

**Российская Академия Наук
Институт философии**

**Рациональность
как предмет философского
исследования**

**Москва
1995**

ББК 15.1
Р27

Ответственные редакторы:
канд. филос. наук *Б.И. Пружинин*,
докт. филос. наук *В.С. Швырев*

Рецензенты:
доктора философских наук
В.В. Ильин, А.П. Огурцов, И.П. Меркулов

Р27 **Рациональность как предмет философского исследования.** - М., 1995. - 225 с.

Авторы данной книги стремятся выявить специфику современной постановки проблемы рациональности и причины, вызвавшие интерес к этой теме в настоящее время. Прослеживаются исторические формы, которые принимала идея рациональности на разных этапах эволюции философского знания, анализируется природа научной рациональности и ее соотношение с иными формами рациональности и интеллектуализма. Для философов, читателей, интересующихся современными проблемами теории познания.

ISBN 5-201-01845-9

© ИФРАН, 1995

Рациональность как философская проблема

Во вводной статье В.С.Швырева "Рациональность как философская проблема" осуществляется анализ современного состояния проблемы рациональности, ее актуальности и значимости в современной философии. Автор прослеживает логику данной коллективной работы, стремясь показать объективно обусловленную содержанием самой проблемы тематику основных разделов книги и составляющих ее текстов.

Нет сомнения в том, что обсуждение статуса рациональности, ее роли и значения в системе сознания и человеческой жизнедеятельности, отношения к иным формам освоения действительности является в настоящее время одной из наиболее актуальных тем во всей научной литературе, связанной с изучением сознания и познания. Это относится и к отечественной, и к зарубежной литературе¹. Но, на наш взгляд, следует признать, что обсуждение темы рациональности выходит за рамки только научного интереса. Внимание к этой теме, проявляющееся в различных формах, можно проследить и за пределами специально-научной литературы в публицистике, литературной критике и т.д. И это нетрудно понять, поскольку речь идет об осмыслении и оценке роли и значимости "рационального начала" в современной жизни людей.

Конечно, споры о значимости и возможностях интеллектуально-рационального отношения к миру в человеческой жизни или с тех пор, как интеллект, рациональное мышление выступили как самостоятельный фактор культуры. И, кстати, анализировать эти споры, достаточно осмысленно относиться к ним, извлекать из них определенные уроки необходимо и для исследования проблемы рациональности в ее современной форме, связанной с особенностями развития научно-технической цивилиза-

¹ Что касается отечественной литературы, то отметим, в частности, такие работы: Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; Касавин И.Т., Сокулер З.Д. Рациональность в познании и практике. М., 1989 (статьи Н.С.Автомоновой и И.Т.Касавина представлены также в данном труде).

ции, с порождаемым ею стилем сознания, со всеми ее сложностями и противоречиями, которые так интенсивно проявляются к концу 20 века. В самой идее рациональности как определенного типа отношения к действительности видят - и не без веских оснований - символ современной научно-технической цивилизации, повторяем, со всеми ее особенностями и противоречиями.

Следует подчеркнуть, что когда говорится о научно-технической цивилизации, то речь идет, конечно, не только об определенной форме материального производства. Научно-техническая цивилизация, как тип исторического развития общества, связана и с определенной формой общественных отношений между людьми, и с определенной формой духовного производства. Ее началом является некоторый тип активно-преобразовательного отношения человека к миру, с которым и связывается, как правило, сама идея рациональности в ее современном звучании².

Итак, проблема рациональности в сущности своей, в своих истоках выступает как философско-мировоззренческая проблема, поскольку она неизбежно оказывается связанной с осмыслением возможных типов отношения человека к миру, "вписывания" человека в мир. Это не означает, конечно, что любое обсуждение проблемы рациональности должно осуществляться на философско-мировоззренческом уровне. Существует масса аспектов этой проблемы более частного логико-методологического, историко-научного и тому подобного характера. В этом смысле проблема рациональности, безусловно, является междисциплинарной научной проблемой. Но, по нашему мнению, просто признать ее междисциплинарность было бы недостаточно. Признание ее философско-мировоззренческой сущности задает необходимую перспективу ее постановки, осмысления и исследования. В частности, только при таком подходе она может быть понята как проблема современной культуры в целом.

По-видимому, нет особой нужды доказывать, что именно такой философско-мировоззренческий подход к рациональности как к определенному типу отношения человека к миру, "вписывания" в мир, дает возможность осмыслить эту проблему как реальную жизнесмысловую проблему ориентации в мире, решения реальных задач в человеческой жизнедеятельности. Ра-

² Классической формой осмысления этой связи в таком понимании рациональности явилась, несомненно, концепция М.Вебера с его классификацией видов деятельности; осмысление и критический анализ этой концепции с точки зрения современных проблем достаточно актуален, на мой взгляд, и в настоящее время, несмотря на горы литературы, посвященной этим вопросам.

циональность выступает тогда как определенная культурная ценность, реализуемая в определенных нормах человеческого поведения. И здесь мы уже по необходимости переходим от формальной декларации философско-мировоззренческой значимости проблемы рациональности к ее содержательному анализу и осмыслению. И очевидно, что этот анализ, как и всякий философский анализ, должен, прежде всего, носить критико-рефлексивный характер. А что, собственно, мы вкладываем в понятие рациональности? Как отличить живую псевдорациональность от конструктивных форм ориентации и проектирования человеческой деятельности? Каковы тогда условия и нормы подлинно рациональной ориентации людей в мире? И каковы возможности рациональности как типа отношения к миру в осуществлении того конструктивного поведения людей, которое ведет к укреплению и росту животворных начал во всех их проявлениях? Каковы возможности рациональности в ориентации творческой деятельности, в выработке ее ориентиров - ценностей, смыслов? Выше говорилось о том, что рациональность зачастую связывается именно с определенным типом отношения к миру, свойственного современной научно-технической цивилизации. Какова, так сказать, жесткость этой связи, можно ли в этом отношении говорить о различных типах рациональности, рассматривать саму рациональность не однозначно, а как некоторый спектр возможностей, тенденций, форм реализаций? Или это неправомерно и рациональность должна пониматься достаточно однозначно и узко?

Все эти далеко не простые вопросы и составляют, на наш взгляд, проблемное поле современного исследования рациональности. Как я старался подчеркнуть выше, само содержание этих проблем определяется, конечно, реальными жизненными запросами современной эпохи. Однако насколько эти проблемы будут адекватно формулироваться, осознаваться и исследоваться, зависит уже от соответствующей теоретической культуры. И не надо забывать, что сама эта культура существует в относительно самостоятельной структуре, имеющей собственную динамику. Так, эволюция рассмотрения проблемы рациональности в современной философии в значительной мере определялась дискредитацией неопозитивистской программы исследования науки. Эта программа, как известно, претендовала на то, чтобы дать очень простое и по-своему последовательное решение кардинальных проблем, связанных с природой научного знания, и тем самым научной рациональности. Заметим, что само понятие рациональности или научной рациональности здесь не становилось предметом специального анализа и именно потому, что в контексте

концепции знания вообще и научного знания в частности, его достаточно прозрачное содержание подразумевалось само собой. Выявившаяся в последующей критике неопозитивизма примитивность его исходной концепции имела, в частности, своим следствием проблематизацию понятий рациональности и научной рациональности³. Оказывается, что содержание этих понятий далеко не самоочевидно, его уяснение требует самого серьезного критико-рефлексивного анализа, опирающегося на историю науки и культуры в целом, рассмотрения соотношения и взаимодействия различных форм духовного, духовно-практического и практического освоения действительности.

И важнейшим условием, и предпосылкой плодотворности такого критико-рефлексивного анализа выступает рассмотрение проблемы рациональности в широком историко-философском контексте, исследование генезиса и эволюции идеи рациональности в истории философской мысли. Обращение к возникновению и эволюции идеи рациональности в истории философии задает масштаб концептуальной культуры анализа этого феномена, позволяет преодолеть опасность неоправданного ограничения ее содержания, рассмотреть ее в широкой исторической перспективе, в единстве многообразия ее исторических форм. Достаточно серьезный историко-философский подход к проблеме рациональности способствует осмыслению современных форм истолкования рациональности как реализации определенных возможностей в спектре более широкого смыслового поля. Неизбежная узость частных истолкований рациональности выступает тогда как преодолеваемая в перспективе критико-рефлексивного подхода абсолютизация правомерной в своих рамках, но ограниченной реализации возможностей того типа отношения к миру, который так или иначе пробивал и пробивает себе дорогу в истории человеческой культуры.

Этой теме единства и исторических форм рациональности как определенной ценности культуры, вызревающей в рамках философского сознания, посвящена статья К.В.Рутманиса "Генезис идеи рациональности в философии".

Концептуальный анализ идеи рациональности сталкивается, прежде всего, с семантико-терминологическими трудностями. Какие метаморфозы претерпевает семантика латинского слова "ratio" в историческом процессе его философской концептуализации, насколько вообще можно говорить о единстве смыслового

³ См.: Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания: (Гносеолог. аспект). М., 1986.

содержания этого термина? Можно ли просцировать смысл этого латиноязычного философского термина в смысловую среду формирующейся грекоязычной философской мысли? Ведь если мы утверждаем, что идея (а не термин) рациональности восходит к истокам философского сознания, то мы обязательно должны обосновать такую проекцию. К сожалению, в нашей философской мысли культура концептуально-семантического анализа, связанного с прослеживанием смысловых связей в философском языке, оставляет желать лучшего. Нет у нас достаточно подробных исследований философского языка, в котором находил в истории философии выражение аспект понятий, связанных с осознанием рационально-интеллектуального начала. Мы не имеем четкой картины эволюции семантики таких философских терминов, как "интеллект", "мышление", "рассудок", "разум" и так далее, как они возникали, эволюционировали на почве языков наций, в культуре которых формировалось и развивалось философское сознание, как транслировалась вся эта философская семантика при взаимодействии таких классических для европейской философской мысли национальных языков, как греческий, латинский, французский, немецкий. В работе К.В.Рутманиса эта проблема, применительно к анализу семантики рациональности, решается выявлением смысловых связей греческого "логоса" и латинского "рацио", показывая наличие безусловной органической преемственности между формированием философской мысли в античной Греции и ее последующей "пересадки" на латинскую, а затем на западноевропейскую почву в целом, К.В.Рутманис выявляет, в то же время, смысловые сдвиги, связанные с этим перемещением, которые в дальнейшей эволюции западноевропейской философской мысли приводят к тому пониманию рациональности, когда, говоря словами К.В.Рутманиса, соизмерение человека и бытия, изначально присущее идее рациональности, устанавливается вообразившим себя центром мира субъектом, не обеспечивается открывшимся человеку бытием, как это имело место в древнегреческом философском сознании. И все же, несмотря на последующие изменения содержания идеи рацио, сами истоки этой идеи в философском сознании, как оно возникло в античности, связаны с сознательной постановкой и обсуждением коренной мировоззренческой проблемы "соизмерения человека в бытии", "врастаия", "вписанности" человека в окружающий его мир, превращения этого мира человеком в обитаемый для себя мир. И этот изначальный смысл идеи рациональности, открывшийся древнегреческому философскому сознанию, не исчезает и не мо-

жет исчезнуть в дальнейшей эволюции философской мысли, хотя он может как-то заслониться более частными моментами, превратиться в своего рода "фоновое знание": на авансцену философского сознания могут выйти и действительно выходят связанные с рациональностью так называемые более конкретные вопросы. Однако при каждом серьезном сдвиге философской мысли, на каждом новом этапе ее эволюции, необходимость критико-рефлексивного ее анализа выявляет за специфической формой постановки проблемы рациональности этот ее изначальный "инвариант". Суть рациональности как философско-мировоззренческой проблемы составляют поиски метафизически обосновываемой осознанной гармонизации человека и бытия, "вписывания" человека в окружающий мир.

Повторяем, это не означает, что каждое осмысленное исследование рациональности обязательно должно выходить на этот глубинный философско-мировоззренческий уровень. Но в конечном счете анализ проблемы рациональности приводит к такой постановке вопроса.

Эта постановка вопроса о рациональности органически связана с природой философии как рационализированной формы мировоззренческого сознания, что отличает ее от таких форм мировоззрения, как религия, мифология, эстетико-художественное восприятие мира. И вопрос о возможностях рационального осмысления и решения коренных мировоззренческих проблем отношения человека к миру и мира к человеку, рационального познания Бытия, Универсума, Абсолюта выступал в истории человеческой мысли не просто как один из важных кардинальных философских вопросов, а как вопрос о смысле существования философии, о пределе ее возможностей. Философия понимается в античной Греции именно как самостоятельная свободная мысль, как стремление человека собственными силами постигнуть мир и самого себя. И именно так оценивали философию как ее горячие сторонники, так и ее противники, прежде всего, из числа религиозных ортодоксов и на Западе среди христиан, и на Востоке в мусульманском мире⁴.

Возрождение известной самостоятельности философской мысли в контексте господствующего религиозного мировоззрения было связано с признанием значимости рационального мышления как необходимого условия совершенствования самого религиозного сознания. Так, Н.С.Мудрагей в своей статье

⁴ Относительно позиции последних, сравнительно меньше известной для нас, см.: Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. Л., 1988. С. 70-81.

"Рациональное и иррациональное в средневековой теории познания" рассматривает противостояние двух средневековых мыслителей Абеяра и Бернара, которые волею судеб возглавили два лагеря, образовавшихся в религиозно-интеллектуальной сфере общества - лагерь верящих (принимающих христианство на "веру" без каких-либо размышлений) и лагерь понимающих (требующих критического, на основе доводов разума осмысления того, во что нужно верить).

Роль этих средневековых религиозных рационалистов в традиции европейской философской культуры исключительно велика. Сейчас получило широкое признание то принципиальное обстоятельство, что без их деятельности, без становления культуры диспута, развития формально-логического аппарата норм доказательства и обоснования не стала бы возможной и философия Нового времени с ее интеллектуализмом, критицизмом и методологизмом. Средневековый религиозный рационализм перекинул мост между античной философской традицией и Новым временем.

Но привлечение внимания к коллизиям средневековой мысли, спорам рационалистических и антирационалистических тенденций имеет не только значение для прослеживания линий эволюции философского сознания⁵. В контрпозиции средневекового рационализма (Абеяр) и антирационализма (Бернар) отчетливо прослеживаются моменты, "инвариантные" для всех дискуссий о возможностях рационального начала и его пределах, которые проходят через всю историю философской мысли. Было бы очень просто и достаточно неинтересно, если бы эту контрпозицию можно было бы свести к антитезе самодостаточной рациональности и полного отрицания роли рациональных начал в решении мировоззренческих проблем. Но, как показывает Н.С.Мудрагей, дело обстоит иначе. Абеяр не настаивает на самодостаточности критической рациональной мысли. Разумное начало, не исполненное высоким смыслом, идеей - слепо, бесцельно. Для Абеяра высшим содержанием, наполняющим разум, является вера и любовь к Спасителю. Таким образом, речь вовсе не идет о плоском, примитивном, бездушном рационализме. Да и существовал ли такой вообще когда-либо в филосо-

⁵ У нас укоренилась терминологическая контрпозиция "рационализм" и "иррационализм": не отвергая этой терминологии, можно, на наш взгляд, пользоваться в качестве антитезы термина "рационализм" термином "антирационализм". В нем подчеркивается не неприязнь к "рацио" как таковому, как это имеет место при использовании термином "иррационализм", а неприятие теоретической позиции рационализма.

фии? Мы часто пользуемся штампом позитивизма для обозначения подобного плоского рационализма. Но можно ли подвести под этот штамп реальных мыслителей этого направления - скажем, основоположник позитивизма Конт с его идеей построения новой религии, объектом которой выступил бы человек? Серьезный философский рационализм всегда сочетался с признанием высших духовных ценностей, смысл, содержание которых, однако, во-первых, может быть постигнуто человеческим духом в акте его свободной творческой деятельности, во-вторых, вписано в определенную рационально постижимую картину мира и тем самым обосновано в ней. Конечно, в рамках этой позиции могут быть весьма серьезные различия в вопросе о бытийной природе этих ценностей, варьирующиеся в спектре от последовательно религиозного до последовательно натуралистического мировоззрения. Но что, по-видимому, можно признать в качестве определяющего признака рационалистической позиции, так это признание способности человека самостоятельно, свободно постичь Истину. Различие между гуманистически ориентированным рационализмом и рационализмом, абсолютизирующим роль "рацио", очевидно, будет состоять в том, что первый всегда предполагает изначальную направленность рационального мышления на определенные позитивные ценности и смыслы человеческого существования, его ценностную интенциональность, определяемую вписанностью рациональности в общий контекст сознания. Таким образом, рациональное начало здесь действительно несамодостаточно, поскольку вторично по отношению к целостности реально вписанного в мир сознания. Иными словами, оно решает с помощью своих средств и приемов (и в наличии таковых и состоит смысл его существования) задачи ориентации в мире, которые задаются не рациональностью как таковой, а общим контекстом человеческого существования.

Неминуемое признание вписанности "рацио" в этот контекст (наличие определенных предпосылок, условий и задач, т.е. известных исходных позиций) представляет собой преграду к абсолютизации рационалистической позиции. Пафос рационализма, по-видимому, состоял в убеждении, что человек способен достичь в этой ситуации истины своими собственными активными усилиями. Вот эти-то притязания на полное постижение познавательных усилий, направленных на предмет познания, и были принципиально неприемлемыми для антирационализма. Для традиционалистского сознания границей такой активности "рацио" выступал авторитет, догма, для ортодоксально-религиозного - боговдохновенная истина, для верующего мистика, каким

был оппонент Абелияра Бернар, - любовное созерцание Бога. Во всех этих случаях активности и самостоятельности рационального мышления в постижении истины поставлен некоторый внешний предел, который оно не в состоянии преодолеть, так или иначе не открываясь независимой от него силе, не сливая свои усилия с импульсами, идущими извне. Опыт-таки, конечно, в рамках очерченных выше позиций, существуют весьма различные варианты - от примитивного догматизма с его табу до уточненных представлений о "вслушивании в бытие" или экстатической мистики.

Естественно, что расширение или, напротив, ограничение возможностей рационального начала в человеческом сознании и жизнедеятельности, в решении мировоззренческих вопросов в значительной мере определяется тем, как понимается само это рациональное начало. В истории философской мысли, как известно, имело место выделение двух различных типов рационального мышления - рассудка и разума. Игравшее значительную роль уже в философии Возрождения у Николая Кузанского различие разума и рассудка было достаточно конкретно проработано в немецкой классической философии у Канта и Гегеля⁶.

Относительно понимания различения рассудка и разума как двух типов рациональности могут быть, конечно, разные мнения. В настоящей работе этой теме специально посвящен текст Н.С.Автономовой. Вопрос этот, на мой взгляд, весьма важен и заслуживает специального исследования, притом не только в чисто историко-философском аспекте, но и в плане современного рассмотрения проблемы рациональности. Я попытаюсь высказать здесь только некоторые общие соображения⁷. Сам Кант, формулируя свое понятие рассудка, считал, что такие его определения, как спонтанность знания (в противоположность восприимчиво-

⁶ В советской философской литературе, насколько автору известно, на рациональный смысл различения разума и рассудка впервые специально обратил внимание П.В.Копнин (см.: *Копнин П.В.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 201-217). В связи с типологией форм познавательной деятельности, в частности, с различием деятельности по применению конценгуальных структур и деятельности по их развитию, классическое понимание рассудка и разума в немецком идеализме рассматривалось мной. См.: *Швырев В.С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. Вопрос о рассудке и разуме как типах рациональности специально рассматривался Н.С.Автономовой. См.: *Автономова Н.С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988, а также текст в данном труде.

⁷ Более конкретно в плане типологии форм познавательной деятельности моя позиция по этому вопросу изложена в книге: *Швырев В.С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. (С.81-94).

сти чувственности), способность мыслить, а также способность образовывать понятия или суждения, если присмотреться к ним ближе, сводятся к одному - к способности давать правила⁸. Гегель неоднократно подчеркивал систематизирующую, упорядочивающую функцию рассудка, указывал, что последний "действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом"⁹. Определенность, четкость, артикулируемость, последовательность шагов рассуждения - все эти признаки неизменно связывались с представлением о рассудке. И необходимо подчеркнуть, что в обыденном сознании они в значительной мере рассматривались как характеристики рациональности вообще. Что же касается философско-теоретического сознания, то Кант, как известно, ограничивал возможности конструктивной познавательной деятельности работой рассудка. Гегель и называл Канта "философом рассудка по преимуществу". Разум, с точки зрения Канта, невозможен как конструктивная форма теоретической деятельности, поскольку, отрываясь от почвы опыта, неизбежно ведет к антиномиям. Гегель же оценивал отрицание конструктивных функций разума как важнейший недостаток философии Канта. Основание конструктивных возможностей разума Гегель усматривал в его способности выходить за рамки наличных "определений мысли", иными словами, перестраивать саму систему исходных координат познавательного отношения к миру, расширять горизонт концептуальных форм познания, развивать и совершенствовать их систему. Разумное мышление, с точки зрения Гегеля, - "бесконечное" мышление, говоря современным языком, - "открытая" система, тогда как рассудок - это "конечное" мышление, действующее всегда в заданной системе исходных координат. Противоречия познания (антиномии, по Канту) являются показателями того, что конструктивные возможности мыследеятельности исчерпаны, и выступают как стимулы к пересмотру налично данных исходных предпосылок познавательного отношения к миру, их критико-рефлексивного пересмотра и развития.

Разум, таким образом, по Гегелю, - это высшая форма рациональности, связанная с возможностью постоянного критического пересмотра исходных установок и выходом на новые позиции, новые "горизонты" познавательного отношения к миру. Она предполагает возможность преодолевать противоречия, возникающие в процессе познавательной ориентации человека в мире,

⁸ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 716, 717.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 132.

находить более широкие синтезирующие подходы. Основной пафос разумной рациональности - это открытость, способность к развитию, к поиску более широких и глубоких позиций, что неразрывно связано со способностью к критико-рефлексивному отношению к имеющимся наличию данным установкам и взглядам. Непосредственно гегелевскую трактовку разумного диалектического познания справедливо упрекали за "монологизм" (М.М.Бахтин), за то, что это "диалектика без критицизма" (И.Лакатос). Но сама идея разума, как развивающаяся в своих исходных установках рациональности, может быть проинтерпретирована в духе диалога, открытости по отношению к иному сознанию, к его основаниям и установкам. Принципиально важны здесь признание критико-рефлексивного отношения к наличным исходным позициям, возможность их творческого развития.

Несомненно, далее, что само это творческое развитие возможно только на основе мобилизации, максимальной активизации субъекта, всех его душевных сил, всех форм духовного и духовно-практического освоения мира. Деятельность "разумной рациональности" может осуществляться, таким образом, в неразрывной связи с работой нравственного, эстетического сознания, предполагает личностную позицию, поиск того, что называют "истиной-правдой".

Все эти соображения о "разумной рациональности" имеют, по-видимому, прежде всего тот смысл, что они дают основания для рассмотрения верхних пределов рациональности как определенного типа отношения к миру. Пристальное внимание к традиции различения рассудка и разума, как мне представляется, имеет, прежде всего, значение для четкого осознания переменности форм рациональности, понимания того принципиального обстоятельства, что сама идея рациональности реализовалась в истории культуры различным образом, и споры вокруг рациональности в первую очередь, на мой взгляд, связаны с этой реальной переменностью форм осуществления рационального отношения к миру. Но суть дела в том, что мы сталкиваемся не просто с различными равноправными, так сказать, рядоположенными формами рациональности. Существует спектр возможностей реализации принципа рациональности.

С возможностью реализации принципа или идеи рациональности в различных формах связана и такая острая и актуальная проблема, как оценка и анализ научной рациональности, ее природы, ее роли в системе культуры. Вопрос этот, как известно, интенсивно рассматривался и рассматривается в современной философии науки. Именно с его проблематизацией во

многим связана критика классического неопозитивизма со стороны так называемого постпозитивизма и полемика между различными представителями последнего. Крушение четких и ясных, но оказавшихся чрезмерно упрощенными, представлений логических позитивистов о природе научного знания, собственно, и заставило сформулировать проблему научной рациональности как самостоятельную проблему. В системе координат логического позитивизма такой проблеме, по существу, не было места. Там не употреблялся и сам термин "научная рациональность", в нем, как в особом термине, не было потребности, поскольку все связанные с его современным содержанием вопросы решались очень просто на основе той модели знания вообще и научного знания, в частности, которой придерживались сторонники логического позитивизма.

Но после того, как пришлось признать сложный многослойный характер научного знания, наличие в нем содержания, обусловленного философско-мировоззренческими факторами, со всей резкостью встал вопрос, что же все-таки делает или должно делать науку формой рационального познания, поддерживая ее рациональность при всех воздействиях внешних социокультурных и психологических детерминаций. Анализ различных перипетий постановки и решения этой проблемы в современной философии и методологии содержится в статье В.Н.Поруса «Системный смысл понятия "научная рациональность"». Тесно связана с этой проблематикой и статья Б.И.Пружинина "Рациональность и единство знаний". Не собираясь давать оценку позиций этих, как и других авторов, и характеризуя кратко лишь рассматриваемую ими тематику, замечу, что текст Б.И.Пружинина свидетельствует о необходимости анализа проблемы рациональности как основы единства знания, в том числе научного знания, в контексте понимания принципа рациональности в культуре в целом, в контексте фундаментальной мировоззренческой проблематики, связанной с уяснением места и роли рационального начала в человеческом бытии.

Проблема научной рациональности, по моему глубокому убеждению (в чем я, по-видимому, однако, далеко не оригинален), не может рассматриваться как проблема внутринаучной методологии. Конечно, рассмотрение таких вопросов, как критерии и нормы логической доказательности, критерии эмпирической проверяемости, сравнительные оценки конструктивности исследовательских программ и тому подобное, имеет прямое отношение к этой проблеме, и теоретическая культура ее рассмотрения

предполагает серьезное знание всех этих вопросов. Но глубинные корни проблемы научной рациональности лежат все-таки в философско-мировоззренческой сфере. И здесь возникает, конечно, проблема "образа науки" как той формы культуры, в которой призван получить свое воплощение принцип рациональности в его наиболее проявленной "чистой" форме. Но "образ науки", как это сейчас, по-видимому, общепризнанно в соответствующей литературе, - это историческая категория. В различные эпохи сами идеалы и нормы научной рациональности принимают различную форму. Достаточно проблематичной является также специфика проявления принципов научной рациональности в гуманитарном знании, в известной мере, и в технических науках. С другой стороны, существует ли некий инвариант научной рациональности и если существует, то в чем он состоит?

Все эти далеко не легкие вопросы должны обсуждаться при рассмотрении проблемы места и роли науки именно в плане реализации в ней в наиболее развитом виде рациональности как ценности, как необходимого начала человеческой культуры. При оценке и анализе интенсивных и многочисленных, имеющих долгую историю, споров рационализма и антирационализма, сциентизма и антисциентизма следует все время помнить, что именно подразумевается под рациональностью, под наукой, под научной рациональностью. Основная линия критики абсолютизации научной рациональности как определенной ценностной позиции в современной культуре связана с известным образом науки, который, с некоторой степенью условности, можно назвать позитивистским. Этот образ науки предполагает отрыв научной рациональности от гуманистических основ культуры, от нравственных и эстетических начал, от человека с его реальными проблемами и заботами. Этот образ науки, конечно, имеет свои корни в особенностях реального развития современной науки. Эти особенности были заложены еще научной революцией Нового времени. Но все-таки не надо забывать, что этот образ науки не просто фиксирует известную реалию, но и выражает определенное к ней отношение, закрепляет это отношение. Критическому анализу такого образа науки и научной рациональности, вытекающих отсюда философско-мировоззренческих следствий посвящена работа Н.Н.Трубникова "Кризис европейского научного разума. Философия науки и философии жизни", являющаяся частью его большого труда, к сожалению, в силу достаточно хорошо известных причин, не опубликованного при его жизни.

Н.Н.Трубников рассматривал принципиальные вопросы, связанные с оценкой роли научной рациональности как обще-

культурной мировоззренческой ценности. Споры вокруг этих вопросов, как известно, имеют давнюю историю, составляя основание противопоставления сциентизма и антисциентизма. В наше время и в наших условиях эти споры не утратили свою остроту, они в несколько иных модификациях воспроизводятся процессом реальной общественной жизни. Ясно, что речь не может идти об отказе от науки и от принципов научной рациональности при решении реальных общественных, технических, политических и тому подобн проблем. Принцип научного подхода к анализу и решению этих проблем является необходимым неотъемлемым компонентом современной культуры, ее важнейшей ценностью, достоянием, выработанным в процессе долгого и трудного исторического развития. И если уж говорить конкретно о нашей современной ситуации, то мы страдаем не от переизбытка научной культуры. Дело обстоит как раз наоборот. Господство командно-административной системы привело к деградации культуры во всех ее областях, в том числе и в области научной культуры. Задача поэтому состоит в возрождении духа подлинной научности, действительно научного сознания, нормы и идеалы которого были в значительной мере утрачены и подменены всякого рода установками, выражавшими, по существу, эгоистические социальные интересы слоев, использовавших в своих целях командно-административную систему. Безотносительно к теоретическим спорам о специфике современного этапа развития науки, о кризисе ее традиционного образа, восходящего к механистическому естествознанию, о специфике ее соединения с практикой необходимой предпосылкой нормального существования науки является возрождение у нас элементарной научной порядочности, достоинства исследователя, демократизации науки и прочее - короче говоря, восстановление основ научной этики.

Однако, несомненно и то, что разрушение элементарной этики в науке, приведившее к вырождению научной мысли, высветило уязвимые места научной рациональности как механизма культуры. В иных социальных условиях эти уязвимые места обнаруживают себя в меньшей степени, хотя, безусловно, также дают о себе знать. Эта уязвимость принципа научной рациональности, как он сформировался в контексте образа классической науки, идущей от Нового времени, заключается в возможности отрыва научно-рационального подхода к действительности от реализации гуманистических ценностей. Речь идет именно об отрыве, потенциально содержащем противопоставление, а не об их дифференциации. Развитие науки в нашу эпоху убедительно показало, что для того, чтобы наука не превращалась в деструктив-

ную по отношению к подлинной культуре силу, она должна обладать ответственностью перед человечеством, и, если угодно, перед универсумом. Но вот так трактовать самое эту ответственность? Только ли в плане ответственности за возможные последствия научного исследования? Такая ответственность у научного работника как у гражданина, как у человека, конечно, существует, но такая ответственность - за последствия своих деяний - имеет место у людей, приобщенных к любой сфере деятельности. Здесь возможны, разумеется, различные мнения, но я полагаю, что сочетание принципа научно-рационального (в идеале) познания с реализацией гуманистических ценностных установок не просто как внешнее требование, а как норма работы может реализовываться в науке определенного типа. Представляется, что современные тенденции развития науки постепенно приводят к формированию науки такого типа.

Этот тип связан с изменением самой предметности науки, той "картины мира", которая лежит в ее основе. Классическая наука исходила из вещно-объективной картины мира. Человек в ней может выступать или как своеобразное натуральное тело, или вообще оказывается необъясним с научной точки зрения, отсюда, кстати, та дуалистичность "мира природы", и "мира человека" ("мира свободы"), к которой неизбежно приходила ориентированная на классическую науку, но тем не менее не порывавшая с миром человека, философия Декарта и Канта. Современная же наука идет к тому, чтобы рассматривать не мир объектов, мир вещей, а мир, включающий человека и его деятельность в мире объектов и в общение с себе подобными. Это, конечно, очень общая фраза, она может претендовать только на очерчивание принципиальных путей развития науки, но ясно, что новый тип предметности требует и нового типа научной рациональности. Основа последней не может сводиться просто к констатации внешней данности. Само "объективное" положение дел включает в себя напряженность проблемной ситуации, необходимость выбора, ситуацию становления при наличии противоборствующих тенденций и т.д. Научная рациональность должна поэтому предполагать проектное мышление, разработку и оценку различных альтернативных программ в существующей ситуации с учетом человека как активного участника формирования реальности. И объективность научного подхода, которая, несомненно, является его обязательным моментом, важнейшей ценностной установкой реализуется не просто в констатации условий, хотя, конечно, и это необходимо. Объективность научно-рационального мышления призвана находить свое воплощение в науке охарактеризованного

выше типа, в постоянной способности критически отнестись к существующим позициям, что, очевидно, предполагает развитые механизмы рефлексии, позволяющие раздвинуть рамки проблемной ситуации, изменить "горизонт" существующего сознания.

Наука охарактеризованного выше типа не просто дает информацию о внешнем человеку мире, которая используется каким-то образом в его деятельности, осуществляемой вне науки. Наука выступает здесь как система управления деятельностью, она включена в деятельность в качестве ее идеального плана. С этой точки зрения, по-видимому, и следует рассматривать специфику соединения науки с практикой в современную эпоху.

Итак, рассматривая вопрос о научной рациональности, можно утверждать, что в основе всякой научной рациональности лежат принципы объективности познания предмета, познания предмета "как он есть сам по себе" и принцип рефлексивности, то есть постоянной готовности к сознательному критическому контролю исходных предпосылок познавательной деятельности. Эти принципы находятся между собой в органической взаимосвязи, фактически это две стороны одной медали. Объективность, познание предмета как самого по себе - это идеал научно-теоретической рациональности, и в деятельности концепции познания отчетливо осознается, что непредпосылочное познание вообще невозможно, и поэтому восприятие предмета, как он есть в действительности, всегда предполагает отпечаток этих предпосылок, в том числе и ценностного характера. Специфика научно-теоретической рациональности, по сравнению с другими формами познания не в том, что она как-то избавляется от этих предпосылочных субъективных факторов, а в том, что она способна развить критико-рефлексивные механизмы, направленные на их выявление и анализ, что способствует развитию субъективной позиции, ее углублению и расширению.

Эти принципы научной рациональности так или иначе действовали и действуют в науке на протяжении всей ее истории, начиная с зарождения ее как формы теоретического сознания. Но в периоды существования "нормальной науки" при относительном господстве определенных парадигм, пользуясь терминологией Т.Куна, фактор критико-рефлексивного отношения к собственным предпосылкам обычно ослабевает, возникает опасность догматизации науки. Такова действительная опасность, которую "обыграл" П.Фейерабенд в своей критике науки. Мы не говорим уже о возможности прямой идеологизации науки, которая имела место у нас в период господства тоталитарного строя. Однако,

разумеется, принципы объективности и рефлексивности проявляются по-разному в различные периоды истории науки. В современном типе науки, отходящем от научно-объектной картины мира, как мы стремились показать выше, эти принципы должны иметь свою специфику. Уяснение этой специфики должно происходить в контексте рассмотрения исторической перспективы понимания рациональности; только при таком подходе, как мне представляется, мы можем избежать нигилизма по отношению к научной рациональности как культурной ценности в целом, сознательно относясь, в то же время, к действительной ценностно-мировоззренческой ограниченности "зауженных" образов научной рациональности.

Философско-мировоззренческий подход к проблеме рациональности имеет, в конечном счете, в своей основе рассмотрение рациональности в контексте человеческой жизнедеятельности. Рассматривая современный образ научной рациональности, мы, в известной мере, вынуждены были коснуться темы научной рационализации деятельности. Понятие рационального действия (ценностно-рационального и целе-рационального) в свое время сформулировал М.Вебер, от которого и идет традиция концептуального анализа данной проблемы. В нашем труде важные ее аспекты рассматриваются в текстах А.Л.Никифорова "Рациональность и свобода" и И.Т.Касавина "О ситуациях проблематизации рациональности". Можно не соглашаться с точкой зрения А.Л.Никифорова, отстаивающего идею несовместимости рациональности и свободы, - а я лично с ней не согласен - но бесспорно, что обсуждение самой этой проблемы в данной статье, написанной достаточно четко и логично, способствует уяснению самой сути проблемы. На мой взгляд, все дело в том, как мы понимаем рациональность. Если ее понимать так, как ее понимает А.Л.Никифоров, - то есть свести ее к рассудочной рациональности, целесообразности в системе заданных координат деятельности, с моей точки зрения, скорее поведению, - то такая рациональность действительно трудно совместима со свободой. В то же время, подлинная свобода, которая, конечно, не сводится к осознанию внешне заданной необходимости, предполагает ответственность рационально-объективного рефлексивного анализа проблемной ситуации, рациональное понимание движущих сил, оснований ее напряженности и рациональную оценку и осознание возможных путей ее преодоления и связанных с ними последствий. Рациональное начало в деятельности безусловно влечено в контекст деятельности, в ее мотивационно-смысловую сферу, находится с ней в сложных взаимоотношениях, которые

отнодь не напоминают плавание в воде чистой ртути, не смешивающейся с этой водой, как это убедительно показано в статье И.Т.Касавина.

В связи с анализом рациональности в контексте деятельности возникает, на мой взгляд, принципиальный вопрос - можно ли связывать однозначно рациональность деятельности с ее эффективностью? При положительном ответе на этот вопрос мы получаем весьма широкое понятие рациональной деятельности, в объем которого будут, в частности, входить и эффективные действия в рамках традиционной и вообще ритуализированной культуры. На мой взгляд, все-таки специфику рациональной деятельности следует связывать не с результативностью, эффективностью деятельности, которая может быть достигнута различными путями, - аффективный поступок действительно бывает гораздо результативней рационально продуманных осторожных акций, в этом смысле он "рациональней". Здесь, несомненно, есть своя большая проблема, и она связана с оценкой эффективности рациональности в жизнедеятельности в целом. Как известно, критика рационализма шла, во многом, как раз с этой стороны. Но как бы не оценивать эффективность рациональности в жизнедеятельности в целом, специфику рационального действия, по-видимому, следует связывать с определенными механизмами управления деятельностью, ее программированием, а именно, наличием четко фиксируемого и рефлексивно контролируемого основания деятельности, выступающего в качестве ее идеального плана. Отмеченные выше признаки объективности и рефлексивности, выступающие в качестве исходных принципов научной рациональности, выступают и в качестве основополагающих идеалов и норм рационализированной деятельности в любой сфере культуры.

Проблема рациональности является одной из важнейших и наиболее актуальных проблем современной культуры. Вполне понятен и оправдан тот широкий философский интерес, который она вызывает, что проявилось, в частности, в работах трех недавних философских конгрессов, как показывает в своей статье П.С.Гуревич, "Поиск новой рациональности" (по материалам трех всемирных конгрессов). Авторы данного труда по-настоящему стремились сделать свой вклад в разработку этой проблемы.

Генезис идей рациональности в философии

Быть может, рациональность сказывается нечто большее, чем просто определенную мыслительную деятельность человека или одно из его свойств и относится к тем событиям, которые своим существом определяют наше бытие. Опытом переосмысления человеческого бытия выступает философия. Следовательно, философии не обойти, наверное, на своем пути феномена рациональности. Вместе с тем, то, на что направлен основной интерес философии есть, возможно, лишь сама философия, ее основание, ее путь, ее язык, ее рациональность. Тогда, говоря о рациональности тем самым сказывается, вероятно, философия и бытие.

Заданное в этих вопрошающих предположениях соотношение рациональности, бытия и философии намечает, хотя и весьма неопределенно, область того, о чем в нижеследующем пойдет речь. Все же прежде, чем пытаться осмыслить рациональность, должно быть, необходимо еще развернуть вопрос относительно рациональности. Возможно, область и направление предполагаемого осмысления обнаружится более отчетливо, если прояснить сказанное заглавием выбранной темы: "Генезис идеи рациональности в философии".

Основную тематическую нагрузку в этом названии несет слово "рациональность", но именно поэтому определенность рациональности, должно быть, выяснится только на пути ее осмысления, а при развертывании вопроса необходимо обратить внимание, прежде всего, на то, что спрашивается о рациональности. Спрощенное в рациональности указывается словосочетанием "генезис идеи в философии".

По-видимому, со времен Сократа и Платона "идея" утверждается в философии как одно из обычных наименований сущности. *идея*, согласно этимологии этого слова, есть "то, что наглядно видно", причем видно не только глазом, но и умом. В своей этимологии "идея" совпадает с *ειδος*, так же сказывающим "видимое", "то, что видно". Словом "эйдос", в обычном словоупотреблении, обозначавшем чувственно наглядный вид вещи, Платон называл существо всего существующего. "Эйдос", "идея" - это

то, что остается без изменений во всех превращениях того или иного сущего, и в этом неизменном пребывании обнаруживает сущее в том, что оно есть. И сегодня, спустя много веков, в "идее" еще слышится осмысленный древнегреческой философией высокий смысл этого слова. Уже в начале XX века Эдмунд Гуссерль употребляет древнегреческое слово *εἶδος* для именования сущности, то есть неумножаемой и всеобщей, всегда тождественной себе внутренней возможности любого определенного сущего. Вместе с тем, согласно смыслу, окончательно утвердившемуся в Новое время, слово "идея" указывает на нечто мыслительно оформленное, и, стало быть, выбранная тема предполагает разбор того, как сложилась, образовалась и осмысливалась рациональность в философии.

Казалось бы, сказывающаяся в "идее" существенная двусмысленность, как нельзя лучше соответствует смыслу "генезиса", уточняющего спрошенное в рациональности. Прежде всего, "генезис" означает происхождение, возникновение, становление и в этом смысле он подчеркивает второе из указанных значений "идеи". Затем, "генезис" указывает так же и на *γένος*, род, и в этом он, по-видимому, созвучен значению идеи-сущности в качестве "родового понятия". Однако, разве не звучит в двуедином "генезис идеи" так же и явное противоречие? Ведь если спрашивается о возникновении сущности, то значит спрашивается и о начале "неизменно пребывающего". Но есть ли начало у сущности как неизменно пребывающего или вечного?

И все же, в соединении "генезиса" и "идеи", возможно, и нет противоречия. Скорее всего это обнаруживается, если внимательно взглянуть в сказанное "идеей". В вопрошании относительно рациональности не спрашивается о ее родовом понятии, а имеется в виду нечто иное. На этот иной смысл "сущности" намекает и отмеченное в начале соотношение рациональности и бытия. В вопросе об идее рациональности спрашивается о смысле бытия рациональности, о том, в чем сосредоточивается и развертывается собственное существо бытия рациональности, спрашивается о способе, каким это существо осуществляется, каким оно "есть". Под традиционным и остающимся в силе так же и для данного осмысления рациональности вопросом о сущности, то есть о том, "что есть?" обнаруживается вопрос "почему есть?", вопрос, благодаря которому, быть может, впервые только и становится возможным вопрос о сущности. В свете понимания сущности как бытия "генезис", происхождение, согласуется в развертываемом вопросе с "осуществлением" рациональности. Спрошенным в рациональности оказывается происхождение, исток бытия раци-

ональности, то, благодаря чему рациональность осуществляется и пребывает.

Между тем, спрошенное о рациональности определяется еще и местом - "в философии". "В философии" именуется место, где и исходя откуда ставится вопрос и ищется существо рациональности. Среди прочего, сказанного о философии, обычно отмечается существенная двойственность задаваемых философией вопросов: каждый "философский" вопрос ставится о сущем в целом и тем самым захватывает самого вопрошающего, подпадающего в качестве сущего в мире под вопрос. Последняя особенность ставящихся в философии вопросов намечает направление осмысления рациональности.

То, что поставленный исходя из философии вопрос о существовании рациональности оборачивается и на самого спрашивающего, означает так же и принципиальную рефлексивность философского мышления, которое, среди прочего, имеет своей предпосылкой исследование собственно понятий. Философии присуща "работа с понятием", или, иными словами, в философии для понимания сущности какого-либо феномена не обойтись без того, чтобы увидеть круг вещей, о которых говорит слово, обозначающее данный феномен, и как он движется в этой бытийной области. Причем, так понимаемая "работа с понятием" отнюдь не является отвлеченным от реальной жизнедеятельности людей "уточнением понятий", но как раз наоборот - это попытка увидеть ту целостную бытийную область, к которой восходит понятие и в которой, вероятно, укоренены и мы сами. Если дело обстоит именно таким образом, тогда попытка понять нечто в слове непосредственно захватывает и меня самого в моем собственном существовании.

Существенную значимость слова для нашего бытия сказывает и само имя "рациональность" - основное в заглавии выбранной темы. Даже предварительное и неясное понимание "рациональности" все же дает возможность заметить эту бытийственность слова. В соответствии с распространенным представлением рациональность связывается с разумностью, разумом. В древнегреческой мысли, к которой восходит европейская философская традиция, одним из именовании разума был "логос". Однако вместе с тем имя *λογος* для древних греков сказывало и слово - речь, а так же и бытие. В слове сущее обличается в том, что оно собственно есть, то есть определяется в своем бытии, наличности и явленности для человека. Быть может, разум, бытие и слово каким-то образом совпадают, а любой "понятийный анализ" или этимологический экскурс исподволь разрешается, осно-

ывається и становиться возможным благодаря сокровенному совпадению слова и бытия, которое слово хранит и показывает в себе самом.

Вместе с тем, совпадение в рациональности слова и бытия, по-видимому, оборачивается парадоксальной ситуацией. Звучащие в "рациональности" изначальные смыслы "логоса" замыкают попытку сказать о ней нечто в круг: словом необходимо выразить то, что есть слово. Любая попытка такого предпринятия уже до своего воплощения содержит в себе искомый результат - слово, которое, к тому же, должно быть предварительно понято в смысле установления того, что "я говорю" в каждом сознательном опыте конечного человеческого существа. Впрочем, возможно, что эта парадоксальная ситуация является лишь соответствием присутствующей философии парадоксальности, свидетельством принадлежности поднятого вопроса области философствования, или говорит о захваченности самого спрашивающего развертываемым вопросом?

Так или иначе, но попытка прояснить сказанное заглавием выбранной темы, по-видимому, очертила область и направление предполагаемого осмысления. И хотя эта попытка выявила, казалось бы, лишь сплошные вопросы и противоречия, все же именно поэтому она, быть может, уже развернулась в вопрошание о рациональности: почему *есть* рациональность?

В развернутом вопросе спрашивается о существовании рациональности, то есть о том, что и почему есть рациональность в истории отношения человека к бытию, в чем коренится и откуда происходит осуществление рациональности в сфере бытия, о той силе, которой держится рациональность в этой бытийной области. В соответствии с намеченным возможным направлением осмысления при ответе на вопрос о существовании рациональности необходимо, по-видимому, держаться слова, обличающего ее бытийную область и обнаруживающего тот круг вещей, о которых говорит рациональность.

Слово "рациональность" отсылает к истокам европейской философской традиции - к древнегреческой мысли, которая, не став за прошедшие века чем-то прошлым, сохраняется и пребывает именно как необходимый исток - быть может, еще только предстоящего - осмысления современностью самой себя, ибо скорее всего античная мысль необходима настолько, насколько мы считаем себя европейцами.

"Рациональность" произведено от латинского *ratio*, которое является переводом в сферу римско-латинской мысли древнегреческого *λογος*. Об этом свидетельствует возникновение латин-

ской философской терминологии в текстах одного из признанных создателей последней - Марка Туллия Цицерона, который именем "рацио" переводит греческое "логос", или, во всяком случае, передает определенную область его значений¹. Наверное, логос необходим на пути осмысления рациональности; вопрошание о существовании рациональности оборачивается вопросом о логосе. Что сказывает логос в древнегреческой мысли, в сфере древнегреческого бытия?

По-видимому, *λογος* был введен в философскую терминологию уже за шесть веков до нашей эры Гераклитом Эфесским, для которого имя, обозначавшее в обыденном обиходе человеческую речь, стало сказывать вечную, равную себе и вместе с тем непрестанно становящуюся сущность бытия, в свете которой мир является как нечто целое, гармоничное и осмысленное. Все же понимание логоса как сущности бытия сказывается весьма проблематичным, если верно то, что обычно приписываемое Гераклиту "учение о логосе" есть, быть может, не более, чем историко-философский фантом². В таком случае "логос" Гераклита всецело покоится в рамках современного ему обычного словоупотребления и означает отнюдь не "всеобъемлющий разум", а "речь", "слово" или корректно интерпретируется, например, в его космологических фрагментах как *μεγεθος*, величина, то есть означает "пропорцию", "измерение" или "меру"³. Но если логос есть мера, и притом мера в космологическом контексте, то возможно ли утверждать, что логос для Гераклита выступает сущностью бытия?

Все же в текстах Гераклита, как философа, вряд ли можно предполагать лишь наличие научно-описательного уровня. Скорее всего, его текст несет в себе и определенные метафизические импликации, и, стало быть, логос тоже означает нечто большее, чем просто меру на научно-описательном уровне. В фрагменте [B 45DK] *λογος* выступает мерой *ψυχη*, воздуха. Вместе с испарением и расширением воздуха обнаруживается свободное мировое пространство, космос, то есть определенным образом упорядоченное пространство, в котором происходит круговорот трех космических элементов - воздуха, воды и земли. То, что дает осуще-

1 См., например, цicerоновскую интерпретацию стоических положений (*De nat. deor.* I 36, 39) или перевод отрывка из "Государства" Платона (*De div.* I 60), взятый в контексте рассуждений Цицерона с "рацио" (*De nat. deor.* II 18).

2 См.: West M.L. *Early Greek philosophy and the Orient.* Oxford, 1971. P. 124.

3 Лебедев А.В. ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑΙ (О денотате термина *ψυχη* в космологических фрагментах Гераклита 66-67 Mch) // Структура текста. М., 1980. С. 130-132.

ствится этому круговращению есть *πυρ*, огонь, не находящийся ни за пределами космоса, ни внутри него, но стоящий по ту сторону рождения и смерти воздуха, воды и земли, или, вернее, лежащий под их сменой. Огонь есть *υποκειμενον*, под-лежащее.

Если огонь стоит по ту сторону рождения и смерти космических элементов, то каким образом он дает осуществиться их круговращению? Возможно, логос-мера является тем, чем отмеряется, собирается и держится цикл основывающихся на огне космических начал, поскольку космос является вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим [В 30DK]. Однако не обнаруживается ли логос на пути такого рассмотрения лишь как одно из свойств, наряду с другими присущи огню. Быть может, именно огонь, а не логос, является сущностью бытия для Гераклита?

Все же, сопоставляя используемые Гераклитом метафорические коды, оказывается, что Огонь, отождествляемый с космическим божеством, является одним и тем же денотатом для различных метафорических имен Медиатора противоборствующих сил⁴. Одним из таких метафорических имен Огня является Солнце [В 94DK], которое не пренебрегает назначенных ему мер, поскольку связано нерушимой клятвой, *δρκοζ*. Клятва же есть метафора "божественного закона", логоса. Не только огонь "использует" меру, но и мера связывает огонь, отмеряет его, впервые только и давая ему быть собой в качестве "подлежащего" космосу. В свете этого логос есть способ, каким осуществляется космос[^] и постольку - сущность бытия.

Внять логосу возможно в той мере, в какой он сам обнаруживается и открывается в видимом человеку пространстве космоса. Постоянно являя себя человеку, логос, тем не менее, остается непостижим в неадекватном ему человеческом слове; это подобно тому, как если бы логос окликал глухих. Перефразируя Гераклитово *"φυσίς κρυπτή κρυπτεσθαι φιλεῖ"* [В 123DK], можно, пожалуй, сказать, что логос, словно бытие или природа, любит скрываться.

Космос, согласно Гераклиту, пронизан возвратной гармонией противоположностей. Логос, так же воплощающий эту особенность космоса, несет в себе двойственность сокровитного и явленного и есть оформляющий принцип перехода сущего к открытости для человека. Мудрость заключается в *ἀληθεα λεγειν και ληγειν κατα φυσιν* [В 112DK]. Сбычно "этио" переводится сегодня

⁴ См.: Лебедев А.В. Агональная модель космоса у Гераклита // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 29-46.

как "говорение истины и действия согласно природе", однако за видимой ясностью этого высказывания обнаруживается столь же очевидное непонимание нами сказанного в нем, если иметь в виду вполне должно быть обычное для греков, но скорее всего отличное от современного употребление названных слов Гераклитом. Быть может "истина", "говорение" и "действия согласно природе" выступают во взаимосвязи изначальных значений, если при вслушивании в эти слова попытаться опереться на этимологию?

Истина, по-гречески *αληθεια*, буквально означает не=скрытость. Смысловая область *α-ληθεια*, определенная открытостью, очевидностью, актуализирует вместе с тем и идею сокрытости, упрятанности: *ληθη* есть забвение. Оппозиция "несокрытость-сокрытость" держится и *φύσις* природа в качестве самопроизрастания. "Природа" есть самобытное вырастание сущего из сокрытости к несокрытости, произрастание, имеющее, как позже об этом скажет Аристотель, начало в себе самом как в сущности, то есть в том, что оно само есть [Met. XI,3, 1070f 7]. Природа самообнаруживаетя в качестве присутствующей и наличной вокруг человека. Такое самообнаружение есть действие в высшем и полном своем воплощении. Человек может лишь отвечать в своих действиях, *λεγει* этому самобытному природному действию и тем самым несокрытости пребывающего вокруг него сущего. Соглашение с несокрытостью, ее сообщение и собирание есть *λεγειν*, "логос". Мудрость человека, призванного в области явленного ему сущего слышать голос природы, заключается в бережном упорядочивании, отчетливом собирании и несении вести об истине природы и постольку в соответствии истине-несокрытости бытия сущего.

Для Платона, создававшего свои произведения уже в четвертом веке до нашей эры, логос, казалось бы, утрачивает столь фундаментальное онтологическое содержание, какое он имел для ионийского мудреца, и зачастую отождествляется с *διανια*, размышлением, мыслью [Soph. 263c; Theaet. 189c-190a]. "Мысль" занимает промежуточное положение между мнением и умом [R.P.VI, 511] и, упорядочивая неопределенность чувственного в раздельное единство, позволяет подойти к осмысливающему основанию спутанных образов вещей, к их основоположению. Основоположения как таковые суть "эйдосы" вещей, созерцание которых ведет к беспредпосылочному началу, которое само, не нуждаясь ни в каких основоположениях, довлест, направляет и определяет сущее. Такое начало есть то, от чего берет свой исход всякое сущее, держащееся отныне только благо-даря ему. Это начало

Платон называл стоящей по ту сторону бытия идеей Блага, которое подобно солнцу освещает все сущее, делает его явленным для человека и постольку выступает виновником или поводом бытия сущего. Идея Блага есть то, что придает познаваемым вещам *ἀληθείαν*, несокрытость, а человека наделяет способностью познавать [R.P. VI, 508c].

Постигающий сущность Блага путь Платон именовал "диалектикой" [R.P. VII, 532ab, 533cd]. В собственном именовании диалектики сказывается "логос": *δια* - "через что-либо сквозь" и *λεγεσθαι, λεγειν* - "собирать"⁵. Диалектика означает, что из пути к Благу человек собирает несокрытое, проходя сквозь него и ограничиваясь этим кругом несокрытого, то есть получая через такое собиранье, соизмерение свою определенность. Существом логоса, способом, каким он осуществляется в сфере человеческого бытия, выступает собиранье, членораздельно сочетающее состав целого, то есть эйдоса, в котором присутствует для человека явленное ему сущее. Логос обозначает такой род мыслительной деятельности, который дает себе отчет (*λογον διδοναι*) в своих основоположениях [R.P. VII, 533c] и является *αυτοξ ο λογος* мыслью и смыслом вообще в чистом виде, взятым самим по себе [R.P. VI, 511b].

Логос у Платона, прежде всего, обнаруживается и относится к объемлющему человека миропорядку, поскольку оформленность и упорядоченность явленной человеку области сущего исполняется в идее высшего Блага, определяемого так же и в качестве истинного, несокрытого логоса [Phileb. IIb]. Сущее само себя заявляет человеку, побуждая его соответствовать тому, каково оно есть. Человек может лишь на пути к существованию всего существующего собрать несокрытость последнего, отвечая тем самым истине бытия.

Согласно Аристотелю, последователю и критику Платона, логос сказывает отношение, соотношение, пропорцию в самих вещах. В природе наличны регулярные соотношения (*λογος*), и значит, она логична и разумна. Природа есть то, что имеет в самом себе свое начало [Phys. II, 192b14]. Следовательно, природа есть путь к природе [Phys. II, 193b14], или, иначе, природа есть самобытное произрастание, имеющее в себе самом как исход этого произрастания, так и свою цель, то есть себя саму. Как таковая природа есть причина порядка и соотношения для всех вещей. Природный логос обнаруживается в качестве понятийной сущности вещей и цели [Phys. II, 200f14], то есть того, благодаря

⁵ Так, например, понимает этимологию слова "диалектика" Мартин Хайдеггер. См.: *Heidegger M. Hegel und die Griechen // Martin Heidegger. Wegmarken. Frankfurt a.M., 1967. S. 258.*

чему сущее как таковое налично для человека и осуществляется как явленное ему. Существо явленного и пребывающего вокруг человека сущего покоится в том, что Аристотель понимал как *τι ην ειναι*, "чтойность"⁶, которой изначально присущ логос. Скорее всего, Аристотель и говорит о чтойности "с точки зрения ее смысла" [Met. VII, 4, 1029b13] потому, что "суть бытия" сама осмысленна или соразмерна (*λογικως*).

Этот природный смысл человек в своей речи и рассуждениях способен лишь сохранить, а не внести его в независимый от человеческого осмысления мир. Для перипатетиков "иметь логос" означает не только "быть разумным", но и слушаться, подчиняться чужому разуму и постольку относиться к логосу в собственном смысле. Об этом говорит, например, имя *σω-φροσυνη*, благо-разумие, цело-мудрие, этимологию которого Аристотель понимает через *σωτηρια*, соблюдение, сохранение в целости, спасение и *φρονησις*, разумность. Предназначение человека выступает как хранение разумности, хранение, которым человек отвечает мере разумности и смысла бытия.

Несколько позже стоики учили, что разумение (*φρονησις*) в смысле знания добра и зла является добродетелью. Только жизнь согласно логосу добродетельна. Логос выступает у стоиков как природа мира, природный закон, управляющий мировым развитием и постольку являющийся промыслом и судобой, то есть совокупностью всех причин. Логос осуществляет, оплодотворяет мир всепроникающими текучими сущностями (*λογοι σπερματικοι*), давая этим явиться всякому сущему.

В неоплатонизме, последнем ярком воплощении античной мысли, обнаруживается своеобразное переплетение очерченных выше пониманий логоса. По Плотину, логос есть начало и все есть логос [Епп. III 2, 15, 13-14]. Однако это отнюдь не гераклитовский логос, выступающий сущностью бытия, поскольку логос у Плотина является указанием на дискурсивное мышление, в противоположность эйдосу, который предполагает интеллектуальную интуицию. В каком смысле "все есть логос"?

