



ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Факультет философии

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

И

КУЛЬТУРА

К юбилею

ВЛАДИМИРА НАТАНОВИЧА ПОРУСА

2013

УДК

ББК

Рекомендовано к печати Ученым советом факультета философии
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Рецензенты:

Рациональность и культура. К юбилею В.Н. Поруса: под ред. Е.Г. Драгиной-Черной и В.В. Долгорукова...

Владимиру Натановичу Порусу, доктору философских наук, ординарному профессору и заведующему кафедрой онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», исполняется семьдесят лет. В предлагаемой вниманию читателей коллективной монографии собраны статьи коллег и учеников Владимира Натановича Поруса, в которых они делятся с юбиляром своими размышлениями о рациональности в многомерности и парадоксальности ее культурного бытия.

СОДЕРЖАНИЕ

В.Н. ПОРУС. *Философия в университете (оптимистические надежды старого пессимиста)*

РАЗДЕЛ I

КУЛЬТУРА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Л.А. МИКЕШИНА. *Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»*

И.Т. КАСАВИН. *Рациональность: дополнительность и парадоксальность*

З.А. СОКУЛЕР. *Социальный конструктивизм, релятивизм и поиск истины*

Е.Г. ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ. *Плодотворные тавтологии и прагматические противоречия: уловка –6.54*

С.С. ГУСЕВ. *Рациональность в условиях неопределенности*

В.П. ЗИНЧЕНКО. *Интригующая неопределенность и/или унылый детерминизм: психологические аспекты*

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ. *Рациональность и иррациональность ответственности*

РАЗДЕЛ II

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

Б.И. ПРУЖИНИН, Т.Г. ЩЕДРИНА. *Антиномизм как принцип культурно-исторической рациональности, или об одной линии преемственности в русской философии*

А.Л. ДОБРОХОТОВ. *Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)*

Т.П. ЛИФИНЦЕВА. *Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия*

В.К. КАНТОР. *О необходимости в России бюрократии*

Я.С. ЯСКЕВИЧ. *Рационализм в политике: принятие решений в условиях риска*

С.Е. КРЮЧКОВА. *Об университетской философии, philosophia perennis и профессиональном сообществе*

Д.А. ШАМИС. *Беседа с философом*

М.В. РУМЯНЦЕВА. *Воспоминание*

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ В.Н. ПОРУСА

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ФИЛОСОФИЯ В УНИВЕРСИТЕТЕ (ОПТИМИСТИЧЕСКИЕ НАДЕЖДЫ СТАРОГО ПЕССИМИСТА)

Так уж вышло, что спустя полвека, как я связал себя с философией, едва ли не главный вопрос отечественной философии выговорился так: есть ли она вообще, а если есть, то кому нужна? Понятно, почему он вышел на первый план: слишком много бессмысленной болтовни и лжи навёрчено вокруг философии. Ворошить сейчас эту кучу нет смысла. Кто «в теме», поймет, а другим рассказывать и объяснять слишком долго. Но ведь эту книгу, затеянную друзьями мне в подарок, скажем так, к семидесятому дню рождения (не люблю слова «юбилей»!) «другие» читать не будут. И это хорошо.

Отвечать можно по-разному. Вот В.А. Куренной недавно ответил так: «Философия — стержень любой состоятельной культуры, а уж нашей тем более, коль скоро мы продолжаем идентифицировать себя с европейской, уходящей корнями в античную философию рациональностью..., не говоря уже о христианской культуре как таковой, которая немыслима без этой самой философской составляющей»¹. Верно. Но уж коли такой вопрос стоит, значит что-то неладно с нашей культурой. То ли она не совсем самостоятельна, то ли оторвалась от своих корней, то ли еще какая беда с ней приключилась... Но то, что необходимость философии сегодня под сомнением, а само ее существование — под угрозой, это факт, который нельзя отрицать, если не выдавать желаемое за действительное, не предаваться фальшивому оптимизму или просто делать вид, будто ничего особенного не происходит.

Здесь надо уточнить. Речь идет не о существовании *философии вообще*, а о *философской профессии* и прочности ее бытия в наше время. Это вещи связанные, но не одинаковые. Когда философы слышат, что «философия больше не нужна», они обоснованно возражают — примерно так, как это сказано в приведенной цитате. Но эти возражения идут мимо цели, ибо мало ведь кто решится прилюдно сморозить глупость о ненужности философии в культуре (находятся и такие, но всерьез принимать их речи не стоит, много будет чести!).

Философии — двадцать шесть веков (если считать от Фалеса), а профессия философа возникла не так давно по меркам истории. В нашей стране большинство философ-профессионалов работает в сфере высшего образования, и здесь не место словопрениям, являются ли эти профессионалы *философами* или это большое преувеличение. Существованию философии помешать трудно, от наветов, запретов и гонений она только усиливается, излу-

¹ См.: Куренной В.А. Инстанция свободного суждения //Газета.ru.
URL: http://www.gazeta.ru/comments/2013/05/24_x_5334909.shtml

чая при этом более мощные мыслительные импульсы. Где ей существовать — в бочке, в умной беседе на кухне, в музыке, звучащей в концертном зале, в поэзии или в политическом спиче — это она решает сама. Изгнать ее из культуры — не получится, во всяком случае у врагов и гонителей философии (если таковые объявятся), на это кишка тонка, какой бы властью они ни обладали.

Другое дело — *профессиональная философия*. У нас она практически полностью сосредоточена в вузах, так исторически сложилось². Из этого и надо исходить, обдумывая вопрос.

Он и касается-то главным образом вузовской философии. Когда говорят о ненужности философии — разговоры эти имеют разные подоплеки, но сводятся к одному. Философия вообще — пережиток прошлых веков (О. Конт был прав!), потому ей не место в сонме современных наук, изучение ее в вузе — пустая и бесполезная трата времени. К тому же именно философия (так было и будет!) порождает разброд в умах, опасный с точки зрения потребности в идеологическом сплочении вокруг властвующего Центра. Ожидать от нее чего-то другого, заставить ее «работать» на этот Центр — дело хлопотное, даже безнадежное. Поэтому процесс ее маргинализации, имеющий форму постепенного, но неуклонного вытеснения философии из вуза, нужно не тормозить, а содействовать ему, так сказать, «ввиду целесообразности», хотя поднимать вокруг этого большой шум тоже не надо. Все случится само собой. Такие вот разговорчики.

При всей очевидной их глупости, возразить им не так просто. Философия — вузовская дисциплина? Попробуйте сказать — нет. Тогда — все свободны, можете философствовать на досуге в свое удовольствие. А если да, ее изучение должно оставлять след в головах студентов. А как проверить, остался этот след (имеются в виду *знания*, а не эмоции — восторг, очарование, любопытство, недоумение или отвращение) или нет, как не с помощью зачетов, экзаменов или «тестирования»? Вот то-то и оно. Теперь попробуйте заявить, что философию отличает как раз отсутствие «правильных» ответов на ее вопросы, ей свойственна мобилизация ума на уяснение их смысла и на поиск условий, при которых этот смысл был бы приемлемым. Такое заявление беспомощно против убийственной логики: или философия должна

² Как именно сложилось, об этом можно судить по-разному, в том числе и так, как Ю. Н. Солонин в статье «Национальные черты российской высшей школы и место в ней философии» (Философское образование (Вестник АФФО), 2010, Вып. 5). Здесь - исследовательская проблема. Но как бы она ни решалась, ясно, что в нашем современном отечестве философия вне академической среды обречена *выродиться* в вульгарное поп-философствование, хотя именно в этом некоторые «авангардисты» усматривают панацею от другого вырождения — в собрание никому не нужных и не интересных трафаретов мышления.

