яснее обнаружались неререфлективные, недискурсивные моменты диалектики рациональности в самом языке и в познании неязыкового объекта языковыми средствами.

Вместе с тем проработка тезиса о бессознательном как языке, обозначившая определенный рубеж в познании бессознательного, дала в последние годы импульс для новых направлений исследований. Были предложены более гибкие языковые модели исследования бессознательного, и одновременно в самом языке стали исследоваться не только «интеллектуальные», но и «эмоциональные» слои и уровни (ср. понятие «до-языка» — эмоционального, «материнского», «предязыкового» языка (*la langue*) у позднего Лакана)<sup>21</sup>. Наконец, возникли целые направления исследования более глубоких, нежели языковые, уровней бессознательного, аффектов, гипноза. Как подчеркивает в ряде своих работ видный французский психотерапевт и критик традиционного психоанализа Л. Шерток, сведение эмоционального отношения между врачом и пациентом к вербальному и интеллектуальному уровню общения оставляет в стороне аффективную часть бессознательного, наиболее важную в психотерапевтической практике, связанной прежде всего с «энергетической» перестройкой душевного опыта. Не случайно проблемам гипноза, отмечает Л. Шерток<sup>22</sup>, все больше начинают уделять внимание не только узкие специалисты — психотерапевты, физиологи, но и философы. Заслуживает внимания факт, что в советской научной литературе за последнее время помечались интересные тенденции исследования чисто психических, но непосредственно социально обусловленных механизмов, порождающих в сфере неосознаваемой психической деятельности такие феномены, как эмпатия; это в первую очередь работы Ф. В. Бассина<sup>23</sup>.

Таким образом, обсуждение проблемы статуса знаний о бессознательном, соотношения вербализуемых и аффективных его компонентов не с Лакана началось и Лака-

<sup>21</sup> *Kristeva J.* Within the microcosm of "The talking cure" // *Interpreting Lacan*. P. 33—48.

<sup>22</sup> *Шерток Л.* Непознаемое в психике человека. М., 1982.

<sup>23</sup> *Бассин Ф. В.* О современном кризисе психоанализа // *Шерток Л.* Непознаемое в психике человека. М., 1982; *Он же.* О некоторых современных тенденциях развития теории «бессознательного»: установка и значимость // *Бессознательное: природа, функции, методы исследования.* Тбилиси, 1985. Т. IV, а также: *Дубровский Д. И.* Проблема идеального. М., 1983.

пом не завершилось. Проблеме гносеологического статуса психоанализа посвящено множество работ в самых различных философских традициях; во всех этих работах идея бессознательной детерминации человеческого сознания и поведения конкретизируется в соответствии с более общими принципами и установками того или иного направления, причем важнейшее место в этой конкретизации уделяется языковой проблематике.

Известно, что сам Фрейд считал психоанализ дисциплиной, соответствующей всем требованиям науки: психоанализ располагает набором достаточно четко определенных понятий, он способен описывать явления, группировать и классифицировать их, применять к ним определенные критерии эмпирического подтверждения и концептуального прояснения. При этом сам Фрейд (ср. «Проект» 1895 г.) настойчиво вводит такую модель соотношения различных компонентов психического, которая связана прежде всего с распределением и перераспределением энергии — напряжением и разрядкой. Точку зрения на психоанализ как на естественную науку защищали многие последователи Фрейда, считавшие себя учеными (и одновременно — врачами), хотя она в известном смысле противоречит осмыслению главной задачи психоанализа — реконструкции индивидуальной истории.

Есть и другая позиция во взглядах на психоанализ, полностью исключая первую: понятия психоанализа объявляются «не научными», неспособными стать основанием для сколько-нибудь значимых выводов. Это позитивистское истолкование психоанализа. Логика подобной позиции такова: если бы психоаналитическая теория была научной, тогда хотя бы некоторые теоретические понятия были связаны с четко определенными содержаниями наблюдений посредством определенных правил соответствия и операциональных определений, однако ничего подобного обнаружить не удастся: фрейдовская теория «столь туманна и метафорична, что почти все оказывается совместимым с нею»<sup>24</sup>.

Впрочем, в рамках позитивистского подхода предпринимались и попытки более тонкого анализа специфики психоанализа, хотя бы и на фоне общей презумпции естественнонаучного характера того знания, которое ему доступно. Однако, и в этом случае приходится признать

<sup>24</sup> Nagel E. Methodological Issues in Psychoanalytic Theory // Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy. N. Y., 1959. P. 41.

(считает, например, Э. Нагель), что в психоанализе не соблюдаются даже эти частичные, ослабленные критерии научности: так, в нем нет ни теоретических понятий, которые были бы жестко привязаны к содержаниям эмпирических наблюдений, ни сколько-нибудь надежных критериев подтверждения гипотез. А если счастье такими «ослабленными» критериями связность («когерентность» опыта и его теоретической интерпретации), согласие пациента с этой интерпретацией, наконец, улучшение его состояния, то окажется, что требование «связности» психоаналитического опыта и его интерпретации подрывается возможностью нескольких равно внутренне связанных, но взаимонесовместимых интерпретаций одного и того же материала, а критерии согласия больного с интерпретацией или объективно положительных сдвигов в состоянии его здоровья также ненадежны, ибо при этом возникают дополнительные вопросы о специфике межличностных отношений во время психоаналитического сеанса, об особом воздействии личности врача, внушаемости пациента и т. д.

Любопытной попыткой учесть специфику теоретических конструкций психоанализа стал анализ семантики действия в духе философии обыденного языка. Как известно, цель такого анализа — описание внутренней логики в нашей речи о действии при использовании терминов, обозначающих наши действия, намерения, мотивы; при этом предполагается, что критерии научности в речи о действиях другие, нежели в речи о наблюдаемых событиях (физических событиях и человеческом внешне наблюдаемом поведении). Мотивы как основания действия и причины как постоянные antecedенты физических событий выступают как обоснования различного типа. Если принять подобное разграничение, невольно напрашивается мысль, что в психоанализе мы имеем дело с такого рода «мотивами», которые одновременно являются и «причинами»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> *Sherwood M. Logic of Explanation in Psychoanalysis.* N. Y., 1969. Так, М. Шервуд упрекает Фрейда в неразличении мотива и причины в духе натуралистического материализма науки его времени и выделяет четыре типа объяснения, реально используемые Фрейдом: предпосылки или «предварительные условия», специфические причины, сопутствующие причины и, наконец, собственно психоаналитический тип объяснения. Последний тип объяснения как бы падает жертвой пад первых трех: взаимоположение нескольких типов объяснения обпаружи-

Как же быть дальше? Наметить еще более слабые критерии научности психоанализа или иначе осмыслить сами критерии научности? По второму пути идет Ю. Хабермас. Психоанализ — это особая отрасль знания: в противоположность «сциентистике» и «герменевтике», это сфера идеологической критики, цель которой — освобождение индивида от внешнего и внутреннего угнетения; попытки подстраиваться под позитивистские критерии научности свидетельствуют о «самопонимании» психоанализа. Для Хабермаса специфика психоаналитической ситуации и, следовательно, специфика ее осмысления связаны с патологией процессов символизации в человеческой коммуникации и общении. Тогда расстройства лингвистической в широком смысле компетенции и задача их «излечения» возникают в одном ряду с задачами «неомарксистской» критики идеологии. Общая задача психоанализа (заметим — психоанализа, а не «психосинтеза»!) заключается в том, чтобы объяснить эти искажения и нарушения как нечто систематическое, понять причины и механизмы, которые искажают текст. Вследствие этого Хабермас и помещает психоанализ в один ряд с другими «критическими» социальными науками: его задача заключается в том, чтобы повернуть вспять процесс «овеществления» и «десимволизации» бессознательного и других слоев и образований сознания, восстановить условия нормальной коммуникации.

Как мы видим, большинство интерпретаций психоаналитической теории исходят из какой-то одной стороны фрейдовской концепции, опуская другую как несущественную или ошибочную. Попыткой синтеза этих различных и, как правило, взаимоисключающих позиций выступает герменевтическая интерпретация психоанализа, представленная прежде всего П. Рикером. Как бы продолжая непосредственно полемику между сторонниками интерпретации психоанализа как эмпирической фактуальной науки и сторонниками интерпретации психоанализа в терминах мотивов и интенций, Рикер подчеркивает (особенно настойчиво в работе «Модель текста: значимое действие как текст»), что высказывания психоанализа выхо-

---

вает «песообразности» по отношению к естественному ходу человеческого поведения: таким образом, через интерференцию причин можно достичь понимания в терминах мотивов (они локализируются как раз в местах «несообразностей»), достичь понимания самих мотивов.

дят за рамки естественнонаучной речи, что они обозначают психическую реальность не в терминах причин, а в терминах мотивов и, однако, поскольку речь идет о несознательных мотивах, объяснения в терминах таких мотивов похожи на каузальные объяснения.

Средоточие специфики фрейдовского подхода к бессознательному Рикер видит в двойственности объекта исследования и «смешанном» характере языка, в котором описывается этот объект: это одновременно и язык «значения» (интерпретация снов или симптомов в культуре), и язык «силы» (конфликт, подавление, вытеснение и т. д.). Эта двойственность соответствует, по Рикеру, специфике фрейдовского объекта: семантика желания включает в себя и аспект силы, и аспект значения; в этой связи Рикер говорит о «воздействии желания на значение»<sup>26</sup>. Эта смешанная речь у Фрейда и его последователей не является, таким образом, результатом некоей незамеченной категориальной ошибки: связь «экономии» с «лингвистикой», «энергетики» с «герменевтикой» — вот то, что препятствует психоанализу стать естественной наукой в собственном смысле слова и вместе с тем препятствует его отождествлению с семиологией. Нередуцируемое отношение языка и желания, проявляющееся в процессе символизации, не является собственно языковым феноменом: оно обнаруживается, как некогда заметил Э. Бенвенист, анализируя механизмы сновидений<sup>27</sup>, на до-языковом (поскольку в этих процессах искажается дистриктивная смыслоразличительная функция языка) или же на над-языковом уровне (поскольку мельчайшими значимыми единицами в процессе символизации выступают сверхфразовые единства: поговорки, изречения, риторические приемы и т. д.).

Двойственность психоаналитического объекта проявляет себя в том, что психоанализ выступает одновременно и как определенная процедура исследования (здесь наиболее важным оказывается момент *значения*), и как определенный метод лечения (и здесь наиболее важным оказывается момент *силы*). Процедуры анализа текста, на котором бессознательное оставляет свои следы (перевод, расшифровка, подстановка осмысленных сегментов под абсурдные) — это интеллектуальная часть психоана-

<sup>26</sup> Ricoeur P. The Philosophy of Paul Ricoeur. An anthology of his work. Boston, 1978. P. 174.

<sup>27</sup> Ibid. P. 175.

литической процедуры. Другой составной частью ее выступает метод лечения, предполагающий борьбу с сопротивлением, перенос вновь переживаемых больным в ходе лечения эмоций на врача и изживание этих эмоций и т. д. Таким образом, подытоживает свои размышления Рикер, между теоретическими сущностями и наблюдаемыми явлениями в психоанализе располагаются не какие-то однозначные четко определенные процедуры, правила соответствия, но одновременно и процедуры исследования, и методы лечения. А соответственно и теория такой аналитической практики должна быть способна одновременно представить человеческую психику как текст для интерпретации и как систему сил для управления бессознательными побуждениями<sup>28</sup>.

Каким же может быть факт, доступный верификации в рамках психоанализа? Рикер выделяет четыре критерия истинности психоаналитических фактов, которые соотносятся друг с другом в процедурах кругового подтверждения. Он, однако, не считает такой круг порочным, поскольку верификация в одной области, на основании критерия одного типа, не рассматривается как условие верификации в другой области, на базе критерия другого типа. Отношение между этими критериями — взаимное усиление: ни один из них не является решающим, но их синергетическое взаимодействие является доказательством возможности, вероятности или даже убедительности тех или иных фактов. Итак, критерии отбора психоаналитических фактов следующие: 1) высказанность (не желание как энергия, но лишь желание как значение, доступное расшифровке, может стать психоаналитическим фактом); 2) высказанность другому человеку (отсюда выход в интерсубъективное измерение желания, актуальность проблематики переноса со всеми ее эпистемологическими импликациями); 3) связность (психическая реальность, породившая данный факт, должна образовывать структурированное тематическое целое, в котором объекты разного рода способны к взаимозамещению<sup>29</sup>); 4) отбор (психоаналитическим фактом может стать только такой

---

<sup>28</sup> Существует ли во фрейдовском психоанализе такая теория? Поскольку Фрейда метаспсихология не смогла объединить в общую целостную структуру значение и силу, интерпретацию текста и смятие сопротивления, постольку теоретическая работа Фрейда может быть лишь исходным пунктом для дальнейших переформулировок его теории (Ibid. P. 196).

<sup>29</sup> Ibid. P. 185—190.

фрагмент опыта, который может войти в «историю», в «повествование», в значимую цепочку высказываний).