Логос вещи есть ее смысл, который отличает данную вещь от другой вещи и производит различие внутри самой вещи [Епп. II 6, 1-2]. Логос, как осмысление вещи, совпадает с *νεωρια*, созерцанием, вернее, созерцание есть принцип осмысления всякого самосознающего сущего. Как смыслодающая объективная

⁶ Так предлагает интерпретировать "то, что стало быть" А.Ф.Лосев. В своем переводе "Метафизики" Л.В.Кубицкий использует для передачи этого выражения "суть бытия", а М.Хайдеггер то же самое переводит как "то, чем всякая вещь заранее уже была".

идеальная структура, созерцание является основой всякого действия, и, в одном и том же отношении, тем, что тождественно действию. Созерцание и есть само это действие в пределе, самое высокое и почетное действие. Все произведенное действием в присутствии, суть все истинно сущее, которое возникает из созерцания и есть созерцание [Enn. III 8, 7, 1-27]. Все есть созерцание, поскольку мышление и бытие есть одно и то же. Для Платина открыта та простая истина, что мыслить можно только то, что присутствует и, пребывая явленным для нас, выступает в том или ином определенном виде, эйдосе. Это и означает, что все истинно сущее созерцает и есть само созерцание, ибо созерцание есть отождествление вещи с самой собой, внимательное всматривание в природу вещей, в тот вид, в котором они являются. Логос, взятый в контексте созерцания, указывает вообще на оформленность, осмысленность и упорядоченность бытия, и поэтому часто рядоположен у Платина с эйдосом и формой.

Будучи осмыслением вещи, логос есть как бы семя вещи, из которого она вырастает [Enn. IV 4, 36, 12* V 3, 8, 4-5]. В качестве такой онтологической текучей сущности логос исполняется даже во внелогическом первоисточке платиновой иерархии бытия - в Едином, или Благае, которое, находясь, подобно идее высшего Блага у Платона, по ту сторону сущего [Enn. I 3, 5, 7], все же наполняет собой все сущее, является его виновником (*αιτιος*) [Enn. VI 2, 17, 7], производя сущее до пребывания в том или ином виде и этим делая его годным для созерцания. Стало быть, логос, как и все другое, содержится в Едином. Однако наиболее полное воплощение логос, подобно эйдосу в сфере Ума, получает в сфере Мировой Души, осуществляясь как *λογος ποιητικος*, который гармонически объединяет умопостижимый и чувственный миры. Человек в свете действия такого оформляющего, творческого, производящего и смыслового начала свободен постольку, поскольку он делает что-либо надлежащим образом, то есть соответствует логосу [Enn. VI 8, 2, 9-10].

Предпринятая попытка продумать сказывающееся логосом, несмотря на известную схематичность, вероятно, все же выявляет бытийную область логоса. Сущность логоса сказывается в древнегреческой мысли отношением, сочетанием, мерой, которые прежде всего и в основном суть определенности космоса, то есть присущи самообнаруживающейся явленности окружающего человека бытия сущего. Речь, слово, говорение так же, по-видимому, необходимо понимать в свете онтологических отношений, мерности и сочетания как собирание, сопряжение в раздельное единство присутствующего вокруг человека сущего. Вероятно по-

этому логос обозначает весть, сообщение, и, стало быть, обнаруживается как со-ответствие, несение вести о соразмерности, оформленности и открытости бытия сущего. Весьма условно все эти смысловые оттенки логоса можно свести к соразмерности, соизмерению, понимая последнее достаточно широко. Способ, каким осуществляется логос в сфере человеческого бытия есть *соизмерение* человека в осмысленном, оформленном, несокрытом и пребывающим вокруг него сущим. Рациональность есть соизмерение человека в бытии сущего.

Для древнегреческой мысли соизмерение человека в бытии сущего обеспечивается самообнаруживающейся явленностью существующего, осмысленность которого человек должен собрать, сохранить в целости, соответствуя тем самым мере разумности бытия, его логосу. "Логос" переводится у Цицерона словом *ratio*, которое означает счет, рассудок, разум, разумность, отношение. Простое перечисление этих значений хотя и указывает на определенное сходство логоса и *ratio*, однако ничего еще не говорит вроде бы об их различии, если таковое имеется. Скорее всего, неявная перемена в существе логоса в соизмерении обнаружится, если обратиться к тем текстам Цицерона, где он говорит о таком соизмерении человека с объемлющим его сущим.

Цицерон еще вполне античен в том, что признает за природой приоритет в разуме, в том, что человек разум получил от природы [De nat. deor. II 16, 32, 87]. Однако обращает на себя внимание способ аргументации, используемый Цицероном для доказательства наличия божественного разума, разумности мира. Признавая в одном лишь человеке наличие *ratio*, превосходнее которого ничего не может быть [De nat. deor. II 16], Цицерон говорит далее, что из самого наличия в людях сообразительности мы должны прийти к заключению, что есть некий ум, более пронизательный и божественный [De nat. deor. II 18]. Такая аргументация "от человека" уже сама по себе свидетельствует о происходящем перемещении "центра тяжести" универсума на человека. Человек из почитительно созерцающего явленный ему мир превращается в его центр. На это же указывает и то, что человек, по Цицерону, властвует над природой [De nat. deor. II 152], что все в мире сделано для него [De nat. deor. II 37, 133, 154], как и то, что человек равен богу во всем, кроме бессмертия [De nat. deor. II 153]. Вероятно, не будет преувеличением сказать, что в текстах Цицерона намечается духовное состояние, которое трансформируясь, окончательно утверждается в Новое время как вседвоящая субъективность человеческого Я, то есть, буквально, представленность (*subjectic*) человеческого Я всякому

сущему. Представленность Я есть то, что уже до всякого представляющего осознания сущего заранее предполагается в любом представлении как его основа. Человеческий субъект, наделенный якобы способностью самостоятельного и безотносительного, то есть абсолютного сознания, соразмеряет себя в бытии сущего ко всему подходя со своей меркой, внося, устанавливая и навязывая эту меру окружающему его миру.

Но это уже совсем иное, отличное от античного миропонимания, отношение человека к миру. И понимание Гераклитом мира как самопроизводящегося и динамического, и мир идей Платона, и форма у Аристотеля, воплощая общую окрашенность античной культуры, выдвигает на первый план самообнаруживающийся характер сущего. В этом самообнаружении сущее является и открывается человеку в той мере, какую определяет само сущее. В контексте феномена рациональности это означает, что человек - не более мера, чем измеряемое; сущее измеряет человека, как бы выбирая его для своей самореализации. Человек призван свидетельствовать и нести весть об определяющих его вещах окружающего мира, а не навязывать себя сущему как меру. Об этом же, истолковывая знаменитое изречение Протагора, говорит Аристотель, указывая, что наше знание и чувственное восприятие сами скорее измеряются, чем измеряют, поскольку вещи откладываются в этих наших способностях с им самим присущей мерой, и с нами происходит так, как будто кто-то другой измеряет нас [Met. X, 1053a31]. Толковать человека как меру у Протагора в смысле субъекта Нового времени, значит, по меньшей мере, не видеть сказанного в его изречении. Подобно Протагору, так же, например, и Плотин, конституируя себя в бытии, ощущает безмолвное созерцание присутствующего сущего. Все, что возникло и возникает, есть видение природы в ее безмолвии, все произведенное по природе есть созерцательная данность [Еп. III 8, 4, 1-14]. Природа действует, производит, созерцает более совершенно, чем человек, который может ей только соответствовать.

Плотин, однако, жил и творил уже в третьем веке нашей эры в Риме, и, хотя и был истинно античным философом, не мог не принадлежать своей эпохе с ее возвеличиванием личности. В философии Плотина приоткрывается то, что "объективное" сущее есть выполнение понятого, находится в одном пространстве с сознательным к нему отношением. Если сам мыслящий становится именно таким, каково есть все, то, когда он мыслит самого себя, он вместе с тем мыслит все [Еп. IV 4, 2, 10-11]. Поэтому Плотин и мог, по словам Порфирия, дерзновенно сказать: "Пусть

боги ко мне приходят, а не я к ним!" Для того, чтобы понять мир нет необходимости путешествовать вокруг и по миру, или ходить по храмам, ибо, прежде всего, поклонение божкам не приблизит человека к истине более, чем она ему уже открыта в созерцании, и затем потому, что бог в тебе, и значит достаточно лишь вернуться к себе, до конца себя расспросить. И тогда - если дерзнуть совершить это - в тебе найдет отклик созвучие всего мира, ты сможешь в процессе таинственного восхищения возвыситься через мышление над мышлением и воссоединиться с божественным Единым.

Единое есть беспрестанно эманурующее "сверх-сущее", охватывающее все бытие в одной точке; оно - абсолютная единичность, абсолют. Воссоединение с Единым, которое открывается во всем своем безличностном и несоизмеримом с человеком величии, было тождественно для Плотина полному исчезновению его личности. И все же, заброшенность и затерянность человека в универсуме и, тем более, в его первоисточнике - безличностном Едином, неразрывно слита с тем, что Единое выступает как то, что есть первоначально "я" и сверхбытийно "я" [Enn. VI 8, 14, 42]. Более того, Единое настолько конкретно и психологизировано, что является в образе человека-царя.

Ввиду этого онтологизированного эгоцентризма слияние с Единым предстает как установление Плотинем себя в качестве средоточия смысла как такового, который он, подобно всенаполняющему Единому, эманурует из себя. То, как Плотин осознает себя в качестве мыслящего в мире, его личностный пафос, уже указывает, что самообнаруживающаяся явленность сущего, которую античному человеку дано лишь собрать и сохранить, исподволь уступает место осмысленности мира, исходящей от человека. Место смысла, логоса явленного природой, заступает мера, отношение, устанавливаемое человеком. Метафизичность логоса сменяется посюсторонностью рации как человеческого свойства.

Но такая же перемена, только в определении сущности истины, осуществляется уже у Платона⁷, когда он сущность всего сущего определяет как вид, эйдос, и существо истины истолковывает двояко: как несокрытость бытия и как правильность взгляда, направленного на эйдосы, правильность суждения в свете идей. И хотя для Аристотеля несокрытость выступает как главная черта существующего, но и он говорит, что истинное, несокрытое находится не в самих вещах, а в мысли. Несмотря на то, что в антич-

⁷ См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. М., 1986. С. 255-275.

ности человек нигде не обнаруживается в качестве субъекта, по которому равняется и перед которым предстает бытие сущего, все же в присущем древнегреческой мысли категориальном постижении сущего - будь то в "чтойности" у Аристотеля или в свете "идей" у Платона - уже сокрыта возможность человеку стать отмеряющим и рассчитывающим все сущее субъектом.

Итак, попытка осмысления бытийной области рациональности прежде всего обнаружила, по-видимому, рациональность в том, что она есть: рациональность есть соизмерение человека в бытии сущего. Затем, сущностное обнаружение рациональности дает увидеть путь ее собственного осуществления в истории отношения человека к бытию. То, что наместилось на этом пути в качестве существенного отличия современной формы рациональности от рациональности, порожденной греческим духом, есть, должно быть, различие в характере соизмерения: в современной рациональности соизмерение устанавливается вообразившим себя подлежащим бытию сущего человеческим субъектом, а не обеспечивается открывшимся человеку бытием, самообнаружением бытия, как это ощущается в древнегреческом мировидении. Вместе с тем, осмысление рациональности по-видимому выявляет и преемственность ее исторических форм. Быть может, современная рациональность есть лишь последовательное и основательное развертывание определенной черты, таящиеся ростки которой уже наличны в древнегреческой мысли. Общее в различных формах рациональности - не тот или иной характер соизмерения человека в бытии сущего, а сам факт соизмерения. Вне зависимости от того, как понимается человек - в качестве субъекта, - или в качестве существа только отвечающего истине бытия, рациональность в философии всегда выступает как соизмерение человека в бытии. Философия всегда осмысливает человека как особым образом сущее существо, отличное от всего остального сущего, или, иначе, философия всегда осмысливает метафизику человека. В свете этой общности и современное ратцио, возможно, не есть лишь психологическое свойство человека, но хранит и сказывает "метафизичность" логоса? Быть может на пути осмысления человеческой метафизики наметится ответ на развернутый в начале этих рассуждений вопрос: почему *есть* рациональность?

Рациональность есть соизмерение человека в бытии сущего. Вместе с осуществлением рациональности образуется уникальное пространство, в котором человек выступает в мире вещей и коренится в действительности сознания. Сознание есть отношение человека к его среде, к окружающим его вещам. Отношение к ве-

щам, к тому или иному конкретному существу предполагает, по крайней мере, то, что сущее *есть*. Отнесенность к существу коренится в бытии сущего. Расхожее выражение "бытие сущего" так примелькалось и кажется настолько знакомым, что вроде бы уже не требует более никаких усилий для того, чтобы услышать сказанное в нем. Однако, не проходит ли восприятие "бытия сущего" в качестве чего-то самого по себе разумеющегося мимо выраженного в этой формулировке состояния, в котором изначально и постоянно оказывается человек, если он относится к существу, но которое, тем не менее, с тем же постоянством зачастую остается незамеченным. Быть может, это состояние, несмотря на его неприметность, оказывается не в пример более важным для человека, чем само сущее, поскольку ему не обойти отнесенности к существу. Что обнаруживается в "бытии сущего", из которого произрастает человеческое не-обходимое отношение к существу?

Казалось бы, что, прежде всего, в бытии сущего для человека проявляется само сущее, окружающие человека вещи. По-видимому на эту ближайшую чувственно воспринимаемую среду прежде всего прочего и ориентуруется в своей жизнедеятельности человек, на нее он рассчитывает и в ней устраивается со своими расчетами, как если бы для этого сначала не требовалось, чтобы такая среда уже существовала, чтобы сущее уже было. Если сущее есть, то оно никоим образом не есть без бытия. Быть может, благодаря бытию сущее впервые только и проявляется для человека как именно сущее, то есть выступает для человека в явленности, образуя круг ближайших чувственно воспринимаемых вещей.

Пожалуй, именно то, что сущее "есть" вызывает изумление, которое выступает, по словам Аристотеля, поводом, виновником того, чтобы "Люди и теперь и впервые начали философствовать" [Met. I 982b11-28]. "Есть" - повод для изумления, хотя на первый взгляд кажется, что в том, что сущее есть, нет никакого повода для изумления. Ведь само собой понятно, что как мы сами, так и окружающие нас вещи существуют. Столь же самопонятным, наверное, является бытие и в свете повсеместного употребления этого слова в языке, и, прежде всего, в указующем "это есть". И все же, скорее всего, как раз наоборот, ясность и самопонятность бытия только открывает его непонятность.

Бытие, делая сущее явленным и годным к освоению для человека, само отнюдь не выходит в свет этой явленности. Бытие, собственно, есть только то, что оно есть: бытие. Это означает, что бытие как таковое равно лишь самому себе, что бытие повсюду одно. Стало быть, бытие ни от чего не отличается; бытие без-различно. Следовательно, оно не есть нечто, существующее в том

или ином виде, и, значит, бытие есть ничто. Ясность и кажущаяся полнота определений бытия совпадает с такой же полной невозможностью определить бытие каким-либо устойчивым образом. Самопонятность бытия оборачивается пустотой понятия "бытие", загадочностью и неопределенностью бытия: бытие, несмотря на то, что оно не бывает без сущего, не есть то или иное конкретное сущее, его не определить указанием на ту или иную вещь, поскольку бытие, собственно, не наблюдаемо.

Бытие не наглядно, но если бытие никогда не бывает без сущего, то оно тем самым получает свою, хотя и негативную, но все же определенность: бытие есть нечто существенно иное по отношению к сущему. Все же отсутствие собственной определенности бытия, пожалуй, не есть что-то негативное, в том смысле, что это не есть простая лишенность определений, о которой не имеет смысла даже и говорить, а пустота понятия "бытие" не сказывает лишь нечто ничтожное, от чего с легкостью отмахиваются, говоря: "пустое". Возможно, смысл бытия приоткрывается именно в его неопределенности и пустоте?

Пустота бытия открывает простор, обнаруживающий сущее в качестве пространства наличной вокруг человека чувственно воспринимаемой среды, а в своей неопределенности бытие, освобождая место разворачиванию сущего, тем самым раздвигает и создает границы, пределы очеловеченного мира, то есть определяет окружающий человека мир. В этом смысле бытия нет в мире; оно - условие и граница мира. Быть может, загадочность, неопределенность и пустота не просто свойственны бытию, но принадлежат существу бытия, намечая тот путь и способ, каким бытие только и осуществляется в нашей жизни.

Впрочем, этот намек на существо бытия не является ни окончательным суждением, ни точным ответом о сути бытия, но, быть может, только вопросам, создающим - когда он поставлен и удержан - горизонт осмысления, в котором человек обязан вернуться к себе самому и задуматься о существовании собственного существования. Как бы то ни было, намек на суть бытия обнаруживает, по-видимому, то неприметное состояние, в котором оказывается относящийся к окружающему его сущему человек.

Бытие есть нечто существенно иное по отношению к сущему. Известное выражение "бытие сущего" сказывает, по-видимому, двусложность бытия и сущего, то есть принципиальное отличие бытия и сущего и вместе с тем их единство, цельность. Человек в этой двусложности бытия сущего обнаруживается как особым образом сущее существо. Сознывая себя в мире среди бытия сущего человек проявляет бытие

сущего, то есть состоит в отношении как к сущему, так и к бытию. Сознать, относиться к вещам как именно к таковым означает не только принадлежать к этим вещам, но и быть отличным от них. Действуя среди вещей, будучи сущим среди сущего, человек в одном и том же отношении отличен от "вещности", он как бы выступает за сущее. Выступать (*ex-sisto*) в определенном смысле и значит - существовать. "Выступление за сущее" буквально сказывает изначальную суть метафизики. Метафизичность нашего бытия обнаруживает лежащее в ее основе различение, постоянно, но тем не менее неприметно, осуществляющееся в жизни человека.

Различение между сущим и бытием не только свойственно человеку, но выступает, вероятно, определяющим человеческое существо событие. Сущность человека и есть в определенном смысле само это различение бытия сущего. Человек выносит в себе разорванность между телесной конечностью, вещественной ограниченностью своего существования и выходением за пределы сущего к тому, что есть, но этим сущим не является. В свете этой разорванности опущенная человеку жизнь выступает как опыт разорванности его существования, то есть собирание человеком самого себя в попытке соединить и удержать в цельности расходящиеся предельные моменты осуществляющегося в жизни человека различения. В событии различения человек самообособляется, то есть отождествляется с самим собой и отличается от всего другого. Различение, позволяющее человеку отличаться от всего другого есть обличение человека в том, что он собственно есть, обличение в его собственной личине, лике, или, если употребить соответствующее греческое слово, в его собственном "эйдосе". Человек обретает свой облик существа, разорванного между сущим и бытием.

Обличающее человека в его существе различение обнаруживает человека как меру. Человек есть мера в силу своего промежуточного, "срединного" положения между сущим и бытием. Бытие открывается нам в опыте человеческого бытия. Наше бытие есть тот метафизический элемент нашей жизни, который, быть может, держится на усилиях человеческой самости, рождается посредством самости. Понимание самости значит здесь, что через присутствующего *среди* бытия сущего человека обнаруживается и соразмеряется различенность бытия сущего. Однако различение не есть лишь получаемый путем сравнения сущего и бытия результат или средство описания окружающего человека мира через противопоставление бытия и сущего. Такое средство, или способность человека различать и разделять все что угодно

на противоположности, само уже предполагает осуществление рациональности, то есть соизмерения человека в бытии сущего.

Для того, чтобы соизмерение осуществилось, должно уже быть свободное пространство, определенный простор, в котором соизмерение могло бы исполниться. Кроме того, должно уже быть, по крайней мере, то, что соизмеряется; должно быть нечто, между чем осуществляется соизмерение. Скорее всего, различие и есть то событие, в котором сосредоточивается и разворачивается собственное существо бытия рациональности. Событие различения освобождает и разворачивает просвет для исполнения рациональности. Обнаруживая отличие сущего от бытия различие раздвигает и определяет границы пространства осуществления рациональности, простирая необходимый для этого простор. Не различие есть результат сравнения сущего и бытия, а само различие, сбываясь, дает возможность, исходя из себя, различить, противопоставить и соразмерить сущее и бытие, дает и само является для рациональности той формой воплощения, в которой рациональность может исполниться, наполняя открытое ей пространство кругом явленных и близких для человека "вещей". Человек есть мера, поскольку, соразмеряя сущее и бытие, он отвечает такой возможности и проявляет тем самым бытие сущего.

Соизмерение человека в бытии сущего осуществляется благодаря существенному для человеческого бытия событию различения бытия и сущего. Исток рациональности - различие становится возможным и происходит из определяющего окружающего человека сущего бытия. Бытие как условие и граница человеческого существования повсюду одно, оно - безразлично. Бытие в качестве безразличности допускает различение. Между тем само бытие смыкается с ничто, обнаруживая при попытке его определения собственную неопределенность и бессновность. Стало быть, событие исполнения рациональности покоится над бездной бессновности и неопределенности: полаганию оснований различения в принципе нет пределов, различение, пожалуй, имеет бесконечное множество оснований или у него нет оснований, что то же самое.

Возможно, ускользание рациональности в неисчислимость бессновности сказывает существенную особенность события различения, а именно: ему присуща возможность не быть. Событие различения может и не сбыться. Следовательно, и для человека существенна возможность не исполниться как таковому, если различение есть в определенном смысле существо человека, есть определяющее его облик событие. Все же человеку, скорее

всего, не обойти того, чтобы быть человеком, а значит, не обойтись без разорванности в себе, которую человек, чтобы исполниться, призван собрать, тем самым отвечая и соответствуя соразмерности бытия сущего. Но такое соответствие обязывает, по видимому, принять так же и существенную для события различения возможность не быть, которая к тому же оборачивается бесосновностью человеческого существования.

Эта "теневая сторона" бытия с тем же правом и необходимостью объявляет себя в человеческом существовании, что и полнота определений бытия. Пожалуй только в свете выступающей в бытии бесосновности становится явной вся весомая полнота ответственности человека за собственное существование и вменяемости за каждое событие, осуществляющееся в его жизни. По видимому, именно в этом смысле человек не становится таковым лишь фактом своего физического рождения, но тем, что он каждый раз заново здесь и сейчас прилагает усилие для того, чтобы быть в мире и принять мир с присущей ему мерой.

Принять мир с присущей ему мерой - значит, кроме всего прочего отдавать себе отчет в своей собственной возможности не быть. Перед лицом этой возможности, быть может, Парменид объявлял, что "надо говорить (*λεγειν*) и думать, что сущее пребывает" [В 6 DK], а Платон, чутко чувствовавший сомнительность человеческих способностей постигнуть подлинное бытие, говорил, что в постижении сущности словесного нашего выражения недостаточно. Поэтому-то, всякий имеющий разум, никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления [Epist. VII, 342e-343a]. Скорее всего и почтение к молчанию, ответственность за произнесенное слово, и настоятельная необходимость говорить, собирать и осмысливать пребывающее сущее принадлежит рациональности и соответствует вырастающей из потаенности соразмерности бытия сущего.

Однако таким образом понимаемая рациональность оказывается не столько человеческим свойством, сколько событием, которое в изначальной цельности события собственного исполнения не сводимо к своему наглядно выраженному содержанию и не исчерпывается сознанием отдельного человека.

Возможно, действительно, рациональность осуществляется как самостоятельная и самодостаточная бытийная область или форма действительного существования человека, дающая ему возможность вращаться в окружающий мир, сделать этот мир обитаемым для себя.

Рациональное и иррациональное в средневековой теории познания

В статье прослежена борьба двух мыслителей: Абельяра и Бернара Клервоского, развивавших соответственно рационалистическую и иррационалистическую линии, проанализировано противостояние, с одной стороны, диалектики, теоретической рефлексии, научной работы, с другой стороны, мистики, иррационалистического мировосприятия.

Значимость проблемы рационального и иррационального в современной философской литературе столь велика, что невольно вызывает желание выяснить ее истоки, ее место в далеком прошлом. И это не просто исторический интерес, но способ проникнуть внутрь самой проблемы. Мы задаемся целью исследовать проблему рациональности¹, как она стояла в XII веке, во-первых, потому что это особое время в нашей культуре, на что все чаще указывают современные ученые. Так, Х.Майнхардт утверждает, что прафеномен Нового времени, непосредственно примыкающего к современности, имеет место именно в средневековье. "Новейшие историко-философские исследования обнаруживают изумительно новые теории в средние века... Исследование средних веков, - сграведливо замечает он, - является не просто архивными регистрациями прошлого, но доступом к самим себе"². Во-вторых, в XII веке проблема рационального и иррационального стояла более обнаженно и более глобально в связи с тем, что затрагивала важнейшие центры духовной и душевной жизни средневекового общества, была проблемой не только образа мыслей, но и образа жизни, поскольку органически переплеталась с

¹ Термина "рациональность" не было в средние века, однако мы следуем прекрасному методологическому принципу А.Я.Гурсвича: за "планом выражения" разглядеть "план содержания" - "задача первостепенной важности и огромной интеллектуальной привлекательности" (Гурсвич А.Я. Этнология и история в современной французской медиэвистике // Сов. этнография. 1984. № 5. С. 39).

² Meinhardt H. Die Philosophie der Peter Abaelard // Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert. München, 1981. S. 119.

религиозной проблематикой, определявшей мироощущение каждого индивида.

Раскрывая содержание проблемы рациональности в средневековье, мы видим, что вопрос тогда стоял так: либо безоговорочно, не рассуждая, принять Истину, провозглашенную христианством, либо критически проанализировать Ее, а потом принять. Современный мыслитель сразу улавливает парадоксальность ментальной ситуации: искать самую Истину не надо, она дана извне, а вопрос лишь в том, как к ней относиться. В XII веке это "как" было персонифицировано двумя выдающимися мыслителями - Петром Абеляром (1079-1142) и Бернаром Клервоским (1091-1153). Необыкновенную одаренность и колоритность противников отмечают все исследователи средних веков. Виктор Кузен (водивший личное знакомство с Гегелем и Шеллингом) назвал Абеляра одним из двух величайших философов Франции (вторым был Декарт). Св.Бернар до сегодняшнего дня почитается величайшим подвижником западного монашества. Они встретились на Сансском соборе (1140), имевшем целью осудить учение Абеляра. "Этот собор, - писал В.Герье, - представляет собою один из тех торжественных моментов, когда особенно явно слышен пульс истории и обнаруживаются на ее поверхности сокровенные силы или идеи, ею движущие. Здесь столкнулись не только две замечательнейшие личности XII века, но два враждебных направления в духовной жизни средних веков"³.

Два враждебных направления - это рационалистическое и иррационалистическое отношение к истине. Волею судеб Бернар и Абеляр возглавили два лагеря, образовавшихся в религиозно-интеллектуальной сфере общества - лагерь верящих, то есть принимавших христианство "на веру" без каких-либо размышлений, и лагерь понимающих, то есть требующих критического, на основе доводов разума, осмысления того, во что нужно верить. Следует четко уяснить, что подобное разделение не было плодом средневековой казуистики (истина-то одна, какая разница - верить, понимать). Эти принципиально противоположные методологические установки сыграли громадную роль в развитии и философии, и науки.

³ Герье В. Западное монашество и папство. М., 1913. С. 62.

Рационалистическая установка Абеяра наилучшим образом выражена им самим во "Введении в теологию": "Ведь чем более трудными вопросами, как говорят об этом, кажется наполненной наша христианская вера и чем дальше она от человеческого разума, тем более надежными подпорами разума следует ее укреплять..."⁴ Это центральное положение Абеяра является радикально новаторским, однако к нему подвело его время и такой знаменитый его предшественник, как Ансельм Кентерберийский.

О времени. Мощным толчком, пробудившим интеллектуальную активность XII века, стали диспуты. Прежде существовали так называемые лекции: читался параграф за параграфом, к чтению присовокуплялся комментарий. Авторитет (Отцов ли церкви, Св. Писания и тому подобн) освещал это действие и заключал его в самые строгие рамки. Схоластика выработала и на место лекций поставила новую форму - диспуты. На диспутах авторитет не подвергался сомнению, но по самой своей природе диспут вел к анализу, к логическому разбору обсуждаемого предмета. И, конечно, важнейшую роль здесь сыграли споры номиналистов и реалистов. Эти споры были одновременно и проявлением интеллектуальной деятельности, и формой ее дальнейшего развития. Именно в этих спорах выкристаллизовывался рационалистический, спекулятивно-теоретический метод исследований.

Ансельм Кентерберийский (1033/34-1109), воздвигая свое знаменитое онтологическое доказательство бытия божия (сыгравшее именно в философии, а не в теологии громадную роль), уже тем самым отходит от традиции, ибо последняя требует простой ссылки на авторитет. Ансельм признает святость этого принципа, однако пытается установить основы веры, разрешить трудности, возникающие в спекулятивных занятиях вопросами веры. Позиция его двусмысленна: он утверждает, что только имея веру в сердце, мы можем понять, вера - абсолютное пред-условие понимания. "Не силюсь, Господи, проникнуть в глубины Твои, непосильные для моего разумения; но желаю хотя отчасти разуметь истину Твою, в которую верует и которую люблю сердцем мое. Не ищу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что, если не уверую, не уразумею"⁵.

⁴ *Петр Абеяр. Введение в теологию // Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. М., 1972. С. 292,293.*

⁵ *Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Там же. С. 250.*

И тем не менее именно он поставил вопрос о "osola ratione", "rationes necessaria", об участии интеллекта в раскрытии тайн веры. От ансельмовского принципа "не только верить, но и понимать" был один только шаг до абеляровского "prius intellectum", то есть веровать должно лишь такой истине, которая стала понятна для разума.

Абеляр уже открыто и настойчиво провозглашает задачу рационально обосновать богооткровенные истины, понудить современников к необходимости размышлять и исследовать веру с помощью разума. В "Прологе" к "Да и Нет" он специально разъясняет, зачем ему понадобилось собрать большой свод взаимопроверочающих суждений церковных авторитетов: «Это побудит молодых читателей к наибольшему труду в отыскании истины и сделает их более острыми в исследовании. Конечно, первым ключом мудрости является постоянное и частое вопрошание; к широкому пользованию этим ключом побуждает пытливых учеников пронизательнейший из всех философов Аристотель, говоря при истолковании выражения "ad aliquid" (к чему-либо): "Может быть, трудно высказываться с уверенностью о вещах такого рода, если их не рассматривать часто. Сомневаться же о каждой в отдельности будет бесполезно. Ибо сомневаясь, мы приходим к исследованию; исследуя, достигаем истины"»⁶. Абеляру приходилось постоянно доказывать совершенно очевидные сегодня вещи: человек вправе сомневаться, искать, размышлять, обсуждать догматы "путем применения уподоблений, доступных человеческому разуму". Насколько трудно было проводить Абеляру мысли, кажущиеся сегодня бесспорными ("нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял", "смешны проповеди о том, чего ни проповедник, ни его слушатели не могут постигнуть разумом. Сам господь жаловался, что поводырями слепых были слепцы")⁷, говорит эпизод, происшедший на Суассонском соборе⁸. К Абеляру подошел его обвинитель Альберик из Реймса и высказал недоумение по поводу одного утверждения Абеляра. «На это, - пишет Абеляр, - я немедленно ответил: "Если вы желаете, я приведу вам доказательство этого"». Он заявил: "В таких

⁶ *Петр Абеляр. "Пролог" к "Да и Нет" // Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1959. С. 121.* Абеляр неоднократно цитирует любимого Августина: "Просите, молясь, ищите, рассуждая, стучитесь, спрашивая, то есть вопрошая".

⁷ *Петр Абеляр. История... С. 34.*

⁸ Это первый собор (1121 г.), на котором было осуждено учение Абеляра. Абеляр вынужден был собственноручно бросить в огонь свой трактат "О божественном единстве и триничности".

вопросах мы руководствуемся не человеческим разумом и не нашими суждениями, но только словами авторитета"⁹.

Налицо противостояние двух позиций, обусловленное главным для средневековья конфликтом: разум или откровение. Это противостояние двух методологий, старой, традиционной, но имеющей власть, и новой, рационалистической, стремящейся занять свое место в духовной среде. Альберик и ему подобные озабочены исключительно тем, чтобы сохранить традицию в неизменности, статичности, сводя религиозное учение к простому воспроизведению авторитета. Принцип рациональности, проводимый Абельяром, требует самостоятельного розыска доказательств. Установив момент самостоятельности в рационалистических исследованиях, проницательный средневековый мыслитель идет дальше и заявляет: самостоятельность необходимым образом включает в себя момент временности, историчности. В конкретной исторической ситуации должно искать конкретные, присущие только этой ситуации доказательства. Каждая эпоха, утверждает Абельяр, ставит свои собственные вопросы и свои собственные задачи. Отцы церкви (раннее христианство - *Н.М.*) решали свои задачи своего времени. Простое повторение их ответов не может помочь нам решать задачи нашего времени. Необходимо мобилизовать разум, творчески деятельный, активный. Не повторять, не констатировать, но искать свое собственное объяснение и решение¹⁰.

Еще важное отличие принципа рациональности от традиционализма - неустанные поиски истины, которая постоянно остается за горизонтом. Дело в том, что Абельяр в своей теории познания является сенсуалистом: более или менее познанным может быть то, что воспринято чувствами. "Более или менее" - ибо и чувства обманывают: "И смотря по тому, что мы воспринимаем зрением, мы называем небо то звездным, то нет; и солнце то жарким, то нежарким; луну то больше светящей, то менее, а то даже совсем не светящей, несмотря на то, что всегда пребывает неизменным то, что нам не всегда кажется постоянным"¹¹. Поскольку же человеческое знание возникает из чувств, человеку невозможно знать разум бога. Абельяр различает знание и понимание. Одно дело понимать или верить, другое - воспринимать или делать ясным. Знание - постижение вещей видимых, то есть "восприятие вещей самих по себе в их присутствии", понимание,

⁹ *Петр Абельяр. История...* С. 36, 37.

¹⁰ *Abadardi Opera*. II, P. 83. *Theology II* // Grane L. *Peter Abelard. Philosophy and Christianity in the Middle Ages*. L., 1970. P. 90-91.

¹¹ *Петр Абельяр. История...* С. 113.

как и вера, относится к вещам невидимым, то есть это - частичное понимание трансцендентной истины, которую полностью не может постичь ни один человек. Разум исследует те вещи, что не даны в восприятии, но ни разума, ни человеческого языка (определенного нашей временностью, а потому не способного адекватно выразить вечное, то есть бога) недостаточно для постижения Истины: "...мы не можем со всей определенностью обещать учить истине, которая, как мы убеждены, недостижима для нас или любого другого смертного, но мы, по крайней мере, хотим представить что-то, что подобно истине, что-то, что согласовывается с человеческим разумом, не вступая в конфликт со святой верой; мы при этом восстаем против тех, кто хвастается добыть истину с помощью человеческого разума - они озабочены ни чем иным, только человеческими аргументами, которые они знают, и они готовы найти многих последователей, хотя почти все люди неинтеллектуальны и только очень немногие интеллектуальны"¹². Абельяр не даст себя ослепить блеском человеческого разума, но, верный и здесь критически направленному, аналитическому уму, исследует границы распространения и действия разума. Конечно, невольно напрашивается аналогия с кантовской "Критикой чистого разума". Мы не будем проводить параллели, но нельзя не согласиться с тем, что здесь - зародыш новоевропейского мышления: "Мы присутствуем при рождении новой мысли (нашей мысли), хотя первые движения ее остаются скрытыми от нас"¹³.

Абельяр - глубоко верующий человек и не претендует на обладание полного знания о боге. Однако он - представитель новой плеяды средневековых мыслителей, который чувствует себя не только христианином, но и философом, "самым главным" для которого "является исследовать истину при помощи разума"¹⁴. Как философа его глубоко оскорбляет утверждение Григория Великого: "Та вера не имеет цены, коей человеческий разум предоставляет доказательства". К этому изречению, возмущенно заявляет Абельяр, прибегают исключительно для оправдания собственного невежества. Не подвергая сомнению фундаментальные истины богоучения, Абельяр полагает, что долг каждого христианина, а тем паче философа, в том, чтобы понять доктрины веры. Орудием исследования, путем к пониманию является, по Абельяру, диалектика.

12 *Abadardia Opera*. II, Op.cit. P. 67 // Grane L. Peter Abelard. P. 95.

13 *Федотов Г.* Абельяр. Пг., 1924. С.122.

14 *Петр Абельяр.* История... С. 95.

Средневековая диалектика занимает особое место в развитии человеческой мысли. Это не была диалектика в гегелевском смысле. Первые схоласты-диалектики используют ее для анализа понятий и утверждений, поэтому более точно средневековую диалектику следует назвать "грамматико-логико-диалектической" (Р.Томас).

Диалектика называлась искусством рассуждать, ее предметом было слово, но слово в самом высоком значении, то есть "начало божественной мудрости, или божественная мудрость, или разум"¹⁵. Логос, говорит Абельяр, есть и слово, и разум. Значит, слово - разум. Учение о слове - логосе - называется логикой, это учение о высокой мудрости, а любители этой мудрости называются философами. Подобное отношение к слову резко выделяет Абельяра среди схоластов (уже в современном смысле слова), бесконечно обсуждавших вопрос: веревка или человек тянет свинью на рынок. Для Абельяра диалектика - способ исследования, инструмент в работе над данным текстом. Это метод лингвистически-аналитической интерпретации "Божественных" терминов (таких, как "мудрость", "благодать" и т.п.). Так, в своей «*Thologia Summa boni*» Абельяр делает попытку, опираясь на положение Боэция - пропозиция, вопрос и вывод ("propositio", "questio", "conclusio") идентичны, хотя и различны, ибо не могут существовать друг без друга, - трактовать Троицизм таким образом: Отец, Сын, и Св.Дух субстанциально или эссенциально идентичны, но различны как личность. Оттон Фрейзингенский пишет, что Абельяр был осужден (на Суассонском соборе), потому что «использовал "exempla pop boni", сравнивая вечную жизнь бога с силлогизмом»¹⁶.

Диалектика стала в руках Абельяра недифференцированным, несознанным, но уже работающим методом, развитие которого (а использование диалектики, несмотря на яростное сопротивление церковников, неуклонно возрастало) вырабатывало новый, рационалистический тип мышления. Разработка диалектики и ее распространение привели к изменению самого интеллектуального климата в Европе. Диалектика включила рационалистические тормоза, требуя строгости в доказательствах, и одновременно освободила мышление от теологических оков, став, в сущности, спекулятивно-теоретическим, рационалистическим методом познания, соответствующим уровню гноссологии XII века. Конечно, рациональность не родилась именно в средние века, как

¹⁵ *Петр Абельяр. История...* С. 93.

¹⁶ См.: *Buytaert E.M. Abelard's Trinitarian doctrine // Peter Abelard: Proc.Intern.Conf. The Hague, 1974. P. 133.*

можно было бы понять из предъдущего. Рациональность возникает вместе с философией, ибо философский способ осмысления мира - это и есть рационалистический способ по своей природе (в отличие от мифологического, религиозного, художественного и т.п.). В то же время в XI-XII вехах рациональность, как и философия, как бы вновь после длительного затишья начинают свое развитие. Именно поэтому медиевистика называет XII век Ренессансом, причем давшим последующему европейскому интеллектуальному движению больше, чем Ренессанс XV века.

Абеляр не ведал, какого зверя он разбудил, но четко осознавал громадную значимость диалектики в познании. В предисловии к "Введению в теологию" он писал: "...и чуть ли не с самой колыбели были причастны к изучению философии, и, прежде всего, диалектики, беспорочной наставницы во всех рассуждениях..."¹⁷. С видимым удовольствием диалектик из Пале (как называли Абеляра) повторяет высказывания Августина о диалектике, о "науке наук". "Ведь блаженный Августин решился превознести это знание (диалектику - *Н.М.*) великими похвалами и призвал, что по сравнению с прочими искусствами только оно одно даст возможность познания и только его одно следовало бы назвать знанием. Поэтому во второй книге "О порядке" он говорит: "Наука наук, которую называют диалектикой. Она учит учить. Она учит учиться. В ней сам разум проявляет себя и открывает, что он такое и что он хочет; только она есть знание, и она не только хочет, но также и может творить знающих"¹⁸.

Итак, предмет диалектики - слово, ее метод - дефиниция, классификация, схематизация, ее задача - анализировать, комбинировать, выводить заключения и тому подобн. Следует хорошо осознать, насколько важную роль играла дефиниция в схоластике. Справедливо пишет С.С.Аверинцев: "Дефиниция - как бы пограничный знак, маркирующий переход от вненаучного знания к научному, вступление на территорию науки... Организованные системы дефиниций, внутренняя установка на системность, заложённая в структуре каждой отдельной дефиниции, - единственный в своем роде фактор выживания итогов умственной работы в изменившейся общественной и духовной обстановке, при переходе к средним векам"¹⁹. Имея предметом слово,

17 *Петр Абеляр. Введение в теологию // Памятники... С. 293.*

18 *Петр Абеляр. История... С. 90.*

19 *Аверинцев С.С. Вступление: Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986. С. 10-12.*

диалектика не создала, и не могла создавать новое мировоззрение, новое учение. В. Виндельбанд писал, что поражение Абеляра в споре с ортодоксами было предопределено, ибо его смелый и плодотворный постулат: одно лишь, не связанное никакими предвзятыми посылками научное познание должно обуславливать веру - этот постулат имел в своем распоряжении только "бессодержательные правила диалектики, а то содержание, которым располагала в то время наука, обязано было своим возникновением именно традиции, против которой она восставала в критике разума. Этой науке не хватало материальной силы для того, чтобы выполнить роль, к которой она чувствовала призвание..."²⁰. Но Абеляр и сам прекрасно понимал, какие грозные опасности подстерегают диалектику: она легко превращается в пустую, софистическую игру слов ("это чума в спорах"). Средневековые софисты, как и их древние предшественники, всегда готовы выдать подобие за истину, ложь за разумное. Диалектик из Пале не только видит эту опасность, не только борется с ней, но ищет критерии, позволяющие отделить зерна от плевел. Итог его размышлений можно выразить так (в "плане содержания", а не в "плане выражения", разумеется): принцип рациональности несамодостаточен. Разумное начало, не наполненное высоким смыслом, идеей, слепо, бесцельно, это - форма, лишенная содержания. Для Абеляра высшим содержанием, наполняющим разум, является всра и любовь к Спасителю. Софисты выхолащивают слова, диалектики оживотворяют их своим подлинным глубоким чувством. По мнению Абеляра, лучше всего характеризует истинного философа гимн "Блаженная нам радость":

*Слов много источают,
Любовию пьлают*²¹.

В итоге вера и разум у Абеляра взаимобратимы: вера, не подкрепленная доводами разума, не оправданная строгой, рационалистической рефлексией, пуста и формальна. Человек должен быть внутренне очищен прежде, чем он сможет правильно использовать диалектику. Иначе его философские попытки будут доказывать нечто бессмысленное. Ибо как император может постигнуть бедность Христа? Как ослепленные злым началом увидят или постигнут истину божественной благодати? Только верующий христианин, прошедший некоторого рода катарсис, может прийти к пониманию тайн своей веры. И это понимание яв-

20 Виндельбанд В. История философии. Спб., 1898. С. 278.

21 Петр Абеляр. История... С. 93.

ляется решающим в мире, полном ложных убеждений, и прези-
рающим истину²².

Требование Абельяра поставить процесс познания под знак высшего смысла со всей полнотой можем понять только мы, его потомки, оглядываясь на гносеологический и методологический путь за последние века, и особенно наш, двадцатый, имея на руках последствия "чистой" гносеологии и рационализации. Тысячу раз был прав Абельяр, утверждая, что философия - любовь к мудрости - это не просто познание, не просто теоретическое размышление, на которое способен любой софист, но действие, состояние души. Языческие мудрецы назывались философами "более за свою похвальную жизнь, чем за свои выдающиеся познания"²³. Логик, методолог, схоласт, Абельяр разрабатывает принцип рациональности на основе любви к высшей мудрости, к самой Истине.



Рационалистическое учение Абельяра, усиленная пропаганда им диалектики как свободного и самостоятельного пути розыска истины немедленно вызвали враждебную реакцию церковников и их апологетов. "Я был тяжко смущен, - признается Гильом, аббат знаменитого монастыря Сен-Тьерри, - непривычными новшествами в выражениях о вере и новыми измышлениями неслыханных значений. Ведь после того, как сошли в могилу почти все наставники церковного учения, внутренний враг, не изучающий, а критикующий, не подражающий, а исправляющий, ворвался в опустошенное как бы царство церкви и присвоил в нем только себе одному право учить и высказывать в области божественного писания то, что он привык высказывать в области диалектики, а именно, свои собственные измышления и ежегодные новшества"²⁴. Далее Гильом излагает ряд пунктов, которые выражают quintэссенцию абельярова учения и которые легли в основу толкования его как еретического. Мы их приводим полностью: "Главы же, извлеченные из сочинения его, которые я счел необходимым послать вам, суть таковы: 1. Вера определяется им как

22 *Williams P. The moral philosophy of Peter Abelard. Univ. Press of America, 1980. P. 56.*

23 *См.: Петр Абельяр. История. С. 29.*

24 *Письмо аббата Гильома к Готфриду, епископу Шартрскому и Бернару, аббату Клервскому, относительно Петра Абельяра // Петр Абельяр. История... С. 124-126.*

суждение о невидимых вещах. 2. Он говорит, что имена Отца и Сына и Духа Святого в божестве - суть не имена собственные, а выражение полноты высшего блага. 3. Что Отец есть полное могущество, Сын некое могущество, Дух же Святой не является вовсе никаким могуществом. 4. О Духе Святом - что он не исходит от Отца и Сына подобно тому, как сын исходит от отца. 5. Что Дух Святой есть мировая душа. 6. Что мы можем и желать, и действовать благим образом в силу свободной воли и без содействия благодати. 7. Что Христос воспринял плоть и пострадал не для того, чтобы освободить нас от власти дьявола. 8. Что Христос - бог и как человек не является третьим лицом в троице. 9. Что в таинстве евхаристии образ первоначальной субстанции продолжает пребывать воображаемым. 10. Он говорит, что дьявольские соблазны возникают в людях благодаря физической природе. 11. Что мы наследуем от Адама не вину первородного греха, но наказание. 12. Что грех заключается только в помыслах грешащего и в презрении к богу. 13. Он говорит, что не совершается никакого греха по вожделению, стремлению к удовольствию и незнанию и что все подобного рода есть не грех, а естество²⁵.

Один из адресатов письма Бернар Клервоский, ознакомившись с трудами Абеяра, убеждается в необходимости начать решительный бой с новыми идеями. Ему это дается очень трудно, ибо по складу своего характера и в силу своего положения монаха Бернар весьма противится всяким внешним, социальным, как мы сказали бы сегодня, действиям. Он принял сан монаха, дабы, замкнувшись в узкий мир кельи, целиком отдаться созерцанию высшего. Аскетизм и отречение от мира - цель и смысл его жизни. Монашество для него не только образ жизни, отличный от мирского, но высокое призвание, требующее от человека полной отдачи, абсолютного служения Господу. Статус монаха, по средневековому убеждению, высок не потому, что монахи порывает с греховным миром, но потому, что это начало небесной жизни. В.Герье, раскрывая ценностное понимание в средние века монашества, пишет: «Поэтому "небеса ликуют, земля трепещет, все языцы славят Господа", когда кто-либо обращается из мира в монастырь. Вступление в монашество признается как бы вторым крещением. Оно есть возрождение к новой жизни, и благодаря этому возрождению монахи становятся причастны ангельского чина. Собор в Ниме, созданный папой Урбаном II в эпоху первого крестового похода, догматически установил, что монахи подобны ангелам, потому что возвещают повеления Бо-

²⁵ Письмо аббата Гильома к Готфриду... С. 126.

жия, и на основании аналогии между монашеской одеждой и шестью крыльями серафимов собор даже определил место монахов среди ангельской иерархии»²⁶. Поэтому глубоко верующий человек, каким был Бернар, не только сам принял монашество, но "соблазнил" всех своих родных, зачастую вопреки их желанию. Рассказывают, что жители Европы прятали от Бернара своих детей, чтобы он своими страстными проповедями не увел их в монастырь. Став монахом (сначала очель бедного монастыря Сито, а затем основанного им же Клерво), Бернар в своем аскетизме превзошел все монашеские уставы. Он постился столь строго, что довел себя до болезни, и вылечить его удалось, лишь прибегнув к такой мере, как монашеское послушание. Он настолько утратил интерес к внешнему миру, что его тяготили посещения даже близких людей. Вынужденный тем не менее принимать их визиты (к чему его вновь понудили в силу монашеского послушания), он стал закупоривать уши воском, скрывая это под монашеским капюшоном. Замкнутость в себе и сосредоточенность на мыслях о Боге были у Бернара столь сильны, что он не замечал происходящего вокруг него. Однажды ему пришлось несколько дней совершать свой путь вдоль берегов Женевского озера, он ничего не заметил, и, когда уже миновали озеро, с удивлением спросил своих спутников, о каком озере они между собой говорят²⁷.

Все это мы рассказываем, чтобы дать понять читателю, что такому аскету, отрешенному от мира и в силу своих убеждений, и в силу своей психической конституции (он с детства был "замечательно задумчив"), мирские дела были глубоко безразличны. Однако до тех пор, пока не возникала "великая нужда". Тогда, преодолевая свою натуру, аббат проявлял просто чудеса активности и выказывал прямо-таки бойцовский характер. Диалектик из Пале и стал для него этой "великой нуждой", ибо занес руку на святая святых - христианскую веру. "Магистр Петр, - пишет Бернар магистру Гвидо де Кастелло, - вводит в книги свои нечестивые новшества слов и понятий: рассуждая о вере противно вере, он нападает на закон при помощи слов закона. Он ничто не рассматривает как бы в зеркале и как загадочное; но взирает на все лицом к лицу и свободно разгуливает среди того, что выше его, среди чудесного и великого"²⁸. В письме кардиналу пресвитеру Иву Бернар называет Абеяра человеком полностью

26 Герье В. Указ. соч. С. 17.

27 Там же. С. 32.

28 Письмо Бернара Клервоского магистру Гвидо де Кастелло // *Петр Абеяра. История...* С. 136.

двуличным, внутри Иродом, снаружи Иоанном. И сам задается вопросом: "Что мне до этого? Всякий несет свое бремя". И тут же объясняет, почему же он столь пристрастен к этому человеку: "Однако имеется нечто иное, чего скрыть я не в состоянии и что касается всех тех, кто любит имя Христа. Он высказывается нечестиво по отношению к небесам; он подрывает нерушимость веры и чистоту церкви... В своих книгах он проявляет себя творцом лжи и создателем превратных догматов и высказывает себя еретиком не столько в заблуждениях, сколько в упорной защите ошибок. Он является человеком, преступающим меру свою и уничтожающим силу христового креста в мудрости слов. Он знает все, что имеется на небесах и на земле, кроме себя самого"²⁹.

Мистик-иррационалист, созерцатель, убежденный всем своим существом, что единственно верный путь веры - любовное созерцание Господа или созерцание в любви к Господу, Бернар, естественно, не мог примириться с тем, что "человеческий разум захватывает себе все, не оставляя ничего для веры. Он пытается постичь то, что выше его, он исследует то, что сильнее его, он врывается в божественное и скорее оскверняет святыню, чем открывает ее, запечатанное и запечатленное не раскрывает, но раздирает, и все, что он находит для себя непостижимым, считает за ничто, не удостоивает веры"³⁰. При этом нужно знать, что Бернар вовсе не отвергает разум как таковой. Разуму в своих теоретических положениях он придает громадное значение. Дело в том, что, по Бернару, для спасения необходим свободный выбор. "Отними свободный выбор, - пишет аббат, - и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого... Бог - творец (аuctor) спасения, свободный выбор есть только способность: и только Бог может дать его, а свободный выбор - принять"³¹. Для того чтобы надлежащим образом понять, что мы хотим сказать, пишет Бернар, «считаю необходимым повторить то же более философски (подчеркнуто мной. - Н.М.)... воля есть разумное движение, повелевающее чувством и

²⁹ *Петр Абеляр. История...* С. 137.

³⁰ Письмо Бернара Клервоского епископам и кардиналам Римской курии // *Петр Абеляр. История...* С.129. Великое обилие писем и количество адресатов, которым они были посланы, причем адресатов, принадлежавших к самым верхам римской церкви, красноречиво свидетельствуют о необыкновенной активности, проявляемой клервоским аббатом в борьбе с абеляровой ересью.

³¹ *Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли* // Средние века. 1982. Вып. 45. С. 266.

влечением. В какую бы сторону она ни направлялась, она всегда имеет своим спутником разум, некоторым образом следующий за ней по пятам. Это не значит, что она действует всегда из побуждений разума, но лишь то, что она никогда не двигается без разума, так что многое делает она через разум, против разума, то есть при его помощи, но против его согласия или суждения. Поэтому говорится: "Сыны века сего догадливей сынов света в своем роде» (Лука, XVI, 8), и опять же: "Они умны на зло" (Иерем., IV, 22). "И не может быть присуще твари благоразумие или мудрость, даже во зле, без разума"³². Таким образом, по Бернару, разум, в силу своей изначальной сущности, может повести и к добру и ко злу. Разум не просто амбивалентен, но он должен быть амбивалентным, в противном случае разум с необходимостью вел бы или к спасению, или к гибели, и тогда не было бы свободного выбора, воля бы "не создавала себя свободно по своему усмотрению (*arbitrio*) либо, советуя ей увлечься дурным и не следовать духу, дабы она подверглась животным побуждениям и даже стала преследовать все то, что от духа Божия, либо и побуждая ее к добру, следуя благодати и сделав ее духовной и все это обсуждая и не будучи никем судим. Если, говорю я, воля под запретом разума не может сделать чего-либо из указанного, она уже не может быть волей. Ибо, где необходимость, там нет воли. Если что-либо делается правильно или неправильно по необходимости и без согласия воли как таковой, то разумное существо либо не должно считаться грешным, либо не может быть совершенно праведным, ибо и в том, и в другом случае отсутствует то, что единственно делает его грешным или праведным, то есть воля"³³. В бернардовском толковании природы человеческого разума кроется источник его резко отрицательного, даже враждебного отношения к рационализму Абельяра: дарованный человеку Богом разум, выделяющий его среди остальных Божьих тварей, является лишь советчиком при воле (без права голоса). Абельяр же использует его самым противоугодным способом: для познания, для знания ради знания, что есть высокомерие и кощунство. Ставя разум в делах веры столь высоко, Абельяр делает сомнительным благодать Божию, смерть Его Сына, эту великую жертву Господа во имя спасения человечества.

Бернар, как мы видели, отнюдь не против теоретических выкладок, он не прочь и сам философски поразмышлять. Однако задача этих размышлений не рационально обосновать веру, но

³² Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли. С. 267, 268.

³³ Там же. С. 268.

указать на единственно верный путь к Богу - любовь и созерцание. Единение с творцом может быть только иррационалистическим, а не на основе разума. Не отвергая теологию как таковую, Бернар отвергает диалектические спекуляции, почитая их, по меньшей мере, излишними ("ветренная болтливость философов"). Человек должен не исследовать природу Бога, но страстно желать знать его волю, что достижимо только в созерцании. Диалектическая теология Абеляра шокировала аббата из Клерво стремлением выработать новые понятийные средства объяснения догматов и дать их рациональное изложение. Бернар создает "монастырскую" теологию (термин Дж.Леклерка), в фундаменте которой заложена мысль, что вера есть непосредственное откровение Бога, воспринимаемое душою. Отсюда абсолютная противоположность методов обеих теологий. Понятийно дискурсивному анализу противопоставляется экстаз мистического созерцания, непосредственная интуиция, сверхчувственное слияние души с верховным началом бытия. Диалектике схоластов противопоставляются "томление и любовь", страстные молитвы, медитации, аффекты³⁴.

Бернар, видевший свое жизненное призвание, свой христианский долг в борьбе за чистоту веры и церкви, не мог не начать самую ожесточенную борьбу с рационализмом Абеляра, набравшим силу в европейском ученом мире³⁵. Он убедил себя и

34 "Благодаря Бернару, - пишет А.Гаусрат, - вскормлена была в монастырских кельях та восторженная мистика, которая считала блаженством простираться у креста, целовать раны Христа, обливать слезами Его пронзенные ноги, в прерывающейся, всхлипывающей речи выражать избыток ощущений. Это пылкое благочестие, стремящееся вечно наслаждаться мыслью о Боге, о Марии, о Младенце стоит в таком же отношении к методу Абеляра, в каком находятся тайные восторги монастырской кельи к громкой, всюду слышной ораторской речи аудитории. Умствование над Писанием, говорит Бернар, не ведет к Господу, душа должна привлечь Его в свои горячие объятия молитвою" (*Гаусрат А. Средневековые реформаторы.* Спб., 1900. С. 181).

35 "О, - горестно восклицает Бернар, - если бы его насыщенные ядом рукописи продолжали находиться под спудом и не читались на перекрестках дорог. С быстротою распространяются книги, и те, которые ненавидят свет, потому что являются злыми, нападают на свет, полагая мрак светом. В города и замки вносится мрак вместо света. Всем повсюду предлагается яд вместо меда, или, вернее, в мед. Они переходят от племени к племени и от одного государства к другому народу". (Письмо Бернара Клервоского папе // *Петр Абеляр. История...* С. 131). Бернар не преувеличивает популярности учения Абеляра, что его и особенно встревожило. Сам Абеляр пользовался такой колоссальной славой, что послушать его лекции стекались буквально со всей Европы.

других в том, что абелярово учение подрывает сами основы христианской веры.

Гонения со стороны аббата вынудили Абельяра искать защиты и оправдания на соборе, который и был созван по его настоянию в Сапсе в 1140 году. Однако едва начали читать положения, извлеченные из сочинений Абельяра, наиболее еретические, с точки зрения его противников, как он понял, что затеянный им процесс уже проигран, и покинул собор, заявив, что не признает другого судьи, кроме папы. Бернар же убедил собор признать диалектика из Пале еретиком.

Абельяр отправился в Рим, но по дороге, чувствуя себя больным и разбитым, попросил приюта в клюнийском монастыре, где 21 апреля 1142 года умер³⁶.

Победа Бернара на Сапсском соборе, однако, не была победой бернардовской мысли над абеляровой. Противостояние, с одной стороны, диалектики, теоретической рефлексии, научной работы, с другой - мистики, практической смысложизненной деятельности, интуиции и созерцания обнаруживают себя и сегодня в современной борьбе идей. У Бернара прозрачно просматривается линия, проводимая философией антропологического толка, в частности, экзистенциализмом. В своей встрече с бесконечным человек или находит, или теряет свое "я", свою актуальность. Перспективы этой проблемы, отмечает Л.Грейн, с того самого времени определили культурное и интеллектуальное окружение не столько в рамках церкви, сколько в системе познания, самосознания³⁷.

Диалектическая же схоластика Абельяра развивала интеллектуализм, который с течением времени и человеческой мысли перерастает в современную рациональность, стремящуюся к теоретико-рефлексивному познанию и мира, и человека. Борьба рационального и иррационального, начатая в далеком XII веке Петром Абельяром и Бернаром Клервоским, органически вписалась в контекст современной западной культуры.