стоять в одной шеренге с другими вузовскими дисциплинами, то есть удовлетворять неким стандартам, или можно сколько угодно говорить о ее особенности, но только за стенами учебных заведений.

Положение, что и говорить, интересное. Как быть? Нужен *нестандартный* подход, а это, в свою очередь, требует *нестандартного* понимания потребностей и целей высшего образования.

Когда студентов понуждают повторять фразы из учебников или даже из текстов классиков и почему-то называют это «любовью к мудрости», получается что-то двусмысленное, вроде того, когда говорят, что «любовью *занимаются*». И вот от философии остается только звук, донесшийся с древних времен, слово, из которого вышелушен смысл, бирка, оторвавшаяся от предмета, скорлупа от выеденного яйца.

О чем вообще рассуждают философы? Право, иногда их не понять без знания специальных слов (всяких там «субстанций», «экзистенций», «трансценденций» и «апперцепций»), которые к тому же трудно вместить в представления о привычной повседневности. Но даже самая рафинированная философская терминология предназначена, чтобы удерживать в фокусе сосредоточенной мысли важнейшие для человека вопросы. В конечном счете, они выражаются простыми словами (если так не получается, значит что-то не сладилось, где-то мысль заплутала и потеряла сама себя).

Стоит ли мне жить, если мир с его непреложными законами равнодушен и безразличен к *моей* смерти? Что значит «быть свободным»? Кто и когда действительно свободен? Если свобода недостижима в жизни, то нельзя ли обнаружить ее именно тогда, когда человек добровольно от жизни отказывается? Что значит «знать истину»? Стоят ли свобода и истина того, чтобы ради них страдать самому или заставлять страдать других людей?

Можно ли рассчитывать в поисках того, что люди называют «смыслом жизни», на чью-то помощь или никто не поможет, а надо полагаться только на свое разумение? Что общего у красивой девушки и восхода утренней зари? Что такое «справедливость» — уловка слабых против сильных или нечто заложенное в основание человечности? Наконец, самый важный из всех вопросов — что такое человек? Скорее даже, важен не он сам по себе, а вопрос, могу ли я по праву называться этим словом?

Почему эти и подобные им вопросы — философские? Может быть, здесь только дань старине? Не передать ли право задавать такие вопросы и отвечать на них *ученым*? А уж они разберутся, какие заслуживают внимания, то есть могут быть разрешены наукой, а какие следует отбросить ввиду их «бессмысленности», то есть невозможности их перевода на язык опыта и логического анализа? Так думают многие и среди них немало...философов-профессионалов! А я вот студентам-первокурсникам предлагаю ответить, почему все-таки

ученые доверяют опыту и логике? На этот с виду простой вопрос не так легко найти убедительный ответ. Пытаясь сделать это, улавливая грань между наукой и философией, студенты и начинают говорить на *языке философии*. И значит участвовать в ней.

Такое участие нельзя заменить заучиваниями и измерить его «тестами». Оно проявляется иначе — вовлеченностью в процесс философствования, влиянием, какое эта вовлеченность оказывает на мышление, степенью повышения (не удержусь от модного словца) его *креативности*. Оценить это трудно. Преподавателю приходится мобилизовать весь свой опыт, интуицию, а бывает, идти на риск ошибки, имея в виду главное: философия нужна студентам не как сумма омертвевших в своей бесполезности *знаний* о любви к мудрости, а как сама эта *любовь*. Без нее прожить, конечно, можно, но скучно и тускло. А с нею жизнь совсем другая, и кто это осознал или почувствовал, тому сильно повезло.

Нынешняя вузовская философия смотрится как старушка, случайно забредшая на молодежную дискотеку. Она — в странной для себя среде, где на нее или не обращают внимания, или невежливо хихикают по ее адресу. В самом деле, как относиться к этой даме, которая, кажется, только тем и занята, что пытается рассказать о своих былых победах и приключениях, а потом еще и требует отчета о прослушанном? Если коротко, философия, с которой знакомят студентов, часто (к счастью, не всегда!) архаична по форме и оторвана от практических запросов современности, от актуальных проблем, в какой области их ни взять: от содержания современных научных теорий до экономических, политических и идеологических реалий.

Кризис современной вузовской философии затронул ее фундамент — систему подготовки специалистов, способных так преподавать философию, чтобы и сомнения не оставалось в ее актуальности, систему школьного образования, сводящую на нет саму способность к философскому мышлению³. Ведь философия в аудитории — это, если угодно, свидание... Только представить, что на свидание приходят усталые, издерганные, раздраженные люди, приходят по необходимости, непонятной и странной. Уж какая там любовь? Ведь, повторю, это требует перерасхода душевных и умственных сил, внутренней готовности искать и не пасовать, если

³ Уже несколько лет подряд мне доводится быть председателем жюри на Всероссийских олимпиадах школьников по обществознанию. Я встречал талантливых и по-настоящему образованных старшеклассников, не просто интересующихся философией, но уже неплохо знакомых с нею и, что еще важнее, умеющих «философски мыслить», что бы ни означало это выражение. Но общее впечатление все же иное: философия в курсе школьного обществознания занимает вымученное и мало кому интересное место. Ее связь со школьными науками туманна и обычно оставляется без внимания. Да и учителя часто эту связь не понимают и не ценят. Опять оговорюсь: бывают и прекрасные исключения, слава Богу...

не находишь... А значит, напряженность мысли-любви должна поддерживаться непрерывным трудом души. Наша общая беда в том, что потребность в таком труде, к сожалению, угасает, ее уничтожает культурный кризис, частью которого и выступает кризис отечественного образования, в частности — кризис вузовской философии. Но в констатации этого факта еще мало проку. Надо что-то делать.

Ну, хотя бы так образовывать преподавателей философии, чтобы они могли постоянно «держать руку на пульсе времени», чтобы в их сознании философский дискурс был действительно (а не на словах) актуален, а главное — был не привеском к современности, а ее необходимой частью. Но ведь это образование начинается не на философском факультете, а еще в школе. Значит, школа должна создавать предпосылки для философского осмысления происходящего вокруг и внутри нас.

Я не раз писал о том, что философия — это прежде всего философы⁴. Бывают времена, когда это особенно верно. Когда история философии совершается, по сути, как совокупная биография людей, в ней работающих. Например, когда философские идеи задавлены цензурой, когда споры о них опасны, когда сами эти идеи подвергаются искажению или глумлению. Тогда бывает, что в жизненных поступках, а не в написанных текстах или произнесенных фразах, проступает философия, живущая по своим законам и не подвластная внешним давлениям. Таким было время «тоталитаризма» в нашей стране. Сейчас это — вроде бы уже прошлое. Но и в нынешнее время в принципе дело обстоит не иначе. В чем-то даже труднее. По отношению к культуре — это скорее «безвременье», затянувшееся блужданье в переходах, неизвестно куда ведущих. Вот и «поступком» сегодня можно считать каждое вхождение преподавателя философии в аудиторию. И жизнь вузовской философии зависит от качества таких поступков.

А качество это в общем невысокое. Вряд ли кто решится, не кривя душой, назвать философию самым популярным вузовским предметом. Об этом можно судить, например, по многочисленным высказываниям в Сети, где так невоздержно «поливают» и философию, и философов, что хочется, поёживаясь, как-то списать все это на недостатки воспитания и образования самих ругателей.

Надо признать: в наши дни философия, вообще говоря, выпала из центра духовно-культурной и интеллектуальной жизни на ее периферию. Ни о каком «духовном лидерстве» философов сегодня и мечтать не приходится. Наша цивилизация — «новостная» (об этом любит напоминать В. М. Межуев), а не «размышляющая» о своих основаниях, поэтому в центре общественного внимания — «ньюсмейкеры» и те, кто доносит поток новостей до по-

⁴ См.: Порус В. Н. У края культуры (философские очерки). М., «Канон+». 2008. С. 446–449.