Соответственно Рикер ставит перед собой следующий вопрос: на какого рода истину может претендовать психоанализ, какого рода верификации или фальсификации можно подвергать его факты, его высказывания? Критериями истинности психоаналитических фактов являются: 1) движение от непонимания к самопризнанию и принятию (эта истина, по мнению Рикера, ближе к истине греческой трагедии — учиться через страдание, печаль, скажем, к истине современной физики); 2) движение в области intersубъективной коммуникации, которое предполагает расширение и углубление символической подоплеку социально-коммуникативных процессов; 3) переводимость индивидуального опыта, например индивидуальных фантазий, на общезначимый уровень, где выявляется структурирующая роль неких первоосновающих элементов всякого человеческого существования (отец, мать, смерть и т. д.); 4) построение единого развернутого повествовательного объяснения жизненной истории пациента. Как видим, Рикер пытается здесь синтезировать и представить как взаимодополнительные герменевтические и структуралистские, «сократические» и хайдеггеровские трактовки психоанализа. Между различными фрагментами психоаналитического опыта нет отношения взаимного исключения. Трактовка психоаналитических процедур требует, например, выбора между «энергетической» или «смысловой» интерпретацией, между эмпирическим обоснованием в терминах причин и следствий и их интенциональным истолкованием в терминах намерений и мотивов: априорные предпочтения того или другого типа интерпретации заведомо обеднили бы эту интерпретацию. Тем самым узаконивается как принцип, как главное методологическое условие работы сознания «конфликт интерпретаций», и Рикер вынес эту формулу в заглавие самой известной своей работы<sup>30</sup>. Такой подход сосредоточивает в себе многое из того, что было разрознено в других трактовках бессознательного, но при этом оставляет в стороне проблему исторической логики познания бессознательного, анализ которой позволяет нам прояснить как многоплановость современных представлений о бессознательном, так и место языка в его исследовании.

---

<sup>30</sup> Ricoeur P. Le conflit des interpretations. P., 1969.

Вопрос о статусе любой теории — это вопрос о мере ее научности, истинности. С этой точки зрения вся история научного познания может быть представлена в виде последовательной смены трех фундаментальных этапов. Первый этап, условно говоря, — фантастический: крупицы истинного научного знания выступают здесь лишь в качестве случайных моментов. Второй этап — гипотетический: накопление истины происходит путем перехода от одного относительного заблуждения к другому. Третий этап — теоретический: развитие знания происходит в процессе перехода от одной объективной истины к другой. Эти логико-научные условия, позволяющие вычлениить различные этапы в развитии научного познания, могут быть охарактеризованы не только в плане эпистемологическом, но и в плане «социальном» — с точки зрения форм сосуществования тех или иных концепций и понятий. Так, первому этапу в развитии научного знания соответствует обособленное, концептуально не соотношенное существование тех или иных представлений и теорий; второму этапу — поляризация, антагонизм, борьба между противоречащими друг другу концепциями и теориями; наконец, третьему этапу соответствуют разнообразные формы диалектического взаимодействия и взаимоопосредования различных концепций и позиций, попытки выявить между ними отношения «пределного перехода»<sup>31</sup>. Все эти переходы между этапами и стадиями и, в частности, переходы от несоотнесенности позиций к конкуренции между ними и далее — к поиску их взаимодополнительности — можно продемонстрировать очень конкретно.

В самом деле, трактовки психоанализа, с одной стороны, как «строгой науки» естественного образца (Фрейд), а с другой стороны, как некоей «метафорической туманности» (Поппер, Нагель, Тулмин и др.) предстают как альтернативные, исключаящие друг друга. Любопытно, что сходная поляризация мнений, только уже в рамках другой ситуации — скажем, современной французской,

---

<sup>31</sup> Идея разнокачественности познавательных этапов была выдвинута и обоснована с точки зрения диалектики истины и заблуждения, абсолютной и относительной истины Ю. А. Муравьевым (см.: *Муравьев Ю. А. Истинность, достоверность, надежность социологической информации и гносеологический статус показателей развития культуры // Социология культуры. М., 1982, с. 30—52; Он же. Религия: вера, иллюзия, знание // Сов. этнография, 1980, № 4).*

где противопоставлены психоанализ как наука и психоанализ как миф,— свидетельствует уже не столько о соположенности несопоставимого, сколько именно о противоборстве позиций, что обусловлено более интенсивным взаимодействием полярных философских ориентаций — сциентистской и антисциентистской, попытками сторон учесть аргументацию противника, включить ее в контекст собственного рассуждения и т. д. К этой же стадии противоборства мнений и позиций относится и спор о «мотивах» и «причинах», который развернулся по поводу психоанализа в философии обыденного языка. Наконец, есть и свидетельства приближения знаний о бессознательном к третьему этапу, во всяком случае рикеровская позиция предполагает поиск критериев и способов взаимодействия противоположных позиций, анализ форм их взаимной дополнительности.

Такой подход, как представляется, позволяет нам избежать «черно-белых» решений вопроса о научности или ненаучности психоанализа, показать сосуществующие внутри, казалось бы, единого корпуса знаний различные качественные стадии познавательного процесса. Возникает и возможность яснее ответить на вопрос о пределах и применимости языковой методологии в исследованиях бессознательного. Здесь нам представляется уместным ввести представление о градации познавательных форм, характеризующихся различным уровнем «дискурсивности»: это опыт—понимание—знание—наука. *Опыт* мы рассматриваем здесь как первоначальное, субъект-объектно не дифференцированное отношение (оно характеризуется определенной фрагментарностью); *понимание* — как недискурсивное (точнее, не обязательно дискурсивное) схватывание целостности на различных уровнях и в различных формах познавательного процесса, *знание* — как дискурсивную ступень в схватывании целостности, наконец, *науку* — как удовлетворяющую, помимо требования дискурсивности, и другим, более строгим, критериям соотношения концептуальных элементов знания. По-видимому, на первой ступени психоаналитического отношения (опыт) наиболее важны аффективные, эмоциональные компоненты, и лингвистические дискурсивные средства анализа здесь не применимы; на второй ступени (понимание) языковая проработка бессознательного также еще не нужна, ибо схватывание целостности может происходить и в образной, довербальной форме, зато на стадии перехода от понимания к знанию дискурсивная языковая

форма фиксации понимания становится неперменным условием, что в еще большей степени относится к собственно научному знанию. Неясным при этом остается вопрос о соотношении образных представлений со словесными, хотя очевидно, что его исследование позволит в дальнейшем существенно расширить границы дискурсивного постижения человеческой разумности.

## *Понимание, язык, метафора*

Проблема понимания и проблема языка связаны настолько тесно, что может даже показаться, что они относятся к одному и тому же кругу явлений. Но это не так прежде всего потому, что проблема понимания шире, чем какая бы то ни была проблема, связанная с языком.

В языковом плане проблема понимания возникла еще в глубокой древности. Возникновение ее было, по-видимому, связано с возможностью непонимания, т. е. с обнаружением разрывов между элементами внутри одного текста, разрывов между текстами или даже между языками. Преодолевать эти разрывы позволяют нам и наше владение языком и метаязыковые возможности самого языка — его способность к установлению отношений между различными своими элементами путем парафразы или перевода<sup>32</sup>. Существуют интересные попытки теоретического осмысления практики понимания как практики языкового перевода: назовем здесь в первую очередь работы Ж. Мупена и И. Левого<sup>33</sup>. Однако возможность возникновения в этих случаях ситуаций непонимания еще не делает проблему понимания философской.

В философском плане проблема понимания возникает или, точнее, обостряется, в переломные моменты развития культуры, когда распадаются внутрикультурные связи между основными «предельными» для каждой эпохи понятиями, которые в совокупности своей определяют «фоновое», «контекстное» знание во всех его многоликих и

---

<sup>32</sup> Об этой естественной языковой «метаязыковости» говорил в своем докладе на Тбилисском симпозиуме по бессознательному (1979) Р. Якобсон, пытаясь опровергнуть логиков, считающих построение метаязыка абсолютной привилегией исследователя, а не моментом естественного функционирования языкового организма.

<sup>33</sup> *Monnin G. Linguistique et traduction. Bruxelles, 1976; Левый И. Искусство перевода. М., 1974.*

трудноуловимых формах и составляют основу мировоззренческих схем, «канонов смыслообразования» (термин С. Б. Крымского), характеризующих ту или иную эпоху. В этом смысле в буржуазном рационализме нового времени проблема понимания не стояла именно потому, что поддерживалась и воспроизводилась система связей между опорными моментами и предельными предпосылками культуры и познания и тем самым гарантировалась возможность познать мир природы и внутренний мир человека, а также общезначимым образом выразить это понимание в языке, структуры которого считались в основном совпадающими с логическими структурами мысли. Эта триада основных понятий, образующих в пределе некое тождество бытие—мышление—язык, опирается на рефлексивный подход в философствовании, т. е. такое движение сознания внутри сознания, при котором значение полагается беспредпосылочно и непосредственно данным «чистому» субъекту (такому субъекту, который определяется лишь тем, что он мыслит, а не тем, как он мыслит).

Проблема понимания<sup>34</sup> в этом смысле особенно остро встает на рубеже XIX и XX вв., хотя сходные симптомы видны уже в романтической идеологии начала XIX в. Периодизация герменевтической проблематики в XX в.

---

<sup>34</sup> За последние годы появилось много интересных работ по проблеме понимания. См., напр.: *Е. К. Быстрицкий, В. П. Филатов. Познание и понимание: к типологии герменевтических ситуаций // Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982; Они же. Теория познания и проблема понимания // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1982; Гайденко П. П. Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопр. литературы, 1977, № 5; Она же. Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; Герменевтика: история и современность. М., 1985; Гусев С. С. Проблема понимания. Философско-гносеологический анализ. М., 1985; Понин Л. Г. Понимающая социология: Историко-критический анализ. М., 1979; Земляной С. Н. Герменевтика и проблема понимания // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. М., 1983; Михайлов А. А. Современная философская герменевтика: Критический анализ. Минск, 1984; Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983; Погосян В. А. Философская герменевтика: анализ истины и метода // Вопр. философии, 1985, № 4; Ракитов А. И. Диалектика процесса понимания (Истоки проблемы и операциональная структура понимания) // Вопр. философии, 1985, № 12; см. также дискуссию о проблеме понимания в журнале: Вопр. философии. 1986. № 7—9.*

(первый период связан прежде всего с именем В. Дильтея, второй — с именем М. Хайдеггера, третий, уже после второй мировой войны, — с именами П. Рикёра и Х.-Г. Гадамера как продолжателя линии Хайдеггера) дает представление о поэтапной проработке разрывов между опорными понятиями традиционного философствования — фиксации, углублении или же преодолении этих разрывов. Так, несколько упрощая картину, можно было бы сказать, что герменевтика первого периода обращает внимание прежде всего на разрыв между бытием и мышлением, а герменевтика второго периода — на разрыв между мышлением и языком, тогда как хайдеггеровское связующее звено — это прежде всего фиксация разрыва между бытием и языком и попытка преодоления этого разрыва.

Философская проблема понимания в ее дильтеевском выражении сфокусирована на разрыве между мышлением и бытием. При этом упор делается на бытие, осмысляемом как «жизнь». Дильтей отсекает мышление как в его трансцендентальной философской, так и в его эмпирической естественнонаучной форме. При этом целостности рационально-логического мышления противопоставляется целостность переживания, а мыслительным установкам экспериментального естествознания, нацеленного на схематизацию и *объяснение фактов*, — *понимание* как метод науки о духе (оно достигается, по Дильтею, средствами описательной психологии или герменевтики). Философия жизни, улавливающая целостность переживания и метод постижения этой целостности — герменевтика — уже ни в коей мере не рассматриваются как движение сознания в круге сознания, движение понятий в круге понятий, и в этом смысле дильтеевская установка была принципиально антирефлексивной по отношению к рефлексивности классического типа. Вся сложность дильтеевской позиции, как она обозначена в «Критике исторического разума», заключается в том, что в отличие от каптовского «чистого разума», который синтезирует предметность в результате собственных конструктивных операций, «исторический разум» Дильтея сталкивается с предзаданным в истории синтезом предметности, или, иначе, с такими отложениями сознания, которые не прозрачны для его рефлексивных операций. Следовательно, методы самопрояснения исторического разума не могут не быть весьма отличными от классических методов самопрояснения чистого, теоретического разума.

Естественным пределом дильтеевской герменевтической философии, как и всякой другой философии, нацеленной на «вчувствование», «переживание», «интуацию», оказывается проблема выразимости прочувствованного, пережитого, интуитивно постигнутого на уровне общезначимого (коль скоро мы соглашаемся с тем, что доведение индивидуально пережитого до уровня общезначимости есть собственная задача философии). Столкновение с этим естественным пределом было одним из внутренних стимулов дальнейшего движения и развертывания герменевтической проблематики в культуре — движения, приведшего к более тесному сближению философии понимания и философии языка (для Дильтея проблема языка самостоятельного значения не имела).