36 На его надгробной плите была надпись:

*Галльский Сократ и западных стран Платон величайший,
Наш Аристотель, среди всех мудрецов или равный или высший,
Светоч познанья, всесветно прославленный, разносторонний
Ум, и тонкий и острый, усилием мысли и слов
Все побеждавший, - таков был сей Абельяр несравненный.*

37 Grane L. Op. cit. P. 116 Л.Грейн в качестве гениального наследника Бернара называет А.Камю. Наследником Бернара был, безусловно, И.С.Кьеркегор.

Рациональность: наука, философия, жизнь

В статье приводятся доводы в защиту идеи единой рациональности, ныне повсеместно отвергаемой. Показано, что все многообразие философских трактовок рациональности тяготеет к двум основным подходам - прагматико-функционалистскому и ценностно-гуманитаристическому, которые, в свою очередь, обнаруживают тенденцию ко все более тесному взаимодействию. Полемизируя с характерным для современной философии отказом от "теоретизма", а по сути, от концептуально организованной мысли как таковой, автор защищает идею жизненности и неустрашимости из философии теоретического мышления как высшей ступени познавательной деятельности человека.

Проблема рациональности общезначимая и вместе с тем глубоко личностная. Что же случилось с человеческим разумом, этим главным ориентиром деятельности человека в мире, если распалась не только связь времен, но и все другие связи, которые мы привыкли считать надежными? Если наука не даст ни прочных знаний, ни жизненной опоры, а утешения искать негде? Эту проблему каждый пытается решить на свой лад, нередко теряя общую почву, уходя в свои символы. Найти подходящие средства для истолкования новых жизненных процессов - очень нелегкая задача. Попытки справиться с ней обостряют не только чувствительность к многообразию форм жизни и способов мысли, но и потребность в обновленном, прежде всего философском, представлении о единстве человеческой культуры, человеческого разума.

Цель нашей статьи прояснить вопрос о том, в каком смысле возможна единая рациональность, если это не догма, не идеология, не просто символ, но однако, и не реальность: высказать некоторые доводы в защиту этой идеи, ныне столь ярко и массово ниспровергаемой, показать ее жизненность, которая находит воплощение в реальной практике и тенденциях развития современной философии и гуманитарного познания.

Два подхода к рациональности

Попытка окинуть одним взглядом картину споров о разуме, все изобилие отрицающих друг друга подходов и тенденций в осмыслении рациональности кажется обреченной на неудачу. Ю.Хабермас видит причину того чувства замешательства, которое испытывает исследователь перед хаосом различных современных подходов и прорывов к разуму, в "необозримости" (Unübersichtlichkeit)¹ ситуации, невозможности охватить ее целиком. Кстати сказать, для многих мыслителей такое обилие подходов и принципов - довод в пользу "фантомности", постоянного ускользания самой проблемы. Однако, присматриваясь к многообразию цветов в спектре, нельзя не заметить некоторые локальные точки, линии тяготения, указывающие, по сути, на два главных подхода, которые, несомненно, преобладают, несмотря на все множество промежуточных вариаций. За неимением лучших терминов эти подходы можно назвать *прагматико-функционалистским* и *ценностно-гуманитаристическим*. Первое направление размышлений о рациональности делает акцент на науке и применяет строгие формы и средства упорядочения и систематизации материала даже там, где эмпирия содержательно не готова к такого рода операциям. Прежде всего, это относится к аналитико-эмпирическому подходу, к проработке вопроса о мере и критериях рациональности научного рассудка, обыденного сознания, практических действий, на них основанных. Этот подход отличает детальная разработка критериев рациональности (как правило, представленных в виде шкал или градаций), конвенционализм или конвенционалистические тенденции в определениях рациональности. Пожалуй, можно сказать, что для эмпириков XX века разум - это, по сути, рафинированные формы рассудочного мышления и познания, потому что, отсекая "метафизику", позитивизм во всем многообразии своих форм отсекал также и контексты действия творческого разума ("контекст открытия"), порождающего новое знание.

Особенности второго подхода - в ограничении или отрицании тех функций разума, на которых сосредоточивалась рассудочная форма позитивистски ориентированной науки, в акценте на спонтанности эстетического, этического, политического, религиозного и прочего действия. Этот подход представлен в наиболее чистом виде в экзистенциалистском, персоналистском мыш-

¹ *Habermas J. Les aventures de la raison // Monde. 1984. Nov., spec. № P. 13.*
(Подборка ответов на анкету).

лении, в менее чистых формах - в современных "философиях субъективности". Присмотримся внимательнее к различным обнаружениям этих подходов для того, чтобы увидеть яснее и их поляризованность, и их взаимообращенность в трактовке проблемы разума, его возможностей и пределов.

Прагматико-функционалистский подход. Для этой группы концепций, представленных большинством современных позитивистских и постпозитивистских построений, характерна дифференцированность и дробность критериев рациональности; функциональность трактовок разумного действия в познавательной и практической сфере (понятие рациональности зависит от целей и задач концепции). Концепции, основанные на сильных требованиях к рациональности, в принципе неосуществимых в реальной жизни, имеют большую объяснительную и предсказательную силу. Напротив, объяснительная и предсказательная сила слабых концепций рациональности очень невелика, хотя им удовлетворяют, казалось бы, почти все практические и познавательные ситуации².

Главные виды рациональности - эпистемическая, связанная с обоснованностью мнений-убеждений (*beliefs*), и практическая, связанная с выбором наилучшего способа практического действия. Одна из наибольших сложностей прагматико-функционалистского подхода к рациональности - многозначность самого термина мнение-убеждение. Это понятие трактуется очень широко, под него подходят и религиозные убеждения, и доводы здравого смысла, и ожидания бизнесмена, и основания принятия гипотез или теорий учеными. Именно это понятие скрепляет водино практическую и эпистемическую рациональность. Можно назвать несколько способов обоснования рациональности мнений, которые сосуществуют или же сменяют друг друга, причем сама направленность этой смены очень показательна для общей картины философского развития в этой области. Так, для класси-

² Вот один из примеров шкалы возрастающих требований к рациональности - от полной иррациональности до полной рациональности: 1) действие, совершаемое по каким-то причинам (это могут быть импульсивные и бессознательные действия); 2) действие по причинам, которые осознаются субъектом; 3) действие по причинам, проясненным рефлексией субъекта; 4) действие по достаточно обоснованным практическим причинам; 5) действие в соответствии с определенными нормами практической рациональности; 6) действие, предполагающее сравнение и выбор средств и путей действия в зависимости от цели; 7) действие в соответствии с истинностью целей, независимых от непосредственных потребностей индивида. См.: *Mortimore G W. Rational action // Rationality and the social sciences. L. etc., 1976. P. 106.*

ческих позитивистов главной стратегией обоснования рациональности мнений было выяснение их логической истинности, опытной подтверждаемости, выводимости из предшествующих высказываний и пр. Напротив, для Поппера и его сторонников рационально такое обращение с мнениями (гипотезами, теориями), при котором ищутся не подтверждения, а опровержения теорий, выставляются напоказ их слабости и недостатки. Лакатош серьезно дополняет этот подход: решение о рациональности или нерациональности смены теорий принимается на уровне сопоставления исследовательских программ, содержащих либо позитивную (прогрессирующую), либо негативную (регрессирующую) эвристику - правда, критерии различения того и другого привести не так легко.

Для объяснения сдвигов в теоретическом развитии науки Кун вводит прагматические и социально-психологические критерии и доводы (настроенность умов научного сообщества). Коль скоро основания и причины революционных изменений в науке, с одной стороны, и ее нормального развития, с другой, совершенно различных, общих логических критериев для того и другого быть не может. Хотя, как известно, Поппер и попперианцы сурово критиковали Куна, нельзя не заметить, что между революционной наукой в куновском понимании и взглядами фальсификационизма больше общего, чем кажется на первый взгляд. Разумется, обращение к социально-психологическим, а также институциональным критериям при решении вопроса о выборе теорий - это дань конвенционализму. Тем самым прорисовываются и некоторые ограничения в таком понимании рациональности: рациональность трактуется как рациональность методологии, связанной с описанием правил и норм деятельности ученого. К самой же деятельности понятие рациональности не применимо, поскольку в ней нет достаточных оснований для выбора теорий или гипотез. Известно, что концепция Фейерабэнда еще более заостряет эту тенденцию к конвенционализму, продолжает и развивает ее.

Современные варианты, в которых существует прагматико-функциональный подход к рациональности, строятся на тех же предпосылках и допущениях. Скажем, когнитивная социология считает ложными любые традиционные гносеологические понятия и антиномии, подчеркивая "псевдопредметность" и одновременно социологическую наполненность мышления (изучаются не реальные объекты "сами по себе", но нечто, наделенное тем или иным социальным значением). При этом научное сообщество трактуется как частный случай "традиционного" общества,

изучаемого этнологами; традиция, одна из центральных категорий когнитивной социологии, рассматривается как непознавательный опыт; заведомо равноправными признаются все мнения (обыденные и профессиональные, древние и современные); главное внимание сдвигается с объяснений (объяснять - значит выделять главное и второстепенное, первичное и вторичное) на построение типологий; граница между наукой и ненаукой полностью размывается; знание выступает как социально сконструированный предмет в безбрежно расширяющемся контексте и то есть Философ, говоря словами Р.Рорти, перестает быть "стражем рациональности". В лучшем случае его цель - "такое описание разума, которое взрывает все претензии и попытки определить сущность Разума"³. Эта общая траектория - движение от логического и теоретического обоснования рациональности мнений и убеждений к "полипрагматизму" работы философа, уподобляемого, по сути, литературному критику, который высказывает свои вкусовые суждения в беседе "просвещенных дилетантов", отказываясь при этом от самого понятия истины, порождает "проект, не минуемо нигилистический"⁴.

Достаточно остро стоит вопрос о рациональности мнений при межкультурных сопоставлениях. Ныне принято критиковать за наивный интеллектуализм точку зрения, согласно которой магия, религия, колдовство - иррациональные формы. Более принято считать их в принципе непознавательными явлениями - выражением причастности индивида социальной целостности. Обычно эти явления относят к различным несопоставимым формам жизни и трактуют как разные типы рациональности. При этом уравниваются в правах явления, заведомо не равноценные: логика, например, считается одной из многих других форм рациональности, определяемых своим собственным жизненным контекстом. Особенно показательным здесь уравнивание ученого, скажем, с магом или колдуном; все они претендуют на истину относительно различных реальностей, различных форм жизни со своими имманентными целями: одно дело - познавать мир, другое - справляться с несчастьем или болезнью, третье - поддерживать устойчивость социальных структур и пр.

Именно эту обстановку в современных размышлениях о рациональности обобщает следующее высказывание: "Самое главное - проникновение исторических и этнологических способов мысли в те дисциплины, которые более жестко структурированы

³ Colapietro V.M. Toward a more comprehensive conception of human reason // Intern. Philos. Quart, 1987. Vol. 27, № 3, iss. 107. P. 288.

⁴ Bernstein R.J. Beyond objectivism and relativism. Oxford, 1983. P. 204.

на уровне теории. Отныне контекстуализм пишется лишь с заглавной буквы, жизненный мир упоминается лишь во множественном числе... повседневное занимает место теории, а частное - место общего"⁵. Конечно, полагает Ю.Хабермас, все эти процессы и перемены небезосновательны: они заставляют усомниться в грандиозных систематизациях и обобщениях, позволяя так называемым "мягким" наукам, которые не удовлетворяют позитивистским стандартам рациональности, почувствовать свою специфику. Столь ли, однако, безобидно такое замещение теоретичности повседневностью обыденного сознания? Ведь при этом, как правило, не исследуется искожная, с трудом преодолеваемая эпистемическая ограниченность обыденного сознания с его суженным полем восприятия, склонностью к заведомым упрощениям (например, в ситуациях, где необходимо удерживать в сознании противоречие тезисов, не смягчая его неосознанным выбором более привычного тезиса и пр.)⁶. Фактически прагматико-функционалистский подход тяготеет к тому, чтобы трактовать рациональность как псевдопонятие или псевдопроблему, лишенную реального предмета и лишь указывающую на цели или потребности той или иной социальной группы. Правда, к выводам о псевдопроблематичности рациональности приходят лишь наиболее последовательные представители данного подхода.

Ценностно-гуманитаристический подход. Для этой группы концепций характерны либо представление о вторичности и, соответственно, малой значимости функций разума (фактически - рассудка) в сравнении с другими жизненными проявлениями человека, либо такое более широкое представление о разуме и разумности, которое выдвигает на первое место в жизни человека любые формы сознания, любые системы ценностей, кроме науки и ориентированной на науку философии. Конечно, у наиболее последовательных сторонников такой спонтанно-жизненной установки в философии, как правило, нет словесно выраженной концепции рациональности и потому приводимые ниже примеры, иллюстрирующие общую тенденцию, взяты у осознающих ответ-

⁵ Habermas J. Op. cit. P. 13.

⁶ Социальные психологи, проводившие, например, опыты, связанные с феноменом редукции диссонантных переживаний, пришли к выводу, что человек не является "рациональным животным". В лучшем случае он может быть назван "рационализирующим животным", которого можно научить избавляться от некоторых ограничений обыденного восприятия. См.: *Abelson R.P. Social psychology's rational man // Rationality and the social sciences. P. 58, 59.*

ственность перед словом представителей современной герменевтики⁷. Главное здесь - усмотрение разумности в тех сферах, где ее не видит прагматико-функционалистский подход - в сфере "творческой разумности", в работе философа или художника, в спонтанном поступке или политической акции и пр.

Рассматривая различные обоснования рациональности мнений в рамках прагматико-функционалистского подхода, мы отмечали особо ту стадию, на которой возникло убеждение, что рациональным может быть только метод описания деятельности ученого, но не сама эта деятельность, не ее объект. Фактически ту же тенденцию к методологизации рациональности, только относительно в более отдаленной исторической перспективе, с опаской отмечают и представители ценностно-гуманитаристического подхода.

Вся европейская философия - это дисциплина, превратившаяся в науку о разуме⁸. По пути рационального постижения мира европейскую философию направляли структурные предпосылки греческого языка (склонного, вследствие богатства форм среднего рода, к номинализации слов путем прибавления артикля и тем самым - к концептуализации мысли). Два главных понятия заставляют нас осознать и оценить место и значение рациональности - "логос" и "нус". "Логос" - это числовые пропорции в математике, музыке, астрономии. Однако знание "логоса" подразумевало не только значение числа, но и знание причины вещей и событий. "Нус" - это и рациональность сознания (слова "сознание" у греков нет), и рациональность бытия как божественного дара, надобие Прометеева огня. Эта понятийная двойственность надолго предопределила всю дальнейшую историю западноевропейской философии. Революционным событием в этой истории стало появление новой формы рациональности, связанной с возникновением опытных наук и применением математики в экспериментальном естествознании. Это ставит под сомнение позиции метафизики: она отступает перед опытной наукой. Возникает представление о том, что рациональность - это метод. Разрушение прежней метафизики разума означает, что отныне человеку доступны лишь отдельные фрагменты рациональности: так, опытным наукам дан лишь рассудочный момент разума, а традиционная метафизика, моральная философия и те-

7 Обращаясь далее к концепциям Х.-Г.Гадамера, П.Рикера, М.Дюффена, мы выбираем лишь те тексты, которые непосредственно посвящены проблеме рациональности.

8 Здесь и далее см.: *Gadamer H.-G. Historical transformations of reason // Rationality today. Ottawa, 1979. P. 3-14.*

ология отчасти сохраняются только как постулаты практического разума. Несмотря на потребность достичь единства мировоззрения на разумных основаниях, во главу угла ставится лишь рациональность научного метода или рациональность действия путем проб и ошибок. Рациональность сводится к рационализации средств по отношению к целям, а цели считаются самоочевидными. Рациональное обоснование в науке ведет социальную жизнь по пути индустриализации и технологизации, а все, что лежит вне сферы рациональности, научных методов лишается права на рациональное обоснование.

Где же выход из этой ситуации экспансии узко понимаемого разума? Для Гадамера такой выход - в возврате к "логосу рациональности самого бытия", который отличал понимание разума на заре греческой мысли. А, соответственно, цель философии, философии рациональности, - ограничить первичность самознания в пользу более широкого понимания разума и бытия, вернуться к онтологической наполненности мысли в мире. В самом деле, ведь энергия человеческого разума не сводится только к познанию, а потому задача философии - стимулировать все виды рационального творчества человеческой мысли⁹.

Примеры "творческой разумности" можно найти не только в философии. Это может быть эстетически заостренная способность к порождению нового ("инновационная способность")¹⁰ или же сфера свободного практического действия, не подотчетного ничему, что хоть сколько-нибудь напоминало бы жесткое теоретическое априори¹¹. Рикер, к примеру, видит ошибку Канта как раз в том, что Кант попытался применить к критике практического разума те же средства, что и к критике теоретического разума. Однако практические силлогизмы строятся не по законам логики, но по особым риторическим законам, которые могут даже нарушать законы логические. Теряя право быть знанием, практический разум приобретает свободу саморазвертывания и критическую способность по отношению к политико-государственным надстройкам и к самой эмпирической реальности. Та-

⁹ "Наука направляет свои исследовательские усилия на мир природы, социальной жизни, в которую мы включены, равно как и на те исторические миры, которые оставлены нам в наследство. Философская мысль должна участвовать во всем многообразии форм рациональной творческой активности человека - но не с деспотическим превосходством полновластной системы понятий, а с серьезной озабоченностью того, кто никогда не знает полностью и наперняка, что же именно он знает" (*Gadamer H.-G. Op.cit. P.14*).

¹⁰ *Dufrenne M. La raison aujourd'hui // Rationality today. P. 15-25.*

¹¹ *Ricouer P. La raison pratique // Ibid. P. 225-241.*

ким образом, речь идет не о критике практического разума, но о практическом разуме как критике.

Изображение основных тенденций толкования рациональности складывается в общую картину. С одной стороны, эмпирико-аналитическое исследование норм целей, средств, форм и типов рациональности, раздробление проблемы на фрагменты за рамками которых она становится псевдопроблемой. С другой стороны, внимание к жизненным, инновативным, приближенным к воображению, динамическим аспектам и проявлениям разумности, в которых рациональность зачастую превращается в утопию¹². Возникают, таким образом, две основные формы редукции проблематики рациональности, тяготеющие к ее релятивизации или иррационализации. И это не уникальная черта западных размышлений о рациональности. Во многих наших дискуссиях подобная логика повторяется с зеркальной точностью¹³. Разнообразие подходов к рациональности со всеми их взаимными тяготениями позволяет предположить, что поиск концептуальных оснований единой рациональности бесплоден и бессмыслен.

Рассудок и разум - вчера или завтра?

Если воспользоваться традиционной философской терминологией, можно назвать главные моменты рациональности, разо-

¹² *Dufrenne M.* Op. cit. P. 25.

¹³ Участвуя во многих семинарах и конференциях, посвященных рациональности, я неоднократно убеждалась в том, насколько живуча, несмотря на все попытки создать нечто абсолютно новое, та концептуальная бифуркация, которая была выше обозначена в виде двух подходов к рациональности. В спорах о рациональности эти позиции неизбежно воспроизводятся коллективным разумом научного сообщества. Так, на одной из конференций (Одесса, 1988) шел спор о рациональности норм (варианты позиций: рациональность есть нормативность, рациональность есть антинормативность или же следование таким нормам, которые способны сами себя отрицать, наконец, рациональность как то, что не имеет отношения к нормам), а затем о рациональности целей (как быть с "рациональным" достижением "иррациональных" целей? как соотносить средства и цели в исследованиях динамической рациональности и то есть?). Но вместе с тем выдвигались концепции с акцентом на спонтанном, антипознавательном, антирепрезентативном, эмоциональном и пр. См., в частности: Рациональность и семантика поведения: Материалы науч.-метод. семинара. Киев, 1988.

рванные в современных подходах, рассудочным и разумным¹⁴. Рассудок - это, прежде всего, аналитичность, дискурсивность, упорядоченность, систематизированность, нормированность и пр. Разум - это движение мысли, невозможное без фантазии, интуиции, паделенной воображением чувственности и пр. Лишь взаимодействие, а не прстивопоставление рассудочного и разумного начал духа определяет феномен рациональности в его динамике и позволяет исследовать рациональность. В самом деле, ведь исчисляемое без динамического момента - это не рациональность: не случайно все самые строгие определения рациональности как логичности, эффективности, целесообразности, системоупорядоченности оказываются беззащитными пред ситуацией иррационализации, в которую ввергает нас любая попытка осмыслить динамику развивающегося знания. Однако не многого стоят ссыки на собственную динамику рациональности, если полеты духа остаются не промысленными, не выраженными и не закрепленными в слове.

Предлагаемая трактовка рациональности как умоностигаемости объективно общего, осуществляемой во взаимодействии рассудочного и разумного, может показаться архаичной. Вряд ли, однако, справедливо не замечать тех существенных изменений, которые претерпевают сами понятия рассудка и разума в свете современного понятийного опыта, сохраняющего связь с философской традицией, и не оценивать роль предлагаемого механизма рационализации в разрешении тех познавательных трудностей, которые в рамках иных подходов оказываются пока непреодолимыми. Так, обращение к рассудочно-разумной схеме рационализации дает наиболее общую философскую форму для исследования целого ряда феноменов, связанных с творчеством. Позитивистская, эмпирико-аналитическая традиция просто не располагает собственным словарем для закрепления и исследования подобных феноменов, а экзистенциально-гуманитаристическая традиция исходит из весьма неконструктивного разрыва между научной рациональностью и ценностной сферой духа и припнжает права нацеленного на объективность мышления.

Привлекая для разрешения наших сегодняшних мыслительных трудностей категории рассудочного и разумного, механизм рационализации как их взаимодействия, мы неизбежно обращаемся к тому историческому моменту, когда философская проблематика еще не разделилась на гносеологическую и аксиологи-

¹⁴ См. подробнее об этом в нашей работе: Рассудок. Разум. Рациональность, М., 1988.

ческую, когда познавательное, эстетическое и этическое еще не разошлись по разным ведомствам. Этот возврат, а также учет других ситуаций свободного применения разума в истории, дает возможность мобилизовать для понимания разума не используемые ныне мыслительные и, шире, - духовные ресурсы (например, как уже говорилось, ввести в осмысление собственных функций разума эстетические и этические параметры).

В самом деле, еще и поныне нередко утверждают, что разум - это логика, что рациональность, в ее чистом виде, должна быть свободна от каких бы то ни было моментов спонтанности, произвола, интуиции и прочее. Все они - в лучшем случае помощники разума, вторгающегося в область неизведанного, но все же именно внеположные разуму силы. Однако постоянное и неизменное присутствие этих сил во всяком акте разумной деятельности не позволяет считать их вторичными по отношению к ней. По сути, переходы от устоявшегося, дискурсивно проработанного, систематизированного знания к новому способу мыслительной деятельности, от канона к органону и затем к новому акту упорядочивающего осмысления постоянно происходят в любой сфере духовной и практической деятельности человека. Так, любое открытие всегда нарушало привычные каноны рациональности и порождало новые каноны, которые в ходе истории также нарушались.

Динамика разума оказывается как бы неуловимой, ибо разум существует между тем, что выражается дискурсивно, автоматизируется и переходит в область рассудка, и тем неизвестным, что обступает его со всех сторон и уводит, как кажется, в иррациональные края. Целостная картина потому и необходима, что дает возможность связывать то, что кажется взаимно исключаемым. Вполне понятно, что иррациональное выступает тогда как момент собственной динамики разума, связанный с недообоснованностью нового знания, или невывчлененностью в нем структур обоснования, необходимостью переобоснования уже существующего знания в новом познавательном контексте или же с абсолютизацией тех или иных моментов в динамике творческого разума (эстетического, этического или собственно познавательного).

Процесс рационализации не ограничен какой-либо одной областью: разум действует повсюду, где происходит взаимоопосредование нового и повторяющегося, интуитивного и дискурсивного. Определяя творческий разум через соотношение познавательных духовных начал с этическими и эстетическими, мы обязаны отыскать такую область, в которой через накопление

объективного опыта осуществляется противоречивая гармония различных сторон человеческого духа, способного к открытию нового, к творчеству. Область единства, в которой происходит взаимодействие познавательного и ценностного, разумного и интуитивного, есть сфера "идеального" (ideelle); она очень мало исследована, хотя заслуживает самого серьезного внимания представителей социального и гуманитарного познания.

В отличие от синкретически-слитных или, наоборот, дробно-плюралистических представлений о рациональности, предлагаемый нами подход - это, по сути, концепция двойного опосредования. А именно, тезис о рациональности как умопостигаемости объективно общего позволяет увязать современные подходы к рациональности с традиционными, ибо сама эта задача "умопостижения" преемственно сохраняется, а тезис о рассудочно-разумном взаимодействии как механизме рационализации позволяет соотнести те основные подходы к рациональности, которые мы наблюдаем в современной (как западной, так и отечественной) философской литературе. "Вместительность" этой концепции позволяет включить в нее многие частные определения и трактовки рациональности. Собственными внутренними моментами рациональности в нашем понимании будут тогда и представление о рациональности как логичности, мыслительной проработанности (в нашей терминологии - рассудочный момент), и представление о рациональности как соответствии целям, потребностям (только социальные воздействия на рациональность будут в данном случае вводиться косвенно - через здравый смысл и через мировоззренческие схемы, что позволит нам блокировать те релятивизирующие следствия, которые неизбежно возникают при прямом введении социально-культурных параметров в познание), и соотнесенность рациональности в гносеологическом, познавательном смысле с другими высшими потенциями человека (эстетической, этической).

Взаимобращенность в рамках трансцендентализма

Практически именно этот мыслительный путь - попытки соотнести рассудочные параметры научной или технологической мысли с творчески-разумными измерениями человеческого духа - намечается и в самих "альтернативных подходах". Для них, особенно в последние десятилетия, весьма характерны взаимонаправленные тенденции, стремление учесть доводы другой стороны. Это, если угодно, некая совокупная попытка создания ди-

намической концепции разума, включающей как интуитивно-творческий момент, так и механизмы его переработки в дискурсивные формы. Эта взаимонаправленность и взаимообращенность может быть проиллюстрирована двояко: аналитики и эмпирики начинают интересоваться ситуациями действия творческого разума, возникновением нового знания, а "субъективисты" начинают видеть цепить моменты объективности, в частности, рассудочной проработки мыслительных содержаний (при этом мостом от интуитивного к дискурсивному передко становится язык).

Как известно, творческий характер научного мышления признавали не все и не всегда. Ницше, например, считал, что в науке людям творческим вообще нечего делать, что поиск нового возможен только в искусстве, морали, но никак не в науке ("По ту сторону добра и зла", § 206). Не отрицая напрочь творческие параметры исследовательской работы, классические позитивисты (а в особенности неопозитивисты) в течение довольно долгого времени отсекали "психологические" или же "метафизические" контексты рождения нового знания, считали нецелесообразным и иррациональным их изучение. Конечно, открытие нового происходит в любой сфере человеческой деятельности - в той мере, в какой она изменяет привычные алгоритмы и заранее заданные каноны. Во всяком случае постижение умом общего (в науке это, в частности, выбор теорий или гипотез из числа конкурирующих) невозможно без разумной интуиции в широком смысле. Выбор, совершаемый в любой сфере человеческой деятельности, предполагает и раскованное воображение, и мобилизованную критичность. Признание необходимой связи между критичностью (выбор с "открытыми глазами") и креативностью (выбор при участии творческого воображения) в научных исследованиях было важным шагом к преодолению односторонней рассудочности мысли. Именно согласование творческого воображения и критической способности даст в конечном счете доступ к истине, поскольку выбор при этом перестает быть чисто конвенциональным или инструментально-прагматическим делом¹⁵.

¹⁵ "Творческое воображение находит возможные решения проблем, которые затем должны быть вновь подвергнуты критическому рассмотрению. Творчество и критичность не взаимопротивоположны, но взаимодополнительны, и их взаимодополнительность играет существенную роль в любой сфере человеческой культуры" (*Anderson G. Creativity and criticism in science and politics // Rationality in science and politics. Boston studies in the philosophy of science. Dordrecht, 1979. P. 2).*

Среди самых современных работ мы обнаруживаем немало свидетельств в пользу "более широкой и объемлющей концепции человеческого разума"¹⁶, которая бы включала оба эти момента в общую познавательную картину¹⁷. Как правило, оба эти момента - дискурсивно-концептуальный и творческий, связанный с работой воображения, трактуются как взаимодополнительные.

Однако достичь подлинного объединения этих разнородных позиций и подходов не так просто, как хотелось бы. Сложность интеграции парадигм стала осознаваться одновременно с необходимостью такой интеграции. Один из интересных способов сочетания понятийной рассудочной проработанности с другими духовными возможностями - "когнитивный символизм" или "когнитивная эстетика", то есть такое истолкование социальных теорий, при котором наука и искусство, когнитивные и образные моменты освоения мира выступают как равноправные способы его артикуляции. Равновесие и слаженная работа различных духовных сил - вот шанс преодолеть антитезу сциентизма и гуманизаризма, плоского рассудочного познания и романтического вдохновения.

Речь идет, таким образом, не о новой науке, а скорее о такой стадии познания разума, на которой мы лучше понимаем, что внутреннее единство человеческого духа, движение интуитивного знания, законы красоты и ее образного воплощения не есть нечто мистическое и противопоставленное разуму, нечто чуждое эпистемологии и гносеологии. Пожалуй, здесь можно говорить о реанимации, "перевзятии" из прошлого философской идеи единства истинного, доброго и прекрасного - только, конечно, иначе работающей в новой познавательной ситуации. Разумеется, перед нами не законченные построения, достигшие идеального равновесия научной объективности и человеческой значимости, но лишь стадия движения к "полновоплощенному" ("pleniere" - термин Р.Гароди)¹⁸ разуму.

Со своей стороны и ценностно-гуманитаристический подход также начинает раскрываться к тому, что ему, казалось бы, противоположно. Об этом свидетельствует усиление аналитической и объективистской тенденций в ряде концепций синтезирующего типа, таких, например, как концепции П.Рикера, К.-О.Апеля и др. Так, динамика рикеровской концепции - в продвижении от фе-

16 Colapietro V.M. Op. cit. P. 297.

17 Brown R.N. Symbolic realism and sociological thought: beyond the positivist romantic debate // Structure, consciousness and history. Cambridge, 1978. P. 13-37.

18 Giraudy R. Les aventures de la rasion // Monde. P. 10.

номенологического полюса к аналитическому и объективистскому, в попытке синтезировать феноменологию и герменевтику со структурализмом, одушевить феноменологию "прививкой" языковой проблематики. Соответственно с этим меняется и трактовка персоналистской позиции, которую некогда разделял Рикер: личность вырабатывается и проявляется не в результате внутреннего самопрояснения и самоосуществления, но в результате включения - через слово, язык, повествование¹⁹ в мир культуры.

Некоторые сходные моменты мыслительного движения отличаются и концепцию К.-О.Апеля. Главная ее задача - преодолеть антитезу объективной рациональности и дорациональной субъективности²⁰, сомкнуть ряды аналитиков, которые опираются на эмпирические факты, и трансценденталистов, которые исходят из субъективных достоверностей жизни сознания. Средства для строительства такого моста здесь те же, что и у Рикера: анализ языка или, как говорит Апель, трансцендентальная прагматическая рефлексия. Беда и грех философской мысли в том, что она и поныне, после всех явных отказов от опоры на субъективность в обосновании знания и его рациональности, по-прежнему не сознает, что любая структура значимой мысли уже подразумевает определенные структуры и процессы межличностного общения, требует символического взаимодействия, природа которого ярче всего раскрывается в языке. Подлинная философия рациональности - это не психологическая интроспекция, запрещенная аналитиками, не бесконечная цепь метаязыков, не трансцендентальная рефлексия в ее "идеалистической парадигме" кантовско-гегелевского типа (ибо она не осознает всей значимости языка для мысли). Это "трансцендентальная семиотика" (она же "первофилософия")²¹ - рефлексия языка над языком, а затем над всеми другими возможными идеальными языками. Иными словами, философская рациональность - это разрешение вопроса об условиях интерсубъективной значимости аргументации в человеческом общении. Познание этой области становится условием любого познания человека, общества, природы²².

19 Ricouer P. Temps et récit. P., 1983. Vol. 1; P., 1985. Vol. 3.

20 Apel K.-O. Types of rationality today: The continuum of reason between science and ethics // Rationality today. P. 307-340.

21 *Ibid.* Transcendental semiotics as a first philosophy: Lectures in memory of Ernst Cassirer. Yale, 1977.

22 Применительно к собственно познавательной сфере трансцендентальная прагматика языка - это нечто вроде протонауки: она относится не к объектам самим по себе и их природе, но к средствам познания и общения. Глав-

Существенные дополнения к этой программе представлены в работах Ю.Хабермаса²³. Главное понятие в системе его воззрений на рациональность - коммуникативное действие, посредством которого он надеется преодолеть целый ряд антиномий, не преодоленных предшествующими концепциями рациональности и, прежде всего, - антиномию рациональности индивидуального действия и рациональности системы (с точки зрения Хабермаса, переходы от первого ко второму невозможны у М.Вебера, А.Шютца, Т.Парсонса и др.). Коммуникативное действие вводит нечто общее для индивидуального и социального и создает сферу интересубъективности; его цель - достижение понимания и соглашения, основанного на общности убеждений, а не на принуждении. Такое понимание коммуникативных действий естественным образом выводит на первый план язык; поскольку достижение понимания - это главная цель языка, постольку и любые действия (даже не собственно языковые), если они направлены на достижение понимания, могут изучаться с помощью языковых моделей. В целом же хабермасовская оценка "заклочений разума" довольно близка тому пониманию ситуации, которое было предложено в нашей концепции рациональности, использующей категории рассудочного и разумного и включающей эстетические и этические силы духа в собственную динамику разума²⁴.

В своих ответах на раздвоение или умножение форм разума Рикер, Гадамер, Апель, Хабермас исходят из того или иного понимания "вызова", которые бросает разуму современная ситуация. Ощущение специфики этой ситуации в познании и культуре не делает никого из этих мыслителей сторонниками релятивизации и конвенционализации разума. Практически все они сохраняют чувство преемственности традиционной и современной философии, связывают исторический интерес с актуальным. Если же попытаться охарактеризовать в целом эту взаимообращенность эмпирико-аналитических тенденций, с одной стороны, и ценностно-гуманитаристических, с другой, то ее, пожалуй, можно назвать взаимообращенностью в рамках трансцендентальности. Разумеется, к каким-то концепциям эта характери-

ное для нее - условия постановки вопросов и достижение согласия при столкновении ответов.

23 *Habermas J. Aspects of rationality of action // Rationality today. P. 185-204.*

24 Недаром на дискуссиях в Институте философии АН СССР (сентябрь, 1989) Ю.Хабермас прямо говорил, что современные рассудочные формы - это не разум, а динамика этих форм, которую называют рациональностью, - не рациональность.

стика подойдет больше, к каким-то меньше. При этом, заметим, "трансцендентальность" - это не то же, что "трансцендентализм": речь идет не о сохранении прежнего основного принципа философии сознания, чистого когито, но о некоей основополагающей установке разумной деятельности. Эту установку можно пояснить так: разум как способность образовывать идеи, превосходящие возможности и материал наличного опыта, проявляет себя одновременно в двух отношениях: по отношению к форме того, о чем он трактует, он претендует на всеобщность и необходимость, по отношению к содержанию - на целостность²⁵. Предполагается, что есть такие точки отсчета, такие оси мыслительного процесса, которые способны служить ориентирами разумной деятельности даже тогда, когда исторический опыт (опыт, заключающийся в накоплении свободных применений разума) приводит к изменению смысла и места поиска самих этих ориентиров.

"Глубокие погружения"

С точки зрения современного "постклассического" философствования те требования к разуму, которые подытожены в конце предыдущего параграфа, абсурдны. Лишь человек, нечувствительный к дуновению чужих ветров, невосприимчивый к новому опыту жизни и мысли, может приводить и такие, граничащие со "школьной метафизикой" доводы. Логически за тем ответом на вызов разуму, который учитывал трансцендентальные аргументы, следует, а хронологически с ним сосуществует, другой ответ. В противоположность "взаимобращенности" в рамках трансцендентальности" назовем его "глубоким погружением в доконцептуальность". Конечно, говорить о "глубоких погружениях" применительно к прагматико-функционалистскому направлению (Фейерабенд, Рорти, когнитивная социология и пр.) можно лишь условно, ибо несмотря на все снижения уровня абстракции в методологии и философии науки, на все переходы на "донаучный" уровень рассмотрения, все же познавательный интерес здесь по-прежнему преобладает.

Более очевидны "глубокие погружения" на материале современных "постклассических", "постмодернистских" тенденций. Нынешний "доконцептуализм" опирается на опыт таких своих

²⁵ Эти требования относительно выражены М.Дюфреном, однако их значимость выходит далеко за рамки любой отдельно взятой концепции рациональности. См. *Dufrenne M.* Op. cit. P. 16.

предшественников, как Ницше: мысль неспособна уловить наиболее важное в жизни, более того - она разрушает жизнь как безмолвное единство психосоматических процессов, игру телесных и природных сил, язык, с его грамматическими условностями, лишь указывает на смерть сознания, знаковая дискурсия подавляет опыт желаний, влечений, телесных побуждений, которые не подходят под единство мыслящего Я. К этим заявленным Ницше принципам современное "постмодернистское" мышление добавляет установку на дисперсность точек или "площадок" зрения, невозможность никакой охватывающей их позиции, также подчеркивая невыразимость своего предмета в понятиях, отступление концептуального языка перед непосредственными способами "показа" (а не объяснения) содержания - звуком, жестом, цветовым пятном и пр.

При всем своеобразии современных проявлений прагматико-функционалистского и ценностно-гуманитаристического подходов, у них есть и общие черты, которые можно сгруппировать следующим образом. 1. Признание реальности (не познавательности, не истинности и то есть) мысли; поиск непосредственного контакта с миром до науки (прагматико-функционалистские концепции рациональности) или с миром до знания (постмодернистская философия). 2. Признание конструктивности (иногда полной социальной заданности) мысли и ослабление, вплоть до полного снятия, ее предметных детерминаций. 3. Отказ от объяснений, от поиска закономерностей и зависимостей. Для прагматико-функциональной ветви главное - типологизации, для постмодернистской - принцип "показа" или "инсценировки" - через звук, цвет, крик, жест, мимику, действие и действие, но никогда в принципе не через понятие. 4. Акцент на создании и проработке "дисперсных" ситуаций (в одном случае это локальные ситуации истории познания типа case-studies, в другом - построение несоприкасающихся друг с другом площадок, плоскостей и пр. 5. Смена образной системы: отказ от метафор высоты и глубины (сущности, иерархии того, что находится "ниже" и "выше", отвергаются). Главное - горизонтальная расчлененность пространства, поверхность и "складки" на поверхности, размывание всех прежних границ, дробления и слияния. 6. Отказ от философии как всеобщей формы мыслительного отчета и самоотчета во имя спонтанной жизненности.

Как оценить и понять такой набор предпосылок и такие воплощения современной мысли о рациональности - тематизированной со всей определенностью или же вовсе не тематизированной? И как быть с философией - может ли она не только тракто-

вать о доконцептуальном, но и сама работать на доконцептуальном уровне, остерегаясь понятий как орудий порабощения мысли?

Нормальной формой интеллектуальной жизни, работы сознания и мышления издавна были интеллектуальная собранность, усилие, сконцентрированное внимание. В частности, философскими символами и проявлениями такой собранности были и абстракция единства Я, и представление о возможности удерживать на основе такого единства другие содержания духовного опыта. Примеры свершения таких усилий мы видели в первых представленных здесь вариантах ответа на проблему разума и разумности. Напротив, в ответах "второго эшелона" культивируется усилие, расслабляется и ставится во главу угла несвершенность усилия, расслабленность, граничащая с болезнью. Конечно, после Ницше со словом "болезнь" приходится обращаться осторожно: для него болезнь духа - это как раз "нормальная" работа с понятиями, "доверие" языку (его логике и грамматике), а выздоровление - это освобождение от этих принуждений. Можно ли, однако, с этим согласиться? Пожалуй, для здорового человека все же труднее сосредоточиться, собраться, сделать усилие, чем пребывать в несобранном состоянии, тогда как для больного (психически больного) очень часто, наоборот, труднее расслабиться, избежать фиксаций психики, но можно ли тогда считать удачное расслабление социально значимым деянием? Доводы доконцептуалистов, по крайней мере некоторые, вполне понятны. В самом деле, зачем удерживать разрозненный опыт в целостном виде, если это лишь поможет "репрессивным" инстанциям воздействовать на сознание организации и контролировать человеческую жизнь? К тому же для них бытие, сознанием организованное, это лишь весьма узкий фрагмент бытия - то, что видно в свете фонаря или прожектора; то, что погружено во тьму, быть может, не менее значимо.

По-видимому, создание ситуаций, при которых очищенное от понятийного языка восприятие раскрывает себя потокам жизненных энергий, - это событие не только в поле мысли или отказа от мысли, но также и в поле действия социальных, мировоззренческих, психологических причин. Конечно, дело здесь не просто в отсутствии усилия, но в отсутствии волей удерживаемого, продолжительного умственного усилия - ему может быть противопоставлена сила мышц, готовых к нанесению удара, выкрику, жесту. Симптомом "болезни цивилизации" здесь является, пожалуй, именно эта готовность к игре с "неразвитыми", природными, телесными силами. Однако достигим ли такой природ-

ный и "естественный" уровень после тех многократных опосредований и превращений социального в "природное", "натуральное", которые происходят или уже произошли в человеческой истории? А если достигим, не несет ли в себе такое упразднение культурных наслоений прямую жизненную опасность?

Социально-психологическая подоплека таких ситуаций - это отчасти попытка "мыслящей части общества", интеллигенции, отказаться от выражения собственной личностной позиции, стремление уклониться от самоотождествления и укрыться в такой "нише", где репрессивное воздействие аппаратов власти на мыслительные и личностные структуры было бы ослаблено. По сути, однако, речь идет скорее о некоей "антропологической катастрофе"²⁶, нежели о возможности сбережения человеческого феномена в нечеловеческих условиях. И мышление в них оказывается действительно невозможным, ибо человек, лишенный ответственности, не имеет права ни на знание, ни на свободу. Разумеется, немая жизнь, выражающая себя в жесте или крике, неподотчетна рефлексии, не подотчетна теории, а попытки уловить ее "рассеянные" фрагменты в их полной несоотнесенности друг с другом могут породить лишь "противофилософскую философию" или отказ от философии. Самосбережение человека путем расслабления духа и интенсификации тела вряд ли может стать спасением.

"Гуманитарная рациональность"

Обратимся теперь к другому блоку вопросов, входящих в современную проблематику рациональности. Речь идет о проблеме рациональности применительно к гуманитарному знанию, о воздействии ее осмысления на современные философские представления о рациональности.

Нередко высказывается мнение, что именно развитие гуманитарного познания должно стать выходом из того общего познавательного и мировоззренческого кризиса, в котором мы сейчас находимся. Однако это гораздо более сложный вопрос, нежели обычно кажется. Он предполагает выявление общего и специфического в гуманитарной проблематике в сравнении с естественнонаучной, рассмотрение проблемы релятивного и всеобщего применительно к самому гуманитарному знанию, анализ

²⁶ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Природа. 1988. № 11. С. 57-65.

специфики приемов и методов гуманитаристики, в частности, возможности или невозможности отвлечься в исследовании человека от соотносительности с местом, временем, ситуацией и пр. Только продумав, по возможности последовательно, все выводы из принятия тех или иных позиций, мы сможем понять, что же, собственно, дает гуманитарное знание для современного осмысления проблемы рациональности. Вполне понятно, что здесь мы сможем коснуться лишь некоторых аспектов намеченной проблематики.

Прежде всего, важно еще раз отметить различие между "гуманизацией" и "гуманитаризацией"²⁷. Гуманизация (допустим, естествознания) - это восприимчивость к гуманистическим или гуманитарным ценностям. Гуманитаризация - это восприимчивость к понятиям и методам гуманитарных наук. В одном случае речь идет о принятии ценностей, в другом - о воздействии методов. Одно дело - тезис о гуманитарном смысле современной рациональности: учете интересов человека, его естественной среды обитания, экологии, настроенность на снятие барьеров между субъектом и объектом, на отказ от установки на подчинение одного другому и пр. Другое - концептуально-методологические возможности объединения тех картин мира, которые строят современное естествознание и современное гуманитарное познание о пределах и главных аспектах их воздействия друг на друга. Как правило, в гуманитаристике (одновременно гуманизации и гуманитаризации) видят одно из главных средств спасения от современного технократизма, от всевластия сциентистской рациональности и пр.

Разумеется, гуманитарное знание и гуманистические ценности - это не одно и то же. Гуманистические ценности в основе своей сходны в различных человеческих обществах; именно их взаимоупорядочение и согласование представляется ныне наиболее важным делом. Что же касается гуманитарного знания, то приходится признать, что его, как и любого другого знания, вокруг нас и в нашей собственной жизни слишком мало, а не слишком много, и что та малость знания, разумности, который мы обладаем, применяется неосмотрительно, без учета возможных последствий. В ситуации, когда *Homo faber* идет впереди *Homo sapiens*²⁸, воздержание от поспешных применений теоретического разума и срочная мобилизация практического разума,

27 См. об этом в работах Р.С.Карпинской.

28 *Apel K.-O. Types of rationality today. P. 309.*

его этического потенциала кажутся многим современным мыслителям выходом из тупика.

Главный вопрос применительно к оценке состояния современной гуманитаристики и ее роли в осмыслении проблемы рациональности - это вопрос о специфике гуманитарного знания в сравнении с естественнонаучным. По-видимому, справедливо признать, что наука о человеке возможна лишь тогда и постольку, когда и поскольку удастся найти и определить константы в области гуманитарного познания - константы, в принципе подобные тем, которые уже найдены и определены в области естествознания²⁹. Под константами имеются здесь в виду величины, сохраняющие свои устойчивые значения независимо от конкретных условий, то есть независимо от места, времени, ситуации и точки зрения на тот или иной процесс, или событие. Можно полагать, что в сфере гуманитарного знания такие константы существуют, хотя их пока найдено немного. Среди этих констант можно назвать такие общие признаки человеческого существования во всяком обществе, в любой культуре, в любую эпоху, как производство орудий, владение языком, соблюдение правил запрещения инцеста и пр. Наука, нацеленная на поиск этих констант, предполагает такую точку зрения, с которой истина о мире видится вне зависимости от конкретных представлений, от тех значений, которые мир или какой-либо его фрагмент имеет для отдельного конкретного человека. Конститутивный идеал науки при таком ее понимании - объективность, что необходимо предполагает отвлечение, абстрагирование от любой частной, внутренней и субъективной точки зрения. Тем самым цель, которая ставится, но не всегда достигается, заключается в построении "такой концепции мира, которая в наибольшей мере не зависима от взгляда из какой-либо точки внутри этого мира"³⁰.

Как идеал такая позиция невключенности наблюдателя или его возможного изъятия из изучаемого фрагмента мира приме-

²⁹ Несомненно, однако, что сторонники такой точки зрения останутся в меньшинстве. Как правило, этот вопрос решается ныне в духе видоизмененного, но в принципе сохраняемого неокантианства с его признанием принципиального, сущностного различия в предметах и методах наук о природе и наук о духа. Впрочем, в современной методологии намечаются интересные подходы, нацеленные именно на снятие антиномии гуманитарных и естественных наук путем выяснения "человеческой размерности" тех и других. Обсуждать здесь их конкретные результаты было бы, наверное, преждевременно, хотя очевидно, что проблема объективности познания тем самым не снимается: ее обсуждение неизбежно станет необходимостью, но на другом уровне.

Megalé C. Moral questions. Cambridge, 1979. P. 208.

нима, с нашей точки зрения, и к сфере гуманитарного знания - разумеется в том смысле, в каком вообще можно неметафорически говорить о гуманитарной науке как о науке. Разумеется, особенностью гуманитарного знания является большая сложность материала (нежели естественнонаучные данные) и более сложная ситуация наблюдения: очень часто она оказывается той внутренней позицией, от которой очень трудно отвлечься. В этой ситуации, однако, очень важно правильно истолковывать то знание, которое мы можем получать.

В любом случае очевидно, что культуры и людей, удаленных от нас в пространстве или во времени, например папуасов или шумеров, мы можем, несмотря на скудость эмпирического материала, знать лучше, чем самих себя и свою собственную непосредственно близкую к нам историю. Это значит, что мы в принципе можем судить о них более объективно и менее предубежденно. Конечно, нередко возникают сомнения, можем ли мы вообще познать чужую культуру, чужие обычаи - ведь для того, чтобы познать их, мы должны освободить чужую точку зрения и чужую картину мира, в которых большое место занимают вещи, для европейца непонятные, а потом снова выйти за пределы этого мира, чтобы внятнм образом сформулировать результаты своих познаний. Однако эти сомнения снимаются, когда мы представляем себе механизм освоения чужого языка, в особенности языков с иной семантической и синтаксической структурой, например, инкорпорирующих языков, в которых субъект и объект вообще не разделяются. Известно, что человек с европейским опытом может в принципе установить и освоить практически язык, совершенно не родственнй его родному языку. В менее очевидных формах подобные процессы наблюдаются и в других разделах гуманитарного знания. Например, в литературоведении можно вычлениить разделы, более близкие к науке, разделы, в которых соблюдаются критерии объективности, экспериментальной проверки и воспроизводимости опыта, и другие разделы, в которых фактически преобладает позиция не ученого, а "критика", то есть человека, который прочитывает произведение "на злобу дня" и сообщает читателям свое впечатление, нимало не заботясь о его "вечности", "истинности", "объективности".

То, что в изучении литературы - общезвестный факт, гораздо менее привычно звучит применительно к философии. Однако и здесь, как представляется, действуют некоторые сходные механизмы: чем дальше отстоит от нас та или иная позиция, та или иная концепция, тем больше мы способны установить ее внутреннюю логику, судить о ней "объективно", чем ближе к нам

данная концепция, тем больше наши оценки становятся оценками "критика", а не собственно исследователя. И здесь также, по-видимому, можно было бы говорить и о "научном" исследовании философии, и о "критике" философии - ее оценке на злобу дня и на потребу актуального момента. Так же обстоит дело и в истории: ее объективность во многом зависит от дальности расстояния (скажем, в исследованиях средневековья у исследователей меньше споров, чем в исследованиях современности), а искажения усиливаются по мере приближения к современности. Наши оценки истории XX века, равно как и философии XX века, во многом субъективны. Честный философ или честный историк современности пытаются, каждый в своей системе, свести воедино все аспекты, которые переплетаются перед его умственным взором, и лишь позднее становится ясно, куда реально перетягивали весы в нарисованной им картине³¹. Итак, вопреки ныне часто выдвигаемым мнениям о том, что момент личностной вовлеченности прямо и непосредственно коррелирует с объективностью всякого, в том числе и гуманитарного знания, мы полагаем, что мера объективности знания - это мера его удаленности от субъекта или мера строгости при учете поправок, которых требует его присутствие.

Однако полное отвлечение от субъекта, от личностной вовлеченности недостижимо. И поэтому вопрос об объективности гуманитарного знания неизбежно предполагает споры о рациональности и релятивности³², о возможности продвижения к объективности в ситуациях, когда полная объективность сразу заведомо недостижима. Можно предположить, что не все на свете лучше понимается при наиболее отстраненном рассмотрении. Во всяком случае, это можно предположить относительно тех случаев, где "способ явленности" или "перспектива" составляют существенный аспект реальности, а сама реальность выступает как имманентно "перспективная": здесь "объективное" рассмотрение будет и наиболее "тощим", наименее информативным и наименее социальным значимым.

31 Примеров заведомых искажений в оценке истории (скажем, истории философии) можно привести очень много. Подобно тому, как "материалистическая" история философии рисовала нам портреты Спинозы без бога или Бруно без мистики, добросовестные немецкие историки "идеалистической" ориентации вовсе не считали философами, например, французских материалистов-просветителей и то есть и тому подобн

32 Одна из лучших работ на эту тему: Rationality and relativism / Ed.M.Hollis, St.Lukes. 3rd ed. Cambridge (Mass.), 1986.

Перспективизм в его слабой форме утверждает, что субъективное понимание социальных фактов участвует в построении самих фактов или, как говорят феноменологи, констатирует их. Перспективизм в его сильной форме утверждает, что любое описание социальной реальности всегда предполагает определенную точку зрения; отсюда момент "нарциссизма" в социальном исследовании: пытаясь понять другого, мы используем понятия, которые всегда зависят от определенных моральных, политических и прочих предпосылок.

Если слабые формы перспективизма, как правило, не ведут к релятивизации познания, то сильные формы требуют учета всех уместных в данной связи доводов. И один из главных доводов в пользу более или менее оптимистической позиции - возможность ограничения области, в которой действует перспективная определенность. Суть дела - во введении промежуточных опор в поиск объективности. Так, промежуточной опорой может стать описание, которое получено при установке на предельную нейтральность: именно с этим описанием должны тогда сопоставляться и тем самым взаимно соотноситься все другие описания, в которых зависимость от той или иной перспективы проявляется сильнее. Стремясь учесть феномен перспективы в социальном и гуманитарном познании, мы фактически устанавливаем укрупненную единицу анализа: объективное суждение не может быть вынесено на одном единичном примере, так как оно требует взаимосотнесения различных познавательных актов и перспектив с ориентацией на самую "нейтральную".

В самом общем виде релятивность нашего знания - это его отнесенность к природному окружению, к человеческому познавательному аппарату, к обществу, к языку, наконец, к тому всеобъемлющему контексту, который нередко называют "формами жизни". Однако наиболее сильные версии релятивизма - это релятивизм истин или разума: то, что истинно для хопи, не истинно для современного европейца, что истинно для Аристотеля, не истинно для Галилея и то есть и тому подобн

Эти сильные тезисы, как правило, строятся на доводах межкультурного, межлингвистического, межакадемического релятивизма. Релятивистская направленность умов очень понятна и естественна при столкновении с экзотикой неевропейских культурных миров и потрясений от их многообразия. Но переходы от психологических аргументов к теоретическим далеко не всегда совершались с необходимой степенью осторожности, что было не без сарказма отмечено многими известными исследователями. Пожалуй, главный довод противников межкультурного реляти-

визма в том, что его сторонники не дают надежных описаний и объяснений своего объекта: так, они склонны замечать только отличия (между своим собственным образом жизни и мысли и образом жизни и мысли "экзотического" объекта), но не видят сходств или, считая их самоподразумеваемыми, не изучают их с должным вниманием, не обращают внимания на "общие места" как на единственную реальную основу жизни. Применительно к межкультурным исследованиям это означает, что для европейского исследователя миф, символизм, ритуал, так называемая "мистическая практика", различные системы коллективных представлений интереснее в изучаемом экзотическом объекте, нежели, скажем, такие повседневные будничные занятия, как охота, земледелие, рыбная ловля, производство орудий и домашней утвари и то есть и тому подобн. На фоне этой практической экономической деятельности, реальных контактов внутри семьи, между родственниками, друзьями и соседями, среди праздников и будней, мирных занятий и военных столкновений "поведение мистического типа ограничено определенными ситуациями в социальной жизни" (Э.Эванс-Причард), что не дает оснований классифицировать вслед за Леви-Брюлем экзотическое мышление как "дологическое". Характерно, что этой аргументации Эванса Причарда, выдвинутой несколько десятилетий назад, вторит современный африканский философ³³. Главный его довод таков: никакое общество не в состоянии выжить в течение сколько-нибудь длительного периода, не основывая свою деятельность на "наблюдении, эксперименте, разуме". Невозможно заниматься земледелием без рационально обоснованного знания о почвах или климате, ни одно общество не может достичь сколько-нибудь заметной степени гармоничности в социальных отношениях, если оно не умеет объективно наблюдать и исследовать. А это, в свою очередь, заставляет отрицать не только то, что рациональное знание якобы есть лишь привилегия современного европейца, а предрассудки - удел африканца, но и то, что мышление того и другого различается качественной спецификой, спецификой, наличие которой неизбежно заставило бы нас сделать вывод о существовании качественно и сущностно различных типов рациональности или же об отсутствии единства человеческого рода и человеческого разума³⁴.

33 Эти мысли высказывались известным африканским философом К.Виреду в целом ряде его работ и, в частности, в докладе на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, 1988).

34 «Панболее надежный и важный вывод из тех, что нам доступны в данный момент, таков: ничто не свидетельствует о наличии различных родов мыс-

Столь же проблематичны многие релятивистские аргументы и в области так называемой лингвистической относительности. Предположение о том, что природа расчленяется по линиям, проведенным нашими национальными языками, трудно подтвердить и трудно опровергнуть. Однако в целом ряде современных исследований языка в связи с познанием высказываются сомнения по поводу гипотезы Сепира-Уорфа или даже формулируются ее решительные опровержения. Отмечается, в частности, что исследования в сфере лингвистической относительности начались с лингвистического детерминизма, но пришли ныне к доводам культурного универсализма и незначительности воздействия языка. То же во многом относится и к восприятию геометрических форм, мимики, жестов, к другим выражениям эмоций: эти области подвергаются некоторым инвариантным категориальным расчленениям в различных языках и культурах. Даже те категории, в которых, казалось бы, культурная отнесенность налицо, оказываются нередко, после более тщательного исследования, подчиненными психологическим законам восприятия и расчленения опыта, которые можно считать нейтральными по отношению к той или иной культуре.

К тому же позиция релятивизма заведомо непоследовательная. Последовательный релятивизм должен был бы отказаться от всякой попытки объяснения чего-либо, а значит, от науки как таковой, а также и от любого этического суждения. Релятивистская позиция приводит к ряду непреодолимых внутренних противоречий: во-первых, это ссылки на разум, обобщающие функции которого отвергаются (то есть отвергается и сам разум); во-вторых, это противоречие между научными занятиями сторонников релятивизма и другими аспектами их человеческого поведения: строго говоря, отказывая человеческому роду во всеобщности, абсурдно, например, подписывать петиции в защиту прав человека³⁵.

Таким образом, наше рассмотрение проблем "гуманитарной рациональности", по необходимости беглое, позволяет, однако, утверждать, что сфера последовательных релятивистских аргументов гораздо уже, нежели обычно предполагается. Следовательно, можно полагать, что гуманитарной рациональности, как отдельного типа рациональности, сущностно специфичного по сравнению с естественнонаучной рациональностью и тем самым

лительного процесса, как предполагалось в старых теориях: доводов в пользу "примитивной логики" у нас нет» (*Gole M., Skribner S. Culture and thought. N.Y., 1974. P. 170*)

35 *Todorov T. // Les aventures de la raison. P. 25, 26.*

нарушающего и опровергающего тезис о единстве человеческого разума, не существует. Такое важнейшее условие научности, как поиск констант, независимых от места, времени и прочего, равно важно как в естественном, так и в гуманитарном познании. Разумеется, степень включенности субъекта в познавательную ситуацию и особенно степень контроля за мерой этой включенности в этих познавательных областях неодинакова.