требителей, но отнюдь не те, кто хотел бы «во всем дойти до самой сути», продираясь через топи информационных болот. Является ли это положение вещей, так сказать, историческим зигзагом, или мы уже расстались с ценностями европейской культуры?

Это важный вопрос, не так ли? Кто ответит на него? В философском сообществе — сумятица: одни говорят о «конце истории философии», об исчерпанности философского дискурса, о превращении философии в психотерапевтическое средство «активации субъективности», самовыражения индивида («социального атома»), не имеющее общекультурной значимости; другие зовут в прекрасное прошлое, видя в нынешних трудностях козни *врагов народа*; третьи наперебой предлагают доморощенные проекты восстановления предметного поля философии; четвертые вообще ничего не говорят, просто дрейфуют в мутном потоке событий⁵. Характерная примета времени: философы стесняются своей *профессии* (одни скромно именуют себя *преподавателями* философии, другие — *философоведами*, остальные застенчиво мнут-ся, когда их спрашивают, чем они занимаются), утратившей престиж (совсем не только из-за более чем скромных зарплат) и критикуемой с самых разных сторон, в том числе со стороны радетелей «профессионального» и «компетентностного» подходов к задачам и целям высшего образования. Впрочем, и в среде *профессиональных философов* нередки мнения о том, что эра *философского профессионализма* ушла в безвозвратное прошлое и вот уже на дворе время, когда философии пора переместиться на бесчисленные и бесформенные площадки *повседневности*. Там-то ее, скорее всего, и встретят «идолы», некогда порицаемые и гонимые (со времен Ф. Бэкона), а ныне якобы сближающие философию с интересами ее массового *потребителя*.

И ведь надо признать, что в подобных призывах отражено грустное обстоятельство: нынешняя «академическая» философия действительно не способна внятно и доступно объяснить, зачем и кому она нужна, каково, например, ее место в высшем образовании. Правда, еще звучат реликтовые (и с плохо спрятанной ухмылкой повторяемые студентами, а куда денешься?) декларации о том, что философия — «наука наук», «школа мысли», «необходимый фундамент образования» и т. п. Но за ними часто — пустота, они воспринимаются как назойливая реклама и, если честно, усугубляют студенческий (и не только!) скепсис по отношению

⁵ А.А. Гусейнов считает, что философия зашла в тупик потому, что не смогла предложить разумную перспективу современному обществу, стать для него путеводной утопией. «Вопрос о будущем философии есть вопрос о ее способности снова открыть это будущее — сформулировать новые идеалы, новую утопию» (*Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры // Вестник РФО, 2007, № 4. С. 42*). Пусть так. Обладает ли *нынешняя философия* этой способностью? Не ответив на вызовы *своего* времени, вряд ли можно создать удачный проект *будущего*. Вот почему сегодняшние философы часто преуспевают в экстраполяциях на *будущее* своего разочарования в *настоящем*.

к философии.

Интерес к ней еще держится усилиями отдельных преподавателей-энтузиастов, их талантом и харизмой. Но если говорить о процессе в целом, он характеризуется ростом обоюдного равнодушия: многие преподаватели, устающие от общения с аудиторией, не понимающей, зачем ее загружают *бесполезной*, но трудоемкой работой, сами теряют творческие импульсы и «спасаются» рутинными, не требующими перерасхода душевных сил, методами и приемами. Да и помилуйте, чего можно требовать от человека, пришедшего на четвертую или пятую семинарскую «пару» за день (а именно такова «нагрузка» преподавателей в некоторых вузах!), какая уж там харизма, какое «гибкое мышление», не говоря уже о любви к мудрости!⁶ Добавлю, что философию в вузе, как правило, преподают на младших курсах, то есть вчерашним школьникам, которым недоверие к «отвлеченным» рассуждениям прививается всей системой среднего образования. Философия, с которой встречаются новоиспеченные студенты, не оправдывает их ожиданий, выглядит в их глазах чем-то второстепенным, не требующим серьезных умственных усилий и затрат времени.

Важно заметить и то, что самостоятельно уяснить необходимую связь философии с другими вузовскими дисциплинами студенты вряд ли способны, а преподаватели часто эту связь просто провозглашают, но не доказывают. Что греха таить, для такого доказательства им не хватает специального образования, да и профессиональное общение с коллегами — преподавателями естественных, математических, инженерных дисциплин — затруднено по той же причине.

Это ставит вузовскую философию в трудное, скажем прямо — в унижительное положение: множество ее претензий повисает в воздухе, особенно когда философы обещают содействовать *формированию личности* студента или аспиранта, но формируют только скептическое отношение к своим обещаниям.

Все это говорит, как я понимаю, об одном: необходимы реформы, затрагивающие цели и смысл философии в структуре высшего образования.

Без таких реформ вузовская философия обречена на угасание и вымирание. Оно и произойдет — не по воле «темных сил», на борьбу с которыми кое-кто из моих коллег призывает (совсем как в былые времена) всех людей доброй воли, что граничит с демагогией, а просто потому, что в своем нынешнем состоянии вузовская философия не может стоять на собствен-

⁶ Еще раз оговорюсь — вовсе не из какой-то там политкорректности: я встречал и знаю преподавателей (разных возрастов и поколений) самоотверженных, преданных своему делу, перед которыми я преклоняюсь, бесконечно уважаю их и люблю. Тем не менее: я сказал то, что сказал, вполне серьезно.

ных ногах и нуждается в административной поддержке. Лишившись таковой, она, скорее всего, рухнет.

В каком направлении идти реформам? Здесь я буду говорить только о том, что имеет практический смысл. Коренные причины и последствия культурного кризиса, затрагивающего и философию, — тема других споров. Далеко не все согласны, например, с самой констатацией культурного кризиса, а с закусившими удила оптимистами, склонными в нынешней ситуации видеть «утреннюю зарю» новой культуры, дискутировать вообще бесполезно.

Очевидно, что цель преподавания и изучения философии в вузе неразрывно связана с целями высшего образования как такового. В самом деле, зачем вообще высшее образование? В каком смысле оно «высшее»? Ну, хорошо, скажут мне, вам угодно пофилософствовать на эту тему, но к чему? Ведь есть же ясный как простая гамма ответ: высшее образование — система подготовки высококвалифицированных специалистов, нужных для поддержания необходимого уровня экономики, политики, культуры, всей общественной жизни. Кроме того — это путь на верхнюю ступень лестницы, по которой взбираются люди, претендующие на профессиональное участие в названных сферах, делающие в них карьеру.

Что значит пройти этот путь? Овладеть некоторой суммой знаний, умений и навыков, применимых в данной сфере? Не так давно ответ был бы приемлемым. Сегодня — нет. Запаса знаний и умений, полученных в вузе, теперь часто не хватает даже на успешное начало карьеры, не говоря уже о ее продолжении. Значит, высшее образование — это прежде всего *высоко развитая способность к дальнейшему и непрерывному образованию.*

Эту способность нужно не только реализовывать, что само по себе архисложно. Ее еще нужно постоянно подпитывать, чтобы она не увяла на почве житейской прозы. И это значит, что способность к образованию должна стать потребностью, стимулируемой не только стремлением занять достойное место в каком-то сегменте рынка труда. Поэтому ценность образования измеряется по особой шкале. Назовем ее *шкалой личностно-культурного развития.*

Если так, то роль и цель вузовской философии следует оценивать главным образом именно по этой шкале. В конечном счете, все эти рассуждения сводятся к простой формуле: высшее образование — то, посредством чего *возвышается* человек. Поднимается не только до определенного уровня профессиональной готовности (что, разумеется, необходимо), но до сознания своей причастности к культуре, неотделимости от духовной ткани, в которую впле-

тена личная судьба образованного человека⁷.