По весьма удачному определению П. Рикера, это движение герменевтической проблематики характеризовалось переходом от «романтической» герменевтики к «лингвистической» герменевтике<sup>35</sup>. Представляется, что именно этот переход, сближивший темы философской герменевтики с языковой проблематикой в широком смысле, дал возможность неорефлективного подхода после того, как исчерпали себя установки антирефлексивизма.

В типологическом плане Хайдеггер с его онтологической герменевтикой и вместе с тем акцентом на языке — это мост между психологической герменевтикой Дильтея с его антирефлективными установками и лингвистической герменевтикой Рикера с ее неорефлективными установками. Концепция Хайдеггера — этого «философа для филологов», заложившего основы герменевтической онтологии уже в «Бытии и времени» (1927), требовала выхода к языку. Ведь хайдеггеровская несокрытость бытия была способна явить себя прежде всего именно в языке, ибо язык для Хайдеггера — это дом бытия, а речь — это фундамент этого дома. Следовательно, косвенное вопрошание языка — анализ этимологии ключевых философских слов — дает подступ к бытию (сущего), которое в сущем скрывается и оказывается «забытым». Эти установки онтологической герменевтики находят свое воплощение в

---

<sup>35</sup> Ни феноменология, ни экзистенциализм не обнаруживают специального интереса к проблеме языка. Эволюция Рикера к языковой герменевтике была, по его собственному признанию, обусловлена работой над проблемами этико-антропологического смысла зла, вины, при которой Рикер столкнулся с яркими примерами косвенного символического использования языка и необходимостью их особого исследования.

работах позднего Хайдеггера, посвященных конкретному анализу филологических и философских текстов. Итак, фиксируя разрыв между бытием и языком, Хайдеггер преодолевает его цепой рассмотрения бытия *sub specie linguae*, усматривая в языке единственный способ обнаружения и раскрытия бытия.

Внимание к языку и языковой проблематике в широком смысле сближает во второй половине XX в. мыслителей, изначально принадлежавших к самым различным направлениям (например, позднего Витгенштейна<sup>36</sup> и позднего Хайдеггера). Выход языковой проблематики на передний план произошел не сразу и не внезапно. Так, в 1930—40-е годы сложился метод научного исследования языка в структурной лингвистике (язык-объект). В 50—60-е годы методы анализа языка широко распространяются на другие области культуры, непосредственно или достаточно опосредованно связанные с языком (язык-метод). 60—70-е годы — это дальнейшее расширение сферы применения лингвистических методов, при котором эти методы все более теряют первоначальную строгость (язык-метафора). Во всех этих превращениях языковой проблематики в культуре накапливается опыт фиксации, и далее либо углубления, либо преодоления второй мыслительной связкой разрыва между мышлением и языком. Так, с одной стороны, фиксируется прямой и резкий антагонизм между мышлением и языком: (язык идет «вспять мышлению»<sup>37</sup>), язык «уничтожает и вытесняет» мышление (в особенности это относится к модернистской художественной практике), с другой стороны, вводится расширенное понимание как языка, так и мышления, при котором отношение тождества (или, по крайней мере, единство между тем и другим) сохраняется. При этом накапливаются свидетельства одного очень важного для нас противоречия, о котором шла речь в предыдущем параграфе: язык и языковая методология становятся средством рационализации культурных содержаний, основой соизмерения несоизмеримого, тем самым — опорой неорефлексивных, неорационалистических процессов в культуре вообще и в философии в частности, и вместе с тем в языке все более проступает все то, что в нем не подчиняется порядку логического или даже противоречит ему.

<sup>36</sup> См.: Козлова М. С. Философия и язык. М., 1972.

<sup>37</sup> Foucault M. La pensée du dehors // Critique, 1966, N 229. P. 525.

Это рассмотрение метаморфоз языковой проблематики в культуре позволяет нам охарактеризовать главную задачу неорефлексивного анализа в герменевтике послевоенного периода как задачу косвенного, через анализ языка осуществляемого, освоения и «присвоения» содержания сознания как содержания культуры. Сообразно с этим изменением основной герменевтической установки от антирефлексивизма к неорефлексивизму происходит целый ряд других трансформаций. Если антирефлексивизм был одним из выражений установки на специфику гуманитарного знания и его безусловное противопоставление естественнонаучному, то неорефлексивизм в послевоенной герменевтике (равно как и в других течениях) свидетельствует не столько о взаимоотношении различных типов знания, сколько об определенной тенденции к единству знания в рамках более широко понимаемых предпосылок. Главное — выявление глубинных механизмов работы сознания, для которого самосознание — не исходная точка внутренней очевидности, но лишь возможный итог окольного движения по символическим слоям культуры. Если для многих видных философов послевоенной поры привилегированной областью философских изысканий становится филология, а не естественные науки, то причина этого не в специфичности и уникальности филологии, а в том, что в ней видится более полное и глубокое воплощение наиболее существенных качеств, которые так или иначе проявляются при любом вообще отношении к миру и, в частности, при любом познавательном отношении к миру. Например, в филологии яснее видны символические механизмы жизни сознания, полнее раскрываются ресурсы естественного языка, выступающего как среда и посредник всех человеческих отношений, отчетливее проступают те структуры межсубъектного общения, без которых невозможно никакое познание.

Соответственно для неорефлексивного подхода в послевоенных направлениях буржуазной философии характерно стремление не к противопоставлению «объяснения» и «понимания», как это было у неокантианцев или Дильтея, но скорее стремление запово проанализировать и проблематизировать само это понятийное расчленение, обнаружить взаимодополнительность объяснения и понимания. Проблематизируя саму эту дихотомию, Рикер ставит целью построить «более утонченную» диалектику, предполагающую «не взаимоисключающие полюса, а от-

носительные моменты в сложном процессе, называемом интерпретацией»<sup>38</sup>. Настаивать на взаимоисключительности объяснения и понимания могут, считает Рикер, лишь узко мыслящий структурализм (главное для него — объяснение, анализ внутренних формальных функций текста в отрыве от намерений автора, восприятия читателя и от содержания передаваемого сообщения) или «романтическая герменевтика» (главное для нее — понимание, напоминающее телепатический обмен мыслями между автором и читателем либо живой диалог с глазу на глаз). На самом же деле структурный анализ и философия субъективности обращены друг к другу и опосредованы герменевтикой, что и позволяет, как думает Рикер, преодолеть бесплодность чисто формального лингвистического анализа и одновременно неверифицируемость непосредственно схватываемого, переживаемого; что касается различных вариантов философии субъективности, то здесь «прививка» языкового анализа (например, на феноменологию, от которой движется Рикер), помогает изменить и сам «дичок», дает ему возможность обрести новую жизнь, «второе дыхание».

Итак, при более широком понимании структурализма, равно как и герменевтики, возникает возможность более гибкого диалектического сопоставления объяснения и понимания посредством интерпретации. Всякое понимание требует объяснения, ибо непосредственный диалог невозможен, как невозможно и непосредственное чтение или слушание — оно всегда направляется и формируется и намерением автора, и кодами повествования, в чем-то похожими на грамматические коды. Следовательно, этап объяснения не есть нечто такое, что непременно разрушает понимание, скорее это необходимый этап опосредования данных содержаний в процессе их истолкования и передачи другому человеку. И обратно, всякое объяснение неизбежно завершается (в каком-то смысле и начинается) пониманием, поскольку объяснение — это момент

---

<sup>38</sup> The philosophy of Paul Ricoeur. P. 150. Ср. также «...здесь не место противопоставлять два способа понимания (структуралистский и герменевтический.— Н. А.), скорее проблема в том, что бы связать их друг с другом как объективное и экзистенциальное... Если герменевтика это этап в присвоении смысла, переход от абстрактной рефлексии к конкретной... то она не может не увидеть в структурной антропологии свою опору, а не противника...» (Ricoeur P. Le conflit des interpretations. P., 1969. P. 34).

абстрактного, возможного в системе, а понимание — это момент актуализации возможностей на пути от системы к событию, от языка как системы к конкретному высказыванию. Если идти таким путем, то момент аналитического объяснения становится частью интерпретации, которая движется от первоначального «наивного» понимания через объяснение к умудренному, знающему или «понимающему» пониманию<sup>39</sup>. Таким образом, объяснение и понимание оказываются соотнесенными, но не замкнутыми друг на друга: между объективным анализом структур повествования и субъективным пониманием его значений лежат опосредующие их «мир текста» и данный через текст «мир возможных путей реального действия»<sup>40</sup>.

Одним из конкретных выражений дискуссии о понимании и объяснении был и тот спор по поводу причинности в гуманитарном познании, о котором выше уже шла речь в связи с психоанализом. Отказываясь от противопоставления «причины», «закона», «факта», с одной стороны, и «проекта», «намерения», «мотива» — с другой, Рикер выдвигает образ единого спектра, на одном краю которого находится «каузальность без мотивации», а на другом — «мотивация без каузальности». Человеческий феномен, человеческое желание как стимул действия предполагает одновременно и движущую силу (причину, которую трудно объяснить), и основание действия (мотив, который трудно понять): «Человек есть существо, которое принадлежит одновременно и порядку причинности, и порядку мотивации, порядку объяснения и порядку понимания»<sup>41</sup>. При этом «понимание предшествует, сопровождает, замыкает и как бы обволакивает объяснение. Объяснение, напротив, развертывает понимание аналитически. Эта диалектическая связь между объяснением и пониманием — следствие очень сложного и парадоксального отношения между социальными и естественными науками»<sup>42</sup>. В самом деле, в той мере, в какой процедуры объяснения в социальных науках гомологичны естественнонаучным, мы наблюдаем единство наук, но поскольку понимание, сколь бы «эпистемологическим» оно ни было, всегда указывает на принадлежность нашего бытия тако-

---

<sup>39</sup> The philosophy of Paul Ricoeur. P. 155.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid. P. 158.

<sup>42</sup> Ibid. P. 165.

му бытию, которое предшествует всяким объективациям, всякой оппозиции между субъектом и объектом, означает принадлежность человека целостности бытия, постольку между естественными и гуманитарными науками, нацеленными на достижение понимания, наблюдается прерывность.

Философская герменевтика позволяет увидеть нечто глубинно-общее для этих различных типов знания. Оно связано с анализом процессов символизации — главной функции сознания. Символическое мышление в его наиболее широком определении — это любой акт обозначения, в котором совмещаются прямое, буквальное с непрямым, переносным, скрытым, в котором осуществляется символическая логика двойного значения, выходящая за рамки формальной логики. Именно в символическом характере мышления на его дорефлексивных уровнях Рикер видит ту общность, которая обуславливает и возможности рефлексивного мышления. Основной задачей научного познания становится анализ многообразных актов символизации. В философии освоение символического мира выступает для Рикера как превращение абстрактного мышления, абстрактной рефлексии, основанной на достоверностях индивидуального *cogito*, в так называемую «конкретную рефлексия», бережно раскрывающую многообразные формы символической деятельности.

Задача конкретной рефлексии — схватывание того, как происходит «превращение сознательного» вне опоры на непосредственные данности сознания. Это задача освоения культуры в таких формах, которые бы не сводили ее богатство к «точности», а насыщенность — к «строгости».

Она возникает во всей сложности потому, что процесс перевода символических пластов культуры в точное и строгое знание (или иначе — процесс «десимволизации») идет подспудно, по постоянно, усиливая отчуждение и самоотчуждение человека и требуя от философии восстановления символического богатства (или «ресимволизации»), равно как и самообретения в движении конкретной рефлексии. «Таким образом, рефлексия — это критика, но не в кантовском смысле обоснования науки и долга, но в смысле возможности схватывания *cogito* посредством документов самой жизни. Рефлексия — это присвоение нашего усилия, направленного на то, чтобы существовать, и нашего желания „быть“ в деяниях, которые свидетельствуют об этом усилии и об

этом желании...»<sup>43</sup> Всякое стремление опереться на так называемое непосредственное сознание неизбежно оказывается иллюзией: Маркс, Ницше, Фрейд, считает Рикер, учат нас разоблачать уловки этого ложного сознания: «Следовательно, возникает необходимость присоединить критику ложного сознания ко всякому повому обнаружению субъекта *cogito* в документах его жизни; философия рефлексии должна быть полностью противоположна философии сознания»<sup>44</sup>. Таким образом, «философия рефлексии», противоположная философии сознания, — это и есть философия «конкретной рефлексии» или «несофлексии», находящая свое обоснование в языке: глубже «я мыслю» находится «я есмь», глубже «я есмь» — «я говорю». Именно через «я говорю», через языковые определения «романтическая» герменевтика получает доступ к большей объективности, а абстрактная рефлексия превращается в конкретную. Тот язык, который является средством конкретной рефлексии этого рода — прежде всего метафорический язык, участвующий в процессах изменения категориальных систем. Таким образом, язык, освобожденный от жесткой одно-однозначной связи с мышлением, равно как и философия рефлексии, освобожденная от связи с философией сознания, предполагают новую связь языка и бытия взамен той, которая распалась на рубеже веков. Более могущественный и более творческий язык нужен нам для того, чтобы «сотрясти и усилить наше чувство реальности»<sup>45</sup>.