Однако необходимо учесть, что ситуация в современном гуманитарном познании часто воспринимается в искаженном свете. Например, часто возникает путаница, связанная с перемещением форм ныне существующего познания человека. Скажем, в сфере познания музыки позиции композитора, исполнителя, слушателя, критика, музыковеда, теоретика музыки вполне самостоятельны. Если же путать слушателя с критиком, а критика с теоретиком, то ничего хорошего не получится. То же относится и к другим областям исследования культуры, где можно вычленить сходные позиции. Для многих неспециалистов, а также и специалистов, образцом гуманитарной науки и научности выступает творчество С.С.Аверинцева. Однако для него самого, несомненно, блестящего деятеля гуманитарной культуры, "ритора", "просветителя" (в нефранцузском смысле слова) очевидно, что то, что он делает, не наука, а нечто иное: наука существует там и постольку, где и поскольку можно указать на воспроизводимость опыта, предъявить "графики" или "таблицы", как это может сделать в некоторых своих разделах современное стиховедение формально-структурной ориентации. Неверно, стало быть, и то, что у нас уже есть гуманитарная наука, только особая и специфичная, и то, что она вообще невозможна. Можно назвать немало добротных научных результатов, не притязающих на яркий успех и потому неизвестных широкой публике.

Второе уточнение относится, напротив, к попыткам расширения поля гуманитарного познания. Речь идет о трактовке, выделяющей внутри общего поля гуманитаристики социальные науки, направленные на создание обобщений и выявление законов, и гуманитарные науки, направленные на выявление мотивов и интересов человека в тех же самых областях, о которых идет речь в социальных науках. Спрашивается, возможна ли наука о мотивах и интересах, когда мы не знаем закономерностей, лежащих в их основе? А если возможна, разве не будет ли это возрождением неокантианской дихотомии - только в рамках одних "наук о духе"? Словом, наш вывод таков: определенная мера самостоятельности гуманитарных наук по отношению к естественным не

подрывает единства научной рациональности и не является доводом в пользу познавательного релятивизма.

Рациональный смысл философской рациональности

Когда газета "Монд" объявила среди ведущих европейских ученых и философов дискуссию по теме "Приключения разума", главный вопрос был поставлен так: находятся ли разум, истина, точная наука в состоянии кризиса? Сразу ясно, говорилось в предваряющем публикацию материалов введении, что основной спор развернется не между триумфально шествующим разумом и иррационалистическим бредом. Скорее подлинный спор "идет внутри самого разума, столкнувшегося со сложностью физической и социальной реальности, которая требует, чтобы он изощрил свои средства, усомнился в своих очевидностях, сделал более разнообразными свои подходы"³⁶. Ряд ученых полагает, что кризисная ситуация (или слабее - проблемная ситуация) возникла в связи с объектом познания. Так, ныне покойный историк Фернан Бродель считал, что проблематизацию разума вызвал такой объект, как глубинные исторические структуры бессознательного, социолог Шомбар де Лов полагает, что причина кризиса - превращения "желания" в объект познания, для специалиста по аудиовизуальным коммуникациям Люсьена Сфеза такой объект - символическое. С новыми типами объектов (необратимые изменения) и новыми типами знания и научных дисциплин (физика неравновесных состояний и теория нестабильных динамических систем) связывает проблематизацию рациональности химии Илья Пригожин. Впрочем, ряд ученых делает иной акцент: кризис возникает не в связи с особыми объектами, но скорее в связи с субъективными возможностями познания. Так, психолог Жак Мелер предполагает, что именно биологическая ограниченность человеческого разума виной тому, что мы ныне оказываемся не в силах понять то, что нам необходимо понять. Антрополог Дан Спербер уточняет, что, пожалуй, особые ментальные упражнения могли бы нам в этом помочь.

При этом образ самого разума, о кризисе или проблематизации которого идет спор, приобретает те самые черты "мультифинальности" и "полиморфизма", которые хотят видеть в "новой рациональности" наиболее убежденные сторонники разрывов и превзойдений "старого" "новым" и пр. Так что же такое

³⁶ Les aventures de la rasion. P. 3.

разум, рациональность, рационализм? Рационализм - не философское учение, а установка на свободное применение рассуждения в дискуссиях (В.Деком, философ); рациональность - одна из модальностей понимания мира: она не имеет глобального смысла, но при крушении "великих порядков" помогает уменьшить нестабильность (М.Гийом, экономист); разум - это не отражение бытия, а акт творчества (Р.Гароди, философ); разум - не вещь, а функция, связанная со структурами головного мозга, способная преобразовываться вместе с познаваемыми объектами (А.Лабори, биолог); рациональность - совокупность определенных правил познания, и, прежде всего, правил языковых игр (Ф.Лиотар, философ); рациональность не свойство реальности, но возможная установка человеческого духа, а разум - не данное, а то, что делает возможным всякий поиск смысла, всякий акт коммуникации; это скорее горизонт, чем территория (Ц.Тодоров, теоретик литературы) и то есть и тому подобн

Нелегко сказать заранее, какое мнение о единстве или множественности разума, о наличии или отсутствии кризиса рациональности, о путях преодоления такого кризиса, если он будет признан, выскажет представитель такой-то области знания или такой-то конкретной научной дисциплины, что, наверное, лишней раз показывает, сколь свободной бывает иной раз "философская" рефлексия специалиста, ученого. Теоретик литературы (Ж.Женетт) считает, что многих рациональностей не существует и никакое открытие никогда не проблематизирует рациональность; так же думает, по сути, и астрофизик (Ж.К.Пекар): он уверен, что разум вчера и сегодня у Кеплера и Птолемея, Галилея и Ньютона один и тот же (изменяется не разум, а лишь масштабы и скорости распространения фантазмоз); химик (И.Пригожин) связывает современную рациональность с индетерминизмом и сложностью, а математик (Р.Том), напротив, связывает любую рациональность с детерминизмом; писатель (М.Фурнье) и специалист по коммуникациям (Л.Сфез) сообща отстаивают тезис о будущем "мультирациональности". Даже задумываясь о том, какие науки - гуманитарные или естественные - несут большую ответственность за кризис разума и более способны указать пути его преодоления, мы не угадаем заранее, как ответят биолог или литературовед.

Все это богатство "эмпирии", то есть конкретных мнений в спорах о разуме и рациональности, вновь заостряет для нас вопрос о философском разуме и философской рациональности, о ее позиции по отношению ко всем другим видам и формам рациональности. Частные концепции рациональности могут быть

сколь угодно плюральными (рациональность семиотическая, аксиологическая, алеаторная, компьютерная, энтропическая и то есть и тому подобн), однако философское понимание рациональности в полном его объеме, не ограниченное отдельными фрагментами бытия и опорой на отдельные усеченные концепции, по сути своей едино и иным быть не может. Конечно, можно указать на множество философских концепций плюральной рациональности, различных типов рациональности и прочее, но все же философское развитие последних десятилетий, если попытаться построить тот совокупный его образ, который прорисовывается за всеми нюансами различий, свидетельствует в пользу формирующегося образа единства.

Единство философской рациональности не ограничено единством понятия. Философия имеет реальный фундамент, что позволяет ей, не отрицая прав понятия рефлексии, тесни, признать главенство жизненных, а не мыслительных форм. Точнее, здесь нет противопоставления: мысль и жизнь совместны и едины и потому противостоят они не друг другу, а жизни без мысли и сознания. Мысль на предельно доступном ей понятийном уровне собранности, это в гораздо большей степени "форма жизни", нежели подчинение себя спонтанным импульсам, потокам энергии, лишенным целостного образа. Жизнь, следовательно, это предельное обоснование философии понятия, а философия понятия - это страж жизни, более надежный, чем враждебные понятию, знаку, рефлексии витальные "погружения". Конечно, это анти-ницшеанский тезис, и с ним уж наверняка не согласятся те современные философы-"доконцептуалисты", которые, по сути, осуществляют "регрессии, переодеты в превзойдения"³⁷. С нашей точки зрения, жизнечность философии не в отказе от рефлексивности и теоретичности, а, напротив, в их сохранении.

Впитывая весь опыт нерелексивных "погружений", предельно обостряя свою чувствительность к дорациональным и доконцептуальным формам переживания жизни, философия, однако, может осмыслить эти содержания и сохранить самое себя, только если она сбережет в себе способность к рефлексии и теоретичности. В самом деле, ведь если человек хочет научиться видеть что-то непривычное и незнакомое, он не может прежде ослепить себя и затем заново учиться искусству видения с нуля, за которым уже ничему научиться невозможно. Точно так же, стрес-

³⁷ Так характеризует опыты пост-модернистской философии Ж.Женетт. См.: *Jenette G. Les aventures de la raison*. P. 10.

мясь осмыслить немислимое, понять непонятное, нельзя вовсе уничтожить мысль (полностью переведа ее в жест, крик, танец) в надежде, что она сама собой возродится из пепла. Теоретичность и рефлексивность - это концептуальные аналоги эгической вменяемости мысли и ее ответственности перед тем, по поводу чего она развертывается, и перед тем, кто использует ее выводы³⁸.

Однако задача современной философии разума - не только защита концептуального мышления на уровне рефлексивности и теоретичности, но и задача достижения и обеспечения ясности. Культурная система может позволить себе любые игры с двойными, тройными и бесконечными значениями символов, недоступных окончательной расшифровке. Сложность этих игр значительно увеличилась после того, как границы культурных миров перестали быть непроницаемыми, а сами эти миры начали сталкиваться и взаимодействовать. Смещение символов, порожденных различными культурными контекстами и плохо поддающихся переводу из одного контекста в другой, вконец поставило перед человеком угрозу Вавилонской башни.

Научное исследование культурных текстов фиксирует расширение контекста интерпретации и углубление ее подтекстов, а если при этом каждое слово и высказывание признается "контекстуально-связанным", то оно неизбежно оказывается в конечном счете неопределимым. Однако это не делает работу истолкователя бессмысленной: если мы способны внятно выразить основания для выбора наиболее приемлемой трактовки значения, то это уже немало. Проблему герменевтического круга можно, видимо, ставить не только в терминах часть-целое (части определяются целым, а целое немисливо до того, как станут известны части): она возникает при любом нагромождении символов, значений, метафорически соотнесенных друг с другом. Однако слово значимо не только в контексте, но и при прямом его прочтении, ибо оно перформативно, нацелено на действие и само совершает действие. Решительная разгерметизация слов становится одной из задач философии разума, а это означает, например, что, читая в хайдеггеровских ректорских речах призыв: "Seig Heil!", мы должны видеть в этих словах то, что в них действительно, по непосредственному их жизненному смыслу, содержа-

38 Недаром Ю. Хабермас, разделяя в целом критический пафос современной философии, видит ее ошибку в том, что вместе с декартовской философией сознания она отвергла и ее несомненные достоинства, а именно "ответственность теоретической мысли" и научный эгалитаризм, требующий для каждого человека равного доступа к истине. См.: *Habermas J. // Les aventures de la raison*. P. 14.

лось, - то есть фашизм и газовые камеры, а вовсе не намеки на великую миссию германцев в культурной истории человечества. Такая разгерметизация обнажает его перформативную, праксеологическую значимость слова, относительно которой заблуждаться может быть опасно. Здесь напрашивается еще одно важное уточнение. Конечно, слово - это помощник или даже сообщник понятия: оно помогает понятию обособиться и собраться в самостоятельное единство смысла. Однако слово не тождественно ментальному слою или же звуковой оболочке понятия: оно живет в большем разнообразии своих употреблений и, быть может, именно поэтому оно лучше и глубже, чем понятие, вычерпывает специфичность жизненного опыта и сберегает его в кладовой своей неумирающей этимологии. Слово телесно и материально, оно хранит на себе следы различных телесных практик. Поэтому иногда именно через слово или исторические сдвиги его значений обнаруживается вся "небезусловность" понятия.

Следующий аргумент в пользу единства философии разума - социологический. Речь идет о феномене, который можно было бы обозначить как "интеллектуальный феодализм". Тенденции развития культуры предполагают одновременно и плюрализацию, и универсализацию. Плюрализация мира культуры - это принятие в свой горизонт других возможностей и других культур и тем самым расширение средств индивидуализации человека, выбора его жизненной и мировоззренческой позиции сообразно со своими склонностями, со спецификой своего душевного мира. Если триста лет назад повсюду выбор профессии предопределялся рождением (сын башмачника мог стать только башмачником и никем другим), то теперь эти ограничения преодолены, но сохраняются предопределенности духовного мира - например, в вероисповедании, мировоззренческих ориентациях и др. Во всяком случае и сейчас русскому, независимо от его индивидуального склада, Пушкин ближе, чем Шекспир, а Шекспир ближе, чем Вивекананда. Чем больше будут исчезать реликты этой кастовости, этого уместного феодализма, тем успешнее человек сможет выбирать круг взглядов, вкусов применительно к своей индивидуальности. Необходимо, однако, чтобы эти увеличившиеся шансы индивидуализации как-то соотносились между собой, чтобы они находили общий язык. Без помощи разума это невозможно.

Здесь было приведено несколько доводов в пользу идеи единства рациональности и разума - теоретических, психологических, социологических. Специфику рациональности, представ-

ленной в данной работе, можно подытожить в нескольких пунктах.

Рациональность как *конфигурация перспектив*: единая рациональность может быть представлена как совокупная картина взаимодействия тенденций, как результат соотношения различных точек зрения, каждая из которых фиксирует определенный аспект объективности. *Прагматологическая* рациональность: речь идет не о самозамкнутой рациональности, но о рождении и способах воплощения разумной мысли в практических ситуациях, ее "перформативности". *Новая дискурсивность* разума: она выходит за рамки логики и грамматики, позволяя точнее уловить динамику отношений слова и понятия - они не сращены как готовое содержание и удобная форма и потому по некоторым языковым процессам можно судить о том, как дёконцептуальные содержания приводятся к понятийной форме, и о том, как уже родившееся понятие вновь рассеивается в различных ситуациях своего употребления.

Насколько уникальная наша ситуация проблематизации разума? Катаклизмы, срывы от ясности в темноту, от жизненности в белезнь, от "классичности" в "барокко", от сознания в невозможность мыслить не уникальны в истории культуры. Поскольку культура, по определению, это преемственность, постольку таких разрывов, за которыми культура должна была бы начинать с нуля, в ней быть не может. Да и все современные особенности мыслительной ситуации воспринимаются как таковые только по контрасту и на фоне предыдущего состояния или периода. Лишь наше историко-культурное невежество заставляет абсолютизировать уникальность современной ситуации. Особенность здесь, впрочем, есть, только она заключена даже не в вызове, брошенном разуму, а в ответе - медлительном, слабом, усталом, ограниченном выжиданием и претерпеванием. Конечно, в таком воздержании можно видеть мудрость, склонную воздержаться от решений и поступков из-за скудости знаний и малости сил. И все же, безусловно, - свидетельство усталости, отсутствия как иллюзий, так и надежд.

Вызов, который брошен разуму, соизмерим с прежними, а вот ответ - несоизмерим. И эта ситуация во многом трагична. Но не во всем. Главное, чему мы являемся свидетелями и что внушает хоть какую-то толику оптимизма, - это феномен самосохранения разума. Если между историческим опытом и актуальностью нет пропасти, мертвого разрыва, значит у разума есть шансы собраться, стать одновременно и более гибким, утончен-

ным, и более сильным³⁹. Учет удавшихся применений разума в истории допускает взгляд вокруг себя и вперед. Новизна стоящих перед разумом задач не отменяет глубокого фона культурной преемственности мысли, а преемственность не предопределяет их решения. "Это может показаться старомодным, но я считаю, что и поныне перед нами, как некогда перед Кантом, по-прежнему стоит проблема, требующая объяснить, где, в чем находят единство логического развертывания объективирующее сознание, моральная установка и мощь эстетического суждения"⁴⁰. И еще: "Существует лишь одна, вечная рациональность, которая заключается в том, чтобы обнаруживать всеобщее под разнообразием страстей и предрассудков". Эти два "архаичных" высказывания, принадлежащие мыслителям, столь остро чувствующим современность, кажутся мне гораздо более проницательными и жизненно перспективными, чем все попытки возвести невольную и, можно надеяться, преходящую слабость мысли перед нынешним вызовом разуму в "неклассическую" добродетель.

³⁹ Thom R. // *Les aventures de la raison*. P. 25.

⁴⁰ Habermas J. // *Ibid.* P. 14.

Системный смысл понятия "научная рациональность"

В статье В.Н.Поруса «"Системный смысл понятия "научная рациональность"» предлагается системно-моделирующий подход к анализу критериев научной рациональности, на основе которого рассматривается проблема исторических изменений в науке, подвергаются критике абсолютистские и релятивистские концепции. Аргументируется тезис о том, что модель научной рациональности определяет собой способ построения образа науки в его конкретно-исторической взаимосвязи с системой культуры.

Рациональность - волнующая загадка. Парадоксальный факт: хотя без обсуждения этой темы не обходится практически ни одно современное философско-методологическое исследование, хотя споры вокруг проблемы рациональности становятся все более острыми, хотя массив литературы, прямо или косвенно посвященной этой теме, увеличивается лавинообразно, нет ни общепринятого определения понятия "рациональность", ни согласия в том, что считать проблемой, связанной с этим понятием, ни твердой уверенности, что это понятие вообще необходимо, а проблема имеет какое-то важное значение в философии и методологии науки. Такое положение вполне можно назвать скандалом в философии. Но это не должно нас печалить: вспомним, что ряд подобных скандалов в естественных науках, в математике, в гуманистике дал мощный импульс развитию этих сфер знания (например, знаменитые "скандалы" с понятиями "бесконечно малой величины", "вероятности", "множества", "силы", "личности" и др.). Воспоминания укрепляют надежду. С ней и продолжим дискуссию.

Корабль рациональности между Сциллой и Харибдой

*Грамада двинулась и рассекает волны.
Плывет. Куда ж нам плыть?..*

А.С.Пушкин

Говорят, что проблема рациональности - сверстница самой философии, ее родословную можно возвести к Пармениду и элейцам. Во всяком случае, она давно, очень давно тревожит философов. В наше время тревога заметно возросла. Причин тому немало, но, пожалуй, главная из них - это трудные времена, насту-

пьяные для рационалистического мировоззрения: парадоксы современной цивилизации, связывающей как свои жизненные надежды, так и смертельные опасения с прогрессом науки и техники, противоречивость целей и ценностей этой цивилизации, обнаружение противоразумности исходов той деятельности, которая, казалось бы, вполне контролируется разумом, оскудение духовного бытия на фоне гигантского роста информации, наконец, реальность бесславной катастрофы, которую ощутило еще недавно мнившее себя бессмертным и всемогущим человечество.

Все это, конечно, не могло не усилить сомнения в прочности фундамента рационализма, в котором естественное место занимает понятие "рациональности" - соответствия Разуму, разумности. Не слишком ли вольно мыслители разных эпох обращались с этим понятием? Говоря о разумности бытия, деятельности, мышления, они как бы предполагали ясным вопрос о Разуме. Если известны его сущностные свойства, рациональность чего бы то ни было не составляет никакой проблемы: наличие этих свойств свидетельствует о рациональности, отсутствие - о иррациональности, наличие противоположных свойств - о противорациональности. Остается только установить эти свойства.

Задача оказалась не простой. Есть соблазн проследить исторический путь, обозначенный классическими попытками ее однозначного решения. Но путь этот слишком долог, а рамки статьи ограничены. Поэтому доверимся читателю, знакомому с идеями Аристотеля и Платона, Декарта и Спинозы, Канта и Гегеля, и вместе с ним выйдем на самый близкий нам по времени отрезок этого пути.

"Откуда берет начало упорный поиск рационального? Возможно, это реакция на саморазрушение современного мышления... Спор о рациональности есть, скорее всего, спор о границе, до которой докатилось это саморазрушение. Рационалист борется уже не за какие-либо частные моменты своего мировоззрения, а за саму возможность его принципиальной защиты. Эпицентром этих споров сегодня стала наука - последний бастион, сопротивляющийся демифологизирующей работе человеческой критики", - констатирует Б.Баран¹. Действительно, естественно стремление философа, осмысливающего трагическую ситуацию глобального "саморазрушения" мысли, утратившей веру в, казалось, незыблемые ее основания, вернуть эту веру хотя бы простым указанием на сферу, в которой эти основания остались прочными. Такой

¹ Baran B. Przyczynek do krytyki bieżących badań nad racjonalnością // Stud. filoz. 1980. № 2. S. 111.

сферой, начиная с известного исторического момента, и считалась наука - парадигма рациональности.

От указания можно перейти к изучению. Если наука - воплощенная рациональность, то критерии рациональности совпадают с критериями научности. Такое переименование выглядит привлекательным: наука - более "ощутимый" объект, чем Разум. Направивается стратегия: исследуем этот объект, установим его сущностные, необходимые черты, закономерности существования и развития - и мы получим рациональность в ее высшем проявлении: "научную рациональность".

Эта стратегия легла в основу "демаркационизма" - философско-методологической концепции, согласно которой существуют однозначно определяемые критерии, с помощью которых можно четко отделить рациональную науку от нерациональных и иррациональных сфер мышления и деятельности. Демаркационистами были логические позитивисты и критиковавшие их "критические рационалисты". Они расходились в вопросах, связанных с выбором критериев "демаркации" (верификация или фальсификация научных гипотез, значения терминов или принципы "логики исследования" и то есть), но были едины в том, что если выбор сделан правильно, проблема "демаркации" получает окончательное решение, а следовательно, критерии научности, они же критерии рациональности, получают ясное, однозначное и неизменное содержание. Рациональность перестает быть проблемой.

Логико-позитивистский и "критико-рационалистический" варианты демаркационизма оказались неудачными, хотя их сторонникам нельзя отказать в настойчивости, последовательности и таланте, принесшим немало в высшей степени полезных и поучительных результатов в логике и методологии науки. Может быть, самым поучительным из этих результатов была как раз неудача самой идеи "демаркации". Ошеломляюще-очевидной причиной этой неудачи стало то, что проводимые с помощью тех или иных абсолютных критериев рациональности и научности границы оказались "прокрустовым ложем" для реальной научной деятельности. Это немедленно обнаружилось, как только демаркационизм был экстраполирован на историко-научные исследования: история науки становилась либо полностью иррациональной, либо искажалась до неузнаваемости².

² Эта тема подробно исследовалась в зарубежной и отечественной литературе, и это избавляет от обязанности ее раскрытия в данной статье. См.: Никифоров А.Л. От формальной логики к истории науки: Крит. анализ буржуаз. методол. науки. М., 1983.

Такая ситуация явно не могла быть признана нормальной. Более чем странной была бы теория научной рациональности, согласно которой рациональная наука изображалась бы итогом иррационального развития мысли. Конечно, можно было бы сравнить такую теорию с "методологическим идеалом", относящимся к реальной научной практике как должное к существу. Однако ведь это противоречило бы исходной задаче: вместо того, чтобы найти в науке идеал рациональности, пришлось бы сопоставлять науку с таким идеалом. А значит, сам идеал должен был предшествовать исследованию критериев научности. Но ведь обращение к науке и было вызвано сомнениями в идеалах рациональности!

Однако неудачи логических позитивистов и попперианцев еще не означают крушения самой стратегии, положенной в основу их "демаркационизма". Такая стратегия вообще не может быть окончательно разрушена отдельными неудачами. Не удалось найти "правильный", настоящий критерий научности и рациональности - что же, не все потеряно, отправимся в новый поиск! Но будем вскричать, что абсолютный критерий или критерии могут быть найдены. Такую стратегию можно назвать "методологическим абсолютизмом" или просто "абсолютизмом".

Но если речь зашла о вере, то можно сделать и другой профессиональный выбор. Антиподом "абсолютизма" станет тогда "релятивизм" - убеждение в том, что нет и не может быть абсолютных критериев рациональности, а потому, в дело годится любой из них, если вообще имеет смысл заниматься этим делом. Ведь можно рассуждать и так: поскольку абсолютной рациональности нет, то все равно, будем мы называть какие-то критерии "рациональными" или нет, а значит, проблема рациональности - мыльный пузырь, псевдопроблема.

Абсолютизм и релятивизм - Сцилла и Харибда философии и методологии науки - обладают рядом отвратительных качеств, превращающих их в опасных чудовищ.

Абсолютизм антиисторичен, он омертвляет образ науки и дискредитирует ее в качестве Воплощения Разума. Он превращает науку в "символ веры", научную деятельность - безукоснительное следование догме Кодекса, отступление от Кодекса - в преступление против Разума.

Релятивизм ведет к безверию и скептицизму, размывает любые определения и границы науки, лишает Разум всяческого авторитета, а в итоге разрушает рационалистическое мировоззрение.

Надо провести корабль методологии и философии науки между Сциллой абсолютизма и Харибдой релятивизма, причем в

отличие от Одиссея, современный методолог вряд ли осведомлен, какое из этих двух зол менее опасно!

Последуем за современными одиссеями в их попытках решить эту нелегкую задачу.

Полемизируя с "догматическим эмпиризмом" логических позитивистов, У.Куайн в 60-х годах выдвинул программу "натурализации эпистемологии". Ее суть заключалась в следующем: вместе того, чтобы выдвигать априорные критерии научности и пытаться с их помощью проводить мифические "демаркации", эпистемология должна исследовать реальный процесс научного познания подобно тому, как естественные науки исследуют природные явления и процессы. "Лучше заняться раскрытием того, как на самом деле протекают процессы научного развития и обучения, чем фабриковать вымышленные схемы, чтобы с их помощью получить столь же фиктивные результаты", предлагал У.Куайн³. Наукой, способной выполнить эту задачу, он считал, в первую очередь, когнитивную психологию. "Эпистемология, или нечто подобное ей, должна занять свое место в качестве раздела психологии, а следовательно, естествознания в целом"⁴.

Поскольку теория рациональности понималась как часть эпистемологии, она, вслед за последней, также должна была стать в ряд естественнонаучных дисциплин. Концепция Куайна приобрела множество последователей и в 70-е годы была одной из самых модных эпистемологических программ на Западе⁵. Но попытки ее реализации встретились с серьезными трудностями.

Логические позитивисты, в частности Р.Карнап, видели предпосылку рациональной научной дискуссии в наличии общего языкового каркаса и универсальной общезначимости логических правил, которым подчинено его функционирование. Если диспутанты пользуются разными каркасами, они - полагали логические эмпирицисты - всегда имеют возможность адекватного перевода своих утверждений в некий общий для них метаязык. Однако, как показал Куайн, уверенность в этой возможности безосновательна. В этом состоял знаменитый тезис о неполной детерминированности перевода, в доказательстве которого Куайн видел опровержение логико-позитивистской догмы об аналитичности отношения синонимии. Отсюда следовало, что понятию рациональности необходимо придать иной статус, отличный от логико-эмпирицистского.

³ Quine W. *Ontological relativity and other essays*. N.Y., 1969. P. 78.

⁴ *Ibid*. P. 82

⁵ См. *Naturalizing Epistemology*. Cambridge, 1985.

Какой же именно? Первоначальные интенции Куайна заключались в том, чтобы определить этот статус в терминах бихевиористской психологии. Рациональность научной методологии должна была сводиться к психологическим обобщениям наблюдений за ментальными процессами, характерными для научно-исследовательских ситуаций. Как показали психологические эксперименты, одинаковые обобщения можно получить при наблюдении таких ситуаций, когда ученые применяют различные, даже противоположные методы и формы рассуждений. Поэтому бихевиористская когнитивная психология оказалась явно недостаточным средством для объяснения "рационального консенсуса" или рациональных разногласий. Это можно было отнести за счет ограниченности самой бихевиористской психологии и надеяться, что иные психологические концепции лучше справятся с этой задачей⁶. Но критики "натурализованной эпистемологии" справедливо отметили, что любая психологическая теория, положенная в основу концепции рациональности, окажется перед выбором: либо прибегнуть для оценки своих обобщений к "априорной" концепции рациональности, либо согласиться с неустранимой плюралистичностью этих обобщений и, следовательно, признать множественность рациональностей. Первый путь отрицает саму идею "натурализованной эпистемологии", второй путь введет к релятивизму со всеми его нежелательными последствиями⁷. Корабль "натурализованной эпистемологии" в нерешительности останавливается перед этим выбором; путь между Сциллой и Харибдой не найден.

Другое направление критики "догматического эмпиризма" в западной философии науки 60-70-х годов было связано с "историцизмом", и прежде всего, с именем Т.Куна. Тезис автора "Структуры научных революций" заключался в том, что лишь история науки, а не априорная методологическая концепция способна ответить на вопрос о критериях рациональности в науке. Однако ее ответы могут быть различными и непохожими друг на друга; научно и рационально то, что принято в качестве такового данным научным сообществом в данный исторический период. Каждая "парадигма" устанавливает свои стандарты рациональности и пока она господствует, эти стандарты абсолютны, но со сменой парадигм происходит и смена стандартов рациональности; демаркационная линия между наукой и ненаукой релятиви-

⁶ См.: *Stabler E. Rationality in naturalized epistemology // Philos. Sci.* 1984. Vol. 51, № 1. P. 64-78.

⁷ См.: *Siegel H. Can philosophy of science be naturalized? // Abstr. VII Intern. Congr. Logic, Methodol. and Philos. Sci. Moscow, 1987. Vol. 4, pt 2. P. 170-172.*

зируется, равно как и способ рациональной реконструкции истории науки. История всякий раз переосмысливается заново и нет "надпарадигмального" способа рационально описать переход от одной парадигмы к другой.

Последний вывод особенно болезненно затрагивал убеждения тех, кто видел в научном развитии объективную логику и верил в прогресс, состоящий в увеличении истинного знания. Т.Куна обвинили в иррационализме, и ему пришлось разъяснять, что он выступает не против рациональности, а против ее слишком узкой трактовки, против отождествления рационального и логически-нормативного анализа. Расширение рациональности, к которому призывал Т.Кун, заключалось в привлечении к описанию фундаментальных сдвигов в научном познании социально-психологических научных сообществ. Никакого иррационализма в этом требовании, конечно, нет. Но если верно, что социально-психологические явления могут быть объяснены вполне рационально, то обратное уже сомнительно: допускает ли рациональность социально-психологическое истолкование? Здесь возникают те же трудности, с которыми столкнулась "натурализованная эпистемология", с той лишь разницей, что последняя апеллировала не к социальной, а к личностно-когнитивной психологии (с точки зрения Куайна, субъектом научного познания является индивид, тогда как Т.Кун таким субъектом считает научное сообщество).

Помимо этого, категорические утверждения Т.Куна о "несоизмеримости" парадигм, о якобы фатальном изменении стандартов рациональности при смене парадигм, вызвали множество законных возражений⁸. Все ли стандарты меняются столь радикально? Например, можно ли говорить об изменении логических законов? Если же не все, то почему нельзя видеть в "инвариантных" стандартах искомые абсолюты рациональности? Равноправны ли в качестве критериев рациональности логические законы и принятые образцы решения "головоломок"? Т.Кун не особенно утруждал себя подобными вопросами.

Линия на расширительное толкование рациональности была продолжена и развита другими "историчистами", хотя и критиковавшими Куна по ряду принципиальных моментов, согласных с ним в том, что рациональность в науке - понятие, требующее ре-
визии.

⁸ См.: Порус В.Н. О философских аспектах проблемы "несоизмеримости" научных теорий // *Вопр. философии*. 1986. № 12.

С.Тулмин, в отличие от Т.Куна, не склонен драматизировать смену стандартов рациональности как прыжок через пропасть "научной революции". Все гораздо прозаичнее: стандарты рациональности, или, как выражается Тулмин, "матрицы понимания" (их роль играют "идеалы естественного порядка": аристотелевское уравнение движения, законы Галилея, Ньютона и т.п.) сосуществуют или чередуются, проходя испытание на "выживаемость" в "интеллектуальной среде" через механизм отбора. "Выживают" матрицы лучше других приспособившиеся к этой среде; факторами отбора могут быть "когнитивные" и социальные явления и процессы. Стандарты рациональности адаптируются к изменяющемуся научному знанию, а элементы последнего также подвергаются отбору под воздействием доминирующих в данный период стандартов рациональности. Весь этот процесс взаимного приспособления протекает в поле силовых воздействий со стороны социально-генерируемых факторов. Так, Тулмину удастся, хотя бы по-видимости, избежать куновского катастрофизма, эволюция науки приобретает свойство непрерывности и, кроме того, появляется возможность ее моделирования по схеме, заимствованной из эволюционной биологии, без обращения к абсолютным демаркационным критериям.

Однако на вопрос "рационально или нерационально", огненный как к отдельному фрагменту науки, так и к процессу ее эволюции в целом, концепция С.Тулмина способна ответить только в духе релятивистской стратегии: то, что рационально сейчас, может быть нерациональным завтра, а сама эволюция науки просто не может быть охарактеризована в терминах рациональности. Релятивизм оказывается неизбежной платой за историзацию эпистемологии⁹.

Еще в большей степени к релятивизму склоняется концепция рациональности (если ее вообще можно так называть!) П.Фейерабенда. Вместо критериальной рациональности он предлагает принцип *anything goes*, который можно истолковать и как библейское "все проходит", и как карамазовско-смердяковское "все дозволено" (кажется, еще никто не предлагал прочесть этот принцип как парафраз лозунга свободного предпринимательства *laissez faire!*). Согласно этому принципу, в равной степени правомерны различные типы рациональности, доминирующие в разных интеллектуальных традициях, в разные исторические пери-

⁹ См.: *Motycka A. Relatywistyczna wizja nauki: Analiza krytyczna poglądów T.S.Kuhna i S.F.Toulmina. Wrocław, 1980.*

оды; даже индивидуальное суждение обладает статусом рациональной нормы¹⁰.

Корабль историцистской эпистемологии явно курсирует в опасной близости к Харибде. Поэтому сторонники "нормативной эпистемологии", как правило, из свиты К.Поппера, пытаются "переложить руль" и ускользнуть от этого страшилища.

Я.Джарви, критикуя релятивистский уклон С.Тулмина, предложил различать в структуре научной рациональности "стабильное ядро" (внутреннюю рациональность) и "поверхностный слой" (явную рациональность); например, законы логики относятся к "ядру", а стандарты решения задач - к поверхностному слою. Одним "ядром" не объяснить изменение научного знания, но без него рациональность необратимо растворяется в релятивизме¹¹. Так реализуется идея компромисса, намеченная еще И.Лакатосом: сочетание в структуре рациональности абсолютных и релятивных моментов.

Идея выглядит привлекательно. Но ее трудно реализовать. Что отнести к "ядру", а что к "поверхностному слою"? Решение может быть интуитивным, произвольным. Вопрос о структуре рациональности решается нерациональным способом! Если же под такое решение подвести некий "нормативный" базис, неизбежен вопрос о природе самого этого базиса. Нельзя без противоречия обратиться за оправданием и к исторической практике науки: ведь сама эта практика должна быть подвергнута анализу на рациональность!

"Нормативисты", конечно, осознают эти трудности. Н.Кертж, например, предложила выход из них, сравнивая теорию научной рациональности с идеализационной теорией. Идеальный образ научной рациональности говорит о том, какой "должна быть" наука, чтобы называться рациональной. По отношению к этому образу "большая часть научной истории оказывается иррациональной", как напомнил Я.Хакин¹², но это не беда - ведь и движения реальных тел отличаются от галилеевских законов движения¹³!

Эта аналогия остроумна, но неудачна. Галилеевские законы позволяют делать подтверждаемые опытом предсказания о пове-

10 См.: *Касафин И.Т.* Теория познания в плену анархии: Крит. анализ новейших тенденций в буржуазной философии науки. М., 1987

11 *Jarvie J.* Toulmin and the rationality of science // *Essays in memory of Imre Lakatos.* Dordrecht, 1976. P. 311-334.

12 *Hacking J.* Imre Lakatos' philosophy of science // *Brit. J. Philos. Sci.* 1979. Vol. 30, № 4. p. 397.

13 *Koertge N.* Rational reconstructions // *Essays in memory of Imre Lakatos.* P. 359-369.

дении реальных объектов, тогда как нормативная эпистемология позволяет высказываться о рациональности прошлых исторических событий в науке, но не позволяет делать уверенные прогнозы о будущем развитии научного знания. Но дело не только в этом. Нормативная эпистемология вынуждена быть догматичной и непроверяемой! История науки, не укладывающаяся в прокрустово ложе ее догм, объявляется иррациональной "проказницей" (И.Лакатос). Корабль "нормативистов" быстро приблизился к Сцилле!

С одной стороны, рациональность науки должна выражаться какими-то критериями - и в этом правы "абсолютисты". С другой стороны, как только некий критерий или группа критериев объявляются адекватными выразителями научной рациональности, она тут же превращается в "прокрустово ложе" реального научно-познавательного процесса - и в этом правы критики "абсолютизма". Очевидно, что историческое развитие науки не может не оказывать решающее воздействие на представления о научной рациональности. Но историческая изменчивость и относительность научной рациональности - не то же самое, что отсутствие всяких устойчивых оснований, по которым в науке видят высшую форму разумности!

Диалектическая традиция подсказывает, что противоречие между "абсолютизмом" и "релятивизмом" заводит в тупик из-за недиалектического противопоставления крайних позиций: либо абсолютная и неизменная рациональность, определяемая неким универсальным критерием, либо никакой устойчивости и определенности, никаких критериев рациональности. Подсказка верна, но она не дает позитивного решения проблем: 1.

Иногда в качестве такого решения предлагается "средняя линия" между названными противоположностями: научная рациональность определяется совокупностью норм, правил, критериев, однако сама эта совокупность не является неизменной и абсолютной, а меняется в зависимости от исторического движения научного познания. Само это изменение также является важным условием прогресса науки.

Такая точка зрения отчасти напоминает концепцию Т.Куна, но отличается от нее в существенном моменте: историческое движение науки, по Куну, не имеет определенного направления (к истине, к идеальной науке и тому подобн), поэтому сама рациональность просто "привязана" к каждому периоду господства той или иной парадигмы; с точки же зрения сторонников "средней линии", наука движется в определенном направлении, суще-

ствуют объективные критерии прогресса этого движения, и изменения рациональности также соответствуют этим критериям.

Например, Я.Сух называет четыре "модели" рациональности: логическую, онтологическую, эпистемологическую и методологическую. Каждая из этих моделей определена соответствующими принципами. Эти принципы не являются неизменными (даже принципы логики). Например, принцип однозначного детерминизма может быть заменен принципом вероятностного детерминизма. "В физике, - пишет Я.Сух, - поочередно выступали, по крайней мере, три модели рациональности: рациональность античной физики (аристотелевской), физики Нового времени (классической) и современной физики (неклассической, квантовой)... Различия между этими моделями в физике затрагивают философские принципы (онтологические и эпистемологические), методологические, а в случае квантовой механики, возможно, и логические"¹⁴.

Движущей силой изменения моделей рациональности является прогрессирующее приближение физики к истине. Современная физика более истинна, чем физика Аристотеля, поэтому она и более рациональна.

Измерять рациональность по шкале истинности - путь, который при своей видимой естественности может быстро привести к парадоксам. Это было отмечено и Т.Куном. Рассуждая таким образом, мы должны сделать вывод, что все научные теории, некогда принятые учеными, а затем отброшенные как несогласующиеся с опытом, а также вся деятельность по их созданию, разработке и применению были, по крайней мере, нерациональными с точки зрения современной науки. Но ведь и эта точка не является последней в истории науки! Не получается ли так, что ученый, работая в рамках теории, которая до поры до времени успешно служит его целям, вправе считать себя рационалистом, но как только его теория отбрасывается, вынужден признать свои заблуждения и раскаяться в иррационализме?

Разум способен заблуждаться. Но и заблуждаясь, он остается разумом. Истина - не синоним разумности.

Если истина - слишком жесткая мера для рациональности, то нельзя отрицать, что истина является целью научного познания (другое дело, как трактуется понятие истины - это уже зависит от философско-мировоззренческой позиции). Значит, рациональность - средство достижения истины. Позволяет ли это точнее определить рациональность?

¹⁴ Such J. Modele racjonalności w fizyce // Stud. filoz. 1983. № 5-6. S. 215.

Возьмем определение рациональности, предложенное А.И.Ракитовым: "Рациональность понимается как система замкнутых и самодостаточных правил, норм и эталонов, принятых и общезначимых в рамках данного социума для достижения социально-осмысленных целей"¹⁵. Переход от этого общего определения к частному определению научной рациональности очевиден: социум - научное сообщество, социально-осмысленная цель - истинное знание о мире. Научное сообщество принимает некоторую систему правил, норм и эталонов, надеясь с их помощью достичь истины, поэтому называет эту систему рациональностью. Если разные научные сообщества принимают различные рациональности, преследуя одну и ту же цель, то они могут выглядеть друг для друга иррациональными. Какая из соперничающих рациональностей "рациональная на самом деле"?

В ситуации выбора приходится полагаться на веру в принимаемую рациональность, довериться авторитету научного сообщества. Именно такой совет дает А.Л.Никифоров: "Бороться следует за ту теорию, в истинность которой вы верите, - это единственное рациональное поведение с точки зрения науки... Пусть, защищая отброшенную теорию, в истинности которой вы убеждены, вы будете выглядеть иррационалистом в глазах сторонников победившей теории, в глазах всего научного сообщества, принявшего эту теорию. В своих собственных глазах вы рационалист. И когда дальнейшее развитие познания приведет к новой переоценке ценностей, вас могут назвать единственным рационалистом в период господства иррационализма"¹⁶.

Блажен, кто верует... Трижды блажен, кто борется за свою веру. Но ведь нужны и объективные основания, иначе это уже не доверие к авторитету науки, а нечто сродни религиозному фанатизму!

"Наличие сосуществующих, конфликтующих или сменяющихся друг друга рациональностей, так же как и признание того, что непонятые или отвергаемые рациональности не становятся от этого менее рациональными, не должно вести к историческому релятивизму, - продолжает А.И.Ракитов. - Оценка того или иного вида рациональности должна осуществляться не только с точки зрения ценностей и целей, для достижения которых созданы были соответствующие наборы правил, эталонов и норм, но и с точки зрения их адекватности объективным закономерностям

¹⁵ Ракитов А.И. Рациональность и теоретическое познание // Вопр. философии. 1982. № 11. С. 69.

¹⁶ Никифоров А.Л. Научная рациональность и цель науки // Логика научного познания: Актуал. пробл. М., 1987. С. 271.

природы и социально-экономического развития"¹⁷. Это важный момент. Чтобы именоваться рациональностью, целесообразность системы норм должна быть дополнена адекватностью "законам природы и развития общества". Но что значит для правил, норм и эталонов "быть адекватным" в этом смысле?

А.И.Ракитов рассматривает "правила как особую форму знаний об объективной действительности, а именно как знание о системах действий и деятельности"¹⁸. Если правила - знания, то они могут быть истинными или ложными. Истинные правила (рациональность) - те, применение которых "адекватно", то есть приводит к успеху. Успешность действий ведет к их повторяемости, "цикличности", в них видят отражение объективных закономерностей. Следовательно, рациональность - это истинность норм рациональности.

Но мы уже признали "наличие сосуществующих конфликтующих или сменяющихся друг друга Рациональностей". Значит, мы должны либо признать множественность истинных рациональностей (тогда, как быть, если одна из них противоречит другой?), либо заявить, что истинной может быть "на самом деле" только одна рациональность, прочие же следует считать только претендентами на истину. А пока истина не установлена, все претенденты имеют равные права. Сторонникам одного из них остается вновь обратиться к Вере в Рациональность, поворачивая свой корабль в сторону ненасытной Харибды.

Именно так и поступает, например, Х.Патнем. Рациональность, по его мнению, имеет двойственную природу. С одной стороны, она не существует вне конкретно-исторических и культурно-обусловленных форм, с другой же стороны, она является регулятивной идеей, которой мы руководствуемся, когда подвергаем критическому разбору любые формы своей деятельности и познания. Обе эти стороны едины, и в способе, каким Х.Патнем их объединяет, легко угадываются идеи Ч.Пирса: абсолютная (и потому недостижимая в любом конечном исследовании) истина является "регулятивной идеей", идеалом; что же касается истинности какой-либо данной теории, то этот вопрос решается коллективным приговором ученых: истинным признается то, относительно чего в настоящее время нет достаточно веских сомнений¹⁹. Х.Патнем трансформирует эти идеи: идеал истины - это идеал рациональной приемлемости (warranted asscrtability), некое

¹⁷ Ракитов А.И. Указ. соч. С. 70.

¹⁸ Там же. С. 73.

¹⁹ См.: Порус В.Н. Ч.Пирс и современная "философия науки" // Вопр. философии. 1982. № 3. С. 137-144.

совершенное состояние теоретической системы, к которому как к регулятиву устремлены "конечные", наличные формы рациональной приемлемости, обусловленные конкретными ситуациями употребления языка, коммуникации, практической применимости знания и пр.

Ясно, что при таком подходе всякое наличное состояние рациональности - это некое множество критериев, принятых в науке, причем для конкретных оценок могут применяться различные критерии; истина, как и рациональность, плюралистична. "С моей точки зрения, - пишет Х.Патнем, - истина, как понятие, не имеет иного содержания, кроме правильной применимости суждений (при благоприятных условиях). Вы спросите, каковы же эти благоприятные условия? Их слишком много, и я не могу выразить их в некоторой обобщающей теории. Истина так же плюралистична, неоднозначна и открыта, как мы сами"²⁰.

Но признание "плюрализма истины" - еще более резкий шаг к релятивизму, чем допущение "плюрализма рациональностей"!

Учитывая это, можно в качестве цели научного познания указать нечто менее обязывающее. Например, можно остановить выбор на "наиболее существенном" критерии из множества, образующего рациональность, объявить соответствие этому критерию Целью и оценивать результаты научной деятельности и саму деятельность по степени близости к этой Цели.

Подобную стратегию предлагает И.С.Алексеев: "...рациональность науки будет заключаться в согласованности отдельных элементов знания. Именно согласованность будет выступать в качестве основной характеристики идеала организации знания, к которой как к цели должна стремиться деятельность по его получению"²¹. Так рациональность становится синонимом достигнутой согласованности, а теория научной рациональности должна заняться выяснением типов и уровней согласованности элементов знания в теоретической системе, согласованием самой системы с экспериментальными данными, согласованием различных теорий в рамках дисциплины, согласованием дисциплин в междисциплинарных программах и, наконец, согласованием всей науки с прочими подсистемами человеческой культуры.

Эта концепция обобщает методологические критерии "внутреннего совершенства" и "внешнего оправдания", выдвигавшиеся А.Эйнштейном для оценки научных теорий: согласован-

²⁰ Putnam H. Three kinds of scientific realism // Philos. Quart. 1982. Vol. 32, № 128. P. 198.

²¹ Алексеев И.С. О критериях научной рациональности // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. С. 115.

ность элементов научного знания на всех уровнях вплоть до социокультурного и согласованность этого знания с эмпирическими данными. Если это обобщение взять за универсальный критерий рациональности в науке, то ясно, что ни одно конкретно-историческое состояние науки и научного знания этому идеальному критерию не удовлетворяет. Любая теория - от узкоспециальных до фундаментальных - сталкивается с "аномалиями" и "контрпримерами", ученые используют альтернативные теории, не согласующиеся друг с другом, но позволяющие согласовать различные классы фактов; объяснения одного и того же наблюдения на основе различных теорий могут не согласовываться и даже быть "несоизмеримыми"... Означает ли это, что реальная наука иррациональна? Или же ее следует считать "относительно рациональной" в той степени, в какой она приближена к идеалу согласованности? Корабль методологии входит в тень Сциллы...

Далее спросим: рационально ли поступает ученый, рассогласовывающий в высшей степени рациональную теорию, например, обнаруживая и исследуя "аномалию", вводящий добавочное допущение, необходимое для согласования с аномальным фактом, но нарушающее согласованность с другими теориями или даже с существующей картиной мира? Утвердительный ответ предполагает допущение: любое "рассогласование" научного знания рационально в том и только в том случае, если оно временно, инструментально, является средством для достижения более полной согласованности внутри теории или между теориями и то есть. Но это значит, что научная деятельность рациональна только "задним числом", то есть когда достигнута эта самая "более полная согласованность" (впрочем, понятия "более" и "менее" здесь требуют каких-то серьезных уточнений!).

Кроме того, если признать, что согласованность элементов научного знания (то есть понятий, теорий, суждений и то есть) с экспериментальными данными в гносеологическом отношении может быть истолкована как "истинность" этих элементов (именно так рекомендует "классическая" концепция истины!), то наше рассуждение о научной рациональности вернулось на уже пройденную тропу...

Можно попытаться установить некоторую иерархию целей научной деятельности, в которой согласованность или логичность не окажутся главенствующими. Рациональность будет по-прежнему пониматься как Целесообразность, но абсолютной Рациональностью будет та, которая является целесообразной по отношению к Высшей Цели, а прочие рациональности-

целесообразности, соотношенные с более низкими целями, будут лишь относительными.

Примерно такая стратегия намечена И.Т.Касавиным. "Рациональность всякой деятельности, - пишет он, - состоит в ее способности наиболее эффективно и с наименьшей затратой сил удовлетворять некоторую социальную потребность", а "некоторая потребность является рациональной, если ее удовлетворение способствует социальному прогрессу, нерациональной - если она не имеет к нему реального отношения, и иррациональной - если она противоречит ему"²². Речь идет о рациональности как таковой, и переход к научной рациональности не вполне ясен, ибо научная деятельность удовлетворяет различным социальным потребностям, в том числе и нерациональным, и даже иррациональным. Отсюда неизбежно следует, что рациональная наука вполне способна давать нерациональные результаты. Именно этот вывод, как мы помним, вызывает сомнения в рационализме и рациональности вообще. Поиск "адекватного воплощения" Рациональности в таком случае должен переключиться с исследования критериев научности на исследование критериев социального прогресса. Тема эта достойна самого серьезного внимания. Однако, рискну утверждать, что попытки найти универсальные критерии общественного прогресса натолкнутся на трудности, еще более значительные, а опасность релятивизма возрастет.

Возможно, поэтому И.Т.Касавин впоследствии значительно меняет свой подход к проблеме рациональности. На Звенигородской теоретической конференции по проблеме рациональности в познании и деятельности (1987 г.) он называл рациональность "чем-то необозначимым", текучим, чему мы безуспешно пытаемся навязать готовые формы; границы рациональности не могут быть определены заранее, ибо рациональность представляет собой диспозиционное понятие-проблему, выражающее не свойства некоей реальности, а лишь отношение к ней. Рациональность - это то, над чем задумываются лишь в момент кризиса стандартов деятельности, мышления, социальных ориентаций, ценностей и так далее²³.

Я вполне согласен с тем, что рациональность - это проблема, не допускающая априорных решений. Именно это показывает неудача различных вариантов "абсолютистской" стратегии. Нет спору, что эта проблема наиболее остро встает в периоды духов-

²² Касавин И.Т. О социальном содержании понятия "рациональность" // Филос. науки. 1985. № 6. С. 64, 65.

²³ См.: Евдокимов В.С., Сатдинова Н.Х. Проблема рациональности в познании и деятельности // Филос. науки. 1988. № 1. С. 114.

ных кризисов. Но из отсутствия "готовых решений" этой проблемы нельзя делать заключение о невозможности решений вообще. А если они возможны, то задача методологии и философии как раз и состоит в определении этих возможностей.

"Необозначимость", текучесть понятия "рациональности", тщетные попытки найти для корабля методологов надежную критериальную гавань, пройти мимо Сциллы и Харибды, вызывают сомнения в необходимости и даже полезности самого этого понятия.

«Выражение "рациональность", как бы ни было оно естественно, с логической точки зрения, - пишет А.Мотыцка, - я считаю не только излишним, но утверждаю также, что оно вредно, и не только потому, что неточность, неопределенность, многозначность термина считаются его логическими недостатками, но прежде всего потому, что из-за этих недостатков словечко "рациональность" провоцирует философов на размышления и поиски, ведущие в тупики и методологические капканы»²⁴.

Не лучше ли отказаться от этого понятия, а в тех случаях, когда традиция философствования побуждает к анализу противопоставлений "рационального" и "иррационального", заменять его более ясными и менее обязывающими терминами: логичность, целесообразность, простота, эффективность, согласованность и так далее, и тому подобное?

Системное моделирование научной рациональности

Фауст: - Едва я миг отдельный возвеличу,

Вскричая: "Мгновение, повремени!" -

Все кончено, и я твоя добыча,

И мне спасенья нет из западни...

*Мефистофель: - Имей в виду, я это все
запомню.*

И.В.Гете

Наложить запрет на "вредный" термин в философско-методологических дискуссиях, конечно, несложно. Но избавимся ли мы таким образом от волнений, вызванных проблемой рациональности?

Сон Разума порождает чудовищ... Сцилла и Харибда - тени друг друга. Релятивизм - это лишь вывернутый наизнанку абсолютизм. Опасение лишиться всяческих критериев рациональности - это лишь следствие поспешного заключения, что рациональность может быть определена каким-то единым универ-

²⁴ Motycka A. Ideal racjonalnjsi Szkice o filozoficznych rozdrozach nauki. Wroclaw, 1986.

сальным критерием. Методологический анархизм с его лозунгом "рациональности без берегов" и демаркационизм, изо всех сил укрепляющий цитадель рациональности, сферу науки, по правилам средневековой фортификации - две стороны одной и той же обесцененной монеты. Однако их взаимная критика поучительна.

Сторонники отождествления рациональности и логичности, например, обычно говорят о том, что нарушение логических норм кладет конец всякой рациональной дискуссии. Конечно, отсюда еще никак не следует, что соблюдение логических норм делает рациональной любую дискуссию. Но П.Фейерабенд идет еще дальше. Он утверждает, что в науке рациональная дискуссия чаще всего развивается не только вопреки нарушениям логических правил, но даже благодаря этим нарушениям.

Например, логика требует, чтобы значение термина оставалось неизменным на всем протяжении правильного рассуждения. Но если бы значения терминов не изменялись, рассуждает Фейерабенд, то и наука не развивалась бы, но значит ли это, что развитие науки "нерационально"? Далее, непротиворечивость как важнейшее логическое требование, если его соблюдать как гарантию рациональности, может тормозить прогресс знания. Ведь противоречия, существовавшие в таких теориях, как исчисление бесконечно малых, классическая статистическая механика, квантовая физика не только не отирали от этих теорий как от иррациональных измышлений, но, напротив, обогащали связанные с ними исследовательские программы.

«Это явно говорит о том, - заявляет П.Фейерабенд, - что существуют способы рассуждать о противоречиях, которые не приводят к нежелательному принятию любого утверждения, но помогают получать уникальные и в высшей степени полезные результаты. Иначе говоря, существует практическая логика, употребляемая учеными и не поддающаяся явному выражению (за исключением, может быть, некоторых фрагментов логики Гегеля, работ Энгельса, диалектического материализма и "Основ математики" Витгенштейна), которая дает возможность совершать открытия, пользуясь системами, зараженными противоречиями. В этом - серьезный вызов широко распространенной вере в непрекаемый авторитет некоторых типов формальной логики. Он состоит в том, что научная практика может отбросить логику, как может отбросить "факты" и высоко подтвержденные законы»²⁵.

²⁵ *Feyerabend P. In defence of Aristotle: Comments on the condition of content in crease // Progress and rationality in science. Dordrecht, 1978. P. 178.*

Весь этот пассаж - образчик "эристической диалектики", некогда рекомендованной А.Шопенгауэром²⁶. Здесь набор софистических и демагогических приемов: "незаметное" расширение смысла критикуемого тезиса, использование многозначности слов, ссылки на авторитеты, якобы укрепляющие позицию автора, употребление психологических "нажимов" и тому подобн. Пользуясь терминологией самого Фейерабенда, можно сказать, что это - типичная "пропаганда", которой подменяется логически грамотное рассуждение.

Действительно, развитие науки иногда связано с изменением значений терминов, фигурирующих в научных теориях (скажем, "масса" в ньютоновской механике имеет иное значение, чем в эйнштейновской). Однако это свидетельствует не о том, что развитие науки связано с нарушением логического требования постоянства значений в ходе данного рассуждения, а о том, что развитие науки изменяет сами рассуждения. Эти изменения происходят не потому, что опровергаются логические нормы, а потому, что возникают новые теоретические системы и экспериментальные результаты.

Утверждение о том, что научная практика якобы "отбрасывает факты и законы" - демагогический прием. Нет ничего сверхобычного в том, что ученым известны наблюдения и результаты экспериментов, противоречащие общепринятым теориям или не совпадающие с предсказаниями, сделанными на их основе. К таким "аномалиям" или контрпримерам ученые относятся по-разному. То, что Фейерабэнд называет "отбрасыванием фактов", часто является просто практически полезным приемом, применяемым тогда, когда принятая теория или исследовательская программа успешно развивается и имеет перед собой концептуальную и практически прикладную перспективу, ценность которой в сознании ученых превышает значение "аномалии". Например, дифракционный опыт Гримальди, противоречащий корпускулярной теории света, на протяжении полутора столетий считался страшным, но незначительным фактом, корпускуляристское объяснение которого "откладывалось" на неопределенный срок. Никто и никогда не "отбрасывал" опыт Гримальди, но развитие оптики не задерживалось на попытках его ассимиляции корпускулярной теории, а шло вперед, как бы "обтекая" это "инородное тело". Возможны и иные стратегии по отношению к таким наблюдениям: модификация теории, признание ограни-

²⁶ На эту связь обратил внимание В.А.Окладной в статье "Ценностная регуляция конкуренции научных теорий". (Наука и ценности. Новосибирск, 1987. С. 134-146).

ченности сфер их применения или даже невыполнимости всей исследовательской программы, выдвижение альтернативных гипотез и то есть Все это имеет слишком мало общего с пресловутым "отбрасыванием".

Наконец, самый "сильный" аргумент Фейерабенда: наука способна успешно развиваться и совершать открытия, пользуясь противоречивыми теориями, - ничуть не колеблет авторитет логики. Прежде всего, Фейерабэнд передергивает: открытия совершаются не благодаря противоречивости тех или иных теорий (как-то даже неудобно уличать известного автора в столь очевидных софизмах!). Напротив, фундаментальной стратегией научного исследования является разрешение логических противоречий, возникающих в научных теориях. В ряде важных случаев такие противоречия возникают из-за несоответствия логических следствий теории опытным данным. Так, согласно классической теории излучения, по закону Рэлея-Джинса, спектральная плотность излучения должна монотонно возрастать с увеличением частоты. Из этого следует, что полная плотность энергии излучения "черного тела" при всех температурах должна быть бесконечной. Это противоречит не только здравому смыслу, но и точным экспериментальным измерениям, согласно которым с увеличением частоты спектральная плотность вначале растет, а затем, начиная с некоторого максимального значения, падает, стремясь к нулю, когда частота стремится к бесконечности. Элиминация этого противоречия была осуществлена М.Планком, который ввел постулат квантованного излучения, позволивший согласовать теоретические предсказания с результатами измерений (вместе с тем ограничивая область применения закона Рэлея-Джинса малыми значениями частот и высокими температурами). Квантовая гипотеза Планка, как известно, легла в основу наиболее фундаментальных представлений о природе вещества и поля, развиваемых квантовой физикой. Характерно, что развитие квантовой физики было теснейшим образом связано с элиминацией противоречий, пока это не привело к свободной от последних квантовой механике. Подобные примеры легко умножить.