Если так понимать главную цель вузовской философии, не уйдешь от вывода, что она не может быть достигнута усилиями одних только вузов, тем более — одних философских факультетов, кафедр или отдельных преподавателей. Это проблема государственного уровня. Но решить ее могло бы то государство, которое действительно представляет, осознает и обеспечивает интересы общества в целом. Нынешнее государство, к сожалению, далеко от этого. Не буду повторять общеизвестное: немыслимые масштабы коррупции государственных чиновников, несовершенство законов и законодательной процедуры, глубокий разрыв между государством и гражданским обществом (точнее, его эмбрионом). Это — кризис нашей государственности, происходящий на фоне кризиса культуры. И кризисные явления в образовании — частное следствие этих кризисов. Поэтому реформа вузовской философии — вопрос, затрагивающий не только технологию высшего образования, но и сферу политики. Но в этом очерке я не намерен обсуждать политические проблемы.

Я не касаюсь вопросов, относящихся к методике преподавания философии (например, об использовании технических средств, облегчающих усвоение материала: презентаций, схем, таблиц, «интеллектуальных карт», интернет-ресурсов, интерактивных семинарских занятий, диспутов, конференций и т. д.). Очень хорошо, если движимые энтузиазмом (всегда проблематичным) студенты и преподаватели совместно добиваются успехов такими «инновациями». Но здесь я говорю о более общих вещах.

Важнее всего — предоставление преподавателям философии *максимума академической свободы*. Мне кажется совершенно неприемлемой тенденция к унификации учебников. Замечу мимоходом, что она часто диктуется простейшими соображениями: вузам выгоднее закупать для своих библиотек минимум наименований учебной литературы. В принципе — сама идея учить всех по одному философскому «букварю» порочна и противоречит духу философии. Но дело не только в этом.

Я уже говорил выше, что труднейший вопрос для вузовской философии — ее дисципли-

⁷ Я сознательно прохожу мимо полемики, недавно разгоревшейся с новой силой вокруг целей и качества высшего образования в России. Высказываются очень разные мнения, на разбор которых здесь у меня нет ни места, ни охоты. Замечу только одно: если цель высшего образования *только* в том, чтобы создать у человека определенный задел и основу для ожидающей его конкурентной борьбы за карьерный рост, приличную зарплату и благоприятные жизненные условия, то философия и вправду никому в вузе не нужна, если, конечно, это не именно та философия (а я так думаю, что *суррогат философии!*), которая как раз и призвана подсказать ему направление к этой цели.

нарный статус. От него, конечно же, никуда не денешься. Но нельзя поддерживать этот статус, уподобляя философию естественнонаучным, инженерным или социально-научным дисциплинам. А именно так и делают, когда содержание «государственного стандарта» пытаются передать программами, устроенными наподобие программ философских факультетов, но изуродованными из-за вынужденных сокращений и упрощений. Конечно, такие программы не могут быть выполнены хотя бы потому, что на это нет времени. Но и само по себе такое предприятие бессмысленно⁸. Кроме того, современная философия — это спор концептуальных систем, а не перечень стандартных вопросов, на которые уже заготовлены «правильные» ответы. Чтобы сознательно участвовать в споре, надо понимать причины его возникновения, его смысл, цели спорящих. Следовательно, нужно знакомить студентов с широким спектром философских идей, концепций, направлений и течений мысли. А для этого нужны экскурсии в историю философии — от Платона и Аристотеля до наших дней.

Вот на эти экскурсии часто и уходит почти все время. Как это делается? С глубочайшими идеями, прямо-таки выстраданными человеческой мыслью, знакомят как туристов из автобуса с достопримечательностями местности: взгляните налево — экзистенциализм, главная идея — «Существование предшествует сущности»; направо — позитивизм с главной идеей «Наука — сама себе философия»; едем дальше, налево — структурализм, главная идея «Целое есть инвариант многообразных и изменчивых отношений своих элементов», запомнили, хорошо, едем дальше, направо — феноменология, главную идею сформулировать трудно, да это вам и не нужно, едем дальше, налево — прагматизм, главная идея «Что в рот полезло, то и полезно», бросьте хихикать, времени нет, а то бы мы вам все подробно объяснили, направо — постмодернизм, главная идея «Нет никаких главных идей!», бросьте, еще раз говорю, хихикать, все очень серьезно, мы ведь учимся мыслить, а не в бирюльки играем. Записали? На экзамене воспроизведете — получите «отлично», нет — по заслугам.

Скажите, я утрирую, выставляю вузовскую программу философии в карикатурном виде? К сожалению, эта карикатура похожа на оригинал. И дело, конечно, не в количестве учебных часов. Это вообще не арифметический вопрос: нельзя растянуть курс философии так, чтобы он раздулся как лягушка, пытавшаяся сравняться с волком, но нельзя и сжать его до смешных размеров. Мы опять упираемся в проблему: для чего нужна философия в структуре высшего образования. Чтобы не повторяться, скажу так: философия вводит студента в атмосферу мировоззренческого вопрошания. Следовательно, обучение философии должно быть подчинено выработке способности понимать мировоззренческие и методологические вопросы и ориен-

⁸ На что многократно обращал внимание декан философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова В.В. Миронов. В этом я с ним вполне согласен.

Философия в университете (оптимистические надежды старого пессимиста)

тироваться в поиске ответов на них. Это требует навыков рационально-критического мышления, благодаря которым человек способен располагать свои жизненные запросы по определенной шкале ценностей, устанавливать принципы отношений к действительности, к своему делу, к другим людям и к собственной персоне.

Эту способность нельзя развить простым повторением чьих-то мыслей. Не научишься плавать, делая плавательные движения на пляжном песке. Так же нельзя научиться критически мыслить, не погружаясь в атмосферу свободной и разумной критики. Это и значит, что высшее образование может (должно!) стать для философии *пространством свободы*. Нет, я не считаю, что философия в вузе могла бы существовать вне каких-либо дисциплинарных ограничений (такая философия стала бы просто безответственным трёпом), но сознаю, что втискивая ее в ложе *стандартной* дисциплинарности мы исполняем (волей или неволей) роль Прокруста. Хорошо сказал В.М. Межуев: «Философия есть язык и мысль свободного человека... Если человек не нуждается в свободе, то и философия ему ни к чему»⁹. Это правда, но у нее есть и другая сторона: философия не может создавать «нужду в свободе», если она сама не свободна. Что же такое *свобода вузовской философии в дисциплинарных рамках?*

На этот вопрос нельзя ответить каким-то общим предписанием. На него ответила бы (и ответы были бы разными!) сама жизнь философских кафедр, если бы им был предоставлен свободный выбор (без оглядки на шаблоны или стандарты) тематики, структуры и методики соответствующих курсов. Это ни в коем случае не означает призыва к бесшабашной вольнице «кто во что горазд», напротив, такой подход требует самой серьезной профессионально-экспертной оценки достигаемых результатов, но в том-то и дело, что оценивать их стали бы не сравнением с какими-то шаблонами: показателем успеха стали бы не проценты «правильных» решений тестовых заданий, а заинтересованная активность студентов.