Творческий языковый процесс придания формы человеческому разуму и миру бесконечен, ибо граница между выразимым и невыразимым постоянно раздвигается. Эта принадлежавшая еще Гумбольдту и развиваемая Рикером мысль почти теми же словами формулируется и Г.-Г. Гадамером. И для Гадамера именно язык — неуловимый для понятийного мышления, необъективируемый, творчески подвижный — запечатлевает и отображает существенные структуры бытия. Вследствие этого традиционный философский вопрос о том, как вообще возможно познание, преобразовывается у него в вопрос о том, как через язык возможно понимание? Гадамер развивает при этом общие посылки герменевтического рассуждения, заложенные еще Шлейермахером; цель его

---

<sup>43</sup> Ricoeur P. Le conflit des interpretation. P. 21.

<sup>44</sup> Ibid. P. 22.

<sup>45</sup> The philosophy of Paul Ricoeur. P. 133.

работы — восстановление целых пластов содержания сознания, вытесненных рационалистической редукцией за пределы научного и, главное, философского интереса. Осуществление этой задачи возлагается на философскую герменевтику, которая, устрояя узкометодологическую трактовку понятия, показывает универсальность герменевтического феномена.

Гадамер стремится исходить «из более широких процессов понимания, осуществляющихся везде и повсюду в человеческой жизни за пределами критических интерпретаций и научного самоконтроля. Задача философской герменевтики, следовательно, скорее онтологическая, нежели методологическая. Она стремится прояснить фундаментальные условия феномена понимания, во всех его проявлениях — как научных, так и вненаучных... Следовательно, герменевтическая проблема может возникнуть лишь тогда, когда мы освобождаемся от того методологизма, который пропитывает все современное мышление, от всех его взглядов на человека и традицию»<sup>46</sup>.

Этот слой допредикативного дерефлексивного опыта предстает перед Гадамером прежде всего как слой «предсуждений», в которых закрепились неотрефлексированные воззрения на мир, установки здравого смысла и пр. и которые в совокупности своей образуют и очерчивают мировоззренческие горизонты понимания. Эти горизонты выступают не как объект понимания, но как условие его возможности, как его продуктивное условие, воплощают историческую определенность и наполненность понимания.

Самодостаточность сознания и возможность понимания — это для Гадамера взаимосключающие установки: «быть историческим — значит не быть погруженным в самопознание»<sup>47</sup>. Если исходить из универсальности герменевтического феномена, герменевтический круг перестает быть проблемой: мы всегда уже находимся в этом круге, ибо все наши познавательные акты определены неким пред-пониманием и пред-суждением; значит главной задачей становится проработка того, что дано нам в этой позиции, прояснение в самом этом пред-суждении и пред-понимании неявного, неочетливого, неотрефлексированного. Достигаемая при этом «коррекция» не означает, однако, выхода за пределы каких бы то ни было

<sup>46</sup> *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960. S. XIV.*

<sup>47</sup> *Ibid. S. 285.*

предварительных мыслительных процессов и движения к беспредпосылочности понимания, выдвигаемой в классической философии в качестве идеала. Необходимо снять их, но как бы встряхнуть, достичь подвижности определяющих наше мышление горизонтов, дав тем самым им возможность сложиться в «объемлющий» горизонт, определяющий историческую традицию понимания.

Таким образом, антитеза объяснение — понимание преобразуется у Гадамера в другую антитезу: беспредпосылочность — традиция (пресметственность, авторитет). Средством разрешения этого противоречия выступает опять-таки естественный язык: «Языковая традиция — это традиция в буквальном смысле слова, то, что передается (из рук в руки), а не оставляется как осколок прошлого для исследования и интерпретации... она дается нам, рассказывается нам — в форме ли прямого повтора, примерами которого выступают мифы, легенды и обычаи, или же в форме письменной традиции, знаки которой становятся непосредственно ясными всякому, кто умсет читать»<sup>48</sup>.

Гадамер четко поясняет те теоретические основания, по которым он вынужден именно язык избрать своей опорой для прояснения неререфлективного опыта пред-понимания и пред-суждения. Во-первых, язык всеобщ: он сопровождает любое отношение к миру как его предельное условие; во-вторых, язык неподвластен каким-либо осознанным произвольным изменениям и потому образует кладезь традиций; в-третьих, язык в силу своей всеобщности может служить универсальным посредником в межличностной и межкультурной коммуникации; в-четвертых, язык занимает как бы среднее промежуточное положение между тем, что вовсе не может объективироваться и рефлексироваться, с одной стороны, и тем, что объективируется по естественнонаучному типу — с другой. В языке конкретно представлены горизонты нашего мира: на нем лежит печать прошлого, но он представляет жизнь прошлого в настоящем. В языке укореняются предварительные рассудочные феномены, более глубокие, нежели те, что определяют рефлексивные суждения, в нем ререфлективно даются все определяющие жизнь нашего сознания горизонты: не существует, по Гадамеру, некоего «мира в себе», мира позади содержания, представленных в языке, не существует какого-то ввелингви-

<sup>48</sup> *Gadamer H.-G. Truth and Method. N. Y., 1975. P. 351.*

стического контакта с миром, который лишь потом выражался бы в словах. В противном случае оказывалось бы, что язык — инструмент, нужный лишь временами, это лишало бы его всеохватывающего, всеобъемлющего характера, которым он в действительности обладает<sup>49</sup>.

Итак, язык — это не инструмент, который можно отложить в сторону, когда он нам не нужен, но всеобъемлющее условие нашего знания о себе и мире. Гадамер высказывает свое согласие с главной установкой герменевтической онтологии: именно в языке дается отношение к целостности бытия до отношения к тому или иному конкретному объекту. И это отношение не поддается сознательной объективации подобно научному объекту. Язык скорее образует целостный контекст intersубъективного понимания, определяет горизонт любого культурного значения. Тем самым языковое отношение к миру объемлет любые операции сознания, сосредоточивая на одном полюсе возможности максимально полного рефлексивного прояснения, а на другом — полисемантические и метафорические ресурсы: раздваиваясь и расщепляясь, язык выступает как предельное основание связности и непрерывности опыта о мире.

Однако, вряд ли можно сказать, что апелляция к языку даст выход из тех затруднений, с которыми сталкивается современная философская герменевтика. На месте объектированных форм научного сознания встает стихия повседневного и обыденного, в котором ищется полное воплощение конкретного. На самом же деле реальные формы жизненной конкретности определяются такими слоями общественной практики, которые лежат глубже языкового и символического опыта. Неосуществленной оказывается и синтезирующая интенция, характерная для современной герменевтики и особенно ярко проявившаяся в замыслах и построениях рикеровской концепции. «Всеобъемлющим» условием любого человеческого опыта язык может стать лишь при столь расширенном его толковании, когда «лингвистичность» начинает усма-

---

<sup>49</sup> Ср. у Э. Бенвениста: «Невозможно вообразить человека без языка и изобретающего себе язык. Невозможно представить себе изолированного человека, ухитрящегося осознать существование другого человека. В мире существует только человек с языком, человек, говорящий с другим человеком, и язык, таким образом, необходимо принадлежит самому определению человека» (Э. Бенвенист. *Общая лингвистика*. М., 1974. С. 293).

триваться в любом проявлении культурно-исторической жизни человека.

Вместе с тем актуальность герменевтической проблематики вовсе не ограничивается рамками буржуазного сознания. Мыслительные ходы герменевтического типа осуществляются в весьма различных областях, где происходит расшифровка содержаний сознания в широком смысле. Типичным случаем герменевтической ситуации является психоаналитическая ситуация, а также многообразные ситуации исследования чуждых нам культурных контекстов, освоения ценностей одной культуры в терминах другой культуры и тем самым — проникновения во все более глубокие пласты собственной культуры. Так, одна из существенных задач европейской культуры — «разгерметизация» наследия восточных культур, основанных на идее единства макрокосма и микрокосма, единство внешнего мира и человеческого мира, на идее нераздельности субъекта и объекта<sup>50</sup>.

Каков же, однако, тот конструктивный смысл проблемы понимания, который выходит за рамки методологических и философских антиномий буржуазного сознания? Рассматривая исторические перипетии обсуждения этой проблемы, мы уже отметили, что за несколько последних десятилетий подход к этой проблеме заметно изменился. В самом деле, до сравнительно недавнего времени проблема понимания рассматривалась преимущественно в двух планах: либо на уровне узкопредметных исследований в области феноменов понимания и непонимания (особенно — в лингвистике и психологии), либо, если речь шла о собственно философском анализе, то на уровне дихотомического противопоставления различных сфер сознания (понимание как привилегия наук о духе противопоставлялась объяснению как методологической основе естественных научных построений). Теперь же вместо узкопредметных подходов стали преобладать более общие тенденции (пониманием занялись культурология, общая семиотика, многие направления социологического позна-

---

<sup>50</sup> См.: Трубинов Н. Н. Проблема времени в свете философского мировоззрения // *Вопр. философии*. 1978, № 2. С. 111—121. Автор обращает, в частности, внимание на противоположность древней герметической традиции и направленности мыслительной работы современной герменевтики: старая герметическая традиция занималась не столько «разгерметизацией», сколько, напротив, «герметизацией» культурных содержаний, их сокрытием от непосвященных.

ния), а вместо антитетического подхода стал формироваться интерес к моментам единства, связи между всеми сферами духа.

По-видимому, такое движение в сторону более обобщенного и более синтетичного рассмотрения проблемы — это эпистемологический симптом ее действительной универсальности и синтетичности. Существует достаточно много точек зрения относительно того, как именно имеет смысл трактовать этот универсальный и синтетический феномен. Среди марксистских подходов к этой проблеме один из наиболее плодотворных трактует феномен понимания в связи с осмыслением «личной», «персональной» составляющей познавательного процесса (в широком спектре от приобщения, или способности к актуальному усвоению индивидом общего, до сотворчества, или индивидуального вклада личности в осуществление универсального процесса познания).

Такая трактовка понимания имеет весьма многочисленные и подчас уязвимые следствия общетеоретического характера. С одной стороны, проблема приобщения индивида к уже накопленным духовным содержаниям, его способности к их «распредмечиванию» оставляет в тени более существенное: понимание как схватывание нового, как создание еще не существующих духовных целостностей. С другой стороны, «персонологическая» интерпретация проблемы понимания обычно связывается с кризисом «гносеологического» субъекта, с проблемой замены «традиционной» теории познания более широкой и объемлющей теорией сознания, которая включала бы в себя целый спектр гносеологических и внегносеологических функций субъекта. Если, однако, развивать далее все следствия принимаемых при этом посылок, то окажется, что либо за пределы познания выносятся существенно связанные с ним сферы, прежде всего — эстетическая и этическая (в том случае, если теория сознания рассматривается как альтернатива теории познания), либо познание оказывается растворенным в массе не собственно познавательных феноменов (если теория сознания мыслится как объемлющая и включающая теорию познания).

Сущность универсального феномена понимания, с нашей точки зрения, может быть раскрыта не на пути его «персонологической» интерпретации в рамках теории сознания, но на пути дальнейшего исследования и содержательного обогащения некоторых фундаментальных

категорий теории познания в ее достаточно широкой интерпретации. Тогда понимание предстанет как фундаментальная синтезирующая функция разума. Уместность употребления слова «разум» в данном определении объясняется трактовкой разума в предшествующих главах: наше представление о разуме отличает его от рассудка и связывает с интуитивным, творческим моментом. Уместность употребления слова «синтезирующая» в данном определении может быть пояснена следующим образом: понимание перазрывно связано с непониманием, самое возможное непонимание есть некий антропологический атрибут человеческого существа, отличающий его способности от божественной интуиции, которая, как поясняет Кант, не нуждается в единстве для того, чтобы мыслить многообразие: для человеческого конечного мышления синтезирование, схватывание целостностей — необходимый признак освоения и познания мира. Итак, понимание в его наивысших образцах есть такая разумная теоретическая деятельность, которая одновременно включает в себя и все свои аналоги на других уровнях научного (эмпирического и обыденного) познания. В самом деле, теоретическая деятельность — это деятельность по связыванию идей (а идея есть способ связи фактов), установления подчинений и соподчинений между ними, приведения их к целостному системному виду. Но ведь теоретический уровень — вовсе не единственный, на котором осуществляется построение систем, целостностей: по сути, в таком строительстве заключается вся человеческая жизнь. Значит, теоретическая системообразующая деятельность имеет свои аналоги и на других уровнях, хотя там эти аналоги строятся из другого материала, применительно к другому рода содержаниям.