Урок истории науки заключается в том, что "примирение с противоречием", тем более признание его "полезности" для совершения открытий, является уступкой иррационализму. Но столь же неразумным было бы "отбрасывание" противоречивых теорий, как зараженных вирусом иррациональности, ибо оно не привело бы ни к чему, кроме застоя в научном познании. Это было хорошо показано И.Лакатосом и его последователями на

богатом материале математических и естественнонаучных исследований.

Вопрос о роли противоречий в познании высвечивает различие между признанием за логикой права на формулирование важных условий и признаков рациональности и отождествлением логики с всеобъемлющей теорией рациональности.

И.Лакатос лучше других попперианцев понимал, что рациональность не сводится к автоматическому применению логических правил, в том числе закона недопущения противоречия. П.Фейерабенд в духе своей "эристической диалектики" извращает позицию Лакатоса: он трактует ее так, что методология исследовательских программ якобы вообще не содержит требования "устранения" противоречий, поскольку противоречивые теории можно последовательно улучшать, развивать и использовать в прогрессирующих программах²⁷. Это очевидная подмена тезиса. С логикой у Фейерабенда явный конфликт, проявляющийся прежде всего в том, что его рассуждения о логических компонентах рациональности сами откровенно алогичны!

Мысль о нетождественности логики и рациональности высказывалась и Б.С.Грязновым. "Современные логические теории не охватывают всей области рационального. Это не означает, что существует рациональное как алогичное, но указывает лишь на ограниченность современных теорий и систем логики, о которых только и идет речь, когда мы говорим о логическом... Наука есть нечто большее, чем логика"²⁸. Что же в науке "сверх логики"? Это не совсем ясно. Б.С.Грязнов считал, что "понятие рациональности может быть эксплицировано посредством понятия причинно-следственной структуры"²⁹. Означает ли это, что нетождественность логического и рационального проистекает из "неполной" эксплицируемости причинно-следственных структур в правилах вывода, формулируемых современными, в том числе и неклассическими, логическими системами (например, релевантной логикой)? Устраним ли хотя бы в принципе "зазор" между тем, что можно эксплицировать в логическом аппарате, и тем, что выражают причинно-следственные суждения в структуре научного знания?

Я полагаю, что афоризм Б.С.Грязнова "наука есть нечто большее, чем логика", должен быть понят шире, он не сводится к указанию ограниченной возможности логической экспликации

27 См.: Фейерабенд П. Избр. тр. по методологии науки. М., 1986. С. 326-329.

28 Грязнов Б.С. Логика и рациональность // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. С. 98.

29 Там же.

каузальности. Логические критерии не исчерпывают множества критериев рациональности. Разум, воплощенный в науке, не сводится к одной из своих, пусть даже универсальных, характеристик.

Логичность - только один из типов нормативности. Нормами рациональности, как уже отмечалось выше, являются не только логические законы и правила, но и принципы научной онтологии, методы, основоположения научных теорий, категории, "матрицы" понимания и объяснений, образцы решения исследовательских задач и др. Эти нормы не редуцируются к логике уже хотя бы потому, что большая часть из них имеет содержательный характер, основывается на обобщениях научного познания, на философских допущениях, на исторически формируемых идеалах организации и функционирования знания, на обобщениях его практических реализаций³⁰. Поэтому мнение, что "рациональность науки состоит... в том, что именно формы логики используются в ней как средство организации данных об объекте в противоположность иным способам их организации"³¹, представляется излишне категоричным. Почему, например, организация данных в соответствии с постулатами физической теории или с исторически обусловленными идеалами причинно-следственных объяснений "противоположна" логической систематизации (дедуктивной или индуктивной) тех же данных? Если же в приведенном высказывании нет иной мысли, кроме того, что алогичная организация знания не может считаться рациональной, то эта мысль, во-первых, слишком "строга", ибо получается, что любая теория с незелиминированным противоречием (например, "планетарная" модель атома Э.Резерфорда) является нерациональной или даже иррациональной, а во-вторых, слишком "узка", ибо даже самой строгой логичности явно недостаточно, чтобы признать некоторый способ организации данных рациональным (например, из двух логически безупречных объяснений одного и того же явления ученые назовут рациональным то, которое будет более экономным, более простым, связано с минимальным числом предпосылок, эмпирически проверяемым и то есть).

Нормативная рациональность - система, состоящая из элементов и подсистем, обладающих относительной автономией в качестве моделей научной рациональности. Принципиальная

³⁰ См.: *Степин В.С.* Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981. С. 10-64.

³¹ *Пруссини Б.И.* Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986. С. 144.

особенность системы - ее открытость, допустимость ее перестройки, реконструкции. Изменениям подвержены все подсистемы, но в разной степени. Некоторые из них более стабильны, что позволяет считать их "ядром" рациональности. Однако эту стабильность нельзя преувеличивать и придавать ей абсолютное значение. Например, логические нормы изменяются крайне редко, да и само это изменение должно пониматься в специальном смысле (как ограничение сферы безоговорочной применимости тех или иных логических законов, например, закона исключенного третьего в рассуждениях, допускаемых интуиционистской математикой, или закона коммутативности конъюнкции в рассуждениях о событиях в микромире субъядерной физики); следует учитывать также, что нормы классической логики сохраняются как обязательное условие построения метаязыков для логических систем, призванных зафиксировать неклассичность логики языков-объектов³². Однако в качестве "ядра" логической рациональности могут выступать различные логические системы (модальная, многозначная, эпистемическая, временная логики, системы со строгой импликацией, релевантная логика и др.). Другой пример: переход к принципу вероятностной детерминации не отменяет, конечно, рациональность принципа однозначной детерминации, но может вытеснить его из "ядра" системы рациональности, подчеркнуть его лишь относительную стабильность как элемента этого "ядра"³³.

Если "ядро" нормативной рациональности изменяется медленно и редко, то "периферийные" подсистемы могут обладать значительной подвижностью. Так, в современной науке довольно быстро меняются образцы научно-исследовательской деятельности. Например, в междувоенный период американская психология главным образом ориентировалась на образцы исследований, заданные психоанализом и бихевиоризмом, а в 70-е годы значительно "переквалифицировалась" по образцам когнитивной психологии, разработанным на основе новейших компьютеров, позволивших далеко продвинуться в формулировании психологических теорий в виде машинных программ. Однако уже в начале 80-х годов стало ясно, что "недостаточная экологическая валидность, безразличие к вопросам культуры, отсутствие среди изучаемых феноменов главных характеристик восприятия и памяти, как они проявляются в повседневной жизни, способны превратить такую психологию в узкую и неинтересную область специ-

³² См.: Порус В.Н. Некоторые гносеологические проблемы многозначной логики. М., 1973. С. 14, 15.

³³ См.: Кузнецов Б.Г. Идеалы современной науки. М., 1983. С. 85-145.

альных исследований"³⁴. Это привело к разработке и широкому распространению новых, более "реалистических" образцов психологических исследований, связанных с естественной целенаправленной деятельностью субъекта.

Другим примером может служить изменение образцов построения гуманитарных и социальных теорий, которые несколькими десятилетиями назад считались "недоразвитыми" по сравнению с теориями физико-математического естествознания. В настоящее время происходит даже обратный процесс: специфические черты методологии социальных наук становятся образцами для технических дисциплин (рефлексивность, ретроспективность, аксиологичность, прогнозирование будущего как условие оценки настоящего и то есть) и оказывают серьезное влияние на естественнонаучную методологию³⁵.

И внутри "ядра", и внутри "периферийных" подсистем, моделирующих научную рациональность, различные элементы могут иметь различный "вес". Например, могут одновременно сосуществовать модели, состоящие из одних и тех же элементов, но "работающие" по-разному из-за того, что эти элементы в них имеют неодинаковые функции. Одна модель подчеркивает преобладающее значение согласованности структур научного знания, другая модель выводит на первый план принципиальную "незамкнутость" этих структур, богатство и альтернативность объяснительных процедур, эвристичность и тому подобн

Таким образом, как вся система нормативной рациональности, так и ее подсистемы в качестве моделей являются изменчивыми, динамичными, адаптируемыми к процессам развития научного знания. Ошибка "методологического абсолютизма" заключается в том, что он игнорирует системный характер рациональности и ее взаимозависимость с процессом развития научного познания и методологического анализа.

Нормативность рациональности не означает ее априорности. Нормы рациональности вырабатываются научной практикой, они обусловлены всем ходом развития науки и научного познания. В этом их объективность. Научное сообщество принимает те или иные нормы рациональности не по произволу, хотя такое принятие, безусловно, включает элемент субъективности. Какие именно нормы определяют для данного ученого, для данного научного коллектива рациональность их деятельности и ее резуль-

³⁴ *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981. С. 29.

³⁵ *Уваров А.И., Фигуровская В.М.* Об общем и специфическом в методологии технического и социального познания // *Abstr. VIII Intern. Congr. Logic...* P. 366.

татов - это зависит от системы факторов: объективного содержания этой деятельности, логики предмета, предшествующего опыта, общего уровня развития науки и ее материально-технической базы, социально-психологической атмосферы в данном научном сообществе, влияния иных сфер культуры и то есть

Однако выбор системы норм, определяющих рациональность, никак нельзя отождествлять с добровольным "заточением" в парадигме и непримиримым неприятием иных систем, иных способов моделирования рациональности. Такое отождествление - миф, созданный Т.Куном и его сторонниками. Понятие "несоизмеримости", применяемое ими для обозначения отношения между парадигмами, разделенными "научными революциями", туманное и не нашедшее убедительной аргументации ни с логической, ни с исторической точки зрения, в еще меньшей степени пригодно для обозначения отношения между моделями рациональности, принимаемыми различными научными сообществами или одним и тем же сообществом для разных целей или в разные периоды времени.

Модели рациональности строятся с разными задачами: для определения рациональной организации "готового" научного знания, для определения рациональной деятельности по его получению, для рационального понимания процессов трансляции знания и обучения, для определения рациональности научного роста, изменения, развития. Эти модели не совпадают, они могут частично перекрывать друг друга, дополнять, раскрывать природу научной разумности в разных аспектах, ракурсах. Модель рациональности, отображающая движение знания, смену его исторически обусловленных форм, развитие его связей с практикой, будет отличаться от модели, главным образом направленной на статистику научных процессов, на структуру научных теорий.

Вопрос о том, какая из этих моделей представляет "подлинную" рациональность, так же неправиомерен, как вопрос, какие механизмы, ассимиляционные или диссимиляционные, более адекватны жизни организма, рождение новых или гибель отживших индивидов является условием выживания популяции и тому подобн. Научный разум остается самим собой только в движении, в постоянном развитии. Абсолютизация какой-либо его частной модели, универсализация критериев рациональности, рано или поздно приводят к иррационализации результатов их применений.

Но оттолкнувшись от абсолютизма, мы не вправе забывать об опасности релятивизма. Мы допустили множественность моделей рациональности, признали, что каждая из них по-своему

правомерна как отображение различных сторон, аспектов научной рациональности. Не угодили ли мы в пасть Харибде?

Одна из линий эволюции "критического рационализма" была определена попытками ответить на вопрос: рациональна ли сама нормативная модель рациональности (в ее попперианском варианте)? Отвечая на этот вопрос, У.Бартли пришел к концепции "панкритического рационализма". Ее суть в следующем: рациональность нормативной системы рациональности не может иметь иную природу, чем рациональность самой науки. Поэтому, в соответствии с установкой на критицизм как критерий рациональности, следует признать, что сама теория рациональности должна быть "опровергаемой", подверженной критике³⁶.

"Панкритическому рационализму" не удалось ясно указать, что имеется в виду под "критикой критической критики". Критика теории осуществляется иной теорией, каждая из них берет в союзники опыт, соответствующим образом интерпретированный. Следовательно, и теория рациональности может быть подвергнута критике только со стороны иной теории рациональности! Чтобы спор теорий рациональности был рационален, нужна некая "супертеория", которая со своего метауровня рассудит этот спор. Но кто поручится за рациональность "супертеории"? Регресс в бесконечность становится непреодолимой трудностью.

Подобная трудность вызывает стремление найти основания рациональности где-либо вне ее теории, понимаемой как система нормативно-критериального характера.

Такой подход, конечно, вполне возможен и правомерен. Правда, при этом мы вынуждены отказаться от идеи науки как парадигмы рациональности, поскольку основания рациональности выводятся за горизонт научного познания и помещаются в сферу социальных интересов. Мы должны уметь располагать типы научного и социального прогресса по определенной шкале, чтобы иметь возможность соизмерять научную рациональность с этой шкалой. Но как это сделать?

В свое время Г.Лукач, заимствуя теорию рациональности у М.Вебера, разрубил гордиев узел единым махом, объявив научную рациональность простым перенесением в сферу познания принципов "рыночного расчета": наука получает этот принцип постижения мира из рук товаровладельца-буржуа. Но такой подход в своем последовательном проведении был связан с отрицанием научной рациональности "буржуазной" науки и провозгла-

³⁶ См.: *Bartley W.W. Rationality versus the theory of rationality // The critical approach to science and philosophy. N.Y., L., 1964.*

шением "новой рациональности" как основы "пролетарской науки", в которой субъект не противостоит объекту, а творит его, создает вещественный мир. Из этой программы впоследствии вышло такое страшное явление как "лысенковщина", по своему значению намного превышавшая уровень частного печального события в биологии и сельскохозяйственной науке. Франкфуртская школа также довела критику научной рациональности с позиции романтической идеологии освобождения от диктата Разума до антисциентистского абсурда, по сути, лишь реставрировавшего архаические типы культуры как альтернативу научно-технической цивилизации.

Эти уроки, конечно, не закрывают путь поиска оснований рациональности за рамками науки и научной методологии. Но они показывают с какой осторожностью нужно вести этот поиск, не соблазняясь всеохватными и исчерпывающими однозначными ответами.

Что нового может предложить системно-моделирующий подход к проблеме научной рациональности в этом отношении? Прежде всего, как мне представляется, он позволяет избежать регресса в бесконечность в поиске "последних оснований" научной рациональности, не впадая при этом в релятивизм. Вопрос о том, рациональна ли та или другая модель научной рациональности, решается не тем, что ищется некая "сверхрациональность", а тем, выполняет или не выполняет данная модель свою функцию.

В чем же состоит функция моделей рациональности в науке? Этот вопрос можно сформулировать и по-другому: какова задача нормативной эпистемологии, рассматривающей процессы формирования и применения моделей научной рациональности? Для меня принципиальным является следующее положение: основной (хотя, разумеется, не единственной!) функцией моделей научной рациональности является построение теоретического образа науки и научного познания³⁷. Каждая модель создает особый образ науки и, следовательно, особенным оказывается и "вписывание" этого образа в картину культуры. Нормативная эпистемология - область гносеологических исследований этого процесса в его конкретно-исторически обусловленных формах.

³⁷ Я предпочитаю говорить именно об "образе", а не о "понятии" науки. Образ более подвижен, чем дефинитивное понятие, его содержание скорее напоминает "нечеткое множество" в смысле Л.Заде. Подробнее см.: Порус В.Н. Образ науки как категория теоретической эпистемологии // Логика научного познания: Материалы IX Весенней сессии по логике, методол. и философии науки. М., 1986. С. 43, 44.

Таким образом, следует говорить не о критериях рациональности, по которым можно было бы судить о рациональности моделей научной рациональности (пусть в регресс!), а о степени адекватности образа науки и научной деятельности, доминирующей на данном историческом этапе картине общекультурного процесса. Очевидно, что эта степень не может быть неизменной или одинаковой для всех моделей и для всех картин культуры, учитывая к тому же историческую их относительность.

Например, индуктивистская модель развития научного познания, некогда выдвинутая в противовес схоластически-спекулятивному стилю мышления и освободившая науку из-под власти метафизики, затем была признана неадекватной из-за своей неспособности передать активность познающего субъекта, из-за грубого противопоставления научного и философского элементов картины мира, из-за рассогласованности с историей науки и культуры. Однако все это не означает, что индуктивистская модель научной рациональности "нерациональна" или менее рациональна, чем гипотетико-дедуктивная модель или более сложные модели, включающие социальные и социально-психологические критерии развития науки и научного знания. Она моделирует определенные стороны научной рациональности, и в известных пределах эта модель выполняет свои функции, в том числе и функцию построения рационального образа науки. Иррационализация этого образа происходит тогда, когда этой грубой, примитивной моделью объясняют любые рациональные процессы, абсолютизируют эту модель. Нормативная эпистемология, поступающая таким образом, постоянно наталкивается на такие связи, отношения, взаимозависимости образа науки и картины культуры, которые не могут быть рационально постигнуты и, следовательно, выглядят иррациональными.

Остановка, "возвеличивание" отдельного мига, момента, аспекта научного разума отдает его во власть Мефистофеля!

В заключение остановимся на вопросе, который в настоящее время привлекает особое внимание участников дискуссий о научной рациональности. Вопрос состоит в следующем: включает ли понятие научной рациональности в свое содержание не только эпистемические (истинность, логичность, доказательность и пр.) и деятельностные (целесообразность, эффективность, экономичность и то есть) критерии, но также и нравственные, социальные и прочие ценности?

Сторонники "очищения" рациональности от ценностных примесей, расходясь в определениях критериев рациональности, сходятся в том, что разум не должен брать на себя ответствен-

ность за нравственный выбор, социальное ориентирование знания, отождествлять себя с человеческой жизнедеятельностью в целом. Их оппоненты выдвигают иные резоны: разум, оторванный от ценностной ориентации, неизбежно сбивается с пути и приходит к иррациональным итогам.

Это старый спор, "мерами вспыхивающий и мерами утасующий" в истории философии. Мнение о ценностно-этической нейтральности науки и научного познания распространено довольно широко. Как замечает Г.А.Антипов, «модель действительности, конституируемая наукой, не просто несет печать "равнодушия" к добру и злу, она просто находится за их пределами. Последнее и служит в конечном счете источником разного рода напряжений между миром рациональности и миром гуманизма»³⁸. А.Д.Александров видит в ценности научной истины связующее звено между этикой и наукой: "Обращаясь к человеку с истиной, обращаются к его разуму. Истина утверждается только доказательством, но не внушением, не приказом, не силой - ничем, что подавляет свободный критический дух человека. В этом, в частности, состоит специфический гуманизм науки"³⁹. Между этими мнениями есть некоторое несовпадение: Г.А.Антипов выводит истину "по ту сторону добра и зла", а А.Д.Александров видит в ней добро особого рода, соединяющее, а не разъединяющее ценностные арсеналы науки и гуманизма. Но оба мнения сходны в том, что рациональность научного познания столь же неразрывно связана с истинностью, сколько отделена от иных гуманистических ценностей.

В терминах того подхода, который намечен в этой статье, можно сказать, что сторонники подобных мнений исходят из модели рациональности научного познания, ограниченной исключительно эпистемическими критериями. Эта модель абсолютизируется, в результате чего возникает альтернатива: либо рациональная наука, либо иррациональное подчинение поиска истины субъективным мотивам, целям и ценностям. Образ науки и научного знания, конструируемый такой моделью, предназначается для достаточно простых дихотомий, отграничивающих науку от того, что науке противоположно - субъективизма, произвола, социальной демагогии, иррациональной веры и тому подобн. Но для более сложных задач, например для установления "узлов связи" между наукой и культурными структурами в современном обществе, такой образ

³⁸ Антипов Г.А. Присуще ли науке нравственное начало? // Наука и ценности. Новосибирск, 1987. С. 56.

³⁹ Александров А.Д. Истина как моральная ценность // Там же. С. 34, 35.

не пригоден. Это обнаруживается тотчас, как мы зададим вопрос, почему научная рациональность объявляется противоположностью миру гуманизма?

Я полагаю, что "источником напряжений" между миром научной рациональности и миром гуманистических ценностей является не мнимая противоположность между ними, а необоснованная универсализация достаточно примитивной модели рациональности научного познания, с одной стороны, и неявная субъективизация гуманизма, с другой.

Я полагаю также, что нельзя априорно ограничивать возможности моделирования научной рациональности, ибо это не только предполагало бы некий "суперрациональный отбор" таких возможностей - еще до того, как мы что-то узнаем о рациональности через ее модели, но и неоправданно сужало бы круг задач философии науки.

Эти возможности еще далеко не раскрыты. Философией науки накоплен неплохой опыт построения простейших (эпистемических, деятельностных) моделей научной рациональности, применимых для решения относительно несложных задач. Однако почти нет опыта системного применения таких моделей. Делаются лишь первые попытки социально-психологического, социологического моделирования, построения "многомерных" моделей, рассматривающих рациональность науки как комплексную, междисциплинарную проблему, объединяющую для своего решения усилия логиков и психологов, историков и социологов, лингвистов и математиков, экономистов и культурологов. И конечно же, в первую очередь философов.

Разумеется, такие попытки не всегда удачны. Иногда в поисках новых путей исследователи возвращаются на уже пройденные или останавливаются перед тупиками. Это не беда. Неудачи помогают избавиться от излишнего самодовольства.

Рациональность и единство знания

В статье Б.И.Пружинина "Рациональность и единство знания" рассматриваются условия обсуждения проблемы рациональности как в рамках специальной методологической проблематики, так и в контексте широких мировоззренческих проблем. Автор настаивает на необходимости такого подхода к проблеме рациональности, при котором постоянно соотносятся общемировоззренческие вопросы о месте и роли разума в человеческом бытии со специальной проблематикой рационального единства знания в методологии науки.

К середине нашего столетия в различных областях познания и деятельности, традиционно считавшихся оплотом рационализма, обозначился круг проблем, так или иначе поставивших под сомнение универсальность и всемогущество рациональных форм освоения действительности. Причем происходило все это в значительной мере благодаря прогрессу тех самых областей общественно-исторической практики, где проблемы возникли. Мощное стимулирующее воздействие на становление данной проблематики оказала научно-техническая революция, рационализировавшая целый ряд новых сфер человеческой деятельности, что безусловно свидетельствовало о неординарности происходящего. И довольно скоро соответствующая проблематика приобрела статус философской, а затем проблема рациональности, резюмировавшая в себе суть этой проблематики, стала одной из центральных философских проблем. В современном философском сознании именно она представляет сегодня фундаментальнейшую мировоззренческую тематику, связанную с уяснением места и роли разума в человеческом бытии¹.

Обретение проблемой рациональности статуса фундаментальной философской проблемы резко раздвинуло горизонты ее обсуждения. В поле зрения оказались сферы деятельности, прежде не соотносившиеся с данной проблематикой, открылись новые временные и культурные измерения проблемы. Но, может быть, именно в силу разнообразия новых исследовательских пер-

¹ См.: Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.

спектив в обобщенной проблематике рациональности как бы отступило на задний план, а то и вовсе растворилось ее исходное специфическое содержание. В довольно многочисленных и весьма разнообразных работах, посвященных данной проблематике в 80-е годы, очень не отчетливо выражено то существенное, надо думать, обстоятельство, что проблема рациональности является специфической, исторически конкретной формой постановки и обсуждения вопроса о месте и роли разума в человеческом бытии. Так, а не иначе, этот вопрос был поставлен лишь во второй половине XX столетия. Так он и должен рассматриваться сегодня.

Между тем в проблеме рациональности, как она по преимуществу обсуждается сегодня, речь идет в основном о том, в какой мере человек может положиться на разум вообще в решении жизненно важных вопросов. Такая постановка проблемы отнюдь не исчерпывает сути дела и, что самое главное, не открывает никаких перспектив решения, ибо "за кадром" остаются как раз те важнейшие нюансы темы разума, которые только и позволяют выразить в ней реальные, живые коллизии современности и усмотреть конкретные формы гармонизации, образующие эти коллизии противоречий. Обобщенная постановка вопроса без конкретизирующих ориентиров не позволяет содержательно определить, где, собственно, проступают границы разума, ибо не с границами разума как такового сталкиваемся мы в действительности, но с границами исторически данной науки и техники, с границами всякого рода конкретного расчета - социального, экономического, политического, бытового.

Бесспорно, абстрактная универсальность постановки проблемы позволяет предельно отчетливо выразить принципиальные альтернативы, лежащие в самых основаниях проблемы. Но эта возможность реализуется только в процессе конкретизации. В противном случае абстрактная постановка вопроса таит в себе серьезные опасности, главная из которых - разрыв, возникающий между формальным потенциалом и жизненно-практическим смыслом философской проблематики. Обычные последствия такого рода разрыва: экзистенциальная необязательность изощреннейших теоретических конструкций, с одной стороны, и попытки заменить мировоззренческую осмысленность тех или иных концептуальных решений апелляциями к обыденному словоупотреблению и семантике повседневности - с другой. Все это можно легко обнаружить сегодня в исследованиях по проблеме рациональности как в отечественной, так и в зарубежной литературе.

Последнее замечание, однако, ни в коем случае не следует истолковывать так, будто речь идет об отказе от универсализированных форм постановки и обсуждения проблемы рациональности. Негативные последствия универсализации свидетельствуют лишь о том, что назрела настоятельная необходимость сделать следующий шаг и вновь обратиться к тому кругу конкретных вопросов, обсуждение которых, собственно, и привело к мировоззренческой проблематизации рациональности. Перспективы дальнейшего исследования рациональности открываются не благодаря отказу от философски обобщенного представления проблемы - такой отказ фактически равнозначен ее редукции к чисто техническим затруднениям. Перспективы дальнейшего исследования открываются именно в силу философской универсализации проблемы, но лишь постольку, поскольку эта универсализация воспроизводит реальные тенденции и траектории проблематизации разума.

Прежде всего здесь следует сказать о тех перспективах, которые открываются благодаря возможности исторических сопоставлений универсализированной проблематики рациональности. Ближайшим историческим аналогом проблемы рациональности являются, очевидно, те проблемные ситуации, которые возникли в связи с оценкой роли разума в начале нового времени, когда разум с тем же напряжением, что и сегодня, отстаивал свою значимость и доказывал правомерность своих претензий. Но сопоставление позволяет увидеть также, что "качество" его проблематизации было тогда совершенно иным.

Суть проблематизации разума на рубеже нового времени составляли попытки освобождения разума от всего чуждого его имманентным закономерностям, от всего неразумного, ограничивающего извне возможности его функционирования². Стремление разума к полной, ничем не ограниченной самостоятельности, приобрело к тому времени весьма вызывающие формы. Но ведь только на свободный разум мог положиться новоевропейский человек, пускающийся на свой страх и риск в предприятия, где традиционно сложившиеся системы ориентиров, направляющих его повседневную деятельность, отказывались выполнять свою роль. И грандиозные успехи освобожденного разума убеждали в правильности избранного пути - все вне разумное, выступающее как внешние пределы разума подлежало подчинению ему

² Очень рельефное представление об основных этапах теоретического развертывания этой проблематики к новому времени можно найти у Вл. Соловьева. См.: *Соловьев Вл. Кризис западной философии: Против позитивистов* // *Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.*

или устранению. Проблема заключалась лишь в самоочищении разума путем его самоидентификации.

Сегодняшняя проблема рациональности - иного рода. Как и на исходе средневековья, неразумное теперь вновь противостоит разуму в качестве источника проблемы. Но теперь проблема порождена, по крайней мере, двумя столетиями активности практически ничем не ограниченного разума. Вопрос о его месте и роли в человеческой деятельности - результат свободного функционирования разума по его собственным законам.

В активе разума теперь не воображаемые возможности, но вся мощь действительно созданной на его базе технической цивилизации - то реальное качество жизни цивилизованного человека, от которого не решаются отказаться даже самые решительные критики этой цивилизации. Однако и то, что противостоит сегодня разуму, - не вера, пусть даже самая фанатичная, и не суеверие, пусть даже самое темное, но кошмары атомной угрозы, безумие экологического кризиса, пугающая непредсказуемость различного рода революций - зеленых, сексуальных, демографических... Но самое главное заключается в том, что разум является инициатором всех этих процессов, как позитивных (что вполне соотнобразовывалось с ожиданиями), так и негативных (что позволяет сегодня квалифицировать соответствующие ожидания как "просвещенческую иллюзию"). Именно разум привел в движение силы, с которыми, как оказалось, он сам не в состоянии справиться. Активность свободного разума привела к настолько неразумным последствиям, что вполне уместным становится вопрос, а не содержит ли разум в себе свое собственное отрицание, не неразумен ли он в своих основаниях, не несет ли он в себе вирус безумия? И далеко не как выдумка изощренного ума предстает сегодня тезис Хайдеггера о том, что именно разум и мешает мыслить. Проблема рациональности - это проблема внутренней неразумности разума, проблема неразумности как его внутренней границы. Но обязательно - внутренней; об этом свидетельствуют как раз спецификации проблемы рациональности в качестве исторически определенной формы постановки вопроса о месте и роли разума в человеческом бытии.

Для того, однако, чтобы содержательно обсуждать, какова природа имманентной разуму неразумности, следует, очевидно, обратиться к тем конкретным видам деятельности, где разум максимально свободен от всего внешнего и где, вместе с тем, он наталкивается на вполне ощутимые границы. Именно в этих областях и в этих ситуациях происходит реальная универсализация теоретической проблемы, именно здесь она наполняется реаль-

ным жизненно-практическим смыслом. И потому так важны для обсуждения проблемы рациональности подробности ее исторической судьбы. В частности, весьма важным обстоятельством, на мой взгляд, является тот факт, что впервые термин "рациональность" в интересующем нас плане был использован в работах М.Вебера, посвященных анализу социально-экономических предпосылок капиталистической системы хозяйствования.

Со времен Просвещения этот термин употребляется в основном для обозначения логически проработанного, собственно теоретического знания в противоположность знанию чувственному, эмпирическому (рациональная психология, например, в противоположность психологии эмпирической у Х.Вольфа), да еще существовала давняя традиция в математике обозначать этим термином все положительные и отрицательные числа (целые, дробные и нуль), то есть обозначать в математике все, что может быть логически определенно выражено и расчислено. Очевидно, употребление термина "рациональный" в математике является не только более древним, но и более фундаментальным, чем его общегносеологическое приложение - последнее связано лишь с математизацией науки Нового времени. Поэтому неудивительно, что и в последнем случае ясно проступала смысловая соотнесенность этого термина с упорядочивающими и артикулирующими способностями разума. И даже когда речь заходила о рациональности мира, никаких иных свойств мира, кроме его логической представимости (интеллигибельности), не предполагалось - рациональность мира означала лишь, что мир упорядочен настолько, что может быть представлен как логически артикулированное целое³. В веберовской концепции явственно проступило еще одно смысловое измерение рациональности - оптимальность.

Вебер использовал термин "рациональность" для описания организации особого типа хозяйственно-экономической деятельности. При этом хозяйственная деятельность, как ее представил М.Вебер, является не просто технологически организованной активностью, имеющей своей целью производство того или иного потребного продукта, но представляет собой, кроме того, самоценную форму коллективной жизни. Различные типы коллектив-

³ В своей работе "Природа обоснования: Субстратный анализ" (М., 1981) Е.П.Никитин показал, что "исторически исходным моментом в формировании целостной системы рационализма является рационалистическая характеристика субъективной деятельности человека" (С. 149), а "система объективного рационализма строится путем онтологизации системы субъективного рационализма" (С. 151).

ной деятельности очень по-разному удовлетворяют одни и те же, в сущности, человеческие потребности, образуя тем самым очень разные типы общественного бытия людей. Различия этих типов проходят не по количественным и даже качественным параметрам продукта активности, но по специфическим для каждого данного типа деятельности формам целенаправленного, характеру мотиваций, интересам и пр. Термин "рациональность" как раз и используется Вебером для обозначения особого типа деятельности, соответствующего особому типу целенаправленного, мотивации, реализации интересов, то есть используется как характеристика определенного типа целесообразной деятельности людей, а не в качестве синонима целесообразности вообще. И поэтому в веберовской концепции впервые становится уместным вопрос: что собственно специфического вносит в организацию целесообразной деятельности людей рационализация этой деятельности? М. Вебер дает на этот вопрос достаточно определенный ответ.

Благодаря тому, полагает Вебер, что рационализация логически связывает различного рода факторы, играющие сколь-нибудь заметную роль в достижении цели, она тем самым как бы уравнивает (представляет как гомогенные) все эти факторы в плоскости цели, приводит их к общему знаменателю, а стало быть, открывает возможность их сравнения и оценки по их удельному весу в достижении цели. Рационализация позволяет учесть (принять в расчет) все факторы, влияющие на движение к цели, так что открывается возможность прочертить ту единственную траекторию, которая (единственным) кратчайшим путем приведет нас к цели и которая становится масштабом для количественной оценки всех иных траекторий. Понятно, конечно, что рационализация возможна лишь постольку, поскольку действительно существуют реальные связи, структурирующие группу факторов в плоскости цели и соответственно, представляющие эти разнообразные факторы в данной плоскости как нечто гомогенное. В хозяйственной деятельности, по мнению Вебера, эти связующие функции выполняют деньги; именно они делают возможным всеобщий расчет и сопоставление факторов, что является первой предпосылкой рационального хозяйствования. Но уж коль скоро деньги действительно выполняют в данном типе хозяйственной деятельности функции того особого эфира, который "определяет удельный вес всего сущего" (Маркс), расчет оптимального направления этой деятельности становится делом логической техники, которая ведь и обеспечивает структурную гомогенность наших рассуждений.

Рациональность, таким образом, предстает у Вебера как существенная характеристика определенного типа целесообразной деятельности, в которой сообразование целей и путей их достижения допускает логическую проработку и организацию, благодаря чему обретает однозначный характер. Разум позволяет учесть и связать в единую логическую систему все факторы, имеющие отношение к цели, что в итоге наделяет тип деятельности, допускающий такого рода структурирование, оптимальностью. При этом Вебер понимал, что возможны и иные типы целесообразности. Традиционные формы организации деятельности, например, не менее успешно, чем разум, обеспечивают достижение целей, но вопрос об оптимальности путей к цели для них бессмыслен: предписаниям традиции надлежит следовать не потому, что в их пользу свидетельствует всеохватывающий учет факторов и перебор вариантов, но по мотивам, не допускающим аналитического разбора. Если же разум приступил к такого рода разбору, то результатом его усилий может, конечно, стать и оценка оптимальности традиционных путей достижения цели, но при этом, очевидно, разрушается механизм, с помощью которого традиция транслируется в культуре. Специфика же рациональных форм организации деятельности как раз и обеспечивается разумом: объективно существующая возможность оптимально увязать цели и пути их достижения реализуется благодаря логической экспликации их связи и просчету логически возможного.

В отечественной философской литературе, так или иначе апеллирующей к веберовской идее "целерациональности" для обоснования концепции рациональности, акцентируется прежде всего тот смысловой слой этой идеи, который задан трактовкой рациональности как соответствия средств (действий) цели. Между тем в такой трактовке "целерациональности" нет ничего специфически веберовского (за исключением, пожалуй, термина). И может быть, именно по этой причине обращения к Веберу в исследованиях проблематики рациональности вообще редко носят аналитический характер. Действительно, нужно ли ссылаться на какое-либо авторитетное исследование, чтобы всего-навсего констатировать, что рациональным является действие, приводящее к цели при данных условиях, иррациональным - не приводящее, иррациональным - уводящее от цели. Но дело в том, что суть веберовской концепции рациональности связана не с констатацией условий успешности деятельности вообще, а с противопоставлением рациональной организации хозяйственной жизни традиционному способу хозяйствования, в котором, между прочим, цели и пути их достижения так же способ-

разовывались достаточно успешно. Противопоставление же это у М.Вебера проходит как раз по параметру оптимальности. Подчеркнуть данное обстоятельство тем более важно, что именно оптимальность логического сообразования целей и путей к ним в рациональных формах деятельности стала центральным пунктом проблематизации рациональности вообще.

Акцентированная Вебером возможность рационально контролировать связь целей и средств достижения этих целей позволяет в рациональной деятельности варьировать искомый результат с помощью процедуры над средствами. Причем поскольку таким образом направленная активность внешне совпадает с целеполаганием, это обстоятельство давало повод для весьма смелых рационалистических спекуляций по поводу гарантированной рациональности некоторых способов выбора (полагания) целей. Однако, по мере того, как рационально организованная деятельность завоевывала себе все новые и новые области, несовпадение процедур рационализации и актов целеполагания становилось все более и более очевидным. Рациональность пути к цели еще не делает саму цель рациональной. Вопрос, рационально ли действовать тем или иным способом, уместен постольку, поскольку уместна цель деятельности, но вопрос, рациональна ли цель, то есть рационально ли вообще действовать каким бы то ни было образом ради данной цели, переносит нас в иную сферу факторов, где данная цель сама оказывается лишь промежуточным средством.

Надо сказать, что М.Вебер в полной мере учитывал в своей концепции то обстоятельство, что рациональность средств еще не свидетельствует о рациональности целей. Характер целеполагания в хозяйственной деятельности в конечном счете определяется у него особого рода средой, в которую погружена эта деятельность - рынком, где, собственно, и конституируются все ее цели и мотивы. Более того, всепроникающее денежное обращение (соотносящее средства с конституировавшимися целями по возможно большому количеству параметров) одновременно погружает установившиеся способы целесообразной деятельности в постоянно меняющуюся конъюнктуру рынка, ибо живая рыночная среда детерминирует в конечном счете и сам денежный масштаб оценки эффективности хозяйственной деятельности. «Деньги, - замечает Вебер, - вовсе не неподвижный масштаб, подобный всякому другому измерительному прибору; цена денег, по которой производятся все оценки, есть компромисс (равнодействующая) шансов борьбы на рынке, так что мера оценок, без которой не может жить капиталистический расчет, рож-

дается только из борьбы людей на рынке. Отсюда проистекает "формальная" рациональность денежного хозяйства по сравнению со всяким "натуральным" хозяйством (замкнутым или меновым - безразлично). Она означает наивысшую возможную "расчетливость", совершеннейший подсчет всех уже осуществленных и ожидаемых в будущем шансов прибыли и убытка. Формально рациональная основа капиталистического расчета не может быть заменена никаким иначе организованным методом расчета, даже самой развитой формой натурального расчета, с "универсальной статистикой" на месте калькуляции, как предлагает устроить социализм. Если должен быть устроен расчет капитала, это может быть достигнуто рационально только в случае изобретения такого технического средства, которое в состоянии дать столь же всеобщее употребительный обций знаменатель, как деньги и специально денежная цена»⁴.

Не вдаваясь в детали веберовской социально-экономической концепции, заметим, что во всяком случае веберовская концепция рациональности представлена здесь достаточно ясно: рациональность хозяйственной деятельности означает, что в ходе этой деятельности в расчет принимаются все факторы, которые могут быть соотнесены с рыночной конъюнктурой и оценены с помощью денег. Рациональность у Вебера формальна постольку, поскольку соотнесение этих факторов с целью осуществляется предельно последовательно, так что подсчет их значимости не принимает во внимание никакие другие соображения, кроме рыночной борьбы за прибыль, но и не упускает ничего из этой борьбы. Последовательность расчета обеспечивается логикой. В этом, и только в этом плане веберовское понимание рациональности является формальным. А между тем веберовская концепция рациональности стала объектом весьма решительной критики, почти полностью игнорирующей указания на тот реальный контекст, где, по Веберу, определяется цель, а стало быть, и аспект рационализации. Вебера всегда критиковали исключительно за формализм его трактовки рациональности.

На мой взгляд, однако, столь односторонний подход к веберовской концепции не является результатом простой ошибки или невнимательности: за этой односторонностью скрывается вполне определенная, имеющая реальные основания позиция. Дело в том, что в политической, социально-экономической и научно-технической практике первой половины нашего столетия были очень основательно представлены тенденции, акцентирова-

⁴ Вебер М. История хозяйства. Пг., 1924. С. 9, 10.

ющие именно формальные аспекты рациональности и сужающие или даже искореняющие сферы свободного целеполагания. В системе социально-политического и государственного управления, например, рациональность зачастую осуществлялась как бы вне всякого живого контекста целеполагания, порождая кошмары бюрократической последовательности. И та бессмысленная, иррациональная по своим целям рациональность в работе бюрократизированного государственного механизма, которую столь впечатляюще описал Ф.Кафка, все чаще проступала в самых различных областях деятельности, становилась неотъемлемым элементом повседневной реальности человека XX столетия. А коль скоро весь этот процесс выступал как экспансия формальной рационализации, ответственность за его иссушающие последствия возлагалась на разум. Вебер, который считал рационализацию ведущей исторической тенденцией в развитии хозяйственной деятельности, прежде всего за это и подвергался критике.

Критика формальной рациональности оказалась далеко не бесплодной: она позволила сформировать своеобразный духовный контекст, в рамках которого проступили, стали доступными наблюдению действительные противоречия разума. Критика формальной рациональности, в каких бы резких и неадекватных формах она ни осуществлялась, имела достаточно серьезные основания. Но прикоснуться к самой сути противоречий современного разума удалось только средствами вполне рационалистически ориентированных исследовательских направлений, в частности, - в рамках методологической рефлексии над наукой.

Почти до середины столетия ведущим мотивом в критике науки были упреки в том, что расширяемая наукой сфера рационального открывает все новые и новые возможности для формальной рационализации практической деятельности и тем самым как бы способствует вытеснению из жизни содержательного целеполагания. Науку критиковали за равнодушие к гуманитарным смыслам деятельности, рационализируемой с ее помощью. Но в рациональности самой научной деятельности сомнений в общем не было; как полагали, результаты научно-познавательной деятельности достигались с помощью рациональных средств и воплощали в себе рациональность как таковую. Иными словами, практически до середины столетия наука в общем и целом представлялась как тот уникальный тип деятельности, где рациональность пути к цели делала цель рациональной. С середины столетия, по мере разворачивания НТР, направление критики науки изменилось. Причем в этом изменении решающую роль сыграло методологическое сознание науки, в центре внимания которого

оказались ситуации и аспекты научно-познавательной деятельности, дающие основания говорить о внутренней ограниченности научного разума, о его нерациональности. Из обобщения полученных методологией результатов и выросла проблема, структура которой фактически является парадигмой проблемы рациональности.

Основные параметры проблемы рациональности знания, так же как и короткая история ее возникновения, неоднократно описывались в работах по методологии науки, в том числе и в работах автора этих строк⁵. Поэтому в предлагаемом тексте, задачей которого является уточнение основных характеристик современной проблематизации разума, речь пойдет лишь о некоторых релевантных аспектах достаточно специальной методологической проблематики. Сегодня существуют различные формулировки проблемы рациональности знания и, бесспорно, их различия не нейтральны к сути ее понимания⁶. Тем не менее, можно выявить некий более или менее устойчивый инвариант - можно сказать, что проблему рациональности знания образует констатация социально-культурной обусловленности методологических норм и ориентиров рационального познания.

К сказанному необходимо добавить, однако, что сама приведенная выше констатация стала возможной лишь благодаря целому ряду чрезвычайно серьезных идейных сдвигов, произошедших в методологической рефлексии над наукой. И поскольку эти сдвиги определяют, по существу, проблемный смысл данной констатации, остановимся на них подробнее. Исходным пунктом произошедших в методологическом сознании науки изменений была своеобразная "метаметодологическая" переоценка возможностей логико-методологических исследований: была констатирована невозможность исчерпывающей логической экспликации нормативной структуры знания. Данная констатация имела весьма серьезные последствия. Если эта структура не может быть эксплицирована в терминах логики и, стало быть, не может де-

⁵ 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.

⁶ О западной, преимущественно англо-американской литературе можно составить представления по работам: *Касавин И.Т.* Теория познания в плену анархии: Крит. анализ новейших тенденций в буржуаз. философии науки. М., 1987; См. также цитированную выше работу Н.С.Автономовой. По этой же работе можно судить о ситуации в отечественной философии; кроме того, см. обзор конференции: *Евдокимов В.С., Сатдинова Н.Х.* Проблема рациональности в познании и деятельности // *Философ. науки.* 1987 № 1.

терминировать в таком (логически необходимом) виде сознание творцов науки, то у нас нет никаких оснований считать, что продукт целенаправленной деятельности ее творцов - научное (рациональное) знание - является действительно рациональным. И если, тем не менее, в качестве безусловной цели и идеала познания полагается рациональное знание, а полученное истинное знание считается таковым, то возникает вопрос о действительном статусе рациональности знания - не является ли она просто идеологической иллюзией, навязываемой науке с помощью иррациональных установок? И не являются ли такими же иллюзиями объективность знания и его истинность? Во всяком случае тот факт, что научное знание рассматривается как знание рациональное вопреки возможностям его контролируемой рационализации, позволяет предположить, что помимо рациональных факторов в организации знания участвуют факторы иррациональные и при том участвуют в качестве условий и предпосылок рационализации.

Развитый концептуальный инструментарий методологии позволил быстро и точно представить основные следствия приведенных выше констатаций. Наиболее важное из этих следствий состояло в утверждении, что по поводу любого определенного фрагмента действительности всегда можно построить, по крайней мере, две логические корректные, но несовместимые системы знания. Причем этот вывод получал подтверждение и в анализе наличного положения дел в науке, и в обращениях к истории науки: логическая организация знания сама по себе не способна обеспечить единство знания ни в наличных результатах познания, ни в его историческом движении. Иными словами, логическая организация познавательного процесса не обеспечивает, и в принципе не может обеспечить оптимальность результатов познания. Рациональность знания как его логичность не совпадает с рациональностью знания как его оптимальностью. В этом обстоятельстве и содержатся истоки проблемы рациональности знания.

Не нарушая известные законы логики, то есть опираясь на имманентные законы разума, можно логически корректно представить любую совокупность опытных данных. В этом смысле, то есть в смысле соответствия законам логики, полученный результат будет вполне рациональным. Но с точки зрения тех же законов логики, он отнюдь не будет единственно возможным - логически корректные способы организации опытных данных могут быть самыми различными, а нормы, определяющие избираемый способ, как раз и не поддаются редукции к законам логики. Так и

получается, что тот или иной способ организации опыта становится оптимальным благодаря решениям, принятым вне сферы логики. Основой для решения может быть волевой акт, привычка, эмоциональная приверженность, социокультурная детерминация и прочее, а вот когда решение принято, логический аппарат обеспечивает достижение единственно возможного результата. Единственно возможного для данного, далеко не единственно возможного решения. И следовательно, общеизвестные цели познания (достижение истинного, то есть единственного, с логической необходимостью принимаемого, то есть фактически оптимального представления о мире) достигаются на самом деле отнюдь не только с помощью разума, но прежде всего благодаря внешнему ограничению его активности.

Помимо всего прочего, такое понимание проблемной ситуации означает, что теория познания, описывающая способы функционирования разума в познавательном процессе, шире, нежели теория рациональности, описывающая имманентные законы функционирования разума. Такой, собственно, и была первая формулировка проблемы рациональности знания - через ссылку на различия в "объемах" теорий познания и рациональности⁷. И на первый взгляд данная формулировка достаточно эффективно охватывает все основные смысловые оттенки проблематизации научного разума. Но при более детальном рассмотрении контекстов приложения этой формулировки можно заметить, что она носит предельно абстрактный характер, ибо лишь негативным образом фиксирует проблему. Ясно, что в научно-познавательной деятельности ученые руководствуются более разнообразными соображениями о целях и средствах познания, нежели те, которые поставляются им современной логикой (собственно теорией рациональности). Не ясно, однако (и данная формулировка проблемы рациональности знания не предполагает в этом пункте большей ясности), каков гносеологический статус этих добавочных внерациональных соображений, каким образом обеспечивается принятие учеными внерациональных ориентиров, как они соотносятся с логически необходимыми ориентирами познания и пр. Все соответствующие вопросы теории познания формулируются в данном случае абстрактно-негативно - внелогическое здесь просто врывается в познание, и только. И если мы, опираясь на данную формулировку, попытаемся конкретизировать содержание той самой теории познания, которая "шире" теории ра-

⁷ *Bartly W.W. Rationality versus the theory of rationality // The critical approach to science and philosophy. N.Y.; L., 1964.*

циональности, ничего, кроме негативной квалификации - "иерациональное", мы для этого содержания не обнаружим. Более того, такая квалификация легко трансформируется в иррационалистическую трактовку иерационального содержания теории познания.

Есть основания думать, что именно в силу ориентации на данную формулировку проблемы рациональности в постпозитивистской философии науки отчетливо звучат релятивистские и иррационалистические мотивы. По-видимому, кроме всего прочего, здесь сказывается еще и крах логико-методологических программ - предшественников постпозитивистов по философии науки, пытавшихся выработать абсолютные критерии рациональности: крах абсолютов, как известно, зачастую приводит к жестокому релятивизму. Избежать же крайностей релятивизма, рассматривая проблему исключительно с "негативной" точки зрения, то есть с точки зрения невозможности дать исчерпывающую логическую экспликацию нормативной структуры знания, можно лишь одним способом - путем сужения содержания проблемы. И я думаю, что прежде всего по этой причине в отечественной литературе основательно представлена позиция, ограничивающая проблематизацию научной рациональности лишь проблемами развития концептуального аппарата логики, озабоченной возможностями логической экспликации различных форм существования рационального знания. Поскольку же полная экспликация невозможна, в "позитивном" плане речь может идти лишь о "нелогических" формах рациональности⁸. Однако в той мере, в какой данное направление озабочено не только развитием содержания и возможностей современной логики, но и решением проблемы рациональности знания в ее реальных познавательных контекстах, приходится признать его принципиальную недостаточность. Это направление безусловно должно рассматриваться в качестве важнейшей составляющей решения проблемы рациональности знания, но, на мой взгляд, его возможности существенно сужены чисто негативной констатацией проблемных ситуаций.

"Негативная" формулировка проблемы фиксирует ее абстрактную структуру: разум, действительно, оказывается неспособным, опираясь исключительно на свои имманентные нормы, воплотить в знании одновременно и логичность, и оптимальность, так что в реальной познавательной практике локальные

⁸ См., например, статьи Б.С.Грязнова и И.С.Алексеева в книге "Методологические проблемы историко-научных исследований" (М., 1982).

воплощения оптимальности достигаются лишь с помощью вне-логических факторов. Но ведь содержательный пафос проблемы рациональности знания как раз и обращен к этим внерациональным факторам и попыткам их рациональной оценки. Методологические программы, вообще говоря, никогда и не осуществлялись полностью. Вывод о невозможности полной экспликации логикой познавательных норм и, соответственно, об отказе методологии от исключительной ориентации на логико-методологический анализ знания, был сделан именно тогда, когда возникла настоятельная потребность учесть социокультурную вовлеченность современной науки, ее резко интенсифицировавшиеся общественные связи. А поскольку познавательный статус этих связей прежде всего и занимает современную теорию познания, то ее не может удовлетворить огульная их квалификация как связей внерациональных, предполагаемая "негативной" формулировкой проблемы рациональности.

Вместе с тем столь же очевидно, что переориентация проблемы рациональности знания, обусловленная действительным контекстом ее постановки, предполагает, в свою очередь, серьезную категориальную переориентацию философского подхода к соответствующей проблематике. Дело в том, что в основаниях "негативной" формулировки проблемы рациональности знания лежит верная, но сама по себе далеко не новая констатация, что рациональность пути к цели еще не делает рациональной саму цель. Новым здесь является лишь признание того обстоятельства, что и наука не может быть здесь исключением. Хотя в процессе рационального познания в качестве средства используется разум, рациональность его использования, как и рациональность использования любого другого средства, не становится автоматически характеристикой цели. Истинность знания, как соответствие знания некоторой реальности, не создается рационализацией познавательного процесса (хотя, конечно же, сама возможность истинностной оценки знания возникает только благодаря рационализации). Поскольку же реальное познание предполагает локальную целесообразность, разум всегда вынужден опираться на внешние для него обстоятельства.

Все эти общие схемы, регулирующие условия и возможности рационального сообразывания целей и средств, не содержат в себе ничего нового и приобрели они особую актуальность в методологических исследованиях только потому, что неопозитивистская методология науки способствовала распространению иллюзорной надежды на способность методологии сформулировать универсальные познавательные алгоритмы. Неопозитивизм

просто не принимал в расчет качественное своеобразие различных областей познавательной деятельности и соответственно полагал, что общие условия познания действительности универсальны, могут быть полностью эксплицированы в терминах логики и представлены в качестве исчерпывающего набора формальных процедур. Иллюзии развеялись. Но надо сказать, что сам по себе факт утери иллюзий еще не образует философскую проблему: очевидно, каждый новый успех рационализации превращает прежние цели в средства на пути к новым более обширным целям, и очевидно также, что целесообразовывание и целеполагание - разные процедуры в силу качественной специфики каждого нового шага на этом пути. Что же касается бесконечности этого движения, то она вряд ли кого-либо сегодня может смутить как в науке, так и в иных сферах деятельности. Технические сложности здесь безусловно присутствуют, но философской проблемы все же нет. И видимо, ее отсутствием обусловлена та удивительная легкость, с которой таким образом представленная проблема рациональности знания "решается" путем простого расширения понятия "рациональность". Действительно, достаточно на том лишь основании, что все внерациональные факторы в конечном счете, по мере прогресса рационализации, могут быть оценены на рациональность, внести их прямо в понятие "рациональности", и это понятие приобретает недостающую ему универсальность (поскольку рационально действующий разум оказывается в результате этой процедуры заведомо нравственным и художественно чутким, а кроме того, не лишенным интуиции и воображения, он может претендовать на универсальность). Однако таким образом понятая "новая рациональность" знания оказывается, в силу своей безбрежной универсальности столь же глухой к тем реальным потребностям, которые, собственно, и породили поиск "новой" рациональности, сколь "негативна" к ним "негативная" формула проблемы рациональности знания.

Процессы, превращающие науку в собственно производительную силу, привели уже в середине нашего столетия к радикальным изменениям в социальном статусе, масштабах и структуре научно-познавательной деятельности. Буквально на наших глазах она приобрела значимость "общечеловеческого предприятия". Возникла настоятельная потребность в управлении и общественном контроле над наукой. Современная институционализирующаяся наука насквозь пронизана различного рода социальными и культурными влияниями. И самое главное, эти влияния прямо сказываются на выборе средств и направлений исследова-

ний, на путях развития науки, что, в свою очередь, стимулирует интерес методологии к комплексному рассмотрению науки в ее связи с экономикой, культурой, социальными процессами и пр. Есть достаточно серьезные основания полагать, что основные черты и особенности современной науки так или иначе обусловлены небывалой интенсификацией общественных связей познания, необычайно мощным взаимодействием между наукой и обществом, между особым (научным) типом активности человека и целостным процессом общественной жизнедеятельности людей. Истоки современной философской проблематики познания, очевидно, следует искать именно в этих процессах и взаимодействиях.

Как оценивать происшедшие в науке структурные изменения? Является ли непосредственная апелляция к социокультурным обстоятельствам познания нормой познавательной деятельности в "новой науке" с ее "новой рациональностью" или все же "нормальное" протекание научно-познавательной деятельности связано с трансформацией внешних воздействий в собственно познавательные установки и включением их в познавательный процесс на базе имманентных критериев познания? В последнем случае необходимо найти (выработать) рациональные формы усвоения новых (действительно новых, прежде не имевших столь существенного познавательного значения) социокультурных связей познания. Что же касается первого случая, то речь, видимо, должна идти о принципиально новой культурной ситуации, когда специализированная познавательная деятельность оказывается по сути, "не своих традиционных культурных ориентаций и границ. Понятно, что выбор между этими двумя позициями носит фундаментально-жизненный характер, так что анализ природы общественных связей познания приобретает мировоззренческий смысл. Речь фактически идет о существовании научно-познавательной деятельности как определенного культурного феномена, в сферу проблематизации которого попадает тип культуры, делающий возможным само существование данного феномена.

Это и есть, на мой взгляд, действительный контекст, порождающий философско-методологическую проблематику рациональности познания. Но для того, чтобы концептуальная структура проблемы рациональности знания могла вместить и выразить все коллизии и запросы данного контекста, она должна задаваться на более богатых категориальных схемах, нежели те, что исчерпываются соотношением целей и средств их достижения. Конечно, если за норму научно-познавательной деятельности мы примем непосредственную включенность социально-

культурных факторов в познавательный процесс (принимая ли "негативную" формулу проблемы рациональности, или включая в понятие рациональности внерациональные факторы), мы в принципе сможем обойтись в своих рассуждениях о рациональности знания и прежним категориальным аппаратом. Но коль скоро мы склоняемся к поиску установок, опосредующих и трансформирующих социально-культурные воздействия в факторы собственно познавательной природы, то есть в факторы, допускающие оценку на базе имманентных ориентиров научно-познавательной деятельности, на базе исторически сложившейся нормативной структуры познания, расширение категориальных оснований проблемы рациональности знания становится необходимым. В этом случае речь пойдет о том, как рациональность целесообразной деятельности способна влиять, и притом влиять весьма существенным образом, на деятельность целеполагания.

При таком подходе к проблеме рациональности знания на передний план выдвигаются такие его характеристики, которые делают данное, наличное знание эффективным средством достижения нового знания (то есть характеристики, трансформирующие данное знание из цели познания в средство полагания новой цели). Но такого рода характеристики парадоксальны по самой сути дела, ибо чем более эффективным является данное знание в плане полагания нового знания, тем в большей степени оно обнаруживает собственную незавершенность в качестве цели познания. Оптимальная познавательная конструктивность наличного знания - это его максимальная чувствительность к любым отклонениям от жестко предписанных данным знанием схем. И понятно, что чем более рационально (оптимально) организовано знание в плане конструктивности, тем более оно оказывается чувствительным к отклонениям, неустойчиво и предрасположено к отрицанию собственной рациональности (логической корректности, логического единства). Использование знания для производства нового знания как бы предполагает дефектность в его логической организации. Рациональность знания как его фактическая логичность постоянно приносится здесь в жертву его будущей рациональности как оптимальности. Иными словами, утонченная рационализация знания для того в данном случае и предпринимается, чтобы найти те области реальности, где данное знание потеряет свою внерациональными факторами обусловленную оптимальность и где восстановление оптимальности (в идеале безусловной) требует перестройки его логической структуры. Именно в этих пунктах перестройки в познавательный процесс входят внерациональные факторы.