В чем действительно нуждается вузовская философия, так это в проблемно-ориентирующих *курсах лекций* (оптимально, если бы эти курсы выражали философскую позицию самого лектора, конечно, при условии, что таковая имеется!), в хорошо подобранных хрестоматиях и продуманных методиках семинарских занятий. Иными словами, нужно дать преподавателям столько свободы, сколько они могли бы и хотели иметь для осуществления своей профессиональной работы. Только так можно было бы разрушить вредный и глупый стереотип о бесполезности философии. Изменить роль и удельный вес философии в вузе.

⁹ Межуев В.М. Если человек не нуждается в свободе, то и философия ему ни к чему... // Новая газета. Научно-популярное приложение «Кентавр». 2007. № 83. <http://old.novayagazeta.ru/data/2007/kentavr06/00.html>

В.Н. Порус

Она должна не формально присутствовать как (второстепенный) элемент образовательных программ, а *пронизывать* эти программы на всех уровнях. Вот в чем суть дела: философия нужна высшему образованию в том и только том случае, если это образование *философично*, а значит, находится на высоком и постоянно повышающемся уровне. И вряд ли нужна во всех остальных случаях!

Это задача-максимум. Скажу иначе: это мечта, которая могла бы стать важнейшим ориентиром преобразований всей вузовской системы. А мечтать, так мечтать! Нет, я не хотел бы выглядеть Маниловым. Просто думаю, что даже малых перемен нельзя добиться, если не иметь в виду эту сверхзадачу — вернуть философии ту роль, о которой когда-то говорил И. Кант: философия в университете охраняет права разума на свободную критику всего сущего, проверку всех человеческих знаний на истинность и тем самым служит высшей цели культуры — развитию самосознания человека¹⁰.

Но достичь этой цели или, по крайней мере, продвинуться к ней можно, если не забывать, что «вся философия, все лучшее, наиболее глубокое и духовно чистое, что заключено в человеческом мышлении о мире, имеет смысл и цену лишь как способ и попытка гуманистически осмыслить мир, понять его в связи с человеком, как способ и попытка осмыслить человека в его связи с миром, как способ и попытка одухотворить реальность человеческого бытия, сделать реальность содержанием его духа и вступить с миром в по-человечески осмысленный и по-человечески одухотворенный контакт...»¹¹. Вот это и есть настоящая задача образования, в том числе и философского. Надо искать средства для ее решения.

Помечтаем?

Пусть преподавание философии в «продвинутых» университетах имеет перманентный характер, то есть сопровождает весь процесс обучения на разных его уровнях по-разному. Простая форма перманентности — трехступенчатая структура философского образования.

Студентам-бакалаврам нужен проблемно-ориентированный, дидактически свободный курс философии, цель которого — заложение основ проблемно-мировоззренческого мышления. Они должны осмыслить место философии в культуре, ее связь с другими формами культурного бытия (наукой, религией, искусством, экономикой, политикой, повседневной жизнью) и на базе этого понимания определить свои главные жизненные ориентации, получить прививку от догматизма и фанатизма. Безусловно необходимо знакомить студентов этого уровня с лучшими достижениями мировой и отечественной философской мысли. Но главное все же в том, чтобы привить вкус к рационально-критическому, аналитическому рассужде-

¹⁰ См.: Кант И. Спор факультетов // Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1966.

¹¹ Трубников Н.Н. Философская проблема. Ее гуманистические основания и критерии // Путь в философию. Антология. М. 2001. С. 427.

Философия в университете (оптимистические надежды старого пессимиста)

нию, обнимающему не только область профессиональных интересов, но всю сферу духовно-практической жизни. На этом уровне философия для студентов должна стать синонимом не отвлеченного умствования, а внимательного к подробностям жизни, но поднимающегося над ними в важнейших обобщениях, живого и доброго ума, причастность к действию которого они ощущали бы как благо, а не как бессмысленную и тягостную повинность.

В магистратуре философское образование может быть продолжено уже в более специальной и конкретной форме. Как правило, это могло бы осуществляться в форме обсуждения философских и методологических проблем конкретных наук или специальностей. На этом этапе философское образование — знакомство с общими характеристиками научно-исследовательской работы (в частности, над магистерской диссертацией), погружение в методологическую проблематику отдельных наук и специальности в целом, обсуждение социального и культурного смысла конкретной профессии и ее этических норм. Программы, обнимающие эти темы, должны учитывать пожелания и критику соответствующих специалистов; это и была бы естественная (практически целесообразная) форма диалога философов и ученых в каждом университете или институте.

Отмечу, что интерес к философии на высших уровнях вузовской подготовки не ослабевает (вопреки тем, кто считает, будто философия только отвлекает старшекурсников или магистрантов от сугубо профессиональной подготовки), а *возрастает*, это отмечается всеми преподавателями, работающими со «взрослыми» студентами. Это вполне объяснимо: именно на солидной образовательной базе возможно не «детское», а сознательное отношение к философии, если она выступает как основа рациональной рефлексии: каков глубинный смысл моей профессиональной деятельности? кому и для чего она нужна? каково мое личное отношение к ней?

Так же конкретен вопрос о содержании курсов философии науки для аспирантов. В условиях, когда лекции по этой дисциплине читаются одновременно для всех аспирантов вуза без разделения по специальностям (а так именно и происходит в большинстве вузов), практически невозможно включать в курс так называемые «философские проблемы отдельных наук». Здравый смысл подсказывает, что обсуждение таких проблем более органично для магистратуры.

Философия науки для аспирантов — естественное обобщение и завершение вузовской философии. Его цель — дать общее представление о науке в ее историческом развитии как важнейшей части культуры, о ее особенностях в сравнении с другими формами интеллектуальной и духовной деятельности, о том, что такое научная рациональность и каковы ее границы, о структуре, функциях и социальной роли научных институтов, о социальной и культурной ответственности ученых.

Сегодня эту мысль оспорят многие. Я знаю их аргументы. Например, они ссылаются на загруженность аспирантов исследовательской работой, на неуместность и вредность (по их мнению) отвлечения от нее. Думаю, что это аргумент «камуфляжный». Моя практика, например, показывает: именно те аспиранты, которые наиболее успешны в своей научной работе, проявляют самый высокий интерес к философии и показывают лучшие результаты на экзаменах. И наоборот, те, кто приходит в аспирантуру случайно или преследуя какие-то личные, вовсе не связанные с научной карьерой, цели (например, продлить блаженство студенческого иждивенчества или на законных основаниях «откосить» от службы в армии), совершенно не интересуются философией. Впрочем, их успехи на выбранном научной поприще также не вызывают восхищения, чаще всего их аспирантский путь заканчивается бесславным отчислением.

Итак, речь идет о повышении роли и удельного веса философии в высшем образовании. Но какой философии? Той, которая преобладает в наших вузах сегодня, это просто не под силу. Конечно, она должна стать иной, чтобы взять на себя более тяжелую, хотя и более почетную ношу. Это требует решения конкретных организационных и научно-методических проблем.

Прежде всего, это проблема повышения квалификации преподавателей философии. Мы часто говорим об опыте других стран и не всегда удачно его используем. Но вот бесспорное, на мой взгляд, преимущество некоторых зарубежных систем подготовки профессиональных философов: таковым можно стать, если обладаешь базовым специальным образованием. У нас этого нет, и потому вузовский философ так часто беспомощен в общении со специалистами. С этим мирятся потому, что философия как дисциплина лишь формально инкорпорируется в специальное образование. Если же она — *органичная часть* последнего, то значит, образовывать нужно не только студентов, но и самих преподавателей. Для этого нужна соответствующая система. Можно ли ее создать в нынешних условиях? Сразу — точно не получится, но определенные шаги в этом направлении сделать вполне реально. Например, надо, чтобы образование (не только специально-философское) философов-преподавателей стало перманентным. Для этого во многих университетах есть неплохие, а иногда даже прекрасные возможности. Есть и препятствия (помимо психологических затруднений: трудно ведь человеку с дипломом кандидата или доктора наук согласиться с тем, что его образование не закончено и никогда не закончится!). Это прежде всего занятость преподавателей, которым не хватает времени и сил на продолжение своего образования, не говоря уже о научной работе, без какой успешная вузовская карьера невозможна. Поэтому нужна опять-таки система мер, позволяющих сделать переподготовку и повышение квалификации не только обязатель-

18

ной, но и привлекательной, она должна совпадать с личными интересами преподавателей, служить базой для дифференцированного их стимулирования и поощрения. И в этом отношении есть опыт (например, в Высшей школе экономики делаются вполне конкретные шаги к созданию такой системы, хотя это только начало пути).