Еще в начале века ученые и философы заметили, что на уровне чувственного (обыденного) познания существуют свои особые способы приведения наличного материала к целостности, больше того — существуют особые способы задания целостности еще до ее конкретного выполнения в каком-либо конкретном материале. Эти полубессознательные схватывания целостности и есть «первичные» интерпретации фактов. Таким образом, парадокс части и целого (часть непонятна вне целого, а целое — без своих составляющих) реально разрешается при некотором «опережении» целостностью частей и при последующем «дообраивании» частей, фактов на основе уже «витающей» в сознании целостности. И на уровне чувственного (эм-

ирического, обыденного) познаний, и в любом созерцании мы всегда имеем дело с презумпцией целостного конкретного образного смысла даже в том материале, который представляется нам совершенно бессмысленным. Этот факт был замечен и по-разному отображен, скажем, феноменологами в понятии интенциональности как предшествующей всякому конкретному познавательному акту установки на схватывание определенной предметно-смысловой целостности (это понимание стремилось быть чисто философским и отмежевывалось от какого-либо психологизма) или гештальтпсихологами, которые анализировали структуры и предпосылки целостного прообраза всякого реального восприятия на уровне отдельной индивидуальной психики.

Однако такое построение целостности, или «понимание», никогда не происходит автоматически, на основе простого обобщения наличного материала: оно требует отрыва от налично данных фактов, восприятий, ощущений и т. д., игры фантазии, интуиции, воображения. Все эти способности разумного человека нужны для построения целостности на любом уровне — от чувственно конкретного до высших уровней абстрактного. Когда теперь, вслед за В. И. Лениным, мы размышляем о том, почему же все-таки в любом созерцании содержится нечто большее, нежели во всех формах теоретического сознания, мы понимаем, что в этом созерцании представлены и уже «интерпретированы» первичные схемы практической деятельности. В конечном счете именно эти схемы и образуют следующие звенья между всеми уровнями человеческого сознания, именно они дают нам разгадку непонятно откуда взявшейся системности, опережающей и предвосхищающей налично данные факты. На самых глубоких уровнях понимания эти целостности даны в недискурсивной форме. Однако не только на уровне созерцания, но и на уровне теоретического понимания деятельность связывания фактов в целостности немислима без интуиции, воображения, без выбора между теми или иными возможностями интерпретации и потому неизбежно предполагает вмешательство наряду с собственно познавательными и иных — эстетических, этических факторов, по которым этот выбор осуществляется. Иначе говоря, разумная интерпретация или понимание в его высших проявлениях исходит из единства познавательного, этического и эстетического моментов человеческой деятельности.

Итак, функция понимания в наиболее развитой своей форме — это функция охвата и удержания в рамках теоретической разумности всех предшествующих ей дискурсивных и недискурсивных способов построения целостности. Каков, однако, механизм такого охвата? Очевидно, что понимание как деятельность разума сложилось в человеческой истории не сразу. Можно предположить, что на самой ранней стадии развития сознания, предшествующей даже мифу, человек строит образ мира путем переноса своих первоначальных впечатлений и ощущений на неизвестные ему предметы: понимание осуществляется здесь как перенос известного на неизвестное, т. е. как метафора в широком смысле слова. Миф предполагает уже более развитые формы такого метафорического переноса и схватывания целостностей, содержит в себе попытки системного, определенным образом упорядоченного и организованного понимания окружающего мира путем антропоморфного переноса собственных человеческих свойств на этот мир. Когда же человеческая мысль сталкивается с препятствиями, постигая отличия собственных построений от того, что находится вне ее, т. е. от действительности, начинается этап преодоления антропоморфизма, не закончившийся и поныне, однако не прекращается само действие механизма метафорического переноса, хотя подчас меняется его направленность. По-видимому, именно метафорический перенос как чувственно выполненная ипостась аналогии является главным механизмом понимания на всех его уровнях.

Конечно, таким образом понимаемая метафора не является только языковой метафорой, быть может, даже прежде всего не является таковой. Однако лишь в языке могут быть зафиксированы наиболее развитые формы переноса как механизма понимания. При анализе языка философских да и любых других культурных текстов обнаруживается, что сам способ образования слов-понятий изначально предполагает метафору (перенос чувственно-конкретного смысла на иной, в чувствах не данный объект), что закрепление такого переносного значения в качестве основного происходит постепенно и что теперь в наших герменевтических студиях мы очень часто стремимся отыскать (ранее) первичное за тем (ныне) основным, что когда-то было второстепенным. При этом происходит своего рода инверсия метафоры: так, изначально при складывании абстрактного смысла того или иного слова-понятия, скажем, «идея» (эйдос), метафора заклю-

чалась в переносе конкретных смыслов на некопкретные содержания («идея есть то, что видимо духом»), теперь же мы видим в слове «идея» прежде всего нечто нематериальное, необразное, и, только вникнув в первоначальный его смысл, вспоминаем об образной созерцательной компоненте значения. В «восходящей» словообразовательной метафоре заключается, таким образом, перенос с конкретного на абстрактное, с чувственного на духовное; а в «нисходящей» словоистолковательной метафоре — перенос с духовного на чувственное, с духовного на материальное. Оказывается, что метафоричны также и многие ранненатурфилософские построения (например, концепция четырех элементов) и такие философские понятия, как Декартов «естественный свет» (то, что позволяет видеть ясно и отчетливо, не будучи само видимым). Более того, по сути, все фундаментальные оппозиции философского сознания (природное — духовное, природное — чувственное и т. д.) возникают, по-видимому, в результате метафорического переноса чувственно-образного на то, что мы теперь называем духовным, а затем происходит стирание этой изначальной компоненты, выветривание чувственного образа в понятие, хотя идеепорождающая и системопорождающая функции разума (в частности, понимание) всегда осуществляются лишь в образной форме.

Таким образом, метафорический перенос лежит и в основе первичного понимания, изначального схватывания целостности, и в основе высших форм понимания, в основе построения систем более высоких уровней: метафора выступает как чувственный срез аналогии, фиксирующий границы дискурсивности и места «отрыва» от рассудочной рациональности, указывает на необходимость воображения, фантазии и интуиции, без которых невозможно никакое познание, никакая философия, никакое понимание.

Не случайно мы вновь вернулись к вопросу о метафоре, с которого начали эту главу и обрисовали в нашем изложении некий негерменевтический круг. В самом деле, в метафоре как в мельчайшей клетке непосредственно соединяются рефлексивное и перефлексивное, дискурсивное и недискурсивное, выраженное и невыраженное<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Условием передачи смыслов становится именно взаимодействие материально выраженных элементов с материально невыраженными элементами, своего рода актуализация «контекстов» и «подтекстов» мысли в диалектике этого взаимодействия (*Звегинцев В. А. К вопросу о природе языка // Вопр. философии, 1979, № 1. С. 67—78*).

Метафора многолика: это одновременно и средство артикуляции, когнитивной организации первоисточков сознания, еще не дифференцировавшегося на различные сферы и непосредственно слитого с практикой, и новое проявление онтологического единства мира. Одним из продуктивных направлений исследования в этой области представляется анализ метафоры как стержневого принципа работы сознания вообще на пути от доязыкового опыта к языковому значению, от спонтанного зарождения смыслов внутри интуитивных и полунтуитивных представлений, внутри сферы воображения, к их рациональной фиксации, интеллектуальному расчленению и прояснению<sup>52</sup>.

Анализ процессов метафоризации как пути образования языковых значений свидетельствует о весьма тесном взаимодействии первоисточков мысли с первоисточками языка. Ведь «метафора — это вторжение синтеза в зону анализа, представления (образа) в зону понятия, воображения в страну интеллекта, единичного в царство общего, индивидуальности в «страпу» классов. Метафора стремится внести хаос в упорядоченные системы предикатов, но, входя в общенародный язык, в конце концов подчиняется его семантическим законам»<sup>53</sup>. В самом деле, с точки зрения рассудочной логики, метафора — это категориальная ошибка (она относит предмет к тому классу, к которому он в действительности не принадлежит), это помеха коммуникативной функции языка, однако именно метафора формирует те ресурсы смысла, без которых невозможна никакая вообще коммуникация<sup>54</sup>.

Жизнь метафоры в языке выводит наружу его основной парадокс, зафиксированный в тех или иных формах, как мы помним, и на уровне философского мышления: язык одновременно воплощает универсальное и уникальное, формально отточенное и невыразимое, «идеальные цели» и «замшелые первоначала». Метафора как функциональный механизм человеческого сознания направлена одновременно и на уточнение, и на расширение смысловых ресурсов языка. За пределами поэтического языка, где ей суждена долгая жизнь, метафора весьма дина-

<sup>52</sup> См.: *Аверинцев С. С.* Риторика как подход к обобщению действительности // *Поэтика древнегреческой литературы*. М., 1981. С. 15—46; *Гусев С. С.* Наука и метафора. Л., 1984; *Philosophical perspectives on metaphor*. Minneapolis, 1981; etc.

<sup>53</sup> *Друтюнова И. Д.* Языковая метафора синтаксис и лексика. // *Лингвистика и поэтика*. М., 1979. С. 150.

<sup>54</sup> Там же. С. 164.

мична: она всегда возникает как нечто «единожды-сказанное», но со временем, сохраняя прежний языковой облик, стандартизируется и входит в языковую картину мира того или иного народа. Однако все это не только внутриязыковые процессы. Сущность процесса метафоризации заключается в проработке материала различных видов человеческой деятельности — интеллектуальной, эмоциональной, перцептивной — в языковые значения.

В последнее время проблемы метафоры и метафоризации выходят за рамки трактатов по эстетике и начинают играть заметную роль и в исследованиях науки<sup>55</sup>. И тогда мы осознаем, что и в собственно научном мышлении метафора не есть случайная помеха: она выступает как репрезентатор собственно эвристического, эстетического момента (при этом метафора может употребляться на различных стадиях перехода от логики открытия к логике обоснования). На пути превращения метафорического в концептуальное лежит еще одно звено — аналогия, средство уже собственно научного мышления. В этом смысле можно сказать, что метафора есть художественная ипостась аналогии, а аналогия — познавательная выжимка из художественных моментов метафоры, гносеологическая абстракция из метафоры. Углубление в метафорические основания работы сознания, попытка определить истоки различных видов человеческой деятельности, прояснить те практико-символические структуры, в которых закладывается и возможность научного, теоретического, рационального отношения к миру, — вот что лежит в основе этого интереса. Обращение к метафоре выводит нас за рамки некоторых привычных исходных противопоставлений или же, наоборот, некритически воспринимаемых тождеств (разрыва или же непроблематизированного тождества бытия—сознания—языка) и заставляет ощутить симптомы некоего нового единства всех этих моментов.

Обращение к метафоре, таким образом, — не прихоть, но настоятельная необходимость, связанная с обсуждением непосредственно интересующих нас здесь сюжетов. В самом деле, равно неправыми и равно ограничеплыми представляются нам как традиционный для рационалистической философии подход к языку, который переце-

---

<sup>55</sup> *Hesse M. The Explanatory Function of Metaphor // Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Brighton, 1980. P. 111—124.*

пывал близость мысли и языка и считал язык прибежищем рассудочного мышления, так и те современные западные концепции языка, которые разрывают язык и мышление, акцентируют онтологическую полноту языка и делают его демиургом мысли. Однако сам по себе этот разрыв мысли и языка симптоматичен в отношении одного важного проблемного сдвига: в нем фиксируется определенная мера самостоятельности языка по отношению к дискурсивно-упорядоченной мысли. Такое понимание обогащает наше представление о структуре и функционировании языка, а также по-новому освещает проблему, которую можно было бы назвать проблемой логических форм эвристической разумности (понимание и есть одна из таких форм, а метафора — средство ее осуществления).

Язык оказывается тогда сферой взаимодействия рассудка и разума, а это дает нам основание по-новому осмыслить старый вопрос о единстве слова—дела—мысли.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когда мы восходим к высшим этажам сложнейших познавательных структур, мы неизбежно сталкиваемся с одним давно замеченным, но до сих пор далеким от разрешения парадоксом. Пытаясь реконструировать какие-то отдельные стороны познавательного процесса по заранее намеченной программе, мы никогда не получаем в итоге однозначных и не требующих дальнейшего исследования ответов. Вот и теперь, когда читатель уже проделал труд знакомства с этой книгой, посвященной судьбам рациональности в современном познании, мы не надеемся на то, что проблемы, актуальность которых для нас представляется несомненной, получили исчерпывающее разрешение.

Тот путь изложения размышлений по поводу современной рациональности, которым мы следовали в данной книге, заставлял нас издали проводить длинные сюжетные линии, перекидывать арки между островками материала, дотоле считавшегося разнородным, и потому проследить за основными сюжетными ходами было, по-видимому, нелегко. И потому в этом кратком заключении мы попробуем выделить основные идейные стержни книги, не обращая непосредственно к конкретному материалу, даже если отдельные мысли могут в этом итоговом изложении оказаться без опор, без скрепляющих звеньев, без необходимых связей. Мы просто попытаемся еще раз критически подойти к нашим собственным размышлениям, сформулировать реальные, а иногда лишь воображаемые возражения против нашей концепции, а вместе с тем изложить в позитивном ключе все то, что в самом тексте книги было предметом дискуссий и вокруг чего не всегда и у автора рассеяны известные сомнения. Мыслью о сомнениях — о сомнениях в возможностях разума — мы и начали эти свои размышления. Если сформулировать одной фразой основной итог этих размышлений, то, по-видимому, можно было бы сказать так: мы убеждены, что, несмотря на то, что разуму приходится пробираться в современную эпоху через дебри подчас еще

страшнее первобытных, он все же сможет одержать победу на этом своем пути, обрести новую власть над судьбами человечества. В чем нам видятся гарантии справедливости этого вывода? Повторим вкратце некоторые доводы, содержащиеся в книге.