Деструктивные процессы, возникающие в знании как парадоксальное следствие его рационализации, порождают сомнения в эффективности разума, в его способности обеспечивать единство знания. Это равносильно представлению о знании как результате действия внерациональных факторов, хаотически захватываемых познанием в пунктах деструкции. Однако такой взгляд на процессы познания - не объективная констатация, а определенный мировоззренческий выбор. Деструктивные процессы, возникающие в ходе совершенствования знания, четко фиксируются методологической рефлексией именно благодаря рациональности познавательной деятельности направленной на совершенствование знания. Дальнейшее - дело даже не столько методологии, сколько мировоззрения: продолжить ли процесс деструкции знания, открывая дорогу для неконтролируемых воздействий извне, или методологически сориентировать познавательный процесс так, чтобы деструкция оказалась лишь моментом в конструировании нового рационального знания.

В реальном процессе познания рационализация знания, в плане его совершенствования, как правило, приводит не к деструкции данной системы знания вообще, не к логическому хаосу, но выступает в виде строго фиксированного процесса утраты данной системой оптимальности. Формируются альтернативные теоретические системы, которые логически корректно, то есть строго рационально, организованы внутри себя, но в силу наличия альтернативы уже не могут претендовать на оптимальность. В результате снижается их гносеологический статус, снижается их достоверность, а стало быть, они оказываются открытыми для малообоснованных, нерациональных гипотез, соображений, догадок и пр. Однако проникновение этих внерациональных факторов в научное знание носит строго дозируемый, во всяком случае строго контролируемый характер. Контролируется каждый логический разрыв, каждое нарушение рациональности. Альтернативные теории образуют концептуальные системы, которые именно благодаря жесткости взаимоисключения своих подсистем сохраняют принципиальную направленность на новый рациональный синтез.

Хотя бы отчасти поясним сказанное примером. Как известно, с начала XIX столетия волновая и корпускулярная теории света вступили в отношении прямой конфронтации. Одним из результатов их конкурентной борьбы было появление внутри волновой теории идеи эфира - среды, в которой распространяются световые волны. Следует подчеркнуть, что обсуждение невероятных свойств этой гипотетической среды в отдаленной пер-

спективе оказалось очень плодотворным для физики. Достаточно сказать, что такое обсуждение сеяло среди "классических" физиков сомнения в адекватности механической трактовки световых явлений, фактически прокладывая путь, ведущий теорию света к современной физике. Однако сомнения эти возникали именно потому, что теоретически необходимые свойства эфира были невероятны. У Т.Юнга, например, эфир (всепроницающее вещество, заполняющее все пространство) оказался абсолютно твердым. И по той же причине, по какой идея эфира позднее стала "пунктом прорыва" в новую физику, она принесла мало пользы самой волновой теории света.

Эфир выполнял инструментальную роль воображаемой среды, наполняющей зримой физической реальностью математический аппарат волновой теории, но не более того. На какие только ухищрения ни шли физики, чтобы придать идее эфира статус познавательной-эффективной модели. В течение всего XIX столетия физики работали на эту идею, но так и не сумели добиться того, ради чего, собственно, эта идея вводилась в волновую теорию, - не смогли дать сколько-нибудь удовлетворительное теоретическое обоснование упругим волновым представлениям о свете⁹. Идея эфира казалась тогда невероятнее, чем реальная, заданная наличием альтернативной корпускулярной теории, проблематичность волновой теории света.

Появление альтернативной теории, таким образом, снижает именно гносеологический (связанный с оптимальностью, единственностью истины) статус наличной теории. С этого момента исходная теория, не теряя своей логической корректности, уже не может, тем не менее, претендовать на статус единственно истинной, рационально-оптимальной системы знания о данной эмпирической области. Необходима ее реконструкция, совершенствующая ее концептуальный аппарат и ее рациональность, чтобы вырваться за рамки альтернативного противостояния, лишаящего теорию оптимальности и притязаний на истинность. Конструктивность концептуальной системы, включающей в себя в качестве подсистем альтернативные теории, как раз и состоит в стимулировании такого стремления. И тогда в процессе реконструкции наличного знания широко (но не бесконтрольно), входят с помощью внерациональных познавательных механизмов, внерациональные факторы и соответствующее содержание. Причем входят на рациональных основаниях, ибо гносеологический

⁹ См.: Дорфман Я.Г. Всемирная история физики: (С начала XIX до середины XX в.). М., 1979.

статус теорий, сниженный их альтернативным противостоянием, делает вполне допустимыми апелляции к интуиции, гипотетическому допущению, воображаемому образу. Все это содержание предстает как вполне целесообразное, хотя и не рациональное, дополнение к подлежащему перестройке в принципе рациональному знанию.

Таким образом, рациональность знания сохраняется в динамике. Проблематизация рациональности затрагивает, по сути дела, не рациональность знания как таковую, а смысл и направление рационализации знания. В этих достаточно узких пределах возможен, на мой взгляд, лишь один перспективный способ постановки и обсуждения проблемы рациональности знания. Коль скоро рациональность знания должна обеспечивать рост и развитие знания, основной задачей методологии становится, во-первых, логический анализ основных параметров рациональной организации знания именно в данной (конструктивной) функции, а во-вторых, поиск исторически сложившихся условий и методологических норм познавательной деятельности, позволяющих сохранить преемственную ориентацию на рациональность в развитии знания. Иными словами, суть проблемы рациональности знания состоит в уяснении того, как (какими логическими средствами и каким образом) разум должен рационализировать знание, чтобы превратить его в максимально чувствительный инструмент, способный своим своим самоотрицанием, своим способом своей деструкции предельно четко указать на характер и границы нового знания. Вопрос в том, какими средствами рациональная организация знания обеспечивает возникновение вне-рационального в качестве момента дальнейшего развития знания и каковы нормы и условия такого рода процессов, гарантирующие развитие знания, а не деструкцию. Аналогичным образом, я думаю, должна обсуждаться сегодня проблематика рациональности не только в познании, но и в любом другом виде человеческой активности.

Приведенный выше конкретный разбор проблемы рациональности знания не является, конечно, настолько конкретным, чтобы прояснить все детали и неясности представленного подхода к этой проблеме. Но позицию в целом уяснить, полагаю, можно. Проблема места и роли разума в человеческой деятельности имеет какие-то перспективы положительного решения сегодня только в том случае, если мы примем в расчет, что эта проблема порождена разумом и является по самой сути своей проблемой разума. Источником и причиной возникновения этой проблемы является рациональная деятельность людей, а не про-

тивостоящая разуму неразумная сила. Такая сила, конечно, может представлять перед нами в виде чего-либо самостоятельно-субстанциального, врывающегося в сферу нашего рационализованного бытия и навязывающего разуму свои проблемы. Но все это лишь постольку, поскольку вмешательство этой силы является результатом недомыслия (будь то недомыслие как результат глупости или исторической ограниченности мышления), и потому обсуждение этого обстоятельства может иметь лишь глубоко побудительный, эмоциональный смысл. Конструктивность проблема обретает лишь в той мере, в какой внерациональное полагается разумом и контролируется им как таковое. И вообще говоря, таков источник всех проблематизаций разума, насколько эту тему можно преследить в истории культуры и философии; просто сегодня это обстоятельство выступает особенно определенно, задавая условия более или менее эффективного рационалистического решения проблемы места и роли разума в человеческом бытии.

Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни

Публикуемый текст - глава, входившая в один из предварительных вариантов монографического труда Н.Н.Трубникова (1929-1983) о времени человеческого бытия. Ее идеи были очень важны для понимания общей концепции книги и чрезвычайно дороги автору, и тем не менее его вынудили снять эту главу. В двух словах смысл текста можно выразить так: если продолжать понимать и использовать знание так, как это делалось на протяжении всего Нового и Новейшего времени, то есть как силу, как средство насилия (над природой или человеком), то умножение знаний не только "умножает скорбь", но вполне может привести человечество к гибели.

В реальной науке и ее этике произошли изменения, которые делают невозможным сохранение старого идеала служения знанию ради него самого, идеала, в который верило мое поколение. Мы были убеждены, что это никогда не может обернуться злом, поскольку поиск истины есть добро само по себе. Это был прекрасный сон, от которого нас пробудили мировые события.

М.Борн

1.

Из глубины и в глубину европейского развития тянутся корни этой странной болезни европейского времени, завершившейся в конце концов его гибелью в катастрофах мировых войн и установлением нового, иного, иначе, чем прежде, связанного времени. Сказанное касается лишь непосредственного и ближайшего смысла того, что и в каких условиях, под влиянием каких событий произошло. Сказанное лишь констатирует тот факт, что понятие времени в XX веке европейской истории предстало вдруг перед человечеством как проблема, и эта проблема приобрела чуть ли не чрезвычайный, почти вселенский интерес и

значение, характерные для всей современной духовной жизни, для современной философии, коль скоро она нас интересует самым непосредственным образом, но не только для нее, также и для современной литературы и искусства, современного жизнеощущения вообще. Сказанное не раскрывает более отдаленных истоков того духовного кризиса, ближайшим итогом которого явились сами эти мировые события, положившие начало новому времени, новому положению человека в мире и новому мироощущению и времяощущению.

В этом отношении и для философии, и для всего современного познания этот новый, как будто неожиданно возникший интерес к проблеме времени, казалось бы, вполне отвлеченной и давно решенной, заметная, а в ряде случаев и заметно двойственная и чуть ли не взаимоисключающая, как мы попытаемся показать, ориентация современного научного мышления в подходе к этой проблеме и возможностям ее разрешения; само это новое отношение человека к миру и пониманию его человеческого места в мире, возникшие в связи со всем этим новые сомнения и вопросы - все это далеко не случайно. Все это имеет дальше, чем мировая война, уходящие корни, и то, что на поверхности может выглядеть как нечто неожиданное и новое, по существу своему оказывается теснейшим образом связанным не просто с некоторым переходящим этапом исторического развития, но с теми более глубокими и общими материальными и духовными европейскими процессами, которые имеют свою длительную историю и уходят к самым основаниям европейского бытия.

Если со стороны науки и научного развития отмеченные сдвиги в отношении к времени находятся в прямой связи с новой научной эпохой и тем коренным поворотом в науке, какой в начале века был знаменован открытиями во внутриатомном строении материи, то вполне очевидно, что не от открытий в этих областях знания самих по себе, как бы важны сами по себе они ни были, не от науки и научного развития зависели те более общие процессы, которые завершились коренным преобразованием всего европейского мира и в которых научные сдвиги могли приобрести столь значительный характер и стать столь мощным фактором современной жизни.

Так и в связи с проблемой времени было бы ошибкой видеть лишь ближайшее и непосредственное и не обратить внимание на те более отдаленные и возможно менее очевидные, однако достаточно мощные и дальше вглубь времени простирающиеся основания, которые определились не в науке и которыми в самой существенной мере было определено само это развитие науки, его

специфическое направление и форма. И для философии, и для науки этот странный, как будто неожиданный интерес к проблеме времени, эти парадоксы "ускорения времени", ускорения ритмов всей современной жизни, современного научного, научно-технического и экономического прогресса и парадоксы ускорения вообще, когда новое и едва достигнутое устаревает прежде, чем успеет созреть и принести плоды; эта двойственная, во многом несовместимая и все дальше расходящаяся в этой двойственности ориентация современного мышления, которая обнаруживает себя как в традиционных формах духовной жизни, так и в ее молодых и по-молоду преуспевающих течениях; принципиально непримиримые решения, в частности и проблемы времени, - все это далеко не случайно. И если беспримерную остроту и напряженность кризису европейского сознания в начале века придал беспримерный же по своим размерам и по своей глубине кризис всего европейского материального и духовного уклада жизни, сложившегося в своих основах в Новое время, кризис, вызревший в течение столетий и во всей силе обнаружившийся во взрывах мировых войн, то этот кризис, по существу, выявил не что иное, как тупик данного развития, его безвыходность, невозможность дальнейшего движения человечества в данном направлении. Он обнаружил тот разрушительный взрывной материал, который исподволь складывается в данных условиях жизни отнюдь не без оснований, не без почвы, которая его питает. - Не только глухое недовольство и брожение, накапливающееся и не находящее себе выхода в условиях европейского бытия, но сам дух насилия и агрессивности, воспитываемый этими условиями, культ силы, в конце концов взрывающий старый как будто надежно устроенный мир то ли в виде войн европейских стран друг против друга, то ли в виде внутренних "холодных" и "горячих" войн, то ли в виде порожденных уже второй половиной нынешнего века "войн всех против всех", в формах новейшей массовой преступности, как организованной, так и неорганизованной, как "немотивированной", так и "мотивированной", мотивированной преступным в самых своих основаниях, в том числе и в своих правовых основаниях, укладом цивилизованной европейской жизни.

Очевидно, что речь должна идти об общем характере, об общей ориентации, о специфической сущности европейской культуры. Не просто о ее буржуазности, основанной на системе товарно-денежных отношений и на сведении всей совокупности человеческих ценностей именно к этой системе, но о том, что именно делает эту систему и это сведение фундаментом европей-

ской культуры, ее исходным и окончательным, ее чуть ли не единственным реальным основанием. Речь должна идти, стало быть, о грубой материальности (не в философском, а в моральном смысле этого слова), о бездуховности, безыдеальности господствующей системы европейских ценностей, как эта система сложилась на протяжении веков европейского развития; о системе, основанной на культе силы и базирующейся на насилии не только в области материальных отношений, но и в высших своих формах религии, науки и философии, в том числе и самой, казалось бы, идеалистической, как, например, у Гегеля, и даже в тех случаях, когда то и другое не было прямой апологисой сущестующего, прямым утверждением буржуазных ценностей в их непосредственной форме, ориентированной на безыдеальные идеалы силы, господства, власти.

Речь, таким образом, должна идти об особой форме агуманизма этой культуры, о ее специфическом посюстороннем агуманизме, в русло которого она вступила незаметным для себя образом в Новое время, отказавшись от потусторонне-идеалистического агуманизма Средневековья и приняв как будто противоположную ему систему ценностей.

Перейдя от одной крайности к другой, от идеалистического агуманизма Средневековья к буржуазному товарно-денежному, по существу идеалистическому наизнанку агуманизму, эта культура совершила простейшую логическую ошибку, вообразив, что противоположность заблуждения есть непременно истина, а не противоположное заблуждение, чем это и оказалось на деле. В результате же гуманистическая революция Возрождения постепенно привела к замене одной формы агуманизма другой его формой, отличающейся лишь тем, что силу всемогущей веры здесь заменила вера во всемогущество силы. И эта замена, эта новая вера в силу не могла не привести в конечном счете к совершенно, казалось бы, непредвиденному и невозможному результату.

Именно эта общая ориентация на силу и культ силы и обнаруживала себя все острее и резче в ходе европейской истории и в конце концов привела к предельным формам выражения в мировых войнах, предстала во всей ее очевидности и раскрылась не только для провидевших зло единиц, но и для миллионов в условиях того всеобщего, хотя, как кажется, лишь временного отрезвления, какое принесли мировые войны, пробудив сознание европейцев от векового оптимистического сна, навеянного ошьянением научными и культурными успехами, вполне материальными и зримыми успехами европейской промышленности и

торговли, экономики и техники, великими успехами науки предшествовавших столетий буржуазной эпохи. - Успехами, оказавшимися, как это продемонстрировал сам способ и характер европейского бытия, лишь односторонне-техническими, материально-экономическими, научно-технологическими и так далее, но не гуманистическими в более высоком смысле этого слова. - Успехами, по отношению к духовной гуманистической культуре внешними и поверхностными, оказавшимися неспособными изменить в этом направлении сколько-нибудь заметным образом европейский мир, не затронувшими его действительных оснований, придававшими ему чисто внешний лоск, но не только не изменившими его изначальной варварской сущности, но, напротив, скорее явившимися исторической формой ее осуществления и возведения в новую степень.

Без этих потрясений войны, без этого пробуждения послевоенной Европы, без естественного в этом случае тяжкого похмелья и глубокой нравственной депрессии, без неожиданно обнаружившейся глубокой пропасти между сложившимися ранее, на заре Нового времени гуманистическими идеалами Возрождения, продолжавшими духовно питать и освящать европейскую культуру, и крайне агуманистической ее реальностью, превзошедшей самые глухие времена Средневековья, без глубокого разлада между представлениями о человеческой сущности и реальным существованием людей, как оно складывалось в это время, никакие научные достижения и бури, никакие политические лозунги дня не вышли бы за стены университетов и за пределы периодической печати и сиюминутного общественного интереса. В условиях же этого общего потрясения и кризиса не только науки с выработанными в ее составе понятиями, как это было, например, еще до мировой войны в самом начале века в связи с открытиями в области физики, но потрясения и кризиса всего европейского мира, в его культурных формах ориентированного как будто на силы научного разума, на прогресс науки, на всемогущество технического и экономического развития и полагавшего, что именно этими достижениями определяется бытие европейской культуры, эти общие сдвиги не могли не определить, в частности и кризиса самого буржуазного разума, в том числе и буржуазного научного разума, в том числе и европейской философии, теснейшим образом связанной с наукой и научно-техническим развитием, с их успехами и достижениями, во многом зависимой от этих успехов, не только логически и методологически обслуживавшей до того интересы научного развития в качестве теории научного познания, но и в качестве мировоззрения опиравшейся на науку,

заимствовавшей именно у науки свой предмет, свои методы и принципы, а во многом также и свою теоретическую форму, рационалистической и научной в общей своей массе, то есть той самой философии, основания которой были заложены гуманистической революцией эпохи Возрождения и которая начала давать первые ощутимые плоды в Просвещении, во времена Бэкона и Декарта, знаменовавшие начало великой научной экспансии, положившие начало эпохе великой научно-технической конквисты, эпохе великих научно-технических приобретений XVII-XIX веков европейской истории.

Если иметь в виду лишь европейское философское развитие и взять один только XIX век - более узкий и близкий к нам промежуток времени, - проследив роль философии и ее отношение к науке и научному разуму, то можно заметить, как вся буржуазная европейская философия XIX века от Канта и Гегеля до Конта и Спенсера за достаточно редкими исключениями, которые отнюдь не определяли ее лицо, развивалась под лозунгами научности и рационализма, как она стремилась быть или хотя бы выглядеть научной философией и в общей своей массе отвергала как антинаучность и иррационализм все то, что было или казалось ей несовместимым с наукой. И если европейская буржуазная философия в целом за теми же самыми исключениями принимала исходные принципы и конечные критерии научного разума как свои высшие и окончательные принципы и критерии, а наиболее строгие и развитые из наук чуть ли не за образец также и для философии, то вполне естественно, что кризис европейского сознания в начале XX века не мог не сказаться в самой существенной персориентации значительной части европейского мышления, европейской литературы и искусства в первую очередь, но также и европейской философии, по крайней мере, в ее наиболее чуткой к времени или наиболее остро прочувствовавшей этот кризис части, относительно этих научных принципов и критериев, а также и относительно науки и научности в той их специфической форме, какую приобрели они в ходе их предшествующего развития.

Если вся европейская буржуазная культура в целом на своей поверхности обнаружила в ходе мировых войн несмысленное пятно агуманизма, а в самом своем основании глубокий иррационализм, о чем с таким пафосом писали еще Шпенглер и Ницше - философы-одиночки, далекие, казалось бы, от интересов и проблем так называемой реальной жизни; если тот же агуманизм в своих плодах и иррационализм в своих корнях, в самой своей почве обнаружила и вся европейская так называемая

образованность, европейская наука и техника, экономика и политика - столпы европейской культуры, то это также не могло не вызвать самую острую реакцию со стороны всех тех, кто так или иначе испытал на себе воздействие этого кризиса, прочувствовал и пережил его, кто так или иначе пытался осмыслить его и найти из него выход.

Новая духовная эпоха, поиск новых опор и новой ориентации в мире, в том числе и новой ориентации философии, все более заметное разочарование в старых идеалах, все более заметное сомнение в ранее принимавшихся на веру исходных основаниях положительного знания как основаниях окончательных и непогрешимых, все более заметный пересмотр, а в ряде случаев и прямой отказ от исповедуемых прежде идеалов научного разума, от высших научных принципов и критериев, принимавшихся как необходимые и достаточные, - все это породило не только волну философского декаданса, как это чаще всего могло выглядеть для современников, но прежде всего - и этим, вероятно, может быть объяснена и сама эта вспененная на поверхности духовной жизни волна - действительную и общезначимую, имевшую смысл на этот раз не только для единиц, нужду в каких-то иных, чем прежние, основаниях и критериях разумного; настоятельную потребность в самой существенной переоценке сложившихся в европейском культурном сознании ценностей и в поиске новых оснований не одного только человеческого познания, но самого человеческого бытия, поскольку само по себе знание, и прежде всего европейское положительно-научное знание, как оно сложилось к XX веку, - и именно это со всей очевидностью показала новая духовная эпоха - *не оправдало тех огромных надежд, какие возлагались на него со времен Возрождения и Просвещения.*

Положительное знание, принимавшееся до той поры как знание в собственном смысле, каким бы строгим и всеобъемлющим оно ни было, каким бы мощным орудием человеческой власти над силами природы оно ни явилось на самом деле, оказалось в условиях европейского бытия недостаточным, чтобы изыскать эффективные способы устройства человеческого мира на разумных гуманистических началах.

2.

Как же это произошло? Почему положительно-научный разум, так много обещавший людям и так много в общем-то давший им, все-таки не оправдал этих надежд?

В этих вопросах уже заключается мысль о существенной неполноте положительно-научного разума, о его необходимости, но несамодостаточности и, стало быть, неокончателности. И действительным ответом на вопросы этого рода - не одной только констатацией того, что и как произошло, - был бы ответ о характере исходных оснований европейского научного разума, о тех целях, каким он может служить и каким он служит в тех или иных исторических условиях, о реальных и идеальных его критериях и о критериях разумного вообще, если таковые существуют.

Речь, таким образом, может идти о том, является ли научное познание в том его виде, в каком оно известно нам, познанием, так сказать, абсолютным и человечески-вечным, или оно принадлежит, как ставит, например, этот вопрос Т.Мани, лишь некоторой преходящей эпохе, а именно буржуазно-либеральной эпохе и несет на себе все ее специфические черты, а значит, приходит вместе с ней и с ней же уходит, чтобы уступить место каким-то другим формам. Иными словами: является ли европейский научный разум высшим плодом человеческого разума вообще и высшей его инстанцией или, напротив, само его бытие предполагает какие-то иные, более высокие инстанции? Есть ли он нечто абсолютное или, напротив, нечто исторически обусловленное, а значит - в качестве такового, - нуждается в основаниях и предполагает их, может заменять эти основания и предполагает эту замену, как и более высокие критерии, чем те, которые есть его критерии? Каковы тогда основания и критерии разумного вообще и научного разума в частности? Одни ли и те же основания и критерии имеем мы в одном и другом случае или нет? И существует ли вообще что-нибудь, что могло бы занять по отношению к научному разуму это более высокое положение - вот в чем вопрос.

Мы не знаем, существует ли такая более высокая инстанция по отношению к человеческому разуму вообще. Скорее всего, такой инстанции нет. Но мы знаем, что по отношению к знанию как таковому и по отношению к научному знанию, например, по отношению к античному знанию и по отношению к европейскому научному знанию, такие инстанции и критерии не только существуют, но и выявлены.

Если, например, для античного сознания эпохи Платона и Аристотеля *знание есть благо*, то есть пускай лишь в идеале, как бы это благо ни понималось и с каким бы реальным содержанием ни связывалось представление о нем, именно благо понимается как исходное основание знания, как его конечная цель и как высший его критерий, то для европейского сознания со вре-

мен Бэкона знание также находит свое основание в *иной, чем есть оно само, сущности*. Оно оказывается благом - конечно, также в идеале - лишь постольку, поскольку оно есть некоторая сила.

Scientia potentia est - вот исходное основание и идеал европейского Просвещения. Господствующая идея, приводящая европейское научное знание и сам европейский научный разум к их реальному основанию, к их высшей и окончательной европейской ценности.

В этом подведении знания под некоторое высшее начало, как и в этой конкретизации блага в Новое время, есть свой несомненный смысл. Само по себе знание, не находящее себе применения или неспособное быть примененным, может иметь лишь тот результат, что порождает, как говорили когда-то, "многая скорби". Лишь в качестве некоторой реальной силы оно может быть благом. А если так, то не идеей ли силы опосредуются знание и благо? Не сила ли тогда есть реальный критерий не только знания как такового, но чуть ли не самого блага?

Нет никакого сомнения, что стремление к совершенствованию форм человеческой жизни, к человеческому благу и так далее и здесь остается *идеальным* основанием знания, освящает его и связывает его с человеческим нравственным началом. Нет никакого сомнения в том, что именно благо составляет здесь идеальную цель знания. Однако лишь идеальное основание и лишь идеальную цель. Что касается *реального* основания знания и его реальной цели, то и то, и другое связывается здесь с представлением о силе, которой можно и нужно овладеть и применить на ту или иную потребу. Непосредственная ценность знания усматривается именно в способности вооружить людей *против сил природы - слепых и темных сил*, как они в эту эпоху понимаются.

Что эти силы слепы и темны, в этом нет никакого сомнения. Об этом вообще не возникает вопроса. Что человек должен выступить *против* них, это также подразумевается как нечто совершенно несомненное, ибо "светлос" и "зрячее" связывается в эту эпоху отнюдь не с естественным светом и зрением, но с силами - опять-таки силами - искусственного зрения и искусственного освещения. - Не с Солнцем, а с лампой и свечой. - Не с человеческим взглядом, а с диоптриями увеличительных стекол. Сила этих свечей, светосила этих диоптрий, через которые видится мир; лошадиные силы покорной человеку энергии, которой можно пользоваться по своему усмотрению и ради своих целей; истинность мира этих усмотрений и неистинность, слепота и темнота мира "самого по себе" - вот что лежит в основании этого специ-

фического отношения к миру и определяет господствующие принципы его познания.

Сила знания, его эффективность, его способность служить человеку оказывается здесь в конечном счете опосредованным через знание критерием самого блага, которое в этих условиях является таковым не иначе, чем в качестве служащей самовластью человека силы и должно ближайшим же образом доказать эту свою силу, свою способность служить, свою эффективность. О более отдаленных результатах человеческих действий здесь еще нет речи, их как будто вовсе и не существует, ибо ближайшее оказывается здесь окончательным.

Много, очень много во всем этом чисто юношеского: чисто юношеского эгоцентризма, самсвластья и неспособности проследить связь вещей и увидеть их самобытность. И если этим отношением к миру в существенной мере определяется его сила, если оно разрешает действие и не сковывает его сомнениями, то этим же определяется и его слабость, его узость и неспособность трезво оценить объем своих сил, которые могут быть не только недостаточными для решения той или иной задачи, но часто и избыточными, превышающими задачу.

Несомненно, что в этом опосредовании блага, знания и силы есть свой смысл. Знание, лишённое силы, есть знание бессильное. Оно не есть благо. Но и сила, не обращенная к благу, заведомо не есть благая сила. И даже обращенная к нему, уже в качестве силы она предполагает нечто такое, что вовсе не непременно есть благо, предполагает насилие и принуждение. Поэтому в этом сопоставлении и опосредовании понятий заключается серьезнейшая опасность. Отношение между тем и другим может быть не однозначным, и возникает возможность подмены критерия блага критерием силы. Возникает возможность блага, саморазрушающегося не только в бессилии но и в силе, разрушающей это благо.

Этим сопоставлением и этим противопоставлением блага и силы, этим смещением критериев и этим саморазрушением того и другого в значительной мере характеризуется глубокий смысл того процесса, какой пришлось претерпеть европейскому научному разуму. Вооружив человека знаниями и наделив его посредством знания властью над силами природы и силами себе подобных, весьма эффективный в этом именно определении, то есть в качестве силы, европейский научный разум оказался весьма слабым в определении блага, неспособным сохранить рядом с авторитетом силы если не более высокий, то хотя бы равный ему критерий блага и научить человека не только технически

разумно, то есть *рационально*, но и гуманистически разумно, то есть *нравственно* и на благо людей пользоваться силой научного знания. Он оказался неспособным освободить людей, даже и наделенных силой знания и научившихся технически грамотно пользоваться его силой, из-под власти самых далеких от блага сил, интенций и потенций.

Короче говоря, новая историческая эпоха показала, а новейшая еще раз самым недвусмысленным образом подтвердила, что ни сам по себе научный разум, ни само по себе положительное знание *не являются самодостаточными*, что положительное знание, в том числе и самое строгое положительное знание, в ряде случаев - и чем оно позитивнее и строже, тем, по-видимому, легче, свободнее от каких бы то ни было вненаучных запретов - способно, пускай до известных пределов и не без серьезного, как показывает опыт, и в конечном счете разрушительного для научного разума ущерба, уживаться не только с самыми отсталыми нравственными формами, но и с прямыми формами безнравственности и агуманизма, вплоть до фашизма, с различного рода варварством, иногда откровенным, чаще византийски изощренным, маскирующимся теми или иными, в том числе и положительными-научными, лозунгами. И не только уживаться, но до поры успешно сотрудничать с ним, пользоваться его широкой поддержкой, в свою очередь поддерживать его, освящая его авторитетом научного разума, науки, непререкаемым авторитетом знания. И для нас существо дела заключается не в том, что это сотрудничество рано или поздно оказывается губительным и для научного разума, и для тех социальных структур, где знание оказывается способным приобретать это уродливое развитие. Оно заключается в том, что положительно-научный разум сам по себе оказывается недостаточным, чтобы одним своим присутствием преобразовать мир на разумных гуманистических началах, обеспечив, в том числе и самому себе, более или менее здоровое развитие и общественное функционирование.

Новая эпоха как раз и показала, что ориентированный на физические критерии силы и лишенный метафизических критериев блага научный разум в специфических общественно-исторических условиях способен заметным образом деформироваться, заимствуя те структуры связи с миром, с какими он сотрудничает и чьи интересы обслуживает, что он способен, сохраняя лишь свое родовое имя, коренным образом изменять свою видовую сущность. Новая эпоха показала, таким образом, что критерии научного разума могут быть достаточными лишь в пределах науки, в ее, так сказать, внутринаучном функциониро-

вании, но не в ее исходных основаниях и не в ее общественном применении, где имеют силу определять научный разум и направлять его развитие иные, более мощные начала социально-политического, общественно-психологического и других порядков.

Короче говоря, новая эпоха показала не что иное, как существенную гуманистическую неполноту, недостаточность, несамодостаточность господствовавшего со времен Просвещения в сознании европейцев научного разума в наиболее важных для жизни человека и человеческой культуры пунктах. Надельный силой знания, научный разум - одна из величайших надежд человечества со времен Возрождения, - вполне оправдав себя технически, технологически, экономически и так далее, не оправдал себя гуманистически, не оправдал своего верховного авторитета, каким обладал в глазах европейской культуры. Это-то и обнаружилось во всей силе в условиях жесточайшего эксперимента мировых войн, где научный разум обнаружил огромную теоретико-техническую силу и заметную гуманистическую и нравственную беспомощность, что и вскрыло настоятельную нужду в каких-то иных, более высоких, чем научные и научность вообще, основаниях и критериях разумного. Это и определило потребность в поиске таких начал, таких принципов и критериев человеческого познания и человеческого бытия вообще, какие при всей их объективности и строгости не страдали бы той гуманистической неполнотой, какую со всей очевидностью продемонстрировала в начале века в самый трудный и ответственный для нее момент вся европейская культура.

3.

Начавшись с принципов, пересмотр европейского духовного капитала не мог, естественно, не затронуть и самых его оснований. Если до начала двадцатого столетия европейская философия, даже и та, которая не сводила свое содержание к логико-методологическому обслуживанию потребностей и интересов положительно-научного развития как такового, тем не менее заимствовала свой объект прежде всего у науки, если она строила свой философский предмет из данных, поставляемых ей положительными-научным знанием, то есть по существу из данных, полученных из вторых рук, то вполне естественно, что эта духовная реакция и этот философский пересмотр оснований не могли не сказаться прежде всего в самом серьезном сомнении относи-

тельно, так сказать, исходной гуманистической чистоты этих вторых рук, а сама эта переориентация не могла не вылиться в поиск путей какого-то иного, более непосредственного общения с миром, в поиск контакта с ним не только через науку и усвоение ее данных, но также и посредством иного, более широкого и общезначимого содержания, не в такой степени зависимого от данных положительных наук и не до такой степени освобожденного ими путем абстракции и идеализации от его чисто человеческого смысла, с одной стороны, и не столь тесно связанного с научным обслуживанием тех или иных частных и ближайших технических и экономических, политических и так далее интересов и целей - с другой.

И когда эта ситуация была осознана, когда эта нужда в выявлении более фундаментальных и общих гуманистических оснований знания вызрела, философия вынуждена была заново пересмотреть свой духовный капитал, обратив свой взор как на его, так сказать, первоначальное обеспечение, так и на специфическую форму его обратимой валюты, на систему исходных принципов и на связанную с ними систему основных понятий. Философия вынуждена была взглянуть на этот раз не просто на мир *как таковой*, как он есть *сам по себе*, к которому до сих пор как будто была обращена вместе со всей наукой, и к которому, как она полагала до той поры - на самом-то деле оказалось, что это было не совсем так, - была обращена вместе с ней также и наука, но на мир, *как он дан науке* и *как он дан человеку* в процессе его жизнедеятельности в целом, то есть в том числе и с помощью науки, но не только одной науки.

Философия должна была обратить свой взор на общечеловеческий, а не только научный, смысл наших понятий о мире, то есть начать осмысливать знание в его более широком, чем до тех пор, гуманистическом определении. И в своей лучшей, наиболее глубоко и свободно мыслящей части она попыталась за ближайшими и частными интересами и целями человеческой деятельности, за непосредственными и ближайшими ее основаниями разглядеть более фундаментальные и общие, поскольку ближайшее и непосредственное обнаружило в более широкой исторической перспективе свою неполноту, недостаточность и неокончателность - не только свою неэффективность в более широком историческом плане, но напротив, свою эффективность в совершенно неожиданном и противоположном тому, что виделось вблизи, смысле.

Это гуманистическое пробуждение философии, выявление фундаментально гуманистических оснований знания и непосред-

ственно научных его оснований, последовавшая за всем этим дифференциация принципов *гуманизма* и *сциентизма* (а гуманизм и сциентизм - это идеологии, разные идеологии в настоящее время, а когда-то совпадавшие и неразличимые, как, например, в Просвещении), - эта дифференциация ценностей мира, как он есть сам по себе, как он дан науке и как он дан человеку во всем объеме его жизнедеятельности, - все это со всей отчетливостью проявилось уже позднее, во второй половине нашего века. Однако уже с самого начала обнаруживалось то немаловажное обстоятельство, что мир, как он дан человеку во всем этом объеме, то есть включая и научный опыт человечества, но отнюдь не один этот опыт, в существовании большей мере есть "сам по себе", если человек есть существо именно этого, а не какого-то другого мира, то есть если заранее не предположить кантианского, а по существу европейски христианского, дуализма как бы независимо от мира существующего человека "самого по себе" и "самого по себе", помимо того, как он дан человеку, существующего и каким-то неведомым образом известного ему мира. - Короче: если не предположить изначально заданного чуть ли не манихейского разделения на чистый мир, созданный актом божественного творения, и нечистый мир человека, погрязшего в результате греха прародителя в нечистоте и невежестве.

Несомненно, что "мир сам по себе", как нечто более "чистое" и высокое в ценностном смысле по отношению к человеку и его человеческому миру, есть взгляд, в свое время вытекавший с необходимостью из религиозного (европейски религиозного; не просто христианского, а европейски христианского) понимания сущности человека и мира. За пределами такого понимания этот тезис утрачивает свою необходимость и нуждается, коль скоро он в той или иной форме принимается, в каких-то иных основаниях. Во всяком случае, абсолютно чистый, никак с опытом человеческой жизнедеятельности не связанный, "сам по себе существующий" мир еще никак не проявил, да и не мог бы никак проявить, оставаясь "самим по себе", своих особых преимуществ перед миром, как он дан человеку. Но и абсолютная "чистая" истина, с опытом человеческой жизнедеятельности также не связанная, если бы таковая была возможна, что крайне сомнительно, также не проявила пока своего превосходства над всегда обусловленными и заинтересованными и в этом смысле относительными и "нечистыми" истинами человеческого познания. То же, собственно говоря, следует отнести и к "предмету самому по себе", и ко всем прочим идеальным сущностям человеческого мышления о мире.

Одновременно с этим со всей очевидностью обнаружилось и то философски не менее важное обстоятельство, что во всякой частной и специальной области человеческой деятельности, и прежде всего в научной деятельности, а также и в специально-философской и так далее, мир с самого начала не дан "сам по себе", но лишь как частный и специальный мир частной и специальной деятельности. И тогда мир, как он дан науке, и мир, как он дан человеку в составе его жизнедеятельности в целом, предмет "сам по себе" и предмет в связи с миром и в связи с человеком, как существом этого мира; знание как таковое и его человеческий смысл - все это не могло не поменяться местами сначала в гуманистическом смысле, а потом - в гуманистической философии и гуманистической науке - и в теоретическом смысле в иерархии человеческих жизненных ценностей.

И когда это различие ценностей гуманистического и теоретического разума было осознано, тогда наступила духовная (относительно не материальная еще) смерть старой классической европейской философии. Живая философия больше не могла оставаться той двойственной дисциплиной, какой она стала со времени Канта: и некоторой общей формой миропознания, синтезом и системой знания о человеке и мире, и так называемой теорией научного познания, то есть одновременно и некоторого рода общим мировоззрением, и специальной, и в этом смысле частной, наукой, изучающей вполне специальную и частную, хотя и очень важную, область человеческой деятельности. В условиях, когда *знание в форме науки отделилось от знания в форме исторически накопленного опыта, непосредственно связанного с процессом человеческой жизнедеятельности*; - когда одна форма знания (специальное знание) перестала согласовываться с другой его формой (прежде всего с широким и в этом смысле неспециальным опытом человеческой жизни); - когда критерии теоретизма и разумности, сциентизма и гуманизма, совпадавшие до той поры, стали *разными критериями*, философия должна была сделать выбор и занять более определенную позицию: или, приняв критерии теоретизма как высшие и окончательные, порвать с общечеловеческим жизненным опытом и тем самым с всеобщностью знания и интенцией к его синтезу и стать философией специального знания, *философией науки*, или, приняв гуманистический разум как высший и окончательный авторитет, раскрыть свой предмет для того, что лежит за пределами специального и частного и включить научное знание, как одну из частных, необходимых и важных, но все-таки частных, в более широкое и общезначимое содержание, с более широкими и об-

щезающими интересами и целями, чем интересы и цели науки как таковой.

Отсюда и идут две различные формы философского разрешения охватившего европейское сознание кризиса и две противоположные и противоборствующие попытки установить новое, взамен утраченного, соответствие между человеком и миром, человеческим знанием и действительностью, человеческим познанием и человеческим бытием (именно такую форму принял в этих условиях основной вопрос философии), а с ними и две принципиально различные и противоборствующие формулировки как общей этой задачи, так - в соответствии с предлагаемым способом ее разрешения - и предмета и сущности философии.

Эти две формы в их исторически привязанном и исторически обусловленном виде суть: *философия науки* и *философия жизни*.

4.

Сопоставляя здесь два названных течения европейской буржуазной философии, как она складывалась на рубеже XIX-XX веков, мы должны оговорить то обстоятельство, что нас здесь интересует не фактографическая сторона вопроса, но более общая и принципиальная. Именно этот более общий интерес дает нам право сопоставить здесь два различных течения, каждое из которых включает в свое содержание целую совокупность разных направлений, каждое со своей особой историей, своими особыми устремлениями, своими индивидуальными именами. В этом смысле мы совершаем некоторого рода насилие над эмпирией, допустимое лишь в том, может быть единственном случае, когда за пестротой частного и особенного есть нужда проследить более фундаментальное и общее.

В таком подходе к историко-философской эмпирии нет, однако, ничего из ряда вон выходящего. Мы можем сослаться здесь на не столь уж давний и имеющий для нас особый смысл опыт Г.Риккерта, под одним общим именем философии жизни объединившего, может быть, и с некоторой долей неожиданности, однако не без серьезных оснований, целую совокупность весьма неоднородных течений, очень мало согласованных между собой и связанных скорее общим отношением к миру и человеческому его познанию, общим устремлением к целостности миропонимания, с выходом за пределы специального, частного и раздроб-

ленного к исторически связанному и в этом смысле "органическому" в отличие от "механического" и разобщенного, к синтетическому в отличие от аналитического и т.д.¹.

История показала, что Риккерт был в этом отношении прав, допустив некоторую неточность, обнаружившуюся, впрочем, позднее, относительно истолкования главной интенции подвергнутого им критике направления (философии жизни), а также относительно истолкования центрального понятия этой философии (понятия жизни), ибо философия жизни, а точнее философия жизни, вопреки тому, что думал о них Риккерт, имели мало общего с "биологической жизнью" и с биологией в собственном смысле. Они отнюдь не были одним только проявлением своеобразного "биологизма", одной только биологической реакцией на господствовавший в науке XIX века механицизм, как думал Риккерт, но чем-то существенно иным. Скорее они были своеобразной реакцией на более общие тенденции философского, научного и общественного развития конца прошлого века, явившись одной из первоначальных форм того общегуманистического направления, родословная которого восходит в древнегреческой философии к Сократу, в европейской философии Нового времени к Лейбницу и Гете, а через них к Возрождению, то есть того общего направления, которое и сегодня не сложилось еще окончательно, не приобрело прочно закрепившегося имени и скорее может быть названо, хотя и очень условно, больше по аналогии с философией науки и в отличие от нее, даже в противоположность ей, философией человека, то есть течением более широким и общим, чем, например, экзистенциализм, и никак не сводимым к нему, как не сводимо оно и к так называемой философской антропологии, также, несомненно, связанной с этим общим течением и так же, как и экзистенциализм, не исчерпывающей ни его содержания, ни его сущности.

При сопоставлении этих двух направлений европейской мысли - философии науки и философии жизни, - противопоставлении их друг другу нам приходится, вместе с тем, по необходимости оталекаться не только от широкой совокупности входящих в эти общие направления течений, а также от разного рода скололежащих линий, особенно многочисленных в рассматриваемое нами время и вообще характерных для всякого рода переломных эпох; не только от широкого спектра тенденций внутри каждого из этих течений и отнюдь не прямолинейного их развития - все это потребовало бы совершенно неподъемной массы

¹ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Пг., 1922.

специальных сведений, - нам приходится отвлекаться также и от весьма влиятельной в это время академической философии, лишь в некоторой своей части и далеко не вполне подходившей под названные здесь общие направления, служившей, однако, не столько фоном, на котором вырисовывались эти новые течения, но прежде всего той ближайшей духовной почвой, на которой только и возможно было их появление.

Достаточно будет заметить, что академическая философия, чуть ли не со времен Канта в общей своей массе тяготевшая к науке и научности и в рассматриваемое нами время принимавшая, пускай и с оговорками, тенденции философии науки (а то и просто, как в неокантианстве, преобразовавшаяся в философию науки), в значительно меньшей мере, с заметно большими и более серьезными оговорками принимала другое течение - философию жизни, противостояла ему, не видя каких-либо оснований, чтобы столь радикально поступаться, как это делалось некоторыми философами жизни, сложившимися ранее и хорошо, казалось бы, обоснованными философскими формами.

По существу, академическая философия в общей своей массе не сумела за достижениями предшествовавшего столетия заметить трудно совместимую двойственность в своих основаниях. За приведенным в стройные системы прошлым знанием, образцом каковых в это время могут быть, например, "Система философии" В.Вундта или "Система логики и метафизики научного познания" К.Фишера и другие подобного рода сочинения, эта философия могла видеть в неорганизованных формах нового лишь моду, претенциозность, непрофессиональность и то есть Именно так, с позиций отвлеченного академизма могла она, по большей части, судить о знаменовавших новое время течениях.

Если, таким образом, отвлечься от всех этих, в сущности, внешних и частных явлений философского развития, как оно складывалось к концу прошлого века, и иметь в виду те его главные тенденции, которые вели в более развитую философию XX века, в которых нашли свое отражение новые духовные запросы, то есть те самые общие формы, в которых осмысливалось новое мироощущение и искался ответ на выдвигаемые новыми условиями жизни вопросы, а именно философию науки и философию жизни, то нельзя не заметить, что оба эти направления явились не чем иным, как *раздвоением единого* и на этот раз формальным разделением того внутренне несовместимого содержания, которым определялась двойственная сущность европейской философии, как она складывалась со времени Канта.

Именно в составе одного из этих направлений и как наиболее последовательное и полное выражение одной из этих сущностей оформилось в начале века из продуктов разложения неокантианства и под непосредственным влиянием нового английского эмпиризма, в частности философско-логических работ Б. Рассела, течение "логического анализа", доведшее это направление до определенного логического конца. Исходная установка этого течения заключалась, как известно, в попытке избежать прежней двойственности способом радикального преобразования философии, отделения "чистого анализа" от "метафизики" прежней философии с сохранением прежней связи с наукой и прежней ориентации на развитое научное знание, в попытке еще более укрепить эту связь и помочь науке быть положительной до конца, свободной от всякого рода предвзятых положений "метафизики". С самого начала эта установка базировалась на той невыявленной или плохо выявленной философско-мировоззренческой (и в этом смысле также "метафизически нечистой") предпосылке, что именно от науки, от положительного и строгого знания, от математики и логики, а не от метафизики и идеологии следует ожидать решения общей (также не выявленной здесь) задачи - восстановить утраченное соответствие между познанием и миром, человеческим мышлением и реальностью. На новую же, радикальным образом обновленную форму философской деятельности в этих новых условиях возлагалась достаточно скромная, но вполне ответственная задача: обслуживать логико-методологические потребности положительного знания и тем самым помогать науке в решении чисто научных задач чисто научными же, то есть строго объективными и доведенными до полной ясности методами.

Возможность такой помощи виделась на пути логико-теоретического анализа научного знания, ее конечная цель заключалась в том, чтобы, исходя из ведущей роли науки в современном мышлении о мире, методологически и логически обслуживая ее интересы и потребности ее развития, сделать научное знание более эффективным, теоретически более чистым, и прежде всего чистым от старой метафизики, окрашенной теми или иными предвзятыми идеями, лишенными объективной и строго контролируемой основы, освободить знание от старой идеологии, заведшей европейскую культуру в тупик мировых катастроф, возложив на чужое, преобразованное на началах строгой научности знание надежды на разрешение европейского кризиса.

Что же касается другого общего направления - философии жизни, - то и это направление предполагало не менее последова-

тельную программу. Притом более радикальную и, хотя и трудно выполнимую, но, по-видимому, не невозможную, как первая. Предлагалось предпринять попытку возвратиться от исследования научного опыта как такового к опыту жизни в самом широком и неспециальном значении этого слова, исходя из того, что не единой наукой жив человек и что научный прогресс, лишенный каких-то более общих оснований и критериев, еще не означает прогресса гуманистического и общекультурного, на пути которого со стороны этого направления виделся выход из сложившегося кризиса.

Исторически же и реально один путь принял, как известно, форму отказа от философии в качестве мировоззрения и идеологии, третируемой вполне по-гегелиански как "метафизика", то есть как нечто изначально нечистое, незаконно вторгающееся в сферу чистого познания и подменяющее строгое, критически осмысленное содержание всякого рода предвзятыми соображениями, неопределенным мироощущением, эмотивно окрашенным и логически неопределимым, противостоящей строгому анализу интуицией и так далее, то есть всем тем, что не есть наука в прямом и собственном, положительном и определенном смысле этого слова.

Что же касается другого пути, то в той исторически первоначальной форме, в какой выступала в это время философия жизни, он принял видимость отказа если не от науки и научного содержания вообще, то, во всяком случае, от объективистской научной формы, слишком часто обманывавшей и выдававшей самые фантастические построения за выводы строгой науки, и - что еще более важно - от самой научности как высшего и окончательного критерия как познания, так и всего человеческого бытия, всей человеческой жизнедеятельности.

Надо сказать, однако, что это второе течение, связанное с традицией антикантианства, с именами Шопенгауэра и Ницше, а в начале века с философской деятельностью А.Бергсона, трудно было бы рассматривать как течение или направление в собственном смысле, если бы и его при всем разнообразии и многообразии не связывали некоторые общие черты, и прежде всего особое отношение к науке и научной философии. Конечно, и в этом случае такое объединение достаточно условно и оказывается возможным лишь по каким-то общим и не всегда достаточно ясно выраженным в творчестве отдельных мыслителей признакам, тем более что каждый из них есть вполне своеобразное "течение" и "направление", почему и следовало бы скорее говорить о шопенгауэрианстве, ницшеанстве, бергсонизме и так далее, и тем не

менее и для этих мыслителей в их понимании сущности философии и сущности ее связи с миром и с человеческим познанием мира, в их отношении к науке и научности есть нечто существенно общее. Это не только различие смысла знания и науки и понимание того, что последняя отнюдь не единственно возможный способ достижения знания, как и отнюдь не единственный формообразующий элемент культуры. Это еще и отвержение конечных ценностей отвлеченного теоретизма, в том числе и ценностей отвлеченной академической философии. Все они отвергают прежде всего и с самого начала мнение о позитивно-научных критериях и принципах как о высших и окончательных, не признают их общечеловеческой, общекультурной, общегуманистической полноты. Для всех поэтому характерно обращение не столько к строго фиксированному научному содержанию как таковому, сколько к более широкому жизненному и жизненно-связанному опыту искусства и литературы, к изучению истории и психологии и то есть При этом широкий общекультурный опыт оказывается здесь не предметом частного же или специального анализа - культуроведческого, науковедческого или искусствоведческого, логического, психологического или гносеологического и так далее, - но предметом анализа общемировоззренческого, направленного на создание синтетически общей, жизненно-связанной, доведенной до нравственных выводов картины мира и на решение основных, так сказать, коренных, извечных и ежедневных вопросов о смысле и сущности человеческого бытия, в том числе и научного, и культурного, исторического, политического и так далее бытия; - анализа философского, хотя и в более широком в силу самой этой задачи и не вполне традиционалистском для XIX века смысле. Всем свойственны поэтому обращение не к узко профессиональной научной или философской аудитории, но к самой широкой читающей и размышляющей публике, осуществленное в обход сложившихся академических структур и процедур, беллетристическая форма изложения, отвергающая научные шаблоны, каноны и условности.

Любопытно и знаменательно вместе с тем, что, как стало ясно в конечном счете, оба эти направления в их первоначальном виде оказались некоторого рода крайностями. Как попытка логического позитивизма, составившего ядро одного из двух рассматриваемых нами направлений и в конце концов пришедшего к той же самой метафизике и идеологии, отказ от которой был положен как будто в самое его основание, так и попытка другого, если не более широкого, то, во всяком случае, не столь монолитного

течения, подходившего под общее определение философии жизни, - обе эти попытки привели не совсем к тем результатам, какие виделись в начале. Включив в свое содержание анализ научного знания в качестве одного из важных, пускай и не единственных источников философского познания (поскольку наука заняла слишком значительное место в жизни, чтобы можно было видеть в ней одну лишь малосущественную частность), и философия жизни в конце концов должна была заметно эволюционировать во вполне определенном направлении, чтобы иметь возможность решать стоящие перед европейским сознанием задачи.

Как видно, и на одном, и на другом пути философию в этот трудный для нее период ожидали не одни только розы, но также и вполне ощутимые шипы. Однако, если ее ожидали серьезные потери и издержки, если ей приходилось в одном случае отказываться не только от мировоззренческого, но также и от логико-теоретического анализа научного содержания в пользу анализа логико-теоретической научной формы, не говоря уже об отказе от метафизических проблем смысла и сущности человеческой жизни, смысла и сущности социально-исторического бытия людей и так далее, а в другом, исходя из нравственно-гуманистических начал, вместе с отвлеченной научной формой знания отказываться также и от научного содержания, от математики в пользу интуиции и от анализа в пользу здравого смысла, то это далеко не всегда говорит об одной только слабости философии в этот период или о ее полной неспособности соответствовать задачам дня. Это говорит еще и о ее попытке встать на собственные ноги, чтобы или идти дальше по уже намеченному однажды пути, или вернуться на старые, покинутые в пользу анализа науки, или попытаться изыскать какие-то новые, еще неиспытанные, на которых можно было бы найти новое соответствие между человеком и миром, между человеческим познанием мира и человеческим бытием в мире и тем самым внести свой вклад в разрешение кризиса, потрясшего европейское сознание, в условиях, когда прежние пути и прежние идеалы, и прежде всего идеалы теоретического разума, разошлись с идеалами гуманистического разума и оказались в этом отношении взаимно несостоятельными. И последовательной и честной философия могла оставаться в этих новых условиях (когда критерии сциентизма и гуманизма разошлись), только избрав какой-то один из этих критериев в качестве высшего и окончательного. Она могла оставаться последовательно научной, но тогда гуманистические соображения могли иметь для нее смысл лишь "постольку-поскольку", то есть поскольку они не противоречили критериям теоретизма. Или она

могла быть до конца гуманистичной и тогда должна была вполне последовательно подчинить все остальные критерии, в том числе и критерии теоретизма этому исходному и высшему основанию. А такая попытка быть последовательной, в каком бы то ни было смысле, теоретическом или гуманистическом, или каком-нибудь еще, составляет, по однажды брошенным словам Канта, величайшую заслугу всякой философии, хотя ее реализация, как он тут же заметил, встречается крайне редко.

5.

Именно в результате пересмотра чуть ли не всей системы ранее принимавшихся ценностей европейского научного разума и поиска новых, с одной стороны, более чистых логических и методологических оснований знания, а с другой - более чистых гуманистических его оснований и определились в этот период два отмеченных нами направления западной философии: философия науки и философия жизни. Первое из этих направлений было развито главным образом под влиянием так называемого логического позитивизма и даже именно из этого течения вместе с так или иначе трансформированными остатками неокантианства, а второе в том его виде, какой после Шопенгауэра и Ницше придал ему Бергсон, из философии жизни позднее трансформировалось (также, по-видимому, не без издержек) в экзистенциализм, отчасти в так называемую философскую антропологию и пока еще не выявило, в отличие от философии науки, свою специфическую форму, все еще ищет и пока еще не нашло свою истинную сущность.

Ниже, по ходу нашей работы станет более очевидным, что оба эти способа разрешения охватившего европейское сознание кризиса явились с самого начала своеобразным философским нонсенсом, продуктом некоторого рода извращения сущности философии в условиях, когда она перестала отвечать своему прямому назначению: быть целостной системой человеческого миропознания. Утратив эту свою сущность, она и свела свое содержание к какой-то одной из чисто служебных функций, ранее выполнявшихся ею, так сказать, в силу и по ходу ее основного дела². В этом смысле и философия жизни, как в ее исходных

² Надо заметить, что эта утрата прежней сущности и приобретение совсем другой не есть явление для философии новое. Это весьма старый способ, так сказать, саморазложения философии.

формах, так и в более поздних формах экзистенциализма, "антропологии" и так далее является непосредственным результатом того парадоксального положения, когда философия в какой-то момент своего бытия перестает быть общетеоретической формой человеческого разума вообще и, пройдя стадию научной философии, становится постепенно философией науки и подменяет всякое вообще мышление о мире научным мышлением, а всякий вообще человеческий интерес научным интересом. Именно в результате этой подмены незаметно и исподволь она все более превращается в философию некоторой специальной, хотя, может быть, и жизненно необходимой и так далее, но частной формы человеческой деятельности. И это подведение философии под одну из ее функций и превращение этой функции в *differentia specificis* философии тотчас с логической необходимостью порождает, как это, собственно, и произошло с научной философией, превращавшейся в философию науки, принципиальную возможность всякой иной философии: философии жизни, философии культуры, философии искусства и то есть И появление всех этих "специальных философиях" как раз и вскрывает исходную философскую несостоятельность специализирующей себя тем или иным образом общей философии, вскрывает нефилософичность исходного ее основания.

Нефилософичны - как реакция на противоположную нефилософичность философии науки - также и основания философской антропологии, желающей так или иначе специализировать себя, отделившись от философской онтологии и гносеологии, как будто одно или другое может быть чем-то независимым, как будто без построения учения о бытии возможно построение учения о познании и так далее, и наоборот, - во всех возможных ва-

"Первой и важнейшей частью философии, - писал, например, в свое время еще Эпиктет, - является ее применение к жизни, например, жить без лжи в словах и действиях. Вторая часть содержит доказательства, например, почему человек не должен лгать. Третья часть служит первым двум и состоит в обосновании и исследовании этих доказательств, например, из чего видно, что это есть доказательство, что является вообще доказательством; что такое следствие, что такое противоречие; что является истиной и что ложью. Таким образом, третья часть нужна в силу второй, вторая - в силу первой. Однако необходимейшей остается первая, и о ней нужно непрестанно заботиться. Но мы обычно делаем обратное. Мы заботимся о третьей части, отдаем ей весь наш пыл и совсем упускаем из виду первую часть. И происходит так, что продолжаем лгать, а между тем всегда можем доказать, что человек не должен лгать" (Древнеримские мыслители. Киев, 1958. С. 118).

риантах - строящей себя не столько в качестве философии, сколько в виде некоторой специальной "логики". Нефилософичны в том же самом смысле и по тем же самым причинам и исходные основания экзистенциализма, то есть те основания, благодаря которым он оказывается философией существования в отличие если не от философии бытия, то, во всяком случае, от философии познания, в результате чего он оказывается своеобразной философией психологии, которая в крайних своих формах не может не превращаться в философию психопатологии, поскольку существование, не осознавшее своего исходного единства с бытием, не может быть осознанным, а существование, утратившее это единство и не испытывающее нужды в его восстановлении, - чем-то существенным образом патологическим.

То же - вернее, прежде всего, ибо с этого и началась эта странная специализация - следует сказать и о философии науки, в которую прежде каких-либо других направлений превращается научная философия, то есть в философию специального знания, в философию некоторой изолированной и частной области человеческой деятельности. По существу же философия науки не может существовать как-либо иначе, чем в виде некоторой специальной "логики", приложенной к той или иной отдельной науке, подобно тому, как в настоящее время она существует главным образом в виде философии физики, почему и должна носить иное, более соответствующее ее сущности, название: не философии науки вообще, поскольку она включает в свой предмет содержание не всей науки как таковой, но лишь некоторой частной суммы близких наук. И какой-либо другой, чем-либо большим, чем философией некоторой частной области, она просто не могла бы быть не только потому, что не существует "науки вообще", то есть уже в силу достаточно далеко зашедшей и ставшей необратимой специализации научного знания, но прежде всего потому, что для того, чтобы стать философией науки в строгом смысле (а, в сущности, наукой науки, какая уже во времена Гегеля едва ли была возможна), она нуждается в единой и целостной системе знания, отличной от простой суммы отдельных наук. Философия науки, не видя для себя возможным выйти за пределы специального знания и сведя свое содержание не столько даже к сумме знания, сколько к его *разности*, так и не могла стать такой целостной системой знания. Чем же она могла стать и стала? В силу и *меру* своей реальной связи с наукой, в меру своей научной профессиональности философия науки по необходимости становится философией все более специального знания, философией

физики, философией математики, философией биологии и так далее, то есть мировоззренчески весьма частной отраслью духовного производства, своеобразным отростком философии от науки, питающимся от принципиально нефилософских корней и в качестве плодов приносящим лишь то, что возвращено хотя и на специфической ее почве, но лишь благодаря этому ее особому положению в составе научного познания.