Я лишь вскользь упоминал проблему повышения уровня учебно-методической литературы, создания учебников и учебных пособий нового поколения. Дело в том, что эта проблема, я думаю, просто не может быть решена (какие бы талантливые люди ни взялись за ее решение!) до тех пор, пока этот процесс остается в рамках старого подхода, основанного на идее стандартизации философии как вузовской дисциплины. Сначала нужно избавиться от него, освободить преподавателей, раскрыть перед ними перспективу творческого, увлекательного труда, сделать ясной его цель. Потом — задействовать творческие конкурсы, по результатам которых могут быть изданы и предложены как желательные примеры (не более того!) новые учебники и пособия¹². В настоящее время последовательность обратная: например, реализуются инициативы по проведению конкурсов, от которых я не очень-то жду сдвигов в сторону действительно эффективной реформы вузовской философии. Учебники, может быть, напишут неплохие. Но если все прочее останется как есть, никакие, даже лучшие учебники не изменят места и роли философии в высшем образовании.

Обсуждая состояние и перспективы вузовской философии, я говорил о ее связи с целями и ценностями высшего образования. Эта связь может обсуждаться в более конкретном контексте, связанном с проблемами современного университета. Понятно, что будущее университетской философии напрямую связано с тем, как они будут ставиться и решаться. Здесь я не рискну вмешиваться в специальную полемику. Замечу только, что место и роль философского факультета в структуре исследовательского университета, каким, например, является

¹² «Учебником в философском образовании мог бы быть даже не справочник, а скорее некий путеводитель по уже проложенным путям и тропинкам мысли, помогающий на разведанных маршрутах отработать технику передвижений, чтобы затем можно было пускаться в свободное плавание... Учебное пособие должно ориентировать на самостоятельную и творческую мыслительную работу, без которой невозможно осмысленное и продуктивное освоение философии. Для того, чтобы избежать навязывания предзаданных интерпретаций текстов и жесткой линии тех или иных властных дискурсивных практик или социокультурных стереотипов, стоило бы избегать каких бы то ни было реферирующих и оценочных комментариев. Неизбежный зазор между вопросами, на которые нет тут же сформулированных ответов, и ответами, на которые нет заранее заданных вопросов, бросает интеллектуальный вызов и оставляет простор для собственных размышлений. А многоголосие направлений и подходов, классических и неклассических философских стратегий воссоздает внутренний контекст современной философии» (*Кузнецов В.Ю.* Мир единства. М., «Академический проект», 2010. С.124 - 125).

Высшая школа экономики, во многом зависят от того, произойдет ли «перезагрузка» системы подготовки профессиональных философов. Она должна быть направлена на достижение главной цели, для которой, собственно, такой университет и существует: на подготовку исследователей¹³. Но, конечно же, надо еще задаться более общим вопросом (далеко не ясным!), что значит быть «исследовательским университетом», а более общо — какую функцию или миссию выполняет современный университет, каково его место не только в системе образования и подготовки специалистов, но вообще — в современной культуре.

Сегодня это актуальная тема. В ней отражены трудности развития нашей страны (да и не только нашей, ведь проблема касается судеб мировой культуры). Скажу коротко: если университет — это не просто «фабрика» специалистов и исследователей, а особая образовательная структура, производящая «разного рода элиты — управленческие, исследовательские, академические»¹⁴, а от успешности ее работы зависит, изменится ли характер и состав российской элиты¹⁵ в обозримом будущем, то университетская философия — едва ли не важнейший элемент этой структуры. Вот этой мыслью я и закончу свой очерк.

¹³ См. подробнее: *Порус В.Н.* Философский факультет в исследовательском университете: переориентировка целей // Высшее образование в России. 2011. № 7. С

¹⁴ *Аузан А.А.* Миссия университета: взгляд экономиста. Лекция (18.04. 2013) в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру». URL: <http://polit.ru/article/2013/05/07/auzan/>.

¹⁵ «Элита» — это те люди, которые действительно способны сыграть ведущую позитивную роль в жизни и развитии страны, общества, государства. К сожалению, этот термин сегодня оброс такими коннотациями, которые придают ему иной, часто отвратительный, смысл.

РАЗДЕЛ I

КУЛЬТУРА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

ПРОДУКТИВНОСТЬ И АКТУАЛЬНОСТЬ ПОНЯТИЯ «ПАРАДОКСАЛЬНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ»¹⁶

Воспитание отечественных философов и ученых в идеалах наивного реализма и материалистической диалектики в течение XX века не прошли даром: познание и его результаты традиционно оцениваются преимущественно в бинарных оппозициях, подразумевающих определенность того, что правильно, а что неправильно: рациональное — иррациональное, релятивное — абсолютное, объективное — субъективное, логическое — «паралогическое», релятивизм — догматизм и т. п. На этих основаниях формировалось и представление о рациональности в целом. Но даже у нас наступало понимание, что реальность природы, культуры, жизни людей никак не укладывается в «борьбу» или единство подобных бинарностей. Исследуя как философ и методолог науки феномен и понятие рациональности, Владимир Натанович Порус пришел к выводу: рациональность принципиально *парадоксальна*. Разумеется, мысль об оппозиции «рациональное — иррациональное» была известна давно и изложена, например, в «Науке логики» Гегеля, где рациональное понимается как принадлежащее области рассудка, а иррациональное — области разумного и творческого, они с необходимостью предполагают и сменяют друг друга в ходе развития знания¹⁷.

Прослеживая многообразные подходы к пониманию рациональности у философов науки XX века — от У. Куайна, К. Поппера, Т. Куна до Р. Рорти, В. Ньютона-Смита, — В.Н. Порус вопрос ставит несколько иначе: какова сама природа парадоксальности рационального? И ищет ответ на этот вопрос все последующие годы. Прежде всего им обосновывается возможность «нетождественности» логического и рационального, а также противоречия «абсолютизма», полагающего принципы рациональности вечными и неизменными, и релятивизма, который «отбрасывает требование универсальности и абсолютности, поворачивается к реалиям науки и ее истории, ... связывает рациональность с целесообразностью и успешностью действий»¹⁸. В таком случае проявляется культурная ценность рациональности, ее одновременная «методологическая и аксиологическая размерность», поэтому, по Порусу, необходимо различать научную рациональность и ее *методологические модели*, которые создаются исследователями для разных целей и могут существенно различаться, не сводясь к «единственно правильной». «Наука не сводится только к своей рациональности, и научная

¹⁶ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 13-03-00336.

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 415–416.

¹⁸ Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 77.

рациональность не сводится к какой бы то ни было своей модели»¹⁹ — происходит сочетание моментов «отображения и конструирования реальности». Итак, не следует отождествлять методологическую модель рациональности с «рациональностью как таковой», с которой имеет дело конкретный субъект — исследователь. Если модель принимается догматически, то разрыв с нею выглядит иррационально, и в этом, в частности, проявляется, по Порусу, «парадокс рациональности», встречающийся во многих реалиях науки и в поведении «личности как субъекта рационального действия».