Первый из них почерпнут из истории идеи рациональности. Исторический материал убеждает нас в том, что «вечная» проблема рациональности каждой эпохой ставилась по-своему, но каждый раз ответы на эти своеобразно поставленные вопросы обогащали общую идею рациональности. Здесь не было, однако, однообразной и спокойной картины постепенного накопления идей: мысль о разуме, о его противоречиях, трагедиях и победах всякий раз представляла перед человечеством в новом облике; при этом всегда сохранялась иллюзия ее уникальности и своеобразия, казалось, что неповторимость этой постановки проблемы именно в данный момент исключает использование прежнего познавательного и практического опыта. Эта мысль неизменно повторялась, причем не ординарными схоластами, а лучшими умами человечества — и уже одно это заставляет отнестись к такого рода иллюзиям со вниманием и постараться извлечь из их преодоления максимум пользы.

Дальнейший путь развития идеи рациональности в буржуазном сознании (середина — конец XIX в.) привел к сравнительно четкой постановке двух взаимосвязанных проблем — проблем эмпирического и иррационального в их отношении к разуму и рациональности. На протяжении долгого периода новейшей истории идеи рациональности с двумя сторонами этого отношения были связаны позитивистско-рационалистические и экзистенциалистско-иррационалистические искания. В центре одного направления — проблема опыта и разума: в решении этой проблемы разум предстает как основанный на неоспоримой чувственной достоверности данных опыта. Вторая концептуальная пара — рациональное и иррациональное — подчиняет рациональное разного рода внешним для разума факторам. Таким образом, в обоих случаях разум оказывается зависимым от чего-то внеположного ему, причем реальная связь с этим источником остается неясной.

Все это приближает современную методологию к адекватному отражению объективной логики познавательного процесса, заставляет отказаться от понимания рациональности как позиционно-раздробленной условности: в этом

процессе начинают прослеживаться общие линии, объединяющие исследователей, мыслящих по-разному, но принимающих, по существу, тождественные критерии рациональности. Рациональная реконструкция истории науки и есть тогда не что иное, как попытка раскрыть объективную логику познавательного процесса в научном познании.

Таким образом, взаимодействие и взаимооближение иррационалистических и рационалистических позиций с очевидностью выявляет необходимость более общей и в то же время более конкретной концепции рациональности, которая была бы в состоянии и вместить инвариантные моменты различных концепций рациональности, выработанных современной научной и философской рефлексией, и объяснить главные моменты расхождений в этих концепциях.

Такая возможность открывается на почве марксистской концепции познавательного процесса. Здесь, по сути, уже давно был разработан концептуальный аппарат, который может быть применен к решению проблемы рациональности, во-первых, в ее наиболее общем виде и, во-вторых, с учетом ее конкретно-исторической динамики. Отметим в связи с этим лишь несколько основных моментов концепции рациональности, которая может быть построена на исходном фундаменте диалектико-материалистической теории познания: она способна вместить в себя наибольшее число альтернативных теорий рациональности, увязав их в единую систему, не требующую для своего обоснования бесконечного умножения *ad hoc* гипотез.

Первым таким положением является мысль о том, что в основе исторического развития рациональности лежит диалектика рассудка и разума. Вызревшая и оформившаяся в недрах немецкой классической философии, эта идея получила дальнейшее развитие в трудах основоположников марксизма. Разум, представлявший дотоле стихийной, необузданной и, главное, самодостаточной силой, предстает теперь как результат связи человеческого познания с практической деятельностью, хотя связь эта опосредована многими звеньями и зачастую не может быть детально прослежена. Представление о том, что изменение ориентации научного познания связано с диалектикой рассудка и разума, позволяет избавиться от иррационалистических коннотаций в трактовке разума, от абсолютизации недискурсивности разумного

усилия в творческой деятельности ученого или художника.

Второй существенный момент — это возможность нового понимания разума, которая открывается в результате такого представления о диалектике рассудка и разума. Разум оказывается тогда носителем самой возможности инноваций в процессе познания именно в силу сложной взаимосвязи высших проявлений человеческого духа со всей человеческой практикой, взятой как целое. Разум неизбежно соприкасается с социальными идеалами, в которых практика находит свое наивысшее и, так сказать, «финальное» выражение. Такая трактовка разума лишает процесс возникновения нового в науке и искусстве мистичности, потусторонности и позволяет включить в научное познание без его чрезмерной психологизации такие понятия, как «интуиция», «фантазия», «воображение» и т. д. Концептуализация этой стороны познавательного процесса, как нам представляется, дает аргументы для спора с такими концепциями рациональности, которые, обнаруживая сходство в понятийном и образном мышлении, сближая сферу научного познания с тем, что традиционно относилось к сфере искусства и эстетики, в итоге мистифицируют познавательный процесс; такая концептуализация позволяет углубить наши представления о «святой святых» познавательного процесса — о той области, которая у Канта получила название способности суждения. Строго говоря, разум «живет» лишь в момент своего рассудочного структурирования, а рассудок оказывается действенным и дееспособным лишь в той мере, в какой он соприкасается с разумом. Конечно же, в этой диалектике рассудочного и разумного многое еще предстоит осмыслить, но это возможно лишь в ходе общего развития марксистской гносеологической проблематики при учете всех реальных достижений современной методологии научного познания и ряда конкретных наук (языкознание, этнография, этнолингвистика, науковедение).

Наконец, третье, что нужно отметить в связи с общим историческим подходом к познанию — это историчность самих форм бытия рассудочного и разумного, а тем самым и историчность идеи рациональности. Диалектика рассудка и разума проявляла себя по-разному на разных этапах социального и научного развития. Идея Маркса о возможности существования разума в неразумной форме позволяет не только выделить этапы становления ра-

зума в человеческой истории, этапы приобретения им адекватной формы, но и показать те обличья, которые разум принимал на «до-разумных» стадиях своего бытия. По-видимому, мысль о том, что в каждую эпоху существуют определенные ментальные образования, разумные по своему содержанию, но лишенные исторически адекватной формы, еще заслуживает дальнейшей разработки. В ходе исследования тех мыслительных форм, которые принимали на себя роль разума в различные исторические эпохи, появится возможность точнее описать структуру тех целостных образований, которые в каждую историческую эпоху определяли параметры научного развития. Мировоззренческий смысл такого исследования представляется несомненным.

Может показаться на первый взгляд, что в исследовании взаимодействий рассудка и разума чрезмерно большое внимание уделяется разуму как ведущей стороне противоречия, и тем самым поневоле оказывается принижена роль рассудочного познания. На деле же мысль о том, что в каждую историческую эпоху те или иные рассудочные формы оказываются носителями разумного начала во всей совокупности его определений, не только не принижает значение рассудочного познания, но, напротив, наполняет его новым смыслом и открывает перед ним новые исследовательские горизонты. Рассудок оказывается тогда не только не менее сложным, чем разум, но даже, пожалуй, и более сложным, поскольку определения разума присутствуют в нем в неразвитой и, следовательно, труднее поддающейся анализу форме.

Разум — концентрированное выражение творческой силы человеческого духа, которая тем не менее всякий раз оформляется исторически конкретными формами рассудочного познания. Так понимая разум, мы можем более точно объяснить существование иррационалистических течений в познавательном процессе: они возникают как результат абсолютизации отдельных моментов, граней познавательного процесса, связанных как раз с творческой стороной деятельности познания. Иррациональное существует лишь как абсолютизированный момент диалектической природы разума, как абсолютизация собственно познавательного, этического и эстетического моментов. Конечно, сама возможность такой абсолютизации превращается в действительность лишь в определенных социальных условиях, анализ которых на основе данной эвристической схемы представляется вполне возможным

и плодотворным. И тогда окажется, что возникновение иррационалистических концепций и их смена в истории познания подчинены известной и в своем роде строгой логической схеме, в которой мы видим достаточно точное отражение реальных исторически возникавших познавательных трудностей в их конкретной связи с теми или иными социальными обстоятельствами.

Анализ мыслительных форм, в которых осуществляется взаимодействие разумного и рассудочного, был бы не только неполным, но и искаженным, если бы он не учитывал и в известной степени не прояснял взаимоотношений между познавательным процессом, протекающим в систематизированной, специализированной и институционализированной форме, и обыденным сознанием как общим источником различных форм систематизированного познания. В итоге такого рассмотрения выясняется, что во многих случаях те иррационалистические концепции, познавательные формы которых обусловлены абсолютизацией той или иной грани познания, в социальном плане зависят от конкретных способов взаимоотношения между обыденным сознанием и дискурсивными формами познавательного процесса, от меры его воздействия на эти формы. В этом смысле одинаково неправомерны как попытка превознесения роли обыденного сознания в развитии науки, так и узкогносеологический подход к познавательному процессу, в котором обыденное сознание трактуется лишь как источник заблуждений и предрассудков. И все-таки, в наши дни гораздо опаснее, как мы пытались показать, экспансионизм обыденного сознания, некритическое принятие которого неизбежно придает новую силу иррационалистическим тенденциям.

Мы пытались показать, что поиски опор и критериев рациональности составляют важную сторону идейной жизни современного Запада и нуждаются в осмыслении с марксистских позиций. На этом пути невозможно было пройти мимо попыток обоснования общезначимых схем рациональности существованием разума на уровне языка. Роль языка как экрана рациональности при этом оказывалась искаженной: язык превращался в самостоятельную силу, которая определяла собой пути и формы структурирования сознания и мироздания. И тем не менее современные представления о языке как факторе, небезразличном для познавательного процесса, указывают на то, что наши представления о познании стали значитель-

по более конкретными, поднялись на новую ступень, где воздействие языка на мыслительные структуры становится предметом более тонкого анализа.

Как уже многократно говорилось, проблема рациональности — одна из наиболее дискутируемых в западной философии науки. Она коренится глубоко в истории философской мысли и представляет собой одну из ее существенных ветвей. Правда, в таком неохватно разностороннем плане и с такой общей озабоченностью тем, чтобы, наконец, найти позитивное решение, проблема рациональности встает именно в XX веке, а точнее — в последние десятилетия. В этом убеждает нас один из наиболее чутких барометров философской погоды — философские словари и энциклопедии. Статьи на тему о рациональности стали появляться там лишь в последние десятилетия, причем характер трактовок этой проблемы внешне чрезвычайно разнообразен, хотя внутренне эти трактовки так или иначе тяготеют к той или иной философской позиции и, по сути своей, сводимы к нескольким основным подходам.

С той поры, как проблематика рациональности стала предметом размышлений наших теоретиков, методологов, специалистов по истории науки и пр., делается очевидным уже гораздо большее разнообразие подходов и трактовок проблемы рациональности. Их далеко не исчерывающий перечень выглядит впечатляюще: рациональность как целесообразность; как логичность и мысленная проработанность; как суперрациональность, предполагающая возможность соотнесения этического, эстетического и собственно познавательного; как противоположность иррациональному, раскрывающаяся в диалектике освоенного и неосвоенного; как целостность человеческого опыта; как способность к мотивированному выбору с определенными ограничениями; как псевдо-понятие, позиционно ограниченный фантом; как фокус различных проекций анализа (логической, методологической, философской и пр.); как соотнесенность ценностей и норм; как проблема-симптом, свидетельствующая о потерянном единстве (души, картины мира и т. д.) и необходимости новой постановки философских и жизненных вопросов и т. д. и т. п.

Этот список, конечно, неполон. В ближайшее время появятся, по-видимому, и другие подходы к рациональности. Но уже сейчас необходимо как-то определиться в отношении хотя бы к некоторым из этих концепций, увязав критическую их часть с высказанными нами ранее соображениями о смысле проблемы рациональности. При

этом сами эти возражения приобретут типолого-классификационный облик, если мы предварительно вкратце остановимся на общих принципах трактовки понятий, оценки целесообразности концептуализации и терминологизации тех или иных понятийных образований.

Введение в рассуждение любого понятия целесообразно тогда и только тогда, когда оно не дублирует старые понятия, ограничиваясь их переназыванием; когда оно вводит в круг других понятий, тесно взаимодействуя с ними; когда оно оказывается «работающим» понятием. Все сказанное может показаться самоочевидным, но это не совсем так. Целесообразность введения понятий во многом определяет смысл философской работы: сначала понятие вводится, а потом подвергается проверке. Однако, говоря о «работающем» понятии, мы имеем в виду не столько собственно практическую проверку, сколько некую особую процедуру, осуществляемую обычно с помощью мыслительного эксперимента. Далее, понятие должно и само входить в систему и кроме того соединять одну систему понятий с другой. Наконец, понятие должно не дублировать другие, но отличаться от них по содержанию. Дело, однако, обстоит не так просто, поскольку фактически никогда не бывает, чтобы понятия, обозначенные разными словами, абсолютно совпадали по смыслу. Но тогда в принципе можно было бы показать, что введение любого иного понятия взамен данного уже есть тем самым целесообразная, научно осмысленная концептуальная работа.