И даже в том случае, когда философия науки отвергает этот мировоззренчески бесплодный - и это самое мягкое, что можно о нем сказать, - путь, на котором философия оказывается каким-то странным новообразованием, когда она хочет остаться дисциплиной, имеющей общенаучное значение, иметь собственный предмет, собственное тело с собственным "обменом веществ" и собственными плодами, которыми она могла бы, так сказать, пополнить "закрома" познания, она также вынуждена отказаться от общего философского синтеза знания в пользу специального анализа научного содержания, то есть преобразовать себя во вполне специальную область науки, в науку, научно же изучающую себя. В этом случае она также перестает быть *фило-софией* и становится *фило-логией* науки, науко-логией, эпистемо-логией, то есть уже не философией в собственном смысле слова.

Ясно, что оба эти пути суть разные, неравноценные в научном отношении пути саморазрушения философии науки. В обоих случаях - саморазрушения ее в качестве философии и в одном из них также и в качестве науки. И тем не менее по крайней мере первый из этих случаев можно всемерно приветствовать. И не только из философски эгоистических соображений, как процесс освобождения философии от одной из мировоззренчески нетворческих ее функций, от функции чисто технической и служебной, лишенной в самой своей основе *логоса софии*, но и из вполне альтруистических соображений, как рождение новой "логии", новой научной дисциплины, вызревшей, как, собственно, и все остальные научные дисциплины, в составе философии и достигшей, наконец, зрелости и самостоятельности, - то есть приветствовать если не как непосредственный прогресс философии, то как существенный результат этого прогресса и как его важное условие, а также и как вполне непосредственный прогресс науки.

Именно это рождение новой "логии", новой положительной науки и происходит сегодня на наших глазах. Из философии науки, прежде всего из этапа "логического анализа" - одной из первоначальных ее форм, - рождается сегодня, сверкая не полуклепвным еще оперением, Феникс методологии научного позна-

ния, то есть новая, вполне специальная, отнюдь не непосредственно мировоззренческая, ибо она не есть какая-нибудь общая система миропонимания, и не философская в этом смысле, а потому и лишенная какой бы то ни было метафизики дисциплина, еще не нашедшая своего окончательного имени, еще не подвергшаяся обрядам инициации, а потому и не успевшая вступить в приятный во всех отношениях круг ранее определившихся и более зрелых ее сестер. - Дисциплина, изучающая общие законы и формы научного развития, то есть наукология, или методология, ибо именно метод и методы науки, общие законы научного функционирования и его логико-теоретические формы составляют специфический предмет ее "логики", поскольку она есть наука.

В этом смысле и философия науки, и философия жизни в их исторически привязанном виде обе выступили не под "своим" именем. И для нас существенна не столько эта отчасти внешняя неточность имен, сколько выявление собственной сущности той и другой и поиск собственного имени, соответствующего действительной сущности как философии науки, так и философии жизни³. Вместе с тем для нас важно и то, что оба эти направле-

³ Глубокую характеристику этого второго направления, сделанную в особенно интересный для нас исторический период, читатель найдет в упоминавшемся очерке Г.Риккерта. Подзаголовок этого сочинения "Изложение и критика модных течений философии нашего времени" не вполне отвечает его содержанию. Не все модные течения здесь излагаются, лишь одно из этих течений. Вместе с тем изложение, несколько тенденциозное (каким, собственно, оно и бывает во всякой честной философии), подчинено здесь критике, не всегда вполне справедливой, как показало время, однако не лишённой основательности. Работа Риккерта особенно интересна тем, как современники, в частности не менее "модные" незадолго перед этим неокантианцы, понимали - и не понимали - те проблемы и духовные запросы времени, ответом на которые явилось это "модное" течение. Риккерт в своей критике вполне последователен с позиций научной философии (еще не ставшей, но уже становившейся философией науки; уже становившейся, но еще несшей на себе груз старой "метафизики"). И он совершенно неправ, поскольку никак не допускает мысли, что одной наукой и научностью проблемы человеческого бытия, да еще в переломные исторические моменты, никак не решаются. Он как будто не замечает, что окончательные для него критерии теоретизма не только в философии жизни, но и в самой жизни, в том числе и в жизни науки, не могут не сталкиваться с критериями более общего порядка и не уступать им. Риккерт, несомненно, прав в своей критике биологизма философии жизни. Однако он как будто упускает из виду, что биологизм как дарвинистского, так и антидарвинистского типа был господствующей идеей науки XIX в., чуть ли не исповеданием и символом научной веры всей второй его половины, и что философия жизни не составляла в этом смысле какого-либо исключения. Он почти не замечает,

ния явились необходимым продуктом философского развития предшествовавшего столетия. Одно - в форме его прямого положительного результата и как высвобождение одной из специфических его сущностей. Другое - как философско-мировоззренческая реакция на этот результат и на эту сущность. Отсюда и идет принципиальный позитивизм философии науки и не столь принципиальный, скорее возникший как определенного рода реакция на него, негативизм по отношению к науке и научной философии, каким было знаменовано развитие философии жизни.

Публикация В.П.Желтовой и Е.П.Никитина

что биологизм философии жизни по существу был биологизмом особого рода - формой философской реакции на господствовавший в науке того времени *механицизм*, в том числе и механицизм дарвинизма. Критика биологизма, вполне справедливая у Риккерта, бьет, однако, не только биологизм, но и *физикализм* - более позднее философское увлечение - и любую другую форму философствования, опирающегося преимущественно на тот или иной научный "изм", на ту или иную изолированную и абсолютизированную отрасль знания.

Тем не менее приходится признать, что работа Риккерта не утратила своего значения и сегодня в той ее "метафизической" части, где излагаются некоторые позитивные идеи относительно философии и сущности философского познания действительности.

Рациональность и свобода

В статье А.Л.Никифорова "Рациональность и свобода" рассматривается соотношение между рациональной деятельностью и деятельностью свободной. Показано, что свободная деятельность (творчество) всегда связана с нарушением каких-то стандартов рациональности, следовательно, иррациональна. Но если свободная деятельность приводит к успеху, она порождает новые стандарты рациональности. Таким образом, в процессе развития человечества свобода рационализируется, но постоянно ломает существующие рамки рациональности.

По-видимому, о рациональности нельзя говорить как о вещи, она не есть нечто самостоятельное, некий субъект. Рациональность есть предикат. Мы говорим: "Поступок рационален", "Наука рациональна", "Война иррациональна" и тому подобн. Рациональность - это свойство, которое может быть чему-то присуще или не присуще. Чему? Предметам природы? Можем ли мы назвать рациональными или иррациональными дерево, гору или море? Мне кажется, это было бы слишком большим усилием над языком. Рациональность во многих отношениях похожа на истинность: оба эти предиката релевантны не внешнему миру, а миру человека. Истинность представляет собой характеристику знания в его отношении к реальности. Но предикатом чего является рациональность? Не вдаваясь в обсуждение этого вопроса, я просто буду считать, что основным, главным, если угодно, парадигмальным объектом рациональной оценки¹ является деятельность, то есть именно деятельность прежде всего и главным образом может быть рациональной или иррациональной. И свободу я буду рассматривать тоже как предикат деятельности. Поэтому сначала я попытаюсь определить, что такое рациональная деятельность; затем охарактеризую свободную деятельность; и в заключение рассмотрю соотношение между деятельностью рациональной и деятельностью свободной.

¹ По аналогии с "истинностной" оценкой: истинностными оценками называют "истину" и "ложь"; "рационально" и "иррационально" можно называть "рациональностными" оценками.

1. Рациональная деятельность

Обычно под деятельностью имеют в виду человеческую активность, направленную на изменение и преобразование окружающего человека мира. Мы добываем уголь и нефть, строим дома и самолеты, готовим обед и завариваем чай - все это деятельность. Сразу же возникает вопрос: покрывает ли деятельность всю человеческую активность, то есть можно ли любое проявление человеческой активности называть деятельностью? Мы не будем здесь останавливаться на обсуждении этого интересного вопроса. Во всяком случае вполне допустимо предполагать, что отнюдь не все акты человеческой активности должны быть актами деятельности. Поэтому задача состоит в том, чтобы указать те черты деятельности, которые отличают именно эту форму человеческой активности от других форм, которые, вообще говоря, вполне могут существовать.

Прежде всего, деятельность отличается своим целенаправленным характером, то есть это такая активность, которая всегда направлена на достижение сознательно поставленной цели. Бесцельная активность не является деятельностью. Нет цели - нет и деятельности, появилась цель - начинается деятельность.

Другой важной чертой деятельности является ее предварительная продуманность. После того, как цель поставлена, человек анализирует ситуацию, в которой ему предстоит действовать, и выбирает способы и средства достижения этой цели, намечает последовательность своих будущих действий. Так создается идеальная схема деятельности, которая определяется, с одной стороны, целью, с другой - ситуацией, в которой находится деятель, и условиями, в которых ему предстоит действовать. При выработке идеальной схемы деятель опирается на свое знание ситуации, на знание возможных средств достижения цели и законов природы, управляющих взаимодействием вещей и течением процессов в объективной реальности. Он использует свою способность рассуждения - разум, логику, - продумывая порядок своих действий и предвидя их возможные последствия. В большинстве случаев анализ условий и выработка идеальной схемы происходят практически мгновенно и могут даже не осознаваться субъектом. Однако наличие идеальной схемы тотчас обнаруживается, когда субъект вдруг замечает, что у него что-то не получается, и вносит коррективы в свою первоначальную схему. При этом выработка схемы может стать особым, выделенным актом деятельности.

Свое завершение деятельность находит в результате. Это итог деятельности, последнее следствие деятельностной активности, после появления которого деятельность прекращается. Здесь важно иметь в виду, что результат и цель деятельности лежат в разных плоскостях, Цель, анализ условий, схема действий, выбор средств принадлежат идеальной стороне деятельности. Физическая активность субъекта, взаимодействие средств с объектом, объективные процессы, входящие в деятельность, наконец, результат образуют материальную, внешнюю сторону деятельности. Поэтому результат деятельности далеко не всегда совпадает с целью, или соответствует ей. Даже если цель не достигнута, какой-то результат все равно будет получен. Результатом деятельности мы считаем то, что получилось после реализации ее идеального плана. Результат отмечает окончание деятельности, и если мы не хотим что-то считать результатом, то это значит, что деятельность будет продолжена. Например, вы подрядились изваять скульптуру из куска мрамора. Долго трудились, но неловкий удар расколос глыбу на куски. Вот эти куски и будут результатом всех ваших усилий.

Итак, будем называть деятельностью целенаправленную, продуманную активность, приводящую к некоторому результату². Когда деятельность оказывается рациональной?

По-видимому, имеет смысл считать деятельность рациональной в том случае, когда она приводит к поставленной цели. Если вы поставили перед собой некоторую цель, но все ваши действия, направленные на ее достижение, не привели к желаемому результату, то вряд ли их можно считать рациональными. Поэтому мы можем определить: деятельность рациональна, если один из ее результатов совпадает с поставленной целью (или соответствует цели), то есть соотнося результат и цель, мы приходим к выводу о том, что полученный результат — это именно то, к чему мы стремились. Соответственно нерациональной будет та деятельность, результат которой не соответствует поставленной цели.

Поясним некоторые особенности введенного понятия рациональности. Прежде всего рациональность оказывается двуместным предикатом, то есть рациональность оценка всегда дается относительно некоторой цели и в полном виде должна выглядеть так: "Деятельность Д рациональна по отношению к цели Ц". Пока не указана цель некоторой активности, мы вообще не можем го-

² Более подробный анализ см. в моей статье: *Никифоров А.Л.* Культурные формы человеческой активности // Ускорение социально-экономических процессов и культурные проблемы социальной организации. М., 1987.

ворить о ее рациональности или нерациональности. То, что рационально по отношению к одной цели, часто не будет рациональным по отношению к другой цели. Например, вы видите человека, который бродит по лесу, вглядываясь себе под ноги. Рационально он действует или нет? Ничего нельзя сказать, пока вы не знаете, зачем он это делает. Если он ищет грибы, то его действия рациональны; если же он ищет клад, то вы оцените его действия как нерациональные, поскольку сами обшарили весь этот лес еще в прошлом году.

Рациональная оценка зависит не только от цели, но и от условий деятельности: то, что рационально в одних условиях, в других - может стать нерациональным. Эту зависимость рациональности от условий деятельности хорошо чувствуют некоторые люди, которые легко достигают жизненного успеха, гибко изменяя свое поведение в угоду требованиям момента и благодаря этому всегда сохраняя рациональность своих действий. Таким образом, рациональная оценка включает в себя ссылку не только на цель, но и на ситуацию, то есть на условия деятельности: "Деятельность Д рациональна по отношению к цели Ц в ситуации С".

И наконец, основным критерием рациональности деятельности является достижение цели: если цель достигнута, действия были рациональны; если же цель не достигнута, действия не были рациональны, хотя они могли быть красивы, благородны и тому подобн

Но неужели каждый раз мы должны дожидаться окончания деятельности, чтобы оценить ее рациональность? Большая часть наших дел растягивается на месяцы, годы, порой на десятилетия. Как оценить рациональность еще не завершенной деятельности? Здесь на помощь нам приходит другое, вторичное понятие рациональности, которое обычно и имеют в виду, когда говорят о рациональности. Чаще всего "рациональность" истолковывают как "разумность", как соответствие некоторым законам разума, стандартам и нормам "разумной" деятельности. Если деятельность соответствует этим законам и правилам, она оценивается как рациональная; если же вы нарушили какие-то нормы, ваша деятельность нерациональна. Вот эти законы, нормы, правила и образуют стандарт рациональности, лежащий в основе наших рациональных оценок и позволяющий вынести суждение о рациональности или нерациональности деятельности еще до того, как она завершится: соответствует стандарту - рациональна; не соответствует - нерациональна. Рациональность как соответствие цели будем, следуя М.Всберу, называть "целерациональностью"; раци-

ональность как соответствие некоторым нормам и правилам будем называть "логико-методологической" рациональностью³.

Нетрудно увидеть, что второе понятие рациональности является производным, вторичным по отношению к первому. Откуда берутся стандарты логико-методологической рациональности? Они возникают и формулируются в результате изучения и обобщения случаев успешной, то есть приводящей к цели, деятельности, а также как следствие нашего познания внешнего мира, открываемых нами взаимосвязей вещей и явлений. Но вместе с тем мы приобретаем знание и о том, когда и какие действия оказываются успешными. Последовательность успешных действий, получив обобщенное выражение в виде набора некоторых предписаний и правил, становится тем стандартом, согласно которому планируются и осуществляются действия в аналогичной ситуации и для достижения аналогичной цели. Безуспешная деятельность, не приводящая к намеченному результату, показывает нам, как нельзя действовать, и позволяет скорректировать и уточнить правила успешной деятельности. Вот так и формируются стандарты рациональности⁴.

Целерациональность и логико-методологическая рациональность взаимосвязаны. Стандарты последней выражают общие принципы достижения поставленной цели. Ситуация, средства (деятельность) и цель объективно взаимосвязаны: достижение данной цели в данной ситуации требует определенных средств и никакие иные средства не приведут вас к цели. Здесь дело обстоит так же, как в уравнении $7 + X = 10$: только 3 сделает это равенство справедливым. Вот эта взаимосвязь ситуации, средств и цели и выражается в стандартах и правилах рациональной деятельности: если хочешь достигнуть данной цели в данной ситуации, действуй так и только так. Здесь мы открываем любопытную особенность рациональной деятельности: она не зависит от субъекта - в том смысле, что субъект, конечно, приводит ее в движение, то есть совершает какие-то действия, пускает в ход

³ О понятии логико-методологической рациональности и трудностях, связанных с его использованием в методологических дискуссиях, см.: *Никифоров А.Л.* Научная рациональность и цель науки // *Логика научного познания*. М., 1987.

⁴ О зависимости стандартов рациональности от успешности деятельности см. статью: *Никифоров А.Л.* Основа рациональности научных методов // *Методы научного познания и физика*. М., 1985. По сути дела, здесь следовало бы говорить не о двух понятиях рациональности, а о двух способах приписывания рациональной оценки, один из которых - основной - опирается на достижение цели, а другой - вспомогательный - на соответствие стандартам и нормам.

средства и тому подобное, однако никакие его индивидуальные особенности не важны для деятельности и не входят в нее.

Называя деятельность рациональной, мы, по сути дела, оцениваем ее объективное соответствие цели и ситуации, особенности субъекта безразличны для рациональной деятельности: рационально может действовать как умный, так и глупый, как хитрый, так и простодушный, как нравственный человек, так и безнравственный. Именно поэтому в рационально организованном производственном процессе люди так легко взаимозаменяемы: их индивидуальные особенности для этого процесса не важны, они могут проявиться лишь в том случае, если люди действуют нерационально, то есть нарушают принципы рациональности. В этом случае один человек может нарушить одно правило, а другой человек - другое именно в силу своих индивидуальных особенностей. Люди, действующие рационально, неразличимы, но как только они начинают отходить от рациональности, между ними проявляются различия.

Здесь вновь напрашивается аналогия с понятием истины. Истина тоже объективна, то есть не зависит ни от человека, ни от человечества. И рациональность в этом смысле объективна, ибо ситуация и цель детерминируют рациональный способ действий, от субъекта здесь ничего не зависит. В основе этой аналогии лежит глубинная связь истины с рациональностью. Рациональность деятельности свидетельствует о том, что наша идеальная схема и принципы, на которые она опирается, истинны. Если же деятельность оказалась нерациональной, значит, в нашей схеме было нечто ложное.

Итак, деятельность рациональна, если она удовлетворяет соответствующим стандартам и нормам рациональности, и нерациональна, если она нарушает эти нормы. По-видимому, не стоит говорить о том, что каждая сфера деятельности имеет свои стандарты рациональности.

2. Свободная деятельность

Начнем с того определения свободы, которое сформулировал Спиноза: "Свободной называется такая вещь, - говорит он, - которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и отделяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и

действию по известному и определенному образу"⁵. Из этого общего представления о свободе мы довольно очевидным образом получаем определение свободной деятельности: деятельность свободна, если она детерминирована только волей и желаниями действующего субъекта: и наоборот, если деятельность не зависит от воли и желания субъекта, она несвободна. Все это кажется довольно очевидным, однако рассмотрим подробнее, что же означает наше определение.

Представим себе антипод свободной деятельности - несвободную, или "принужденную", активность. Подгоняемый бичом раб на плантации, рабочий на конвейере совершают какие-то действия, используют те или иные средства, получают некоторые результаты, но во всем этом нет ни крупицы их собственной воли и желания, все их действия жестко регламентированы внешним принуждением. Такая активность человека подобна "активности" летящего камня, который преодолевает пространство и даже попадает в некоторую цель, но не по собственному желанию, а под воздействием импульса, переданного ему внешней силой. Так и человек, обреченный на несвободную деятельность, выступает в этой деятельности просто как "говорящее орудие".

Свобода появляется вместе с возможностью выбора, которая в нашей литературе иногда отождествляется со свободой вообще. "Свобода личности, - пишет, например, И.И.Логанов, - это сознательная и ответственная деятельность, основанная на познанной необходимости и желанном выборе"⁶. Отсюда следует, что чем шире возможности выбора, тем больше свобода, "мера выбора - это мера свободы выбирающего"⁷. И до некоторой степени с этим вполне можно согласиться.

Возьмем три важнейших элемента деятельности: ситуация (условия), в которой мы действуем, цель и средства ее достижения. Если все эти элементы детерминированы природной необходимостью или социальным принуждением, то деятельность будет безусловно несвободной. Возможность выбирать те или иные средства, ставить разные цели, выбирать условия деятельности делает ее все более свободной. Рассмотрим простую иллюстрацию. Вы - дома и хотите утолить голод. Ситуация задана. Допустим, в холодильнике у вас ничего нет, кроме куриных яиц. В таком случае и цель задана - приготовить яйца. Если еще и плита в вашей квартире не работает, то у вас остается единственное средство: пить сырые яйца. Здесь детерминировано все: усло-

⁵ Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 362.

⁶ Логанов И.И. Свобода личности. М., 1980. С. 17.

⁷ Новиков К.А. Свобода воли и марксистский детерминизм. М., 1981. С. 95.

вия, цель и средства, и ваша деятельность будет целиком вынужденной. Но пусть плита работает, тогда у вас появляется возможность выбирать: сварить яйца или поджарить яичницу и тому подобн. Когда же рядом с яйцами в вашем холодильнике лежат еще какие-то продукты, то у вас появляется возможность и выбора цели. Наконец, иногда вы можете выбирать и условия деятельности, в данном случае: остаться дома или пойти в гости, а может быть, даже поехать в ресторане. В сущности, говоря о свободе, человек несвободный чаще всего имеет в виду именно возможность выбора, и если у него появляется такая возможность, он почитает себя свободным.

Чем же так ценна свобода, почему она так привлекательна? Какая, в самом деле, разница, достигнута цель предопределенным, навязанным вам путем, или вы сами думали и придумывали, как до нее добраться? Более того, свобода трудна и страшна: нужно самому выбирать, сравнивать, оценивать, напрягать силы ума и души, рисковать совершить ошибку, а зачем? Гораздо легче и спокойнее следовать предписанным путем и не мучиться сомнениями и усилиями. И все-таки во всех нас неискоренимо стремление к свободе, хотя бы и ценою счастья.

Дело в том, что деятельность, вообще говоря, выполняет две основные функции: она преобразует окружающий мир и служит удовлетворению человеческих потребностей; вместе с тем деятельность выражает особенности действующего субъекта, раскрывает его ценности и идеалы, его представления о мире, вкусы и склонности. И вот эта вторая функция деятельности порой оказывается гораздо более важной, чем первая. Человек действует не только потому, что ему нужно удовлетворять свои потребности, но также и потому, что только в действии он может выразить, раскрыть особенности своей личности, реализовать себя как некую уникальную сущность Вселенной. Стремление к свободе - это и есть стремление к самовыражению, к самореализации, ибо только свободная деятельность позволяет субъекту выразить свои сущностные черты.

Вынужденная, несвободная активность никак не может служить средством самовыражения личности. Условия, цели, средства - все навязано субъекту извне, он оказывается в положении бездушной марионетки, управляемой внешней силой. Но появляется хотя бы некоторая возможность выбора, то есть некоторая свобода, и - выбирая цели или средства их достижения - человек уже имеет возможность в этом выборе проявить свои нравственные убеждения, индивидуальные черты своего мышления, свои вкусы и тому подобн. И чем шире возможности выбора, тем шире

свобода самовыражения субъекта деятельности. Мы судим о людях не столько по словам, сколько по делам их, предполагая - и справедливо, - что именно в делах выражается личность, особенности ее характера. Но для этого нужно, чтобы человек действовал свободно - только в этом случае его деятельность будет нести отпечаток его личности. Несвободная деятельность ничего не говорит о том, кто ее совершает.

И все-таки как ни ценна свобода выбора, ее приобретение - лишь первая ступень свободы. Такая свобода по самой сути своей всегда ограничена: ведь мы всегда выбираем из того, что нам предлагают, и не можем при этом выйти за рамки существующего набора возможностей. Мы ограничены размерами имеющегося диапазона, и если ни одна из возможностей нас не удовлетворяет, то необходимость выбора оборачивается несвободой. Пусть, скажем, вы пришли в магазин купить себе костюм или платье. Если там висит всего лишь один костюм вашего размера, то у вас нет выбора: вы вынуждены купить именно этот костюм, хотя бы он и был вам отвратителен. Здесь нет никакой свободы. Но вот вам предлагают 10 или 20 костюмов. Появляется возможность выбора, появляется свобода самовыражения: вы можете в своем выборе выразить свои вкусы и предпочтения. Но если ни один из предлагаемых костюмов не нравится вам, и вы все-таки вынуждены выбирать из этого целиком противного вам ряда, то вы легко поймете, что возможность выбора - это еще не вся та свобода, к которой стремится человек. Поэтому свободу выбора и можно назвать лишь первой ступенью свободы.

Вторая, высшая ступень свободы - это свобода созидания, возможность не только выбирать из того, что предлагают нам общество или природа, но и способность творить новые возможности. Если максимальная свобода выбора состоит в выборе не только средств, но и целей и даже условий деятельности, то свобода творчества означает возможность создавать новые средства, ставить новые цели, творить небывалые ранее условия в соответствии только со своими собственными желаниями и вкусами.

Деятельность, свободная в этом смысле, ограничена только особенностями действующего субъекта и выполняет лишь одну функцию - служит средством его самовыражения. Здесь две функции деятельности - быть средством удовлетворения потребностей и средством самовыражения - сливаются воедино, ибо у субъекта остается лишь одна потребность - потребность в самовыражении, и творческая свободная деятельность, будучи только самовыражением деятеля, удовлетворяет эту потребность. Поэтому в результатах такой деятельности выражаются лишь осо-

бенности действующего субъекта и ничего более: раз деятель ничем не ограничен, все, что вышло из его рук, может говорить лишь о нем. Ясно, что такая свобода означает всемогущество, поэтому Спиноза, определению которого соответствует это представление о свободе, наделяет ею лишь Природу или Бога. Человек же, будучи лишь модусом природы, зависим от нее и, следовательно, лишен такой свободы.

Но это неверно! Человек причастен - пусть редко, пусть в отдельных случаях - к такой свободе и об этом свидетельствует вся история человечества. Если бы люди только выбирали из того, что уже есть, если бы они лишь приспосабливались к существующим возможностям, они были бы подобны животным, тоже выбирающим из наличного. Но люди способны еще и творить, создавать новое, добавляя к имеющимся возможностям все новые и новые. Да, человек скован цепями необходимости, ограничен и смертен, но когда он творит - он столь же свободен и всемогущ, как Природа или Бог Спинозы. Представим себе, что мы стоим посреди поля и перед нами всего одна дорога, по которой мы вынуждены идти. Это - несвобода. Если перед нами несколько дорог, появляется некоторая свобода: можно выбирать ту или иную из них. Но некоторые люди отваживаются идти прямо по полю, прокладывая новую дорогу. Вот они-то и возвысились до подлинной свободы - свободы творчества, делающей их равными богу и природе.

3. Свобода и рациональность

Теперь, когда задача сформулирована таким образом, об ответе догадается и ребенок. Можно было бы закончить статью одной фразой: рациональная деятельность несвободна; свободная деятельность, творчество - иррациональны; рациональность и свобода взаимно несовместимы. Покажем, тем не менее, что это именно так.

Мы помним, что рациональной является такая деятельность, которая организована в соответствии с правилами, нормами, стандартами рациональности. Стандарты рациональности опираются на наше знание вещей и явлений и аккумулируют в себе опыт прошлой успешной деятельности. Между условиями, целями и средствами деятельности существует определенная объективная взаимосвязь: условия детерминируют цели, которые, в свою очередь, определяют средства их достижения. Нормы рациональности в обобщенном виде отображают эту взаимосвязь, и

когда человек попадает в данные условия и хочет рационально достигнуть цели, то он вынужден действовать в соответствии с нормами рациональности, то есть в соответствии с объективной связью вещей. Даже если имеется некоторый выбор в средствах и действиях, логика и знание предпишут нам наиболее рациональный путь к цели. Я не вижу различия между принудительной силой бича, заставляющего вас действовать определенным образом, силой природной необходимости, для которой нет разницы между человеком и камнем и принудительной силой норм рациональности, которая также не оставляет нам возможности выбора. Рациональная деятельность совершенно не зависит от воли и желания действующего субъекта, она определяется внешними по отношению к субъекту нормами, за которыми скрывается все та же природная необходимость. Поэтому рациональная деятельность не предоставляет никаких возможностей для самовыражения субъекта: все рационально действующие люди будут действовать одинаково, не внося в деятельность ничего личного, своеобразного. Но это и означает, что рациональная деятельность несвободна.

Мы привыкли, следуя Гегелю и Энгельсу, сводить свободу к познанию необходимости. И, на первый взгляд, в этом сведении есть нечто верное. Человек в своей деятельности заведомо ограничен существующими естественными и социальными условиями, закономерными связями вещей и явлений, ресурсами своих собственных физических и духовных сил, взаимоотношениями с другими людьми. Не зная этих условий и законов, он будет пытаться действовать по прихоти одной своенравной воли, но на каждом шагу будет спотыкаться и, скорее всего, ничего не сумеет сделать. Так ребенок, пытаясь сложить картинку из раскрашенных кубиков, соединяет их так и этак, но не получает желаемого изображения. Однако чем полнее и глубже познает человек естественные и социальные законы, тем успешнее будут его действия: "Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, - пишет в связи с этим Ф.Энгельс, - а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей... Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела"⁸.

Никто не будет спорить с тем, что чем лучше мы знаем природные и социальные условия нашей жизни, тем эффективнее, то

⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 116, 117.

есть рациональнее, будет наша деятельность. Однако речь-то ведь идет не об эффективности, а о свободе деятельности! Энгельс отождествляет успешную, эффективную, короче говоря, рациональную деятельность с деятельностью свободной. Но успешная, рациональная деятельность вполне может быть вынужденной, то есть несвободной. Допустим, мы вполне и до конца постигли связь вещей и условия, в которых собираемся действовать. вполне возможно, что в данных условиях наиболее рациональным будет один путь достижения цели. Открыв этот путь, мы будем вынуждены действовать только так, как диктует нам познанная необходимость, а не иначе. Но разве подчинение необходимости есть свобода? Познание необходимости - есть одно из условий свободы, но еще не сама свобода. Отождествление условной деятельности с деятельностью, следующей закону и необходимости, возможно только при условии, что мы представляем себе человека как исключительно рациональное существо, которое в своих действиях опирается лишь на разум и не на что более. Спиноза, с определения которого мы начали, полагал, например, что аффекты делают человека несвободным, и называл свободным лишь того, "кто руководствуется одним только разумом"⁹. Если задана цель и известен наиболее рациональный путь ее достижения, то "разумный" человек, отбросив жалость, сострадание и прочие "аффекты", с беспощадной последовательностью механизма пройдет этот путь. Если бы человек был такой логической машиной, то свобода была бы действительно пропорциональна его знаниям: чем больше человек знает, чем лучше рассуждает, тем более рациональной и успешной будет его деятельность.

К счастью, люди, как правило, повинуются голосу страсти или нравственного чувства гораздо чаще, нежели голосу разума. Поэтому даже в тех случаях, когда человеку известен быстрый и эффективный путь достижения цели, он далеко не всегда следует этим путем. И в этом - один из признаков его свободы. Отождествление свободы с познанием и следованием необходимости приводит к отождествлению человека с логической машиной и к фактическому отрицанию его свободы.

Действительно, если мы обратим внимание на примеры рациональной деятельности, встречаемые нами в жизни, то легко увидим, что чем более она рациональна, тем меньше в ней свободы. Образцом рациональной организации труда может служить заводской конвейер. Время, за которое рабочий должен осуще-

⁹ Спиноза Б. Этика // Избр. произведения. Т. 1. С. 576.

ствить предписанные операции, их последовательность, его собственные движения - все расписано наиболее экономичным, эффективным, рациональным образом. Но какое рабство может сравниться с этой рациональной деятельностью?! Пошивочные ателье, одуряющие своим однообразием слесарные, токарные, фрезерные и тому подобные операции на любом заводе, производящем массовую продукцию - в сущности, все современное производство, будучи в высшей степени рациональным, в той же степени отнимает у человека свободу, превращая его в простое средство рационально организованной деятельности.

Посмотрим на прагматиков-рационалистов, которые чутко улавливают законы и правила жизненной игры и, несмотря на все перемены, обычно оказываются в выигрыше. Казалось бы, они-то уж свободны, ведь у них гораздо более широкий выбор жизненных благ и возможностей по сравнению с большинством людей. И теоретически позиция их кажется прочной: "Таковы законы жизни, я знаю эти законы и действую в соответствии с ними". Ну, прямо по Энгельсу! Тем не менее эти люди - как и все конформисты - жалкие рабы внешних условий жизни. Конечно, они действуют рационально: если в таких-то условиях для достижения таких-то целей рационально делать то-то, они это делают. Однако их деятельность определяется лишь внешними условиями, принуждением социальной среды, а не внутренними желаниями и волей. Следовательно, она несвободна. Понимание свободы как познания необходимости и действия в соответствии с ней служат оправданием самого подлого конформизма.

Но если рациональная деятельность несвободна, то свободная деятельность всегда нерациональна. Действительно, при рациональной оценке деятельности мы соотносим ее с некоторыми стандартами и нормами рациональности. Когда деятельность совершается в соответствии со стандартами рациональности, то поскольку она подчинена только этим стандартам, она несвободна. Если же деятельность свободна, то это неизбежно выразится в нарушении каких-то норм рациональности, ибо в чем иначе выразится свобода? Следовательно, такая деятельность будет признана нерациональной.

Мы уже видели, что рациональная деятельность может быть совершенно несвободной. Лишь с появлением возможности выбора появляется свобода. Не может ли наш выбор быть свободным и, в то же время, рациональным? Очень важно подчеркнуть, что этого не может быть никогда. Во-первых, на выбор обычно влияют не только соображения разума и логики, но и нравственные принципы, и обычные человеческие сострадания, жалость,

лень и тому подобн И подчиняясь чувству, а не разуму, человек отходит от требований рациональности, то есть предпочитает действовать нерационально, но зато более подходящим для себя образом, реализуя тем самым свою свободу. Во-вторых, даже если вы свободно выбираете рациональный путь достижения цели, то с того момента, как выбор сделан, вы уже не свободны. Вы свободны, пока выбираете, но выбрав некоторую игру, вы попадаете под власть ее правил и лишаетесь свободы. Если ваша деятельность оценивается как рациональная, то есть соответствующая нормам рациональности, то либо вы полностью подчинились необходимой связи вещей, либо отдались во власть прошлого, объективированного в нормах опыта. До вас этот путь уже кто-то прошел и добился успеха. И сейчас его способ действий, отлитый в нормы, предписывает вам повторение пройденного пути. Выбирая этот путь, вы подчиняете себя авторитету прошлого успеха и отказываетесь от своей свободы. Таким образом, если выбор свободен, то он нерационален; если же он рационален, то он означает отказ от свободы.

И уж совсем очевидна несовместимость рациональности и свободы в случае творчества, то есть как раз в том случае, когда свобода достигает своей высшей ступени. Согласно определению, свободна та деятельность, которая совершается только благодаря воле и желанию субъекта, а не в силу внешнего принуждения или предписания. В свободной деятельности всегда присутствует элемент новизны - в постановке ли целей или в создании необычных средств. И поскольку отклонение от норм рациональности мы оцениваем как нерациональность, постольку свободная деятельность, ставящая необычные цели или создающая новые средства, всегда будет оцениваться как нерациональная.

Конечно, отход от стандартов рациональности в большинстве случаев приводит к поражению, к тому, что цель оказывается недостигнутой. Свободная деятельность часто оказывается безуспешной. И это вполне понятно, ведь нарушая нормы рациональности, вы часто действуете вопреки истине, логике и объективной необходимости, сокрушающей вас. Однако, несмотря на связанный с ней риск, именно свободная деятельность оказывается необходимым условием существования человека и прогресса общества.

В самом деле, следование стандартам рациональности есть следование некоторым образцам, созданным другими людьми, прошедшим апробацию и закрепившимся в обществе благодаря своей эффективности. Это - повторение неоднократно пройденного пути. Следование рекомендациям разума - это целное доне-

рие к ранее полученному знанию, это принятие прошлых представлений о мире. Однако заимствуя прошлые знания и повторяя пройденные пути, субъект становится неотличим от массы тех, кто уже прошел эти пути и использовал эти знания. Рациональная деятельность, как мы уже сказали, безлична, и сотни, тысячи, миллионы людей, действующих рационально, неотличимы один от другого и ничего не вносят в деятельность индивидуального. Но ведь личность не может существовать без самореализации, без самовыражения. Если вы всю жизнь действовали так, как принято, как считается разумным, то что же отличает вас от миллионов таких же особей, что может свидетельствовать о вас как о неповторимой, уникальной личности? Если признать, что одно из высших, если не высшее, предназначений человека состоит в том, чтобы реализовать себя в этом мире как личность, как единственную во Вселенной, неповторимую сущность, то это можно сделать только в свободной деятельности, то есть в деятельности иррациональной. Даже если ваша деятельность безуспешна, не приводит к цели, иррациональна с точки зрения общественных представлений, но свободна, то есть выражает особенности вашей личности, то в конечном счете это и есть самое важное, ибо это - жизнь. Свободная деятельность - способ существования личности.

Свободная деятельность необходима не только для отдельной личности, но и для человеческого общества в целом. Конечно, общество всегда стремится рационализировать жизнь своих членов, ввести ее в рамки целесообразных и разумных норм и стандартов. Общественное мнение и государство осуждают и даже карают покушение на эти стандарты. Поэтому люди, пытающиеся действовать свободно и, следовательно, ставящие необычные цели или использующие необычные средства для их достижения, сталкиваются не только с сокрушительной силой естественной необходимости, но и с силой социального осуждения и принуждения. Поэтому они, как правило, гибнут. Но одному из тысячи, из миллиона удается достигнуть новой цели, проложить новый путь, создать новую возможность. И в этих случаях общество изменяет стандарты рациональности, расширяет свои возможности, делает шаг вперед - тот шаг, который первым сделал свободный человек - разведчик будущего, зачастую ценой своей жизни проложивший для общества новый путь. Колумб, как известно, умер в тюрьме, но он, действуя вопреки представлениям своей эпохи, открыл для нас Америку. Галилей подвергся осуждению, но распахнул перед нами глубины пространства. Лобачевский испытал насмешки и поношения, но создал для нас мир новых

геометрических представлений. Общество рационализирует путь этих первопроходцев, наращивая на него бетонно-асфальтовую кору предписаний и норм. По этому пути оно гонит миллионы людей, превращая прихотливую тропу свободы в прямолинейную дорогу рабства. Но всегда находят-я люди, которые своей свободной деятельностью вновь и вновь взламывают панцирь принудительной рациональности и вынуждают общество прокладывать новые дороги.

Свобода всегда идет впереди рациональности, но рациональность погонянно ее настигает, превращая свободную деятельность одного в рациональную деятельность для всех. Так совершается прогресс. Ясно, что для этого развития свободная деятельность необходима: без нее общество было бы вынуждено вращаться по замкнутому кругу, повторяя и воспроизводя прошлые достижения. Но и рациональность кажется столь же необходимой, ибо служит опорой для свободной деятельности. Все-таки человек - не бог и не природа с их безграничными силами и в большинстве случаев вынужден опираться на костыли рациональности, действовать по шаблону, опираясь на опыт и знания своих предшественников. Но как раз это сохраняет ему силы хотя бы иногда действовать свободно. Если бы Колумб попытался пересмотреть заново все, связанное с кораблевождением, он просто никогда не сдвинулся бы с места. Рациональность - это опыт и знания прошлого, это опыт и знания общества, и каждый человек опирается на них как на трамплин, отталкиваясь от которого он совершает свой свободный полет в будущее.

О ситуациях проблематизации рациональности

В статье И.Т.Касавина "О ситуациях проблематизации рациональности" анализируется внутренняя проблематизация рациональности в контексте взаимодействия рассудка и цели, а также и внешняя проблематизация, связанная с изменением социального контекста. Показывается, что проблематизация рациональности предполагает отказ от жесткого противопоставления научной и ненаучной рациональности, с одной стороны, ставится акцент на релятивности, диспозиционности рациональности, с другой.

Единственное, пожалуй, общепризнанное заключение по поводу проблемы рациональности состоит в признании ее дискуссионности. Многообразие дефиниций рациональности заслуживает специального анализа¹. Поэтому мы не обращаемся к данной теме, но сразу подчеркнем, что основные группы признаков, обычно приписываемые рациональности (эпистемические - доказательность, логичность, истинность, разумность, эффективность, экономичность и тому подобн), являются, видимо, производными от некоторого общего основания. При том, что эпистемические признаки часто рассматривают как выражение тождества рационального и разумного, должного внимания уточнению самого понятия разумного, как правило, не уделяют. Неясно, включает ли оно признаки, характеризующие такие духовные феномены, как фантазия, интуиция, вера, эмоции, чувственное восприятие, или их следует понимать как не- или иррациональное? Далее, понятие разумности несет на себе черты конкретно-исторических форм разума, а потому какое бы значение ему не приписывалось, оно не должно быть понято как инвариантное. Но если и ввести необходимые ограничения, то в точном смысле мы будем вынуждены ограничиться констатацией соответствия рационального знания стилю мышления эпохи, что тривиально (или, напротив, невозможно).

¹ См., например, нашу статью «О социальном содержании понятия "рациональность"» (Филос. науки. 1985. № 6).

В самом деле: момент соответствия не исчерпывает рациональности знания (почему новое знание, противоречащее доминирующему стилю эпохи, не может быть рациональным?), тем более что рациональность, конечно, не ограничивается и не задается сферой познания, но является характеристикой человеческой деятельности вообще. Более того, характеризуя многообразные формы деятельности, рациональность особенно рельефно просматривается в ее предметно-преобразующем виде, в труде, который является, по выражению Т.И.Ойзермана, "парадигмой всего рационального". Указывая на целеполагающий, целесообразный характер трудовой деятельности, К.Маркс писал: "В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, то есть идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю"². Разумность, таким образом, приобретает применительно к деятельности форму целесообразности, но и этим не исчерпывается феномен рациональности. Целеполагание, в известной мере, само производно от характера деятельности, то есть от ее предмета и совокупности средств - орудий, знаковых систем, которые делают возможным осуществление цели - совпадения цели и результата.

Рациональность в структуре человеческой деятельности

Не собираясь ограничиваться пониманием рациональности как разумности и целесообразности, мы, вместе с тем, уже на этой стадии анализа выскажем следующее предположение. Понятие рациональности не просто выражает некоторые черты человеческой деятельности, но лишь столкновение, конфликт, конкуренция разных ее форм получает отражение в понятии рациональности, которое само является, поэтому, понятием-проблемой, не существующим вне критической дискуссии или социальной коллизии. Понятие рациональности фиксирует, на наш взгляд, изменяющиеся отношения между деятельностью и ее окружением, а также отношения между элементами деятельности внутри ее самой. Всякий раз, когда эти отношения в их наличной, прошлой или будущей форме ставятся под вопрос в связи с необходимостью выработать некоторую установку

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 189.

(гносеологическую, этическую, политическую и тому подобн), мы имеем дело с ситуацией проблематизации рациональности. Будучи диспозиционным феноменом (на что впервые обратил внимание А.С.Богомолов), по форме своей актуализации она напоминает ценности, значения и схемы деятельности, которые обретают существование в условиях взаимодействия субъекта и объекта³. Рациональность не существует как некоторый объективный предмет, и, вместе с тем, ее существование не сводится к психическому переживанию: она существует диспозиционно, ее роль выполняют определенные социальные отношения. Какова же природа этих отношений? В каких случаях они ставятся под вопрос? Анализ ситуаций проблематизации рациональности позволяет внести некоторую ясность в эти вопросы.

Понятие рациональности впервые становится предметом специального исследования в рамках буржуазной социологии, в частности, у М.Вебера. Он проводит различие между двумя типами рациональности: ценностной рациональностью, или деятельностью, рациональной в ценностном отношении (*wert-rational action*), и целевой рациональностью, или деятельностью, рациональность которой состоит в ее целесообразности (*zweck-rational action*). Первый тип деятельности реализует некоторые специфические ценности, понимаемые как самодостаточные; второй - представляет собой процедуру достижения промежуточных целей, значимых, поскольку они есть средства осуществления дальнейших целей. Ритуальное действие является примером рационального в первом смысле, экономическая деятельность рациональна во втором, представляя собой, согласно Веберу, модель современного бюрократического капитализма⁴. Веберовское представление о рациональности получило широкое распространение в западной социологии в качестве так называемой формальной концепции рациональности.

Идея формальной рациональности как целесообразности связана с пониманием рациональности как опосредованном (в частности, орудийном) характере деятельности. Более того, мы можем говорить даже о трех формах рациональности в структуре деятельности: о рациональности как целеполагании, состоящей в способности деятельности быть ориентированной определенной целью, о рациональности средств деятельности, заключающейся в их эффективном использовании, и о рациональности предмета деятельности, выражающейся в степени его обработанности,

³ О понятии диспозиционности см., например: *Нарский И.С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 220-225.

⁴ См.: *Вебер М.* The protestant ethic and the spirit of capitalism. L., 1930.

"окультуренности" применительно к наличным средствам и цели. Подчеркнем, что различие целеполагания, опосредования и предметности с необходимостью включает в себя их единство, так как рациональность каждого элемента деятельности производна от характера их взаимоотношения. В противном случае деятельность в большей или меньшей степени не- или иррациональна. Рациональной она может казаться лишь с точки зрения узкого понятия рациональности, не предполагающего взаимного соответствия элементов деятельности. Впрочем, мера такого соответствия весьма условна: она выступает в качестве одного из моментов развития деятельности. В частности, орудия труда постоянно "подтягивают" за собой развитие предмета труда, отставая, в свою очередь, от цели, которая влечет их за собой, хотя и сама зависит от них. (Например, цель первобытного земледелия - удовлетворение непосредственной потребности в пище - изменилась после усовершенствования орудий: изобретение и использование сохи нацелило производство на простейший обмен. Итак, диалектика рациональности даже внутри самой деятельности оказывается весьма многообразной.

Рассматривая деятельность вне ее социального контекста, можно лишь постольку говорить о ее рациональности, поскольку соотношение элементов деятельности делает возможным осуществление частных, сугубо "технических" задач, конечный продукт которых предельно предсказуем по своим параметрам и относительно независим от всей системы социальных отношений. Ф.Энгельс, указывая на узко ограниченную рациональность капиталистических форм труда, включающих, вместе с тем некоторое соответствие целей и средств их осуществления, писал, что "все существовавшие до сих пор способы производства имели в виду только достижение ближайших, наиболее непосредственных полезных эффектов труда"⁵, игнорируя социальные в широком смысле условия и отдаленные последствия такой деятельности. Подобная деятельность порождает лишь формальное понятие рациональности, характеризующее локальные рассмотренные отдельные моменты общественной практики, отдельные элементы деятельности. Но нетрудно убедиться, что имманентные изменения деятельности не составляют достаточных условий ее рациональности. И в качестве необходимых условий они не дают основания для разграничения с точки зрения рациональности таких социальных явлений, которые представляют собой противоположности (например, науку и теологию, революцию и реак-

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 497.

цию, принципиальность и догматизм, терпимость и конформизм). Теперь уже недостаточно того понятия рациональности, которым оперировали при рассмотрении структуры человеческой деятельности. Поэтому мы переходим от ситуаций проблематизации внутренней рациональности (а понятие формальной рациональности покрывает именно такие ситуации) к более широким контекстам этой проблемы, к более общему и более социально нагруженному понятию рациональности.

Деятельность и ее контекст: внешняя проблематизация рациональности

Согласно К.Марксу, продукт труда (как и всякой другой деятельности), в котором диалектически снимается, "угасает" сам процесс, представляет собой "вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы"⁶. Эта мысль чрезвычайно важна для понимания ситуаций проблематизации рациональности. Рассматривая рациональность как диспозиционную функцию некоторой социальной потребности, мы расширяем понятие рациональности за счет установления его связи с субъектом, с одной стороны, и с объективными условиями деятельности - с другой⁷. В самом деле: знанию предпосылается логичность отнюдь не потому, что логические правила имеют какую-либо самостоятельную ценность, а потому, что их использование облегчает восприятие знания, обеспечивает его понимание, усвоение и воспроизводство. От деятельности, далее, требуют эффективности потому, что хотят получить определенный результат при минимуме затрат. В любом случае норма выражает направленность на некоторую цель, а последняя указывает на соответствующий интерес, отражающий специфическую (познавательную, эстетическую, политическую, психологическую и пр.) социальную потребность. Специфика ряда ситуаций проблематизации рациональности состоит в том, что они связаны с функционированием потребностей и, более того, с противоречием между потребностями, или противоречиями между потребностями и их оценками, то есть это ситуации,

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 192.

⁷ Под социальной потребностью мы понимаем форму выражения зависимости социального субъекта от объективных условий существования и присутствия ему структурных особенностей, причем данная зависимость вызывает к жизни определенный тип деятельности, выступая в образе ее цели.

когда потребность в некоторой деятельности ставится под вопрос. Теперь ясно, что деятельность не может быть (и считаться) рациональной просто в силу существования потребности в ней, но значение самой этой потребности должно быть оправдано перед лицом критического к ней отношения. Так получается потому, что хотя потребность и является фундаментальной детерминантой деятельности, сами потребности бывают разные, и их равноправность не очевидна. Как же быть?

Логично предположить, что в каждой ситуации проблематизации рациональности потребности и их оценки можно расположить (иерархизировать, типизировать), исходя из объективного соотношения возможностей субъекта деятельности и ее условий. Возьмем такой пример. Едва ли не всякий активно работающий ученый испытывает потребность в творческом самовыражении; он же может быть одержим и потребностью личного успеха. Эти две потребности не обязательно противоречат друг другу, и тогда не встает вопрос о рациональном поведении. Но может быть и наоборот: успех видится ученому как средство (условие) свободного самовыражения, или творчество выступает как средство (условие) успеха. В первом случае, стремясь добиться успеха (завоевать известность), ученый тратит время и энергию на достижение промежуточных целей, полагая заняться творчеством всерьез после получения должности или защиты диссертации. При этом он постепенно утрачивает навыки научной работы, исследовательскую интуицию, чувство научной честности, перестает владеть современной литературой, приобретает боязнь новых идей. Во втором случае он начинает само творчество мерить конъюнктурой, неверно понятой актуальностью, мнением начальства или устаревшими догмами, что никак не согласуется с природой творческой деятельности. В обоих случаях мы должны проанализировать ситуацию: обладает ли ученый талантом и работоспособностью, чтобы творчество само по себе, независимо от его намерений, привело к личному успеху? Если да, то рациональной стратегией для него будет выбор в качестве основной потребности творчества, а всем остальным (успехом, в частности) пожертвовать ради нее. Если он способен осуществить выбор таким образом, то вероятность успеха, рано или поздно, окажется весьма высока. Даже если его успеху мешают объективные условия, ученый должен остаться верным себе, и это само явится тем объективным условием успеха, которого ему недостает.

Недостаток способностей, напротив, вынуждает ученого рассматривать свою работу не как самодостаточную, но лишь как средство или отдаленную цель, право на которую надо еще заслу-

жить. Такая стратегия также покажется рациональной, поскольку может привести его к личному успеху, но последний едва ли будет долговечным или действительно заслуженным, а деятельность его останется иллюзорно рациональной. Поэтому в отношении такого качества ученого, как способность к творчеству, ориентация на успех будет нерациональной, а с точки зрения поиска истины (или развития науки) как цели научного исследования - даже иррациональной. Поскольку же ученого, в отличие от других людей, характеризуют специфические потребности (творческий поиск истины, например), то и научную рациональность следует измерять, исходя из проблематизации именно этих потребностей. Теперь ясно, что ситуация конфликта потребностей в творчестве и успехе не является в строгом смысле формой проблематизации научной рациональности, но есть конкуренция научного и вненаучного типов рациональности.

Каким может быть основание типологии рациональности? Марксизм рассматривает в качестве "парадигмы рационального" трудовую деятельность не потому, что она обладает какими-либо исключительными имманентными характеристиками (труд в своей конкретной форме может быть и нерациональным, и даже иррациональным), но потому, что она удовлетворяет основные человеческие потребности, служащие воспроизводству человека как общественного существа. Более того, сам труд составляет основную человеческую потребность, будучи как производством основных материальных условий жизни, так и общественных отношений самой личности, то есть образует основу всего человеческого существования. (Конечно, это не исключает того, что труд еще не в полной мере осознан как основная потребность, хотя и является таковой. Данная ситуация обусловлена исторически конкретной, а не идеальной его способностью служить удовлетворению человеческих потребностей.) Рассматривая труд таким образом, мы получаем возможность построить на этом основании типологию потребностей вообще, а также внутри отдельной формы освоения действительности. Вопрос о такой типологии будет рассматриваться ниже, а пока заметим, что выход из ряда ситуаций проблематизации рациональности может быть найден с помощью подобной типологии, если ориентироваться на более фундаментальную для данного типа деятельности потребность.

Так, если обратиться к анализу собственно научной рациональности, то следует взять ситуацию столкновения внутринаучных потребностей и их оценок. Такими потребностями, например, являются потребность в сохранении и упрочении налич-

ного фонда знания и потребность в росте знания, каждая из которых актуализируется и подвергается сомнению в условиях конкуренции старой и новой теории (парадигмы, исследовательской программы). Здесь уже недостаточно анализа потребностей, так как обе они являются для науки основными, равноправными, их нельзя подчинить друг другу. Рациональный выбор соответствующей научной стратегии требует нового критерия, который, не отменяя фундаментальных, но разных потребностей науки, учитывал бы то общее, что в них содержится. Этим общим является необходимость постоянного совершенствования науки, вытекающая из относительного характера научного знания. Поэтому ситуация проблематизации научной рациональности рождается из столкновения разных методов познания, каждый из которых претендует на то, чтобы усовершенствовать науку. Обеспечивает ли тот или иной метод (способ, прием и тому подобн) минимально положительную трансформацию науки? Но ведь окончательного ответа на этот вопрос нет: всякий раз мы можем и должны делать выбор, предпочитая логику или интуицию, гипотезу или факт, анализ или синтез. Всякий раз ученый рискует, поскольку нет гарантии, что его выбор будет удачным; именно такую стратегию диктует постоянная неполнота условий научного исследования и течение времени. Но, быть может, именно в tomto и состоит рациональность научной деятельности, чтобы не следовать однажды избранному методу, но выбирать между разными методами. Ведь эта способность ученого и является катализатором потребностей науки в сохранении или изменении, ориентируя сообщество на изобретение гипотез *ad hoc* или, напротив, на умножение несоизмеримых теорий. Ясно, что выбор сам по себе не всегда приводит к совершенствованию наличного состояния науки - это означает, что ученый поступил нерационально. Но если он вообще не способен к самостоятельному выбору, предпочитает лишь проторенные пути, боится собственного мнения, то он - ученый в некотором иррациональном смысле, в каком К.Маркс называл ссудный процент "ценой капитала".

Итак, ситуация проблематизации рациональности в рамках некоторого типа деятельности (науки в данном случае) возникает в условиях столкновения разных стратегий или ориентаций. Эта ситуация отличается от проблематизации потребностей тем, что здесь недостаточно типологии методов для осуществления выбора; сама возможность выбора ставится под вопрос. Формулировке этого вопроса способствует, конечно, известная типология методов данной деятельности, но она не только не определяет выбор, но, напротив, столь подвижна, относительна, что

сама определяется им. Другое дело, что акт выбора не связан со структурой деятельности так, как цель связана с ней в системе формальной рациональности. Выбор, подобно цели, определяет структуру и направленность деятельности, но, в отличие от нее, предполагает полиморфный характер рациональности - проблематизация рациональности предстает как нелинейный процесс, ориентированный не на разум, не на цель, не на потребность, а на различные и даже несоизмеримые варианты и перспективы.

Этот процесс предполагает ситуации превращения иррационального в рациональное (напротив, социальная революция изменяет общественные отношения, производственные отношения в частности, приводя их в соответствие производительным силам, способствуя потребностям передового класса и общественному прогрессу) и рационального в иррациональное (рациональность ремесленного труда, исчерпывая свои возможности, уступает место рациональности фабричной механизации). С другой стороны, рациональное принимает внешнюю форму иррационального (ссудный процент становится ценой капитала при капитализме) и наоборот (поиск философского камня выступает как внешний фон реального исследования природы). И, наконец, это смешение одних форм рациональности другими (переход от религии к науке, от мифа к философии, от обычая к закону).

Рациональность оказывается не статической характеристикой человеческой деятельности, но производной от исторического развития как выбора, осуществляемого социальным субъектом. Содержание понятия рациональности в такой интерпретации задается всей системой социально-временных координат. Обобщенные типологии рациональности могут поэтому строиться на таких разных основаниях, как способ освоения действительности (практическая, духовно-практическая, теоретическая рациональность), тип субъекта (общесоциальная, групповая, индивидуальная рациональность), степень рационализации (формальная, содержательная, сущностная, мнимая рациональность), характер потребности (основная, производная, заимствованная, изобретенная рациональность) и то есть. Подобные типологии позволяют углубленно анализировать феномен рациональности и разбираться в вопросе, почему одно и то же явление оказывается одновременно рациональным, иррациональным и даже иррациональным в зависимости от ситуации его проблематизации. Это предостерегает от упрощения и модернизации прошлого, абсолютизации настоящего и неумеренных надежд на будущее, то

есть способствует более глубокому пониманию диалектики социального развития.

Миф, магия, псевдонаука с точки зрения рациональности

Вопрос о рациональности ненаучного знания в настоящее время является одним из последних "криков моды" западной эпистемологии и социологии научного знания. Но у этого вопроса есть и объективная основа: его возникновение связано с историческими и социологическими исследованиями науки, выявившими целый ряд скрытых внеаучных компонент научного знания, а также с анализом мифологических и магических текстов, полевыми этнографическими исследованиями примитивных культур. Весьма распространенным в современной западной философии выводом из этих исследований оказывается тезис о тождестве науки и ненауки (мифа, магии, религии). "Как бы диковинно это не звучало для некоторых, я не вижу теоретической возможности разграничить миф и науку и сказать, будто бы греки заблуждались, тогда как мы обрели истину. Нет такой познаваемой реальности, которая могла бы служить основой для сравнения науки и мифа, и мир, в котором мы живем, всегда уже истолкован, каким бы он ни был, мифическим или научным"⁸, - пишет, например, К.Хюбнер. Из этого следует, что если вообще есть что-нибудь рациональное, то миф и магия, по крайней мере, так же рациональны, как и наука.

Историко-социологическое обоснование этого тезиса пытается дать в одной из своих работ Дж.Агасси, чьи исследования по рациональности магии широко известны в западной философии и этнографии⁹. Агасси вскрывает исторические корни философской абстракции гносеологического субъекта, находя их в специфической структуре интеллектуальной деятельности XVII века, несущей на себе следы религиозных институтов и мировоззрения. В этих условиях, полагает Агасси, нарождающаяся наука могла выступать лишь в форме "естественной религии", читающей "книгу природы" (по аналогии с христианской религией, основанной на интерпретации Библии - "божественной книги"). Этот образ науки имел натуралистические черты, будучи основан

⁸ Hubner K. *Mystische und wissenschaftliche Denkformen // Philosophy und Mythos*. В.; N.Y., 1979. P. 90.