Исследуя парадоксальность рациональности, Владимир Натанович всегда имел в виду, что она прежде всего выражается в единстве «методологической и аксиологической размерности». В статье «Рациональность философствования как ценность культуры» он четко сформулирует идею о «разрыве логического круга» в понимании рациональности: «критерии рациональности» зависят от избранной модели, основанной на «философских положениях, явно или неявно принимаемых учеными». И в свою очередь «рациональное и иррациональное философствование представляют собою различные модусы отношения к рациональности как культурной ценности. Они уходят корнями в культуру, живая жизнь которой порождает противоречия духа, которые выражаются в соперничестве различных мировоззрений. Различных, но культурных по своему генезису и смыслу»²⁰.

Сегодня по-прежнему концепция «парадоксальной рациональности» В.Н. Поруса, учитывающая определенную напряженность и противоречивость в развитии рациональности, присутствие в ней ценностного компонента от общества, культуры и личности в коммуникации, несомненно жизнеспособна и актуальна, что и подтвердилось в последующие годы, с появлением новых и новых конкретных моделей рациональности, в том числе конструктивного реализма, социальной эпистемологии, новых социальных технологий и других. Размышляя о перспективах эпистемологии, Владимир Натанович в последние годы XX века четко сформулировал свое видение: «открывается новый горизонт комплексного междисциплинарного подхода к эпистемологической проблематике», «собственно эпистемологический смысл должны получить проблемы интеллектуальной коммуникации», экономические, социокультурные, лингвистические и другие факторы будут рассматриваться как «эпистемологически значимые условия и предпосылки познавательных процессов», традиционные эпистемологические конфликты будут интерпретированы по принципу дополнительности²¹.

Разрабатывая идею «парадоксальной рациональности», Владимир Натанович совершен-

¹⁹ Там же. С. 97.

²⁰ Порус В.Н. Рациональность философствования как ценность культуры // Он же. У края культуры (философские очерки). М., 2008. С. 338.

²¹ Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 128–130.

Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»

но определенно выражает свою позицию по проблеме, о которой не часто пишут эпистемологи и логики — соотношения рациональности и логики, всегда ли рациональное имеет логическое обоснование, а логически обоснованное обязательно ли рационально? Он сторонник вывода о том, что имеет место «нетождественность логики и рациональности», а «логоцентрическая парадигма» все чаще предстает как объект критики или не рассматривается как способ обоснования рациональности. В свою очередь «это стало составной частью кризиса рационализма как системы культурных универсалий». Разумеется, рациональность может опираться на *различные* логические системы, однако проблема логического/нелогического обоснования рационального вполне реальная и непосредственно возникает при обращении к проблемам «нелогического» введения в рассуждение различных видов аргументации или форм коммуникативной рациональности, где присутствуют элементы *соглашения и договоренности*, необходимые для ведения любой научной дискуссии.

Конкретной иллюстрацией правомерности такого предвидения, как и существования парадоксальности внутри рациональных форм эпистемологии может быть развитие в XX-XXI веках представлений о конвенционализме и особой роли конвенций как «нелогической» формы в рациональном познании, их соотношении с логически обоснованными формами научного знания. К исследованию этих проблем в полной мере причастен Владимир Натанович, в частности, в статье о конвенции и рациональности показавший, что эта проблема значима как для методологов, так и историков науки, философов и социологов научного знания — в целом «конвенциональность является ключевой категорией теории научной рациональности»²².

Следуя этим соображениям, В.Н. Порус опубликовал перевод и анализ статьи о «радикальном конвенционализме» выдающегося польского логика и философа К. Айдукевича. Тем самым постепенно происходило вхождение феномена конвенционализма в историю отечественной философии науки не как идеологизированного («идеалистического»), но критически осмысливаемого логико-методологического и эпистемологического понятия. После абсолютного неприятия конвенционализма, который не был, по существу, понят и взвешенно критически оценен, но осуждался вслед за высказываниями В.И.Ленина в его отрицательной трактовке, теперь проблема конвенций была переведена в другой контекст, не связанный с мировоззрением идеализма/материализма, рационализма/иррационализма, а стала обсуждаться как сложная, реальная собственно методологическая и эпистемологическая проблема.

Для ее понимания на определенном этапе и для дальнейшего развития несомненно зна-

²² Порус В.Н. Конвенции и рациональность // I Российский философский конгресс. Человек — Философия — Гуманизм. Т. 5. СПб., 1997. С. 151.

чимо глубокое исследование К. Айдукевича «Картина мира и понятийный аппарат» (1934), где осуществлен семантический подход к проблеме конвенций в научном познании. Разумеется, далеко не все положения, высказанные польским логиком, приемлемы, поскольку он излагает *радикальный* вариант конвенционализма как определенного учения о семантических особенностях соглашений в сфере языка и понятийного аппарата, от идей которого он сам в дальнейшем откажется. Однако по-прежнему представляет интерес его понимание самого феномена конвенций, роли разного типа *соглашений* в научно-познавательном процессе, в понимании природы и роли понятийного аппарата, фактофиксирующего и интерпретативного языка, научной картины мира, к чему я и привлек внимание, прежде чем обращусь к сути оценки и критики статьи, осуществленной В.Н. Порусом. Кроме того, необходимо напомнить некоторые переосмысливаемые сегодня представления о конвенциях из истории самой науки и ее методологии.

Айдукевич исходит из критического обсуждения особенностей традиционного конвенционализма, основной тезис которого представленный, например, А. Пуанкаре, «заключается в том, что существуют проблемы, которые нельзя решить обращением к опыту, покада не вводятся некоторые конвенции... Суждения, из которых составляется это решение, не детерминированы опытными данными, но их принятие в определенной мере зависит от нашего к ним отношения, поскольку конвенции, которые участвуют в решении проблемы, мы можем изменять по нашему усмотрению и, следовательно, получать иные суждения»²³. Идеи А. Пуанкаре, которые подробно в статье польского логика не рассматриваются, входят в историю проблемы, которую следует напомнить и тем более потому, что отрицательную идеологическую оценку его конвенционализма дал В.И. Ленин, и это стало «классикой» для российских философов прошлого века.. Однако, если внимательно перечитать статьи Пуанкаре, то можно отойти от столь однозначной и одиозной оценки его позиции. Зарубежным философам и методологам науки хорошо известны работы крупнейшего французского ученого, в которых он исследовал проблемы конвенций в науке, что в свою очередь стало предметом дискуссий на многие годы и продолжает исследоваться и сегодня. Порус ссылается, в частности, на работы Ежи Гедмина²⁴.

Если не сводить познание только к отражательным процедурам и признавать ценностную и коммуникативную природу познавательной деятельности, то многие размышления Пуанкаре об объективной ценности науки, природе гипотез, законов, принципов, конвенций должны

²³ Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // Философия науки. Вып. 2: Гносеологические и логико-методологические проблемы. М.: ИФ РАН, 1996. С. 231.

²⁴ Giedimin J. Science and convention: Essays on Henri Poincaré's philosophy of science and the conventional tradition. Oxford, 1982. P. 110.

Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»

получить в целом конструктивную оценку. Так, высказанные в статье «Наука и гипотеза» идеи о «свободном соглашении» или «замаскированном соглашении», лежащие в основе науки, безусловно, отражают искренний и внимательный взгляд естествоиспытателя на познавательную деятельность и природу знания. Пуанкаре полагает, что «замаскированное соглашение» или условные (гипотетические) положения представляют собой продукт свободной деятельности нашего ума. Они налагаются на науку (не на природу!), которая без них была бы невозможна. Однако они не произвольны, подчеркивает ученый, опыт не просто предоставляет нам выбор, но и руководит нами, помогая выбрать путь, методологически наиболее «удобный».