Вспомним общеизвестный куповский пример: когда научное сообщество решает головоломки, оно занимается, строго говоря, рутинной, но необходимой научной работой. Подобная работа бывает нужна и в философской сфере. Философ, решающий головоломки, уточняет понятия, переназывает категории, ведет интеллектуальную игру, в рамках которой осуществляется перебор возможностей, решаются задачи комбинаторного типа. Плохо это или хорошо — этот вопрос решается чисто ситуативно. Когда данная парадигма исчерпала свои возможности, дальнейшая работа по перепазыванию становится не только бесполезной, но и вредной, ибо при этом догматизируются преднайдепные содержания. Бывают, однако, и такие ситуации, — они связаны с так называемой несоизмеримостью понятий как в науке, так и философии, — в которых работа по переназыванию может быть и важной, и полезной: одно из *ad hoc* решений проблемы несоизме-

римости — это как раз формулировка тех же самых содержаний в несколько измененной форме. Философская работа, или прежде всего работа по анализу понятий в соответствии с тем, что они отображают, может протекать и в таких ситуациях, при которых понятие, некогда воспринимавшееся как искусственное, лишённое собственного содержания, излишне утончающее смысл, обнаруживает свою целесообразность и свою рациональность лишь в более поздние эпохи. Во всяком случае, в любом философском понятии могут, по-видимому, быть такие смысловые слои, которые способны актуализироваться лишь в последующие эпохи: с этим связана возможность концептуального «возврата» к «старым», «классическим» понятиям в новых познавательных ситуациях.

Для чего мы все это говорим? Дело в том, что неоднократно высказывались сомнения и в возможности, и в необходимости применения самого понятия рациональности в современной науке и философии. Как мы постараемся далее показать, понятие рациональности отвечает всем выдвинутым здесь критериям приятия или введения нового философско-гносеологического понятия, термина, категории. Легче всего обосновать этот тезис, сопоставив наши предложения относительно трактовки термина и категории рациональности с теми возражениями, которые выдвигаются против их введения в современное мышление. Мы имеем в виду как раз те подходы, которые вообще отказывают проблеме рациональности в праве на существование. Скептицизм в отношении к рациональности как философской проблеме в наиболее элементарных случаях проявляется в попытках трактовать рациональность как тождественную с философским мышлением как таковым. В самом деле — какое еще может быть мышление, если не рациональное? Такого рода возражения не схватывают, однако, существенную сторону дела — практику использования понятий рациональности: ведь один только перечень возможных трактовок рациональности за пределами чисто философского контекста (ср. рациональность обыденного познания, прагматическая, технологическая и пр. виды рациональности) должен, казалось бы, убедить в отсутствии тождества между рациональным и философским. Разнообразные способы употребления понятия рациональности ближе подходят или дальше отстоят от рациональности как философской проблемы, и уже из этого можно заключить, что представление о том, будто рациональность как философская

проблема это тавтологический словесный оборот, по меньшей мере надуманно.

Очерченные выше критерии введения или исключения научных понятий позволяют, с нашей точки зрения, опровергнуть и те трактовки проблемы рациональности, которые видят в ней лишь результат некоего концептуально-исторического недоразумения, лишь следствие невозможности соединить различные познавательные парадигмы. При этом справедливо подчеркивается, что проблема рациональности была введена в современную философскую мысль классической философией, современной методологией науки и социологическими концепциями. Дело в том, однако, что и многие другие современные философские проблемы имеют фактически те же самые источники, так что сам аргумент оказывается все же неспецифичным. Часто говорят, что понятие рациональности аморфно, неопределенно, текуче. Но ведь аморфными могут показаться многие философские понятия, хотя эта видимость проистекает из различных источников. Так, одни понятия замещают неразработанную область, служат для обозначения неясно очерченных предметностей: тем самым они, кстати сказать, выполняют и позитивную функцию, ибо словесное обозначение неопределенного уже предполагает некоторое предварительное ограничение значения. Другие же понятия «аморфны» потому, что соприкасаются с текучими сущностями, которые могут оказаться выражением внутренней противоречивости. Такого рода понятий в науке, да и в философии немало. Как известно, именно такую природу имеют все предельные понятия, а в их числе, по-видимому, и понятие рациональности.

Таким образом, довольно распространенное мнение о том, будто понятие рациональности — это понятие-фантом, как нам кажется, само себя опровергает. В самом деле, ведь если одно и то же понятие возникает и употребляется в столь радикально различных областях, то должны же быть если и не достаточные основания, то по крайней мере вполне серьезные мотивы для включения его во все эти разнообразные категориальные системы. Кроме того в подобных спорах, как и в правовых отношениях, бремя доказательства ложится на обвинение. Если признавать все, в том числе и очень далекие следствия избраанных посылок, то придется признать, что такой подход в принципе уравнивает рациональность науки и скажем, рациональность мифа, что строгой логики в возникновении, употреблении, исчезновении понятий нет и не

может быть. В конечном счете, однако, понятие рациональности можно считать фикцией только в том случае, если считать фикцией (или, что то же самое в данном контексте — мифом) и любое научное познание.

Особый оттенок имеет еще одна разновидность скептических трактовок рациональности. Иногда говорят, что понятие рациональности принципиально чуждо марксистской философской мысли и вошло в наш обиход в результате некритического принятия чуждых нам западных философских концепций. Что можно против этого возразить? Попытки отвергать научные проблемы как мнимые в силу одного того, что они возникают не у нас, а на Западе, сами по себе быть может, и не заслуживали бы сколько-нибудь обстоятельного рассмотрения, если бы мы не пережили вследствие подобной логики столько, скромно говоря, неудач и неприятностей. В самом деле, почему не объяснить тогда результатами подобного некритического заимствования всю вообще проблематику современной философии науки, логики научного познания, семантического анализа научных понятий и т. д. и т. п.? Как правило, сторонники такого взгляда не могут указать конкретно, в чем собственно заключаются специфические западные или буржуазные элементы той или иной концептуальной системы, так что их доводы остаются сугубо «географическими». Вся логика научного познания, однако, с непреклонностью доказывает, что сходные методологические проблемы возникают всякий раз там, где сама мысль подошла к решению аналогичных познавательных задач. Другое дело — средства и методы их решения. Наша убежденность в необходимости марксистского, диалектико-материалистического осмысления тех или иных методолого-гносеологических проблем не означает отрицания реальности самих этих проблем, даже если конкретным местом рождения проблемы была «не наша» концептуальная конъюнктура. Более того, традиции марксистской методологии прямо направлены против отбрасывания тех или иных научных или философских концепций по одним лишь идеологическим соображениям. Принцип марксистской критики, которому мы пытались следовать в данной работе, — это прежде всего отыскание в той или иной немарксистской концепции реального момента истины, анализ соответствующей предметной области и неременное обнаружение того подлинного места, которое занимает преувеличенное, универсализированное тем или мыслителем положение.

Среди других часто встречающихся возражений против постановки проблемы рациональности в собственно философском плане находятся подходы, которые, на первый взгляд, выступают как максимально широкие, а, по сути, отрицают проблему как таковую.

К числу таких концепций относится концепция, исходящая из признания рациональным всего того, что оправдывает себя в ходе практических действий. Более конкретной разновидностью такого подхода выступает концепция, связывающая понятие рациональности с понятием целесообразности. При этом речь идет, по сути, не просто о связи, но об отождествлении понятия рациональности с понятием целесообразности. Пожалуй, главный довод против этой концепции состоит в простом указании на то, что здесь имеет место процедура переименования понятия. Не будем подробно останавливаться на этой стороне дела, поскольку выше мы уже говорили о характере процессов, связанных с удвоением терминологии в номенклатуре понятий, об их негативных и позитивных сторонах. Но одну существенную деталь здесь, несомненно, стоит отметить, ибо она связана уже не только с формально-логическими соображениями, но и с некоторыми содержательными особенностями современной познавательной ситуации в целом. Речь идет о своеобразно расширительном толковании деятельностного подхода, при котором между познавательной и практической деятельностью фактически стирается грань. Здесь опять-таки не место для подробного анализа всех доводов против такого рода стирания граней; отметим только, что целесообразность уже означает сознательность, а тем самым осмысленность действия. Цель существует к началу ее реализации как идеальная. Превращение идеальной цели в материальный предмет — это сложный, подчас противоречивый процесс, раскрытый Марксом и конкретизированный в работах ряда марксистских исследователей. И в этом смысле можно было бы в принципе согласиться с тем, что любая целесообразная деятельность есть также и деятельность рациональная. Важно в данном случае не терять из виду одну глубокую закономерность познавательных процессов: научное понятие, в отличие от общих представлений, которыми оперирует, скажем, обыденное сознание, отличается тем, что оно вовсе не обязательно охватывает всю совокупность наличных феноменов, но оно обязательно направлено на схватывание сущности или, иначе говоря, содержит в себе некую «суб-

станциопальную» интeпцию. Именно это соображение и заставляет нас высказывать возражения против трактовки рациональности как целесообразности. В самом деле, целесообразность с целью — это атрибут всякой практики. Рациональность же имеет дело не столько с целесообразностью, сколько с целеполаганием как таковым, но прежде всего — с таким целеполаганием, в котором формируются и опровергаются, действуют и разрушаются познавательные каноны. Это мы, в частности, и имеем в виду, когда говорим о взаимоотношенности и взаимодействии рассудочного и разумного. Выстраивается, таким образом, следующая схема. Суть процесса целеполагания определяется через взаимоотношенность рассудка и разума. Процесс целеполагания предшествует процессу целереализации и лежит в его основе, поскольку практическая деятельность строится по схеме предварительно выработанной идеальной цели. В данном случае мы вынужденно оставляем в стороне всю проблематику взаимодействия практики и познания, хорошо разработанную в марксистской философской литературе; это область вечных философских проблем и потому она еще не раз будет подвергнута тщательному изучению, в ходе которого, как можно предположить заранее, выявится еще немало неожиданностей. И все же наша претензия на то, чтобы выстроить здесь иерархию проблем представляется оправданной — именно потому, что внутреннее и внешнее, формальное и содержательное выступают как тесно связанные с проблематикой существенного и феноменального цепью, которую, как мы надеемся, будет не так уж легко разорвать. Строго говоря, рациональность существует — «по истине, а не по случаю» — прежде всего именно в теоретической сфере. Практическая же рациональность — это скорее область ее конкретных применений.

При этом обращает на себя внимание такой немало важный момент: концепции, отвергающие рациональность как псевдопонятие, и концепции, беспредельно расширяющие значение этого понятия, как и любые крайности, сходятся: по сути, и те и другие фактически устраняют категорию рациональности из философско-методологического анализа.

Возможны, однако, в принципе и такие аргументы, которые, не впадая в крайности чрезмерно расширительных или скептических позиций, отвергали бы нашу трактовку рациональности (как процесса взаимодействия рассудочного и разумного, в котором воплощается умопости-

гаемость объективно общего) на том основании, что такая трактовка не схватывает специфики современной познавательной ситуации, рисует процесс познания излишне мопохронно, ориентирована универалистски и субстанционалистски и поэтому не может быть перспективной в контексте поисков современной неклассической рациональности. В основном тексте книги (см. первую главу) мы уже высказали свои сомнения в целесообразности опоры в современной познавательной ситуации на некогда столь яркую и, безусловно, чрезвычайно плодотворную дихотомию классического и неклассического в подходе к философии и методологии познания. Здесь же отметим лишь следующее. Как нам представляется, в современной теоретикопознавательной ситуации, которая во многом определяется рефлексивными поисками представителей философии науки и методологии познания, обнаруживается своего рода теоретический поворот к классическим познавательным схемам, сама концептуальная возможность которого была очерчена выше. Это проявляется во все большем внимании, которое уделяется классическим концептуальным построениям и категориальным цепям. Так, современная методологическая мысль, лишенная, казалось бы, каких бы то ни было историко-философских корней, ныне с некоторым удивлением обнаруживает довольно жесткую предпосылочность своих лишь кажущихся абсолютно новыми концептуальных построений; при этом интенсифицируются поиски концептуально-исторических обоснований у целого ряда видных методологов науки.

Характерный пример обращения к традиционным категориальным схемам и понятиям — это история понятия истины в новейшей и современной западной философии. Первоначально вовсе отвергая это понятие, многие западные мыслители в дальнейшем возрождают его, правда, в рамках только формального анализа, и лишь в наши дни методология научного познания впустила в свои двери понятие истины как вполне равноправное с другими и вполне конструктивное при анализе современного научного познания. Есть, следовательно, основания считать, что и многие другие понятия, отягощенные грузом классического концептуального наследия, скоро займут свое место в современной методологической рефлексии и, слившись с ней, образуют костяк нового философского мышления XXI века.