⁹ См.: Agassi J., Jarvie I.C. *The problem of rationality of magic // Brit. J. Sociol.* 1967. Vol. 18. P. 55-74.

на гипотезе о "естественном субъекте" (*tabula rasa*), "естественном способе познания" - индивидуальном исследовании, отображающем природу независимо от социальных регулятивов. Наука трактовалась как "минимальная религия": если религию образуют доктрина (истины откровения) и ритуал (обряды посвящения), то и наука понималась по этой же схеме: доктрина (установленные истины) плюс ритуал (исследование). В XIX веке эта рациональная реконструкция науки, идущая, по Агасси, от Бэкона, Гоббса и Руссо, с одной стороны, и Кеплера, Галилея, Беркли - с другой, уступила место взгляду ЭДжуркгейма на нарождающуюся науку как магию. Этот подход был социально обусловлен отделением науки от религии в процессе институционализации. Такая смена образцов рациональности (переход от религии к магии), согласно Агасси, показывает, что конкретно-историческая оценка науки, религии и магии обусловлена не их собственной природой, но меняющимся социальным контекстом. Поэтому первобытные танцы дождя и современная техника рассеивания облаков могут считаться одинаково рациональными, если не по практическим следствиям, то хотя бы по скрытым предпосылкам, выражающим специфику исторического отношения человека к природе¹⁰.

Несколько иную ситуацию проблематизации рациональности описывает Д.Блур, проводя сравнительный анализ первобытного и современного мышления в книге "Знание и социальные образцы" (1976). Как известно, Эванс-Причард, исследуя мировоззрение племени Азанде¹¹, выявил особенности отношения Азанде к колдовству: считается, что если человек уличен при помощи оракула в колдовстве, то он колдун. Но в условиях кровнородственных связей это означает, что все его родственники (то есть, в сущности, члены рода) являются колдунами. Фундаментальные предпосылки мышления Азанде, напротив, состоят в доверии оракулу и убеждении в невинности (неполсудности) рода как целого - поэтому на практике никогда не отождествляют всех членов рода с обнаруженным колдуном. Данная логическая противоречивость объясняется Эвансом-Причардом тем, что мышление Азанде, будучи вылетено в практическую деятельность, предельно конкретно и не в состоянии поставить общую проблему: что есть колдун вообще. Им гораздо важнее знать, кто в данный момент причинил зло колдовством, а не следовать ло-

¹⁰ *Agassi J. Social basic of the scientific theory and practice // Rationality in science and politics. Dordrecht, 1984. P. 28.*

¹¹ *Evans-Pritchard E.E. For example, witchcraft // Meaning: Anthropology of everyday knowledge. Harmondsworth, 1973.*

гике. Блур замечает, что такая позиция типична для этнографа, который приписывает абсолютное значение обычаям и традициям и полагает, что они исключают логику, если она угрожает им. Этнограф не согласится с тем, что примитивное мышление имеет собственную логику, несводимую к логике современного европейца, а уж тем более с тем, что логика Азанде не отличается от его собственной.

Блур стремится опровергнуть это убеждение, игнорируя, впрочем, известные исследования К. Леви-Стросса по логике мифа, которые не укладываются в указанные стереотипы этнографического мышления. Предположим, говорит он, что современное обыденное сознание стало предметом полевого этнографического исследования по вопросу о том, кто является убийцей. Так, пилот бомбардировщика укладывается в определение убийцы как того, кто умысленно лишает человека жизни. Можно построить оправдание *ad hoc*: пилот не убийца, поскольку он выполняет долг, а убийство - акт индивидуальной воли. Но если это так, то почему жертвы бомбардировок, стоя среди развалин и пожара, посылают проклятия в адрес "крылатых убийц"? Здесь вновь можно использовать объяснение *ad hoc*: аналогия между убийцей и летчиком в сознании жертвы превращается в тождество благодаря эмоциональному взрыву. Это вновь потребует уточнения определения убийцы с помощью понятий "справедливость", "ответственность", "намерение", "ошибка", "случай" и то есть Этнограф увидит в данных уточнениях лишь методологические уловки и придет к выводу, что данная культура в практической жизни не интересуется логикой. Но в чем же тогда рациональность современного человека и иррациональность магического мировоззрения? Очевидно, полагает Блур, что последнее столь же рационально, а если его логика и противоречива, то это свойственно не только примитивным культурам.

Рациональность магии выдерживает сравнение даже с рациональностью науки, утверждает Блур. Он реконструирует известный эпизод из истории химической атомистики, когда Дальтон был готов отбросить экспериментальные данные Гей-Люссака, приводящие в контексте его теории к парадоксальному выводу: в реакцию вступают якобы "половинки" атомов. Эта трудность, как известно, ликвидировалась гипотезой Авогадро, которая, несмотря на свою логичность, не была принята. «Все это показывает, - пишет Блур, - что Азанде думают также, как и мы. Их нежелание делать "логический" вывод из своих убеждений весьма похоже на наше нежелание отбросить обыденные убеждения и

плодотворные теории»¹². В примитивном и современном мышлении функционируют весьма сходные структуры, и если рациональность их и различна, то это различие определено различием между социальными институтами, - таков вывод Блур. Тем самым он обнаруживает социальную основу всякой рациональной оценки и апеллирует к ней, обосновывая тезис о равноправии всех форм рациональности. Это результат того, что Блур не анализирует социальную природу рациональности, но лишь указывает на нее. Везде тот факт, что мышление (познание, деятельность) ориентируется на социальные образцы, не является однозначным доказательством рациональности этого мышления, поскольку неясно, насколько рациональна сама данная система общественных отношений.

Более тонкий подход к анализу рациональной структуры магии мы находим в книге Б.Исли "Охота на ведьм, магия и новая философия" (1980). Анализируя интеллектуальный контекст научных революций начала Нового времени, автор пишет: "Поскольку стремление уменьшить человеческие страдания есть, в сущности, краеугольный камень всякого рационального предприятия, крах веры в возможность дьявольского колдовства является исключительно важным"¹³. Связывая эволюцию отношения к колдовству с определенными изменениями в обществе, Исли анализирует многообразные дискуссии о природе колдовства и показывает, что оно может рассматриваться как рациональный феномен вне зависимости от того, как само колдовство понимается. С одной стороны, Исли демонстрирует возможности теологических интерпретаций колдовства, а с другой - его социологическую трактовку.

Иллюстрируя первые, он рассматривает известный средневековый трактат "Молот ведьм", направленный на теоретическое обоснование радикального искоренения колдовства. Эта задача предполагала, во-первых, признание объективного существования ведьм. Во-вторых, проводилось четкое различие между натуральной магией, использующей природные силы, и сатанинской магией, выходящей за пределы заложенных в природе возможностей и практикуемой в силу связи с дьяволом. Для того, чтобы подвести юридическую основу под охоту за ведьмами, авторы трактата постулировали, что деяния дьявола и демонов осуществляются лишь при помощи людей, а потому ведьмы повинны в ламерении, в деянии и последствиях. Ясно, что этот те-

¹² Bloor D. Knowledge and social imagery. L., 1976. P. 129.

¹³ Faslea B. Witch hunting, magic and the new philosophy. Brighton, 1980. P. 5, 6.

зис опирался на распространенное в то время представление о колдовстве как следствии порочной женской природы. Ссылаясь на свидетельства очевидцев, трактат перечислял эмпирически фиксируемые колдовские способности ведьм: они могут летать, становиться невидимыми, перевоплощаться и то есть. Затем авторы строили типологию колдовских преступлений, начиная с мелкого вредительства отдельному человеку и кончая широкомасштабными акциями типа мора, неурожая, потопа и пр. В трактате вводились помимо прочего определенные нормы критичности. Так, провозглашалась необходимость различения результатов колдовства от природных явлений: далеко не всякое заболевание, ураган или нашествие саранчи могло быть истолковано как деяние ведьм. Более того, подчеркивалась необходимость и трудность доказательства виновности ведьмы вообще: как правило, ведьма категорически отказывается от обвинений, и если ориентироваться на признание, то виновность ее недоказуема. Здесь помогает лишь гипотеза *ad hoc*: такая стойкость сама обязана дьявольской силе, а потому является основанием для осуждения. Но все же признание вины, покаяние - самый важный аргумент обвинения, а потому инквизитор должен во что бы то ни стало его добиться¹⁴.

Изучение колдовства, как мы видим, могло выступать в форме своеобразной "науки" - демонологии, по форме не менее рациональной, чем формирующееся эмпирическое естествознание - здесь и эмпирический базис, и ясно определенный предмет, и типологии, и доказательства, и гипотезы *ad hoc*. Понятна поэтому ирония Фейерабенда, утверждающего, что уважаемая научная теория едва ли более рациональна, чем магия. "Чтобы понять это, - пишет он, - нам достаточно рассмотреть такой миф, как, скажем, миф о колдовстве и одержимости дьяволом, который создан католическими теологами и доминировал с XV по XVII века в европейском континентальном мышлении. Этот миф является сложной объяснительной системой, содержащей многообразные вспомогательные гипотезы, призванные охватить частные случаи так, что он легко достигает высокой степени подтверждения на основе наблюдений. Ему обучают долгое время, его содержание подкрепляется страхом, предрассудками и невежеством, так же как и ревностными и жестокими монахами. Его идеи проникают в сам обыденный язык, заражают все формы мышления и влияют на многие важные для человеческой жизни решения. Он

¹⁴ *Faslea B. Witch hunting, magic and the new philosophy. Brighton, 1980. P. 6-10.*

дает модели объяснения всякого мыслимого явления, то есть мыслимого для тех, кто принимает его"¹⁵.

Впрочем, ситуация, в которой магия оказывалась по форме столь же рациональной, как и критикующая ее теология, еще не объясняет внутренней, социальной рациональности первой. Для доказательства этого Исли предпринимает историко-социологический анализ магии. Оказывается, что магия как социальное явление выступала в качестве оппозиции христианству прежде всего потому, что последнее рассматривало женщину как источник и средоточие греха. Этим самым магия частично выступала отражением еретических движений, в которых начиная с XIII века большую роль начинали играть женщины: средневековые религиозные секты (манихеи, валденсы, катары, донатисты) объединяли мужчин и женщин на равноправной основе. Исли прослеживает корреляцию между революционными движениями, крестьянскими бунтами, голодом, инфляцией, с одной стороны, расширением магической практики - с другой стороны, и усилением охоты на ведьм - с третьей. Охота на ведьм является, по его мнению, свидетельством общественного кризиса и формой борьбы с революционным движением, поскольку восстания крестьян-мужчин и колдовство крестьянок-женщин были направлены на одну цель - социальное переустройство мира¹⁶.

Далее рефлексивное осмысление магии - выступало ли оно в качестве ее критики или "позитивной демонологии" - представляло собой космологическую доктрину, порожденную не изучением природы, но накладыванием на нее социальных образцов, в том числе и отношений между классами: магическая картина мира отражала, по мнению Исли, "социальную стратификацию". Кроме того, Исли обнаруживает любопытный гносеологический парадокс, позволяющий говорить о рациональности магии как незамкнутой в себе, имеющей социальную перспективу. Дело в том, что выступая против "механистической философии" (то есть нарождающегося экспериментального естествознания), идеологи магии подчеркивали, что невозможно открывать и исследовать "скрытые качества" вещей с помощью разума. Предвосхищая критику механистической науки и философии Дж.Беркли, они подчеркивали необходимость "экспериментального вопрошания природы"¹⁷. Таким образом, оказывалось, что на заре экспериментального познания наука, "увязая в теологии" (Ф.Энгельс) и одновременно выступая против нее, была вынуждена учиться ме-

15 *Feyerabend P.K. Against method. L., 1979. P. 44.*

16 *Faslea B. Op.cit. P. 36, 37.*

17 *Ibid. P. 93.*

тодам экспериментального исследования у традиционно противостоящей религии "натуральной магии".

Эволюцию магии и изменение ее гносеологического и социального статуса в значительной степени отражает современный интерес к ней и подобным феноменам, приобретающий сам по себе иррациональный характер в ряде западных идеологических концепций. Известный итальянский историк науки П.Росси замечает, что контркультурная литература, или, как ее еще называют, "литература несогласия", всячески превозносит формы ненаучного мышления. Так, например, Т.Роззак противопоставляет исключительные возможности новой магической картины мира узкой рациональности науки, поскольку наука "лишает нас чувства прекрасного, тогда как шаманство предлагает новую, более свободную культуру, - иронизирует Росси. - Это не изолированный эпизод: возвращение к фазе архаического магического опыта принимается многими как убедительный способ самоосвобождения от грехов нашей цивилизации. Но это дешевое освобождение есть иллюзорное бегство в прошлое, ностальгия по золотому веку, удобное освобождение от исторической ответственности. Понимание темных истоков современной науки и того, что рождение научного исследования было не столь стерильно, как наивно полагали деятели Просвещения и позитивисты, не предполагает ни отрицания научного знания, ни капитуляции перед примитивизмом и культом магического"¹⁸.

Итак, мы можем выделить, по крайней мере, три ситуации, в которых магия с господствующей религией и политикой, с отживающими феодальными общественными отношениями, когда с точки зрения мировоззренческих идеалов, целей и потребностей передового класса, общественного прогресса в целом магия выступала в качестве рационального по существу феномена, и рационального по форме - с точки зрения ее критиков. Во-вторых, это сложное взаимодействие магии с формирующейся экспериментальной наукой в условиях смятения грани между магией и религией, когда магия оставалась необходима в мировоззренческом плане, но уже не представляла собой инструмента социального преобразования или познания природы. В этой ситуации магия утрачивала способность реального участия в процессе освоения человеком мира и самого себя, приобретая тем самым иррациональный характер. И в-третьих, паразитируя на противоречиях научно-технического прогресса в условиях усиления конфронта-

¹⁸ Rossi P. Hermeticism, rationality and the scientific revolution // Reason, experiment and mysticism in the scientific revolution. N.Y., 1975. P. 272.

ции разных социальных систем, магия обрела свое новое рождение в русле возрастающего интереса к иррационалистическим учениям. Эти три ситуации исторической проблематизации магии и исчерпывают то, что можно сказать о ее рациональности.

Существует еще одно явление, вопрос о рациональности которого в настоящее время весьма оживленно обсуждается: чаще всего его называют "псевдонаукой". Это специфический тип исследования и форма идеологии, особенность которого связана со стремлением облечь свои процедуры и выводы в научную форму, хотя его содержание выходит за пределы признанных в настоящее время научных концепций. Разработкой системы критериев, позволяющих отличать псевдонауку от науки, занимались такие известные исследователи, как М.Бунге, М.Гарднер и др. Каковы же эти критерии и насколько они основательны?

Д.Раднер и М.Раднер, давая весьма представительный перечень характерных для псевдонауки черт, подчеркивают следующее. Во-первых, псевдонаука - это форма анахронического мышления: она воскрешает отвергнутые концепции, не приводя новых аргументов в их защиту. ["Международное общество неподвижности Земли", организованное католиками в 1895 г. в Иллинойсе (США)], основываясь на аргументах, почерпнутых из аристотелевской механики и теологии, выступает против положения о вращении и шарообразности Земли)¹⁹. Во-вторых, псевдонаука строится как объяснение чудес, не дающее новых предсказаний. Чем диковиннее оказывается объяснение, тем лучше. Так, Э.Великовский в книге "Столкновение миров" (Лондон, 1950) объясняет известные библейские чудеса: как расступилось море во время исхода евреев из Египта, как Иисус Навин остановил Солнце и так далее - столкновением Земли с гигантской кометой. Тем самым псевдонаука использует миф в качестве источника эмпирических данных. Обратной стороной этого является недооценка научного опыта и, в то же время, некритическое восприятие всякого рода сомнительных слухов и порождений обывденного сознания. Псевдонаука заинтересована лишь в подтверждающих ее положения фактах. Поэтому все псевдонаучные гипотезы неопровержимы, они не устаревают и не воспринимают критику, будучи способны объяснить всякую аномалию. Но само объяснение строится по образцу сценария - не использует общих законов, апеллирует к примерам, аналогиям, метафорам и тому подобн И наконец, псевдонаучное исследование напоминает экзегезис, истолкование библейских. (герметических, архаических)

¹⁹ Radner D., Radner V. Science and unreason. Delmont, 1982. P. 1-3.

текстов, поскольку в качестве источника сведений берется интерпретация различного рода литературных данных. «Главная защитная сила псевдонауки суммируется в двух словах: "все возможно",» - таков вывод авторов книги²⁰.

Итак, если считать критерием рациональности псевдонауки ее сходство с наукой, мы не можем считать ее рациональной. Но как быть с тем фактом, что в нацистской Германии оценивались как рациональные "арийская физика", теория космического льда Г.Хорбигера, в Англии 20-х годов - генетическая теория преступности и евгеника К.Пирсона, а в США 70-х годов - религиозный креационизм? Здесь нужно учесть, что рациональность этих теорий ограничена целями, потребностями и мнением отдельного сообщества, которое само выступает в качестве реакционной социальной силы, противостоящей общественному прогрессу. Поэтому взятая в широком социальном смысле рациональность данных концепций является мнимой и переходит в свою противоположность - иррациональность.

Ситуация значительно сложнее, если учесть, что под "псевдонаукой" нередко понимают практическое сознание или "народную науку". Не так давно траволечение, гомеопатию и иглоукалывание считали формами псевдонауки, а сейчас они постепенно становятся частью научной медицины. Без сомнения, космические проекты Э.Циолковского также в свое время оценивали как псевдонаучные; сходное отношение наблюдается сейчас в отношении к народной агрикультуре, использующей строго экологические методы обработки земли²¹. Видимо, их содержание в большей мере зависит от того, какие социальные силы в данный момент стоят за их спиной: именно это обстоятельство и определяет, способны ли данные формы соединения практического опыта и теоретического его осмысления существенно дополнить науку, покрывая ранее недоступные ей сферы, нарушая не всегда оправданный научный консенсус. В таком случае нельзя считать их иррациональными, тем более что они удовлетворяют некоторые социальные потребности, имеют внутренние стандарты обоснованности, строгости, истинности, эффективности и так далее и представляют собой организованную деятельность, способствующую познанию и преобразованию мира.

В целом можно выделить, по крайней мере, три ситуации проблематизации псевдонаучной рациональности: в первом случае под наукообразной формой скрывается идеологическая кон-

²⁰ *Rudner D., Radner V. Science and unreason. P. 73.*

²¹ *Counter-movements in the sciences: The sociology of the alternatives to big science / Ed. H.Nowotny, H.Rose. Dordrecht, 1979. P. 251-276.*

цепция (как правило, реакционная), во втором - незрелая наука стремится к статусу зрелой науки, и в третьем - под формой науки живет некоторое практическое искусство, перспективы превращения которого в науку вообще неясны. Только анализ конкретных условий, в которых определенная социальная группа берет на себя защиту одной из таких концепций, может дать заключение об их рациональности.

Еще раз о понятии рациональности (вместо заключения)

Суммируя вышесказанное, бросим ретроспективный взгляд на развитие рациональности как социального феномена и как понятия. Известно, что в культуре античности существенную линию составлял культ разума и логического мышления, в частности. Известные социокультурные условия, в том числе резкая противоположность физического и умственного труда, породили искаженное представление о человеческой деятельности, как о деятельности, в сущности своей - духовной. Ни зарождающаяся наука, ни искусство, ни даже высококвалифицированное ремесло не соотносились с материально-практической деятельностью. Даже известный античный культ тела, в существенной своей части, был ни чем иным, как разумным культом разумного тела. Стоит ли удивляться, что в эпоху Возрождения и ранних буржуазных революций восстановление разума в своих правах, частью утраченных в средние века, происходило под флагом античных идеалов разумности, хотя и означало значительно большее - демократизацию общественного устройства, бурное развитие промышленности и торговли, культуры в целом. Созерцательно-духовный идеал рациональности уже не вполне соответствовал уровню развития человеческой культуры, но для осознания этого факта требовалось немало времени.

Условием этого осознания оказалось более глубокое понимание феномена "отрицания рациональности", приписываемого зачастую средневековому мышлению. Но действительно ли средневековый менталитет отрицал рациональность как таковую? Гочнее будет сказать, что такому отрицанию подвергся идеал рациональности, возносящий дискурсивно-логические способности человека над другими его способностями. Более того, средневековый идеал рациональности, выносящий человеческие сущностные силы за пределы его собственной деятельности, представил природу как идеально целесообразную систему, подчиненную

единой цели - обеспечению человеческого существования и демонстрации всемогущества божества. Ставя перед человеком альтернативу ада или рая как исхода его жизни, религиозное мировоззрение требовало целесобразной человеческой деятельности от человеческого существа, то есть на свой лад способствовало развитию человеческой природы. Гипотеза о таком своеобразном телеологическом идеале рациональности позволяет подвергнуть сомнению тезис об "иррационализме" средневекового мышления и человека вообще: едва ли материальное производство, общественные отношения, искусство, да и сама религия являлись чем-то иррациональным, хотя рациональность и не провозглашалась в качестве идеала.

В определенном смысле реминисценцией средневековья оказались концепции "философии жизни" и экзистенциализма. Привлекая внимание к "иррациональным" (опять-таки с точки зрения конкретного и ограниченного идеала рациональности!) способностям человека - эмоциям, интуиции, вере и тому подобное, - они продемонстрировали возможность вполне рационального в некотором смысле теоретизирования, которое было, в то же время, альтернативным традиционному рационализму. Впрочем, еще раньше И.Кант и И.Фихте увидели ограниченность теоретического разума и поставили вопрос о принципиальной неполноте, несовершенстве рационального мышления, которое и раньше подчеркивалось в скептических, романтических и мистических учениях.

Таким образом, идеал рациональности как разумности и логичности неоднократно подвергался явной и неявной критике, но все альтернативы вращались в сфере духовных форм освоения мира. Открытие практической основы человеческой деятельности, осуществленное марксизмом, позволило иначе поставить вопрос о природе рациональности. Стало ясно, что никакая отдельная человеческая способность (логическое мышление, целенаправление или что-либо еще) не делает человека рациональным существом, и никакая характеристика культурного феномена не гарантирует его рациональности. Последняя все более утверждалась в правах интегральной характеристики всей человеческой деятельности, поскольку та исходит из определенных потребностей, вырабатывает специфические средства их удовлетворения, выдвигает цели, осмысливает полученные результаты, оценивает их соответствие исходным потребностям, средствам и целям. Из этого следует, что сама по себе рациональность представляет собой, во-первых, структуру человеческой деятельности, благодаря которой происходит освоение человеком мира (и самого себя).

Во-вторых, рациональность есть неявная деятельностная установка, в силу которой человек решается на действие, поскольку чувствует себя способным на него, видит в нем какой-то смысл. В-третьих, рациональность феномена культуры связана с тем, что он каким-то образом включен в социальную систему и с определенной устойчивостью существует в ней. Поэтому понятию рациональности едва ли можно приписать определенное и неизменное значение: не имея постоянного денотата, оно оказывается псевдопредметным, то есть обозначающим нечто, в разных условиях и ситуациях оказывающееся иным. Парадоксально, что понятие рациональности, находящееся в центре методологических дискуссий, имеет лишь псевдометодологический смысл: оно функционирует реально в ситуациях, когда обнаруживается ограниченность тех или иных методологических стандартов, и само не дает рецептов поведения или мышления, но побуждает к их анализу, критике или изобретению новых.

Все это не означает абсолютной релятивности рациональности. Называя какое-нибудь явление рациональным, мы, естественно, исходим из исторически конкретной системы ценностей и их иерархии. В то же время, данная система сама поддается оценке с точки зрения рациональности. У нас нет абсолютного критерия, позволяющего строить подобную оценку, а потому, последним основанием рациональности оказывается практический выбор своей социальной позиции. Может показаться, что эта позиция обрекает человека на конформизм, на однозначно догматическую линию поведения, но ведь человек никогда пассивно не воспринимает уже существующие общественные отношения, он всегда в той или иной мере способен к их критике и преобразованию. Человеку нет нужды искать выхода из "магического круга", якобы задаваемого исходными теоретическими и практическими предпосылками его деятельности; напротив, ему нужно как раз войти в этот круг, то есть начать действовать и посмотреть, что из этого получится. Философская рефлексия поэтому и представляет собой наиболее гибкую из известных теоретических форм рациональности: она ориентирует человека на реальную сложность условий его деятельности, на проблематичность ее результатов, предупреждает о неизменном риске ошибиться, но, вместе с тем, убеждает в огромных способностях человека познавать и преобразовывать мир и себя в этом мире, воспитывает потребность в такой деятельности. С точки зрения этого понимания рациональности нерациональной оказывается созерцательно-пассивная ориентация, исключаяющая выбор той или иной стратегии деятельности, абсолютный скептицизм, бесконечные колебания,

сомнения в собственных силах, неспособность к активной деятельности. Но в то же время безграничный и наивный оптимизм или безоглядный фанатизм, забывающий в стремлении к цели о подлинных потребностях человека, о включенности каждого вида деятельности в целостную общественную систему, о локальности и относительности всякого отдельно взятого убеждения, рациональны лишь по видимости. Рациональность, пытающаяся отрицать собственные границы, неизбежно выливается в иррациональность. В силу этого в каждый конкретный исторический момент текущие события весьма трудно охарактеризовать с помощью понятия рациональности. Здесь мы нуждаемся в определенной исторической перспективе.

Вышеизложенное нельзя назвать каким-то определением рациональности. Но теперь мы, по крайней мере, знаем, что рациональность представляет собой проблему и такую же важную и "вечную", как и всякая философская проблема. Прелесть ее в том, что каждый раз, найдя ее решение, мы убеждаемся в его неполноте. Но ведь это и есть (если и его не абсолютизировать) по-настоящему рациональный подход.

Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов)

Автор показывает, что в современной западной философии наметилась отчетливая тенденция к расширительному истолкованию понятия рациональности. Рациональность понимается, прежде всего, как метод познания действительности, который основывается на разуме. Многими учеными она трактуется также как некая структура, имеющая внутренние законы и особенности. Наконец, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. В структуру рациональности все чаще включаются элементы нерационального. Таким образом, по мнению автора, осуществляется поиск нового типа рациональности.

В отечественной философской литературе неоднократно подчеркивалось, что понятия "рациональность" и "иррациональность" многозначны. Они используются не только для анализа чисто философского содержания бытия или мышления, но и для описания тех или иных состояний общественного сознания. Но дело не только в этом. Попытки пересмыслить сущность данной категории постоянно преобразуют трактовку множества философских проблем. Вот почему понятийно-терминологическая экспертиза ставит дополнительные вопросы. Какова мера универсальности этой категории? Что представляют собой ее современные аранжировки?

По нашему мнению, рациональное может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом или современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта. Разумеется, этот тезис едва ли не всеохватном смысле понятия рациональности требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию философского содержания данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, основанный на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio* (разум). Рационализация вообще, выступающая в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности. Она, следовательно, реализуется и в фи-

лософской рефлексии. В частности, можно говорить о философском учении, точнее о некоем методическом принципе (аксиоматике), согласно которому разум служит основой бытия (онтологический рационализм), познания (гносеологический рационализм), морали (этический рационализм). В этом смысле рационализм (рациональное) противостоит иррационализму и сенсуализму.

Во-вторых, рациональность трактуется многими учеными как некая структура, имеющая внутренние законы и особенности. В этой направленности рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на "рациональность". Вероятно, и разум перестает в данном случае быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет уже о специфической упорядоченности, присущей различным формам духовной деятельности, в том числе и не только научной. Эта особая "организованность", "логичность" противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной "невыразимости". К иррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

В-третьих, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающихся в процессе своей жизнедеятельности аналитические или образно-интуитивные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки. В частности, по мнению К.Ясперса, наука, когда она становится логически и методически осознанной, делает европейскую культуру отличной от культуры других народов. Основываясь на данной интерпретации, К.Юнг разделял цивилизации на "рациональные" и "аффективные". В этом значении многие философы для анализа различных типов цивилизации предлагали такие характеристики, как "динамичность" и "статичность", "экстравертированность" и "интравертированность", "оптимизм" и "фатализм", "рационализм" и "мистицизм".

Дихотомия и сложное переплетение "рационального" и "иррационального" традиционно свойственны западному мышлению. Европейская философия на протяжении своего развития руководствовалась не только идеей логоса. В ней многократно проявлялись тенденции к мистицизму, поиску иррационалистических мотивов человеческого бытия, стремление закрепить на западной почве те духовные истоки, которые выводились, как правило, из истории Востока.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса наиболее полно и отчетливо выразился в идеологии эпохи Просвещения.

щения. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе "разумность" в противоположность "заблуждениям", "страстям", "тайнствам" рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмысливался как результат распространения истинных, рационалистских идей, которые постепенно устраняют загадки и тайны мира, пропитывая его светом разумности.

Этот подход к оценке общественного развития в дальнейшем начал вырождаться в апологетическую, по своей сути "прогрессистскую", концепцию с характерным для нее представлением о науке (а затем и о технике, информатике) как об оптимальном средстве разрешения любых человеческих проблем и достижения гармонии на путях устроения рационально спроектированного миропорядка.

Сложившееся еще в философской классике возвеличивание разумного, рационального, "эллинского" начала в противовес аффектированности, стихийности и "эмпиричности" иных культур, а также возникшее позднее стереотипное представление о "технической рациональности", якобы органически присущей европейской цивилизации, активно содействовали формированию различных современных сциентистских иллюзий. Они, в частности, нашли опору в разработке М.Вебером принципа рациональности, основного принципа в его философии истории.

Именно Вебер наиболее последовательно рассматривал рациональность как историческую судьбу европейской цивилизации. Он пытался объяснить, почему формальный разум науки и римского права превратился в жизненную установку целой эпохи, целой цивилизации. В процессе выработки методологии изучения общественного развития Вебер сформулировал представление о "свободной от ценностей" науке, о социуме. По его словам, мышление в категориях "цель-средство" характерно не только для экономической деятельности человека, но и для многих других сфер действия. Степень распознавания целей и средств их реализации определяет степень рациональности действия.

В основе модели капиталистического общества у Вебера - понятие "идеальный тип", конструкция предельно целесообразного типа действия, ожидаемого в случае чисто рационального и последовательного в тех или иных условиях поведения. Причем мерой рациональности реального поступка служит дистанция между сконструированным рациональным действием и подлинным социальным актом. Капитализм у Вебера предстает не экономической системой, а своеобразным культурным этосом со

своиственными только ему хозяйственными отношениями, формой организации, мотивации и системами ценностей.

Вебер уделял особое внимание протестантизму и рационализации, полагая, что именно они оказывают наиболее сильное воздействие на различные социальные процессы, происходящие в современном капиталистическом обществе. Для методологии Вебера концепция рациональных действий имеет фундаментальное значение. Рациональность понимается сама по себе, как субъект, а не предикат той или иной общественной деятельности или человеческой реальности.

Постепенное "расколдование" мира, вытеснение из мышления, из общественного сознания магических элементов, с одной стороны, а с другой - все большее постижение последовательности и постоянства явлений, - вот те идеи, которые берут у Вебера современные философы, осмысливающие исторические судьбы рациональности и прогрессизма.

Анализируя проблему философской рациональности, многие современные философы Запада предпринимают попытку определить время зарождения философской рациональности с момента отделения культа от мифа, с одной стороны, и с разграничения логоса и мифа, с другой. Эта тенденция нашла свое отражение в докладах на XVI, XVII и XVIII Всемирных конгрессах. Так, по мнению западногерманского философа Х.Альберта, выступавшего на XVI Всемирном конгрессе, логос философского мышления проявляет двоякую рациональность: рациональность допонятийного основного опыта единства бытия (как наследие культа) и рациональность языково-понятийного осмысления узанного благодаря этому основному опыту (как наследие мифа). Оба эти момента философской рациональности и в современной философии, по мнению Альберта, играют решающую роль.

"Миф представляет собой, по Аристотелю, предформу философского мышления, поскольку он дает толкование реальности, - подчеркивает Альберт. - Однако он, и это часто упускают из виду, с самого начала несамостоятелен. Вначале он образует единство с культом, так что миф и культ являют собой в известной степени два разных аспекта одного явления: то, что совершается в культовом действии, находит свое выражение в словах, в мифе. Покидая лоно религии в результате отделения от культа, миф сохраняет то, что было свойственно культу, то есть особое временное сознание"¹. А время, изображаемое в культе, есть онтологическое, пар-

¹ Albert H.H. Weltkongress für Philosophie, 1978. Düsseldorf, 1978. S. 557.

менидово время, остающееся всегда одинаковым, не меняющимся и не исчерпывающим себя.

Действительно, на место мифа философы поставили многозначное понятие логос, в контексте дискуссий последних всемирных конгрессов понимаемое как рацио. Переход от мифологического к рациональному мышлению знаменовал исключение всего символического, сакрального и эмоционального. Он означал, что мышление стало непосредственно предметным и целенаправленным, что оно, отчленившись от религии, встало на путь науки.

Однако логос, освобождающийся от уз мифологического мышления, представляет собой и нечто другое. Хайдеггер, как известно, постоянно указывал на то, что основным значением логоса является собирание. Логос стягивает воедино сущее, рассеянное во множестве, сплавливая его в целое. Он сам по себе есть некая тотальность, в которой объединены и противоположности. Этот все объединяющий ("собирающий") логос не чужд и человеку, поскольку присутствует в его душе. Логос, понятый таким образом, тоже преодолевает мифологическое мышление, однако иначе, нежели логос рационального мышления, который замкнут сферой духовного.

В философии объединяются оба значения логоса. Мысль о единстве всего сущего является основополагающей для философии. Однако это единство есть единство бытия, единство включающего в себя все сущее настоящего. (Именно так трактовали древние греки значение бытия.) Двойственность познания, а тем самым и двойственность рациональности свойственна и философскому мышлению: с одной стороны, "мистическая интуиция" единства всего сущего, с другой - понятийное осмысление и выражение через посредство языка "интуитивно" понятого. Ницше выразил эту мысль следующим образом: философ пытается воспроизвести в себе все звучание мира и выдать его из себя в понятиях.

Однако, по мнению Альберта, важно не установление историко-хронологической последовательности этих двух видов познания. Не столь существенно, действуют ли они одновременно. Важнее другое - в философском мышлении, по мнению ученого, следует отличать осознание единства всего сущего от понятийного осмысления этого единства. Первое из названных познаний осуществляет логос в донаучном смысле, второй - логос как синоним научного познания. «В обоих случаях речь идет об одном познании, - подчеркивает Х.Альберт, - то есть о рациональности в широком смысле. Отсюда и двойственная рациональность в

философии - с одной стороны, "сообщение", заключающееся в самом логосе, с другой - понимание сообщенного слушающим логос и говорящего в соответствии с ним»².

В зависимости от того, какая из сторон философского мышления выступает сильнее, различаются и виды философии. "Мы знаем философию, - отмечает Х.Альберт, - которая прежде всего хочет быть наукой, а посему особое значение придаст проблеме понимания бытия. Опасность подобных попыток заключается в том, что при этом уходит из-под ног почва основного философского опыта, связанного с единством бытия"³. Такой, считает Х.Альберт, является философия Аристотеля, а также и Гуссерля, пытавшегося обосновать философию как "строгую науку".

Наряду с этим, по мнению западногерманского философа, существует и философия, которая делает акцент не столько на научных результатах мышления, сколько в первую очередь на встрече с целостным бытием в опыте, позволяющим осмыслить единство бытия. Таковой была философия Платона, но по сути и у Хайдеггера речь идет именно об этом опыте. Однако, как подмечает Х.Альберт, подобные попытки легко навлекают на себя упреки в ненаучности. Кант, который пытался обосновать метафизику как науку, считал, как известно, Платона мечтателем.

Философия, выступающая преимущественно как наука, представляет собой рациональную трансформацию мифа, пытающегося дать объяснение картины мира. Как же обстоит дело с другим способом философствования, который занимается главным образом углублением опыта, удостоверяющего единство бытия? Х.Альберт с самого начала упомянул об отходе мифа от культа. Из мифа же, по его мнению, развивалась наука. Что же произошло с культом, целью которого было восстановление утраченной связи между человеком и богом, то есть восстановление общности бытия? Потребности человека в этой связи, в этой общности соответствует философия, которая исповедует единство опыта. Иными словами, философия типа Платоновой, постоянно обновляемая в истории западного мышления, впитала в себя наследие культа, его особенности в отличие от мифа.

Переход от мифа к логосу не является единым процессом. С одной стороны, происходит развитие "рационального логоса", представляющего собой известным образом замену мифологического мышления. С другой стороны, "интуитивный логос" стремится под покровами истории мифологического мышления

² Albert H.H. Weltkongress für Philosophie, 1978. Düsseldorf, 1978. S. 56.

³ Ibid. S. 57.

обнажить подлинную истинность мифа. Со времен Гегеля происходит нечто вроде возврата к мифологии, коль скоро область интереса переключается с независимого от времени опыта, воссоздающего единство бытия, на историческое: на историю "мирового духа", на теорию "истории бытия". И нелегко решить, можно ли такой подход рассматривать как метод философского знания.

В сущности дискуссии XVI Всемирного философского конгресса представляли собой "опровержение" новой мифологии, против которой выступал рационалистический позитивизм (Э.Топич) и "критический рационализм" (К.Поппер). Возрождающемуся мифу противостоял новый логос, логос в смысле рационально-сциентистского мышления, который ставил под сомнение не только миф, но и логос в виде опыта единства бытия. Общий итог был, пожалуй, таким: философская мысль должна избегать как изоляции рации, так и возврата к мифу.

Вместе с тем многие участники XVI Всемирного конгресса не ограничились понятийным разграничением рационального и мифологического, социального, иррационального, нелогического. Они стремились проследить более тонкие, подчас трудноопределимые, но существенные связи между рациональностью и наукой. Научная рациональность при этом рассматривалась не как единственно возможная, мыслимая, а в ряду других типов рациональности.

Современные исследования различных форм духовной деятельности людей показали, что монополия науки и научного мышления на рациональность как будто утрачивается. В каждой из форм духовной деятельности обнаруживается своя рациональность, своя "логика", то есть объективная упорядоченность, несводимая к какой-то иной, например, к научной. В этом смысле появляется возможность говорить о различных несводимых формах "рациональности", присущих мифу, искусству, морали, религии - образованиям, которые раньше рассматривались как иррациональные.

С другой стороны, обнаруживался еще один процесс, чрезвычайно значимый для понимания рациональности. Дело в том, что идеал рациональности, который в течение нескольких веков питал философскую рефлексию, стал проходить через серьезные испытания. Военные катастрофы, экономические потрясения, гибель природы, разгул тоталитаристских тенденций - все это не могло не подорвать веру многих мыслителей в разум, в логику и упорядоченность мыслительной деятельности.

Рациональное, на наш взгляд, может вообще осмысливаться как применительно к самой реальности, так и по отношению к теоретическому познанию. Мир сам по себе не рационален и не внерационален. Абсолютизация представления о его всепроникающей рациональности так же несостоятельна, как и убеждение в его фатальной иррациональности. Первая посылка приводит к телеологической картине, к наивно-прогрессистскому тезису о всеохватной упорядоченности мира. Вторая посылка фактически обезоруживает разум в его познании действительности, обнаружении тенденций, присущих самой реальности.

В результате в современной философии за последние годы выявился обостренный интерес к философскому иррационализму. Это наглядно обнаружилось на XVII Всемирном философском конгрессе, который проходил в Монреале в 1983 г. Сторонники трансценденталистского, "нерационалистического" способа философствования не отвергали своеобразия философского познания как средства постижения мира. Однако они развивали тезис об ином, нетождественном научному, мышлении.

Во многих докладах участников конгресса говорилось о том, что назначение философии вовсе не в том, чтобы добывать истину, раскрывать действительные закономерности бытия. Миссия ее сводится к тому, чтобы путем интуиции описывать, закреплять и воссоздавать уникальный и мистический опыт. Отсюда различные апелляции к философской иррационалистической традиции.

Анализ истоков философского иррационализма, как он выявился в европейской традиции, дал возможность выделить его основные исторические типы. Проследивая некоторые тенденции "философии жизни", иррационалистической метафизики, феноменологии и экзистенциализма, можно прийти к убеждению, что внутри европейского сознания как такового обнаруживается своя эсхатология, своя мистика. Иначе говоря, в поисках иррационального вовсе не обязательно устремляться на Восток. Возникновение иррационализма закономерно связано с осознанием несостоятельности тех притязаний, которые свойственны крупнейшим рационалистическим системам немецкой идеалистической философии, и, прежде всего, системам Фихте и Гегеля.

Именно поэтому в контексте последних философских дискуссий возникает важная и актуальная задача - изучить иррационализм как новейший вариант исторического бытия ("философия жизни"), рассмотреть синтез рационализма и иррационализма в западноевропейской философии XX в. При всем этом, представляя собой реакцию либо на весь западноевропей-

ский рационализм в целом, либо на какую-нибудь одну из его форм, иррационализм предстает в следующих основных формах:

- 1) иррационализм как реакция на просветительский рационализм;
- 2) иррационализм как реакция на гегелевский рационализм, на "панлогизм" Гегеля;
- 3) иррационализм как реакция на естественнонаучный рационализм;
- 4) иррационализм как реакция на все формы рационализма, вместе взятые.

Представители философского рационализма рассматривают научное знание как безличностное, общезначимое и потому лишенное уникальной ценности. Они убеждены в том, что "отклонение" от неповторимой ситуации в попытках большей обобщенности, нахождения какой-либо повторяемости черт данной ситуации - это вовсе не этап на пути познания, как думают иррационалисты, а именно "растворение" истины, которая всегда индивидуальна, не поддается серийности. Попытки зафиксировать иррациональное содержание человеческого бытия присущи современному философскому иррационализму.

Некоторые современные философы, отошедшие от рационалистической традиции, ведут борьбу с рационалистически-систематическим философствованием, с требованиями доказательности и общеобязательности, обоснованности в философской рефлексии. Они умышленно игнорируют дискурсивные способы теоретического рассуждения, сознательно выступают против последовательности изложения, декларируя принципиальную "нелогичность" своих выводов, их внутреннюю несопоставимость. Истина в работах таких исследователей скорее тяготеет к уникальности индивидуального переживания.

На XVII Всемирном философском конгрессе бельгийский философ Х.Перельман поставил вопрос о возрождении всей мистической традиции в ее полном объеме. Он отметил, что рационалистическая традиция европейской философии может существенно преобразиться, если вберет в себя компоненты мистического опыта⁴. В философско-мировоззренческом плане мистика вовсе не рассматривается как свод наивных иллюзий, слепых верований, затемняющих ослепительный свет разумности. Она трактуется как древняя традиция, обладающая собственным типом рациональности, построенной на интуиции и специфической структуре.

⁴ См.: Философия и культура. М., 1987. С. 115-118.

Мистика - сложная духовная традиция, в которой соединены разные, порою противоречивые тенденции. Она обладает солидным прогностическим потенциалом, мировоззренческой уплотненностью. Мистическое сознание с помощью интуиции пытается уловить изначальное единство всех вещей. Оно исходит из предпосылки, что с помощью напряженного "богообщения" можно вырвать у природы некие тайны, к которым наука и сопутствующий ей тип рациональности продвигаются аналитическим и экспериментальным путем.

Осмысливая рационалистическую традицию, участники монреальского конгресса, в отличие от дюссельдорфского (1978), о котором шла речь в начале статьи, пытались акцентировать внимание на внутренней подорванности этой традиции. Они ставили также вопрос о поиске новой рациональности, обогащенной мистическим опытом, фантазийной работой сознания, всем арсеналом чувственности.

Показательным в этом отношении было выступление на пленарном заседании французского философа В.Коши. По его мнению, человеческое познание обладает двумя важными характеристиками, каждая из которых чревата риском искажения, что имеет глубочайшие последствия в культурной сфере. Первая характеристика - это универсальный, общий, абстрактный способ интеллектуального представления. Она сама по себе свидетельствует о превосходстве человеческого познания⁵. Как отмечал Сократ, единичное можно рассматривать как понятие в науке лишь в той мере, в какой можно абстрагироваться от его преходящего и изменчивого характера. Науки могут основываться лишь на объектах необходимых, неизменных, нетленных.

Универсализация, следовательно, по мысли Коши, делает возможным постижение того фундаментального и определяющего, что есть в каждой вещи. Но следствием данной характеристики может быть забвение индивидов, личностей и даже отказ от них. Платонизм, явный или скрытый, обесценивает эту самую индивидуальность, тот мир становления, в котором мы живем, считая его тенью идеальных сущностей или их слабым подобием.

В результате, как это вытекает из рассуждений В.Коши, вещи и события нашего познавательного опыта обесцениваются в пользу идеальных структур. Науки рассматривают свои объекты в одном аспекте, в данной перспективе, и в особенности под углом зрения всеобщности, универсальности. Их основное наме-

⁵ См.: Общество и культура: Философское осмысление культуры. М., 1988. Ч. 1. С. 31.

рение - рассматривать те вещи, которые существуют, и в той мере, в какой они существуют или способны существовать.

В.Коши предостерегал: замкнутость в познающем универсальном, конкретизация абстрактного ведут к забвению реального. Общество, государство, история, справедливость предстают перед нами как трансцендентные сущности, а вещи, в лучшем случае, рассматриваются как их слабые подобия. В то же время, именно они-то и являются истинными реальностями. Итак, по мнению французского философа, в самой рационалистической традиции содержится нечто, способное ограничить ее возможности, обнаружив ее собственные пределы.

Вторая характеристика человеческого познания, на которую ссылается Коши, связана с первой. Она связана с наличием у человека познавательной способности, называемой разумом. Эта способность открывает безграничные возможности постижения мира, но она содержит в себе определенный риск. Он состоит в относительной или частичной изолированности разума от всей совокупности средств, которыми мы располагаем. В этом отношении мистика гораздо продуктивнее, ибо она позволяет схватывать, улавливать образ целого.

Разум, дух, рассуждает В.Коши, играет важную роль в чисто человеческом познании. Однако подобно тому, как человеческая природа в каждом из нас не может быть отделена от телесной оболочки, благодаря которой она и существует в мире, так и разум, наипервейшая функция которого - достижение вещей чувственного мира, не может изолироваться от чувственности.

У Коши вызывает протест не сам факт наличия у нас универсальных представлений или способа познания, трансцендирующего чувственный опыт. Он скорее выступает против того, чтобы рассматривать в качестве реального (даже высшей реальности) те модальности, в соответствии с которыми разум воспроизводит вещи. Французский философ предлагает критически отнестись к тому, будто разум способен изолироваться от всей совокупности средств, которыми мы располагаем.

Разум, который притворяется, будто он отделен от чувственности, это упрощающий разум. Речь идет об объединении в универсальном представлении неуловимой множественности как таковой. Разум, изолирующийся от чувственности, утрачивает всякий контакт с индивидуальной реальностью, со сложностью ее функционирования. Последствия этого, по мнению В.Коши, для коллективной и социальной способности восприятия могут быть весьма серьезными.

В чем обнаруживаются утраченные возможности? Дело в том, что индивидуальная и социальная жизнь развиваются в соответствии с гаммой оптаций, обуславливающих, в определенной степени, последующее развитие. Так закладывается история индивида или общности. Сделанные выборы ограничивают набор альтернатив. Благодаря этой черте рациональности возникает абстракция бесконечного числа возможностей, которые не могут быть пережиты полностью. Разности общих абстрактных представлений об отдельных опытах, исторических и современных, исходя из которых осуществляется конструктивный выбор индивидов и групп среди бесконечного разнообразия возможностей.

Разум остается в нас той высшей способностью восприятия, без которой не были бы нам доступны язык, наука, техника. Не обладая разумом, мы не имели бы автономии, свободы, способности к творчеству. Можно утверждать, следовательно, важность, главенство разума, но только как ведущей части познавательного континуума, в котором чувственность во всех своих формах остается важнейшей составляющей, связывающей универсальное с индивидуальным и личным.

Паскаль отмечал в своих "Мыслях", то что он называл двумя крайностями: "Исключение разума; признание только разума". Сердце - это не что иное, как интеллект, связанный с чувственностью, а, следовательно, стремящийся не только познавать вещи с точки зрения универсального, но и соотносить понятия с индивидуальными реальностями, дабы постичь их.

В дискуссиях XVII Всемирного философского конгресса речь шла не только о соотношении рациональности с человеческой субъективностью, чувственностью. В поисках нового типа рациональности некоторые западные философы обращались к наследию Ясперса, к его понятию "философской веры". Немецкий философ, как известно, подчеркнул, что философская истина не является единственной в мире. Наука и религия также претендуют на раскрытие картины мира. В анализе научного познания и религиозной веры как раз и проступает предназначение философии, ее специфичность.

Свою философию Ясперс называет "философской верой". Она противостоит традиционной трактовке рациональности, как она представлена в мышлении Декарта, Фихте, Гегеля и других ученых, которые в своем философствовании исключали или преодолевали веру. Ясперс не отказывается от постижений разума, от аналитического продвижения к истине. В этом смысле он остается в русле философии, как она складывалась на протяжении веков. Однако при этом в позиции Ясперса возникает новый прин-

ципиальный момент - опора на веру... Этот компонент рождающейся рациональности нового типа и подчеркивали на конгрессе участники дискуссий, посвященных Ясперу.

Что же такое вера? Это то, что наполняет сокровенные глубины человека, что движет им, через что человек возвышается над самим собой, соединяясь с истоками бытия. Человек не может жить без веры, ибо он не просто существо, руководимое инстинктом, не просто вместилище рас-судка. Человек сопричастен всеобъемлющему, и это прикосновение к таинству делает его самим собой. Выходя за собственные пределы, человек, по существу, возвращается к самому себе.

Вера не только не противостоит философии, она является ее неотторжимым слагаемым. Но вместе с тем вера не отрекается от разума, который нередко сопутствует ей, дополняет ее. Так и рождается особый тип бытия, особый вариант рациональности, который Ясперс называет "философской верой". Не отвергая аналитического рассуждения, она демонстрирует удивление перед тайной, предполагает, что загадка останется нерасшифрованной, сохранит статус сфинкса. Чтобы осмыслить проблему, надо мобилизовать не только разум, но и ресурсы веры.

Способна ли на это наука? По мнению Ясперса, не способна, потому что она не ухватывает глубин экзистенции, не может судить о предельном, бесконечном. Здесь научная истина наталкивается на собственные пределы, ощущает свою невосполненность. Тогда может быть религия, будучи верой, соприкасается с тайнами бытия? Религии откровения, несомненно, близки философской вере, но не отождествляются с ней, так как отвергают наказания разума. Неоспорим, однако, вклад мировых религий, сменивших мифологическое сознание, в обоснование философской веры. Последняя помещает себя между мировыми религиями и научным мышлением.

Ложная рациональность у Ясперса - это нефилософские ухищрения философии. Характеризуя те формы мышления, осознания реальности, которые никогда не достигают бытия, Ясперс отмечает, что видимость философствования проходит широким потоком через историю. В качестве примеров философского неверия он рассматривает демонологию, обожествление человека и нигилизм.

Характерно, что Ясперс прослеживает внутреннюю зависимость между этими видами неверия, ложной рациональности. Мистагогия в демонологическом созерцании соединяется с со-творением кумиров в людях, которым подчиняются, и с нигилизмом, позволяющим все это стереть. И вместе с тем немецкий

философ предостерегает: в неверии все же скрыта некоторая истина, о которой в конечном итоге следует помнить.

Анализ демонологии у Ясперса интересен не только тем, что характеризует тончайший слой культуры, который постоянно находится под угрозой воскрешения мифических образов мышления, возврата к доосевому сознанию. Такого рода выводы вызвали на конгрессе страсти со стороны некоторых современных философов, видящих в возрождении мифа - культуросозидающий процесс. Ясперс же в противовес Ницше, который усматривал в разрушении мифа фактор гибели культуры, оценивает этот сдвиг в духовной жизни человечества позитивно.

В период между двумя последними философскими конгрессами (1983-1988 гг.) произошло еще более значительное смещение акцентов в оценке рациональности и ее возможной формы. Некоторые западные исследователи обратились уже не к вере и не к человеческой субъективности, которые должны восполнить показания разума достоверностями универсального опыта, а непосредственно к мистической традиции.

Тяга к архаическим формам сознания выявилась за эти годы весьма отчетливо не только в богоискательском буме, в поисках утраченных языческих индоевропейских корней французскими "новыми правыми", в возрождении мифа, но и в общем устремлении современной философии выявить архетипические основы бытия. Это особенно убедительно показали дискуссии XVIII Всемирного философского конгресса (1988).

На содержание этих дискуссий оказали воздействие значительные естественнонаучные открытия последних десятилетий, особенно в сфере психологии и физики. Так, виднейший английский физик Д.Бом отверг традиционное для философии и науки описание бытия как мозаики разъединенных элементов. Мир оказывается, в его экспертизе, целостной и неделимой реальностью. Прежней модели рациональности, которая обеспечивает последовательное, дискурсивное продвижение к постижению мира, Д.Бом противопоставляет новую модель. Она исходит из всеохватности мира, из возможности целостного и одномоментного его воспроизведения.

Работы Бомы отражают новые представления физиков о природе сознания. Они складываются в рамках так называемой голографической модели. Это слово стало паролем новой научной парадигмы. Как выясняется, материальная структура Вселенной вообще подобна гигантской голограмме. Но если каждая часть Вселенной отражает всю ее структуру, стало быть, можно вывести некий универсальный архетип всеобщей связи. Но это, по Бому,

вовсе не закостеневший, внутренне сцепленный миропорядок. Вселенная подобна гераклитову потоку. Державное движение этого потока Бом назвал "голокинезом".

Итак, новая картина Вселенной... Возникшая в психологии и закрепившаяся в физике. Рожденная естественнонаучным поиском, она тянется к философским образам: гераклитов поток, трансцендентное проявление... Да она и не может обойтись без философии, потому что актуализирует древнейшие воззрения, архаические сюжеты. Тайна мироздания, даже когда она обнаруживается в пробирке или в тончайшем приборе, вызывает потребность в мировоззренческих обозначениях. Если электрон обладает разумом, как предполагают ученые, стало быть, важно правильно настроить человеческий разум, который мог бы ухватить тайны мира в едином рационалистическом напряжении, или, точнее сказать, путем оправданной самонастройки.

В частности, на XVIII Всемирном философском конгрессе, который проходил в 1988 году, довольно ощутимыми были попытки выявить ассоциативные, интуитивно-образные связи между Буддой и Ж.-П.Сартром, между представителями древнекитайского даоизма и М.Хайдеггером, ведийской философией и Г.-Г.Гадамером, Конфуцием и Д.Дьюи. Речь, шла в данном случае, отнюдь не о переключке идей, не о диалоге философских течений, а о стремлении утвердить в современном философском умопостижении стиль свободных и внедискурсивных образов. Некоторых философов, активно внедрявших такую установку (В.Вельд и др.), называли "пост-модернистами".

На XVIII Всемирном философском конгрессе немало говорилось о многомерных, неоднозначных связях, которые существуют между мистикой и наукой. Отмечалось, что в прошлом теоретические открытия нередко совершались именно в рамках оккультного (тайного, сокровенного) постижения законов мира. Так, математика эпохи Возрождения не просто продолжала разработку геометрии и алгебры, она превратилась в оккультную науку о числе. До конца XVII в. мистика, теология и наука были тесно связаны между собой. И эта полифоничность вовсе не заключала в себе нечто ущербное, криминальное. Напротив, переключка традиций позволяла соотносить каждое открытие с конкретными духовными установками, что нередко обогащало процесс постижения мира.

Этому сюжету о судьбах науки был посвящен на конгрессе, в частности, доклад французского философа Ж.Гранже "Познание и техника". Автор пытается определить технику как специфический вид познания, не совпадающий по своему содержанию с на-

учным. Современная артикуляция науки и техники состоит, по его мнению, в том, что первая исходит из знания, включающего в себя общие модели, указанные наукой, и продолжает их, применяя на практике, с помощью приемов, нейтрализующих еще необъясненные детали. Наука же все больше и больше берет в качестве объектов "последствия", артефакты, как назвал их Г.Башляр.

Когда мы говорим "наука", в нашем сознании возникает некий собирательный образ постоянно возрастающего знания. О том, как развивается наука, какой тип рациональности ей сопутствует, в чем ее специфика, до недавнего времени мы задумывались мало. Теперь, когда сложилась философия науки и она сама стала объектом мировоззренческой рефлексии, стало ясно, что умозрительное возвеличение науки, абсолютизация ее принципов требуют критической переоценки.

Сопоставление разных духовных традиций показывает, что складываются разные пути обретения единства Вселенной - через абстракцию, мистическую интуицию и художническое провидение... Мистический опыт - это ощущение непосредственного прикосновения к конечной реальности в ее единстве. Обладает ли таким свойством современная физика? Нет, не обладает. Наука только пытается вернуть себе первоначальное предназначение - обеспечить целостную картину мира.

Научное знание и тип рациональности, как мы знаем сегодня, развиваются не только путем простого приращения сведений и законов. В определенный момент происходит грандиозный скачок в преобразованиях всей системы сложившихся представлений. Такими были переходы от физики Аристотеля к физике Ньютона, от геоцентрической системы Птолемея к астрономии Коперника и Галилея, от теории флогистона к химии Лавуазье.

Не подлежит сомнению тот факт, что мир находится на пороге новой парадигмы. Эта смена, судя по всему, будет иметь невиданные масштабы, поскольку в корне изменит все наши воззрения на мир, природу и человека. Вполне возможно, что она устранил пропасть между древней наукой, между восточной мистикой и западным прагматизмом.

Дискуссии последних трех философских конгрессов свидетельствуют о том, что тип рациональности, выпестованный европейской традицией на базе культа разума и науки, претерпевает модификации. Разум только тогда рассматривается в качестве фундамента рациональности, когда он дополняется чувством, интуитивно-образным прозрением, всей субъективностью человека.

Содержание

Швырев В.С. Рациональность как философская проблема	3	
Рутманис К.В. Генезис идей рациональности в философии	21	
Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное в средневековой теории познания	40	
Автономова Н.С. Рациональность: наука, философия, жизнь	56	
Порус В.Н. Системный смысл понятия "научная рациональность"	91	
Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания	121	
<table border="1"><tr><td>Трубинков Н.Н.</td></tr></table> Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни	Трубинков Н.Н.	143
Трубинков Н.Н.		
Никифоров А.Л. Рациональность и свобода	171	
Касакин И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности	187	
Гуревич П.С. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов)	209	

Научное издание

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

*Редактор Н.В.Ветрова
Художник В.К.Кузнецов
Корректор Н.П.Юрченко*

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 04.10.94.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печ.л. 14,12. Уч.-издл. 13,34. Тираж 500 экз. Заказ №048.

Оригинал-макет подготовлен к печати в Институте философии РАН
Оператор *А.К.Смольянинова*
Программист *С.А.Павлов*

Отпечатано в ЦОИ Института философии РАН
119842, Москва, Волконка, 14