Мы рассмотрели лишь некоторые из возможных воз-

ражений против концепции рациональности вообще и против того ее варианта, который предложен нами. По-видимому, многое еще можно сказать и в защиту, и против этой концепции. Она, несомненно, будет развиваться как с учетом дополнений, конкретизаций и уточнений, так и за счет проработки тех принципиальных возражений, которые еще будут сделаны. Для нас важно здесь, однако, вот что: динамическая концепция рациональности, в основу которой положено исследование соотношений творческого и традиционного, дискурсивного и «алогичного», рассудочного и разумного, с нашей точки зрения, не только находится в русле наиболее актуальных проблем, стоящих перед методологией современного научного сознания и философского мышления в целом, но и позволяет более отчетливо увидеть перспективы анализа ряда важнейших для современного познания проблем. Укажем лишь в самой общей форме на некоторые проблемные области в сфере гносеологии и методологии современного научного познания, где предложенная нами концепция может оказаться небесполезной. Одна из них — это проблема логики и интуиции, проблема эвристичности научных концепций и их доказательности, связанная, в частности, с исследованием темпов и форм усвоения мировым научным сообществом фундаментальных научных открытий. Вполне очевидно, что в условиях XX столетия, когда научно-техническая революция с полной компьютеризацией всех чисто технологических аспектов приращения научного познания начинает испытывать креативный дефицит — дефицит принципиально новых идей, которые в принципе могли бы быть немедленно введены в общенаучный оборот — такой временной разрыв между открытием и освоением, между потребностью в открытии и самим открытием, становится тормозом на пути научного прогресса. Концептуализация этих практических ситуаций находится в тесной зависимости от трактовки соотношений рассудочного и разумного в познавательном процессе, обеспечивающей наиболее общие мыслительные параметры анализа этих практических ситуаций. Не только с гносеологической, но и с моральной точки зрения нельзя пренебречь этой общей проблемой — нельзя потому, что в наши дни особенно нерационально было бы расходовать мыслительные силы общества на решение узко-прагматических задач в отвлечении от возможных — и к тому же заметных лишь в более широкой общетеоретической и общемировоззренческой перспективе — концеп-

туальных и социальных последствий того или иного решения этих задач.

Мы видим, таким образом, как современная теоретическая мысль бьется над решением фундаментальных философских проблем, и эта теоретическая работа вовсе не остается бесплодной: много нового найдено, скажем, в исследовании проблем творческого познания, вообще творческого отношения к миру, которые вторгаются теперь даже в размышления узко ориентированного сциентиста. Можно представить себе такую ситуацию, при которой наше решение проблемы рациональности в ходе последующей гносеологической и научно-методологической работы будет отвергнуто или же дополнено, но нельзя представить себе, что бы методологическая мысль современности и подлинно научная гносеология прошли мимо самой этой проблемы.

На всем протяжении этой книги проблема рациональности раскрывалась в обезличенных тонах. Потребности гносеологического изложения заставляли нас отвлекаться от конкретных индивидуальностей, выявлять внутриконтинуальные отношения в чисто абстрактном плане, оставляя в тени при этом живое дыхание мысли, индивидуальное творчество, результатом которого и было построение тех или иных континуальных систем. Между тем в самой действительности рациональность выступает как живое единение человечески значимого и научно объективного, как связь людей, душ и умов через границы и эпохи. Общая закономерность такой связи в главном ясна: люди соотносятся друг с другом через обмен деятельностью и продуктами этих деятельностей. При этом преемственность и опыт использования рациональных схем деятельности сохраняется, а, следовательно, проблема рациональности приобретает не только гносеологический смысл, но также важные человеческие и социальные измерения. В самом деле, нормы рациональности постепенно усваиваются самими широкими социальными общностями, причем передаются не только схемы деятельности, но и собственно мыслительные схемы.

Пути рациональности в принципе те же, что и пути любой мысли. Лишь постепенно мысль становится основой социального действия, превращается в материальную силу. Новые схемы деятельности и новые параметры рациональности также усваиваются не сразу, но лишь поэтапно и в различных формах. Можно говорить поэтому о специфике мышления применительно к отдельным со-

циальным слоям, народам, этническим общностям. В самой общей форме мыслительные схемы, а вместе с тем и схемы рациональности, составляющие основу этих мыслительных схем, передаются в процессе культурного, по сути своей, взаимодействия между людьми. Культура как социально значимый опыт деятельности существует в стольких разнообразных проекциях, сколько существует разнообразных видов социального опыта. Применительно к культурным явлениям вопрос о рациональности неизбежно встает в острой альтернативной форме: равны ли народы с различной культурой по своей разумности? В общей форме ответ на этот вопрос дан уже давно: любое существо рода *homo sapiens* в состоянии овладеть любыми рациональными схемами; в этом тезисе фиксируется равенство всех людей не только в смысле умственных способностей, но и в возможностях рефлексивного мышления. На практике, однако, мы сталкиваемся и с мышлением экономически и культурно отсталых народов, и с мышлением индивидов или социальных групп, которое не может считаться отвечающим хотя бы самым элементарным критериям логичности, дискурсивности, рациональности. Нелогичность поведения не только отдельных социальных групп, но и целых сообществ, может поставить в тупик любого сторонника концепции единства человеческого духа, человеческой рациональности.

В самой общей форме выход из этого тупика заключается в указании на различные содержания, различную степень насыщенности социального опыта тех или иных обществ, слоев или отдельных индивидов. Попытки более конкретного подхода сразу же порождают множество дополнительных вопросов, например, применительно к области предполагаемого действия гипотезы лингвистической относительности, о которой у нас уже шла речь. По сути, это вопрос о культурной составляющей человеческой рациональности. Есть ли у нас все-таки хоть какой-нибудь критерий для сопоставления различных культур? Вправе ли мы сказать, что каждая из культур с ее рациональными схемами абсолютно уникальна и самоценна? Об интересном повороте в трактовке этой проблемы в культуррелятивистском стиле упоминает в своих последних книгах Клод Леви-Стросс, прямо указывая на парадоксы культуррелятивистского подхода к отсталым социальным общностям. Так, тезис о принципиальной равноценности культур и социальных структур туземных обществ с развитыми обществами вызывает ныне протест

и негодование у самих этнологов-выходцев из этих обществ: идеологический лозунг полного культурного равенства (или равноценности), замысленный, казалось бы, как прогрессивно-гуманистический, фактически играл порабощающую роль, ибо в течение нескольких десятилетий затушевывал огромное социально-экопомическое, и тем самым и культурное неравенство развитых и отсталых обществ, вместо того, чтобы мобилизовать силы одних на помощь другим, также желающим жить «по-человечески». Словом, это большая и трудная проблема. Она оказывается неразрешимой, если не поставить вопроса об уровнях рациональности, об уровнях культуры, честно локализовав проблему равенства там, где она уместна без фарисейства.

Нам представляется, что существует общий формальный механизм, общий критерий для оценки уровня рациональности и культуры: он близок к семантико-лингвистическим критериям. Известно, что на языке, скажем, отсталых африканских племен невозможно выразить основные понятия ядерной физики или, допустим, той же лингвистики. Между тем любой современный европейский язык может в принципе до тонкостей передать основные дискурсивные и многие недискурсивные моменты языковой, да и не только языковой, практики отсталого сообщества. Значит критерий более высокого уровня той или иной культуры — это возможность выразить более широкий круг значений одного типа социального опыта на языке другого типа социального опыта. Сама возможность такого выражения обуславливается единством человеческой природы, основных параметров человеческого бытия. Это же единство обеспечивает принципиальную уверенность в возможности любого индивида или любой человеческой общности овладеть культурой другой общности.

То же самое происходит фактически и применительно к схемам рациональности. Первые мыслительные схемы, логические фигуры силлогизмов были поначалу различны у различных народов, однако постепенно эти мыслительные схемы унифицировались. Потому в наши дни было бы неправомерно говорить о специфически китайской, специфически женской или специфически детской логике. Несмотря на их большое своеобразие, перед нами не различные типы рациональности, а именно различные этапы или формы развития общих для всего человечества мыслительных схем, общих модальностей человеческого духа — эстетической, этической или собственно познава-

тельной. Разумеется, сам путь к унификации этих мыслительных схем, различные формы, складывающиеся на этом пути, могут быть в высшей степени исполнены оригинальности и представлять собою особую культурную ценность, обогащая общий спектр возможностей человеческой культуры. Таким образом, любое внешнее отступление от логики, зигзаги и повороты в развитии единых познавательных и рациональных схем, могут представлять интерес сами по себе и служить благодарным материалом для анализа.

По сути, вопрос о культурном значении проблемы рациональности в связи с разнообразием человеческих культур и уровней их развития — это не что иное как вопрос о мировоззренческом смысле проблемы рациональности. Ведь усвоение того или иного законченного образования в сфере социально значимого опыта есть вместе с тем и усвоение определенных мыслительных схем, определенных навыков оперирования с понятиями, которые в дальнейшем выступают как предпосылки для последующего построения всей системы взглядов человека, то есть его мировоззрения. Следует, с нашей точки зрения, резко отрицательно оценить настойчиво повторяющиеся за последнее время попытки принизить значение рациональных компонентов в мировоззренческих ориентациях и опыте. Это принижение в наши дни нередко осуществляется под видом борьбы против агуманизированного сциентизма. В основном тексте мы не раз уже обращались к этой проблеме, здесь же, в заключении, хотелось бы еще подчеркнуть, что не может быть гуманизма, не основанного на знании, равно как не может быть знания, не включающего в себя гуманитарные компоненты. На практике отчужденные формы человеческой рациональности зачастую разрывают обе эти сферы, создавая ситуацию трагическую по своему смыслу и жизненным последствиям. В наши дни очень остро переживаются разрывы между научной и художественной культурой, высокой и массовой культурой (и другие формы отчуждения родовой сущности человека, связанные с определенными конкретными формами его социального бытия), — это не значит, однако, что мы должны принижать роль и возможности рационального мышления, человеческой рациональности в их движении к разрешению этих острых социальных противоречий. В этом, по-видимому, и заключается суть философской работы в ее общемировоззренческом содержании.

Таким образом, небольшое резюме основного содержания книги и попытка поразмыслить над реальными или возможными критическими возражениями против самой постановки проблемы рациональности или нашего к ней подхода позволили нам еще раз заострить жизненный и концептуальный стержень нашей трактовки рациональности как фундамента осмысленности любой человеческой деятельности. В самом деле, как соединить объективно истинное и субъективно значимое? Как проплыть между Сциллой и Харибдой — между технологически зацикленным прагматизмом и прекраснодушной гуманитаристикой, погруженной в утопические мечтания даже теперь, когда пришла пора мыслительного и реального действия? Как избежать обеих этих форм редуционизма, искажающего подлинное философское содержание проблемы человеческой рациональности? Стратегической задачей любой философской работы в наши дни может и должно быть промысливание возможных средств соединения накопленных наукой знаний с ясными путями их человечески значимого, мировоззренчески выверенного использования, — средств, способных вовремя блокировать и технократические перекосы торжествующего сциентизма и эскепистские, по сути своей, попытки «слабого» духа укрыться от жизненных и мыслительных потребностей современного человечества в мире грез и фантазий.

Нам кажется, что раскрытие взаимодействий рассудка и разума в познании и в более широких сферах духовных и жизненных интересов человека создает достаточно прочную основу для построения общей теории рациональности, в которой конструктивно раскроется единство человеческого духа, его возможностей и устремлений. Быть может, построение такой общей теории рациональности позволит яснее увидеть перспективы Разума в современном мире и даже способствовать его торжеству.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
----------	---

## *Глава первая*

---

### РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ТЕМА И ПРОБЛЕМА

---

Тематизация и проблематизация разума	10
Проблематизация I: рациональное—эмпирическое	27
Проблематизация II: рациональное—иррациональное	46

## *Глава вторая*

---

### РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ

---

Рассудок и разум: историческая реконструкция	65
Рассудок и разум: к теории рациональности	90

## *Глава третья*

---

### РАЗУМНОЕ В ИРРАЦИОНАЛЬНОМ

---

Иррациональное: гносеологические истоки	115
Абсолютизация эстетического	127
Абсолютизация этического	138
Абсолютизация «тайны» самого разума	145
Кризис буржуазного мировоззрения и экспансионизм обыденного сознания	157
Мифотворчество в обыденном сознании	177

Типология трактовок языка	214
Бессознательное и язык: эпистемологические аспекты	225
Понимание, язык, метафора	244
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	266

Наталья Сергеевна  
Автономова

РАССУДОК  
РАЗУМ  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Утверждено к печати  
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства А. А. Осовцов  
Художник И. Е. Сайко  
Художественный редактор М. Л. Храмцов  
Технический редактор Н. Н. Кокина  
Корректоры В. А. Алешкина, Т. М. Ефимова

ИБ № 35751

Сдано в набор 11.05.87  
Подписано к печати 27.08.87  
А-11576. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная новая  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 15,12. Усл. кр.-отт. 15,12  
Уч.-изд. л. 16,9  
Тираж 5900 экз. Тип. зак. 825  
Цена 2 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
117864, ГСП-7, Москва, В-485,  
Профсоюзная ул., 90

4-я типография издательства «Наука»  
630077, Новосибирск, 77, ул. Станиславского, 25.