Это употребляемое им слово часто было поводом для критики (у Ленина и Айдукевича в частности), однако он и сам в «Последних мыслях» признавал его неудачным. Размышляя о формах математического выражения физических законов, он говорит о «рамах», которые мы создаем сами, как, например, в случае введения не существующих в природе понятия математической величины или принципов эвклидовой (неэвклидовой) геометрии. Разумеется, принципы — «это соглашения и скрытые определения», но они извлечены из экспериментальных законов и уже в новом ранге наш ум приписывает им «абсолютное значение». Очевидно, что Пуанкаре имеет в виду существование объективных предпосылок и условий возможности для включения в теоретическое познание тех или иных конвенций — некоторой «рамы», которая определяет работу ученого с эмпирическими данными.

Исследуя, по существу, эпистемологическую природу научных законов и основанных на них принципов, Пуанкаре высказывает значимое соображение о том, что сформулированный в науке закон может быть «возведен в ранг принципов» на основе таких соглашений, которые сохраняют истинность теоретических высказываний. «Принцип, который с этих пор как бы кристаллизовался, уже не подчинен опытной проверке. Он ни верен, ни неверен; он удобен»²⁵. Иными словами, происходит определенное обобщение, «сложное отношение заменено простым», вместо предметного, дескриптивного знания получен методологический (и в этом смысле «удобный») регулятив, однако понимание его природы и функции обусловлено определенными конвенциями, договоренностями ученых. «Сличая грубые данные наших чувств и то крайне сложное и тонкое понятие, которое математики называют величиной, мы вынуждены признать их различие; следовательно, эту раму, в которую мы хотим заключить все, создали мы сами, но мы создали ее не наобум, мы создали ее, так сказать, по размеру и потому-то мы можем заключать в нее явления, не искажая в существенном их природы»²⁶.

²⁵ Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 264–265.

²⁶ Там же. С. 9.

Таким образом, Пуанкаре осознает необходимость «тенденции к идеализации», как это позже называет Айдукевич²⁷, поскольку идеализация — в данном случае введение на основании теории «удобных» принципов, «извлеченных из экспериментальных законов», — это необходимое условие выражения в теоретическом знании полученных эмпирических данных. Такой образ действий методологически продуктивен и необходим, но, подчеркивает Пуанкаре, «если бы все законы были преобразованы в принципы, то от науки не осталось бы ничего». На основе каждого закона в результате соглашения может быть сформулировано регулятивное предписание — принцип, но при этом сами законы продолжают существовать в своем статусе.

Итак, Айдукевич, упомянув «традиционный конвенционализм» Пуанкаре, излагает свои намерения «обобщить и усилить этот тезис традиционного конвенционализма». Поэтому он формулирует и обосновывает важное утверждение о том, что не только некоторые, но все суждения не определяются однозначно данными опыта, а зависят от выбора понятийного аппарата и научной картины мира, с помощью чего и интерпретируются эмпирические данные. Изменения и выбор понятийного аппарата и тем самым картины мира зависят от нас, и может возникнуть ситуация, когда «те же самые опытные данные не требуют признания этих суждений», поскольку в новом понятийном аппарате эти суждения могут вообще не фигурировать. И Айдукевич добавляет: в этом состоит основной тезис данной работы, сама позиция, определяемая этим тезисом, может быть названа «радикальный конвенционализм». При этом он предполагает, что возможно в его подходе существует определенное сходство со взглядами французского философа Э. Леруа, который гораздо ближе стоит к радикально-конвенциональному пониманию самой природы науки, чем традиционный конвенционализм.

Напомню, что ничего более о Леруа он не пишет, поэтому я вновь обращаюсь к Пуанкаре, который излагает и критикует Леруа и тех ученых, для которых наука состоит из одних условных положений, а научные факты и тем более законы трактуются как искусственные творения ученого. Итак, конвенционализм Пуанкаре недостаточно радикален и потому Айдукевич считает свои взгляды, по-видимому, более близкими к идеям Леруа.

В главе «Искусственна ли наука?» Пуанкаре критически исследует взгляды Леруа, которые не приводятся самим Айдукевичем. Напомню, что Леруа, последователь интуитивизма

²⁷ «...заметим, — пишет Айдукевич, — что почти во всех науках есть “тенденция к идеализации”. Физика устанавливает свои положения, например, для идеальных газов, хотя известно, что ни один газ не является идеальным; в механике имеют дело с движениями, которые должны совершаться в условиях, какие никогда в действительности не реализуются. Физика поступает так, может быть, потому, что только таким образом познание может приближаться к действительности». *Айдукевич К.* Картина мира и понятийный аппарат // *Философия науки.* Вып. 2: Гносеологические и логико-методологические проблемы. М.: ИФ РАН, 1996. С. 252.

Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»

А. Бергсона, «философ и заслуженный писатель», глубоко знающий физику и математику, придерживался позиций своеобразного номинализма. В изложении Пуанкаре это предстает следующим образом: Леруа считает, что «наука состоит из одних условных положений, и своей кажущейся достоверностью она обязана единственно этому обстоятельству; научные факты и тем более законы суть искусственное творение ученого; поэтому наука отнюдь не в состоянии открыть нам истину, она может служить нам только как *правило действия* (курсив мой — Л.М.). ... Не все в этой теории ложно; ей нужно предоставить область, принадлежащую ей по праву, но не следует позволять ей переходить эти пределы»²⁸.

Критикуя «обычный конвенционализм», Айдукевич пишет о принятом этим подходом различении «предложений, которые описывают факты, и таких, которые являются интерпретациями фактов». Возможно при неизменных данных опыта сохраняется фактофиксирующее предложение, но изменяется его интерпретация. Если же возникнет противоречие между гипотезой и фактофиксирующим предложением, то уже нельзя спасти гипотезу, отбросив или изменив фактофиксирующее предложение. При радикальном конвенционализме нет «существенной разницы между предложениями фактофиксирующими и интерпретативными. Мы полагаем, — пишет Айдукевич, — что одни и те же опытные данные не вынуждают нас к признанию ни тех, ни других. Мы можем воздержаться от признания как самих предложений, так и от их переводов, если захотим выбрать понятийный аппарат, в которых их значения не фигурируют»²⁹.

Айдукевич ставит также проблему «несогласованного языка» (что можно рассматривать как элемент понятия «парадоксальной рациональности» Поруса), в котором, например, «не было бы возможности общего применения формул логики», «несогласованный язык должен был бы иметь много логик, совершенно между собой не связанных, причем каждая должна была бы действовать в своем классе предложений»³⁰. Это и есть универсальный язык и соответствующая ему универсальная область значений, и такой язык должен быть несогласованным. Однако «по-видимому, развитие науки, наоборот, стремится к согласованной картине мира, но не имеет тенденции к универсальности. Если это так, то мы должны признать, что наука как бы ограничивает свободу наблюдения и включает только такие суждения, которые относятся к единственному понятийному аппарату, и при этом игнорирует те, которые относятся к другим понятийным аппаратам»³¹.

²⁸ Пуанкаре А. Указ. соч. С. 252.

²⁹ Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // *Философия науки. Вып. 2: Гносеологические и логико-методологические проблемы*. М.: ИФ РАН, 1996. С. 242.

³⁰ Там же. С. 243–244.

³¹ Там же. С. 244.

Какой «выигрыш» дает концепция «радикального конвенционализма» и как она способствует нашему пониманию современного «парадоксального рационализма» (по Порусу)? Конвенционализм, понятый по Айдукевичу, отличается тем, «что здесь не утверждается — как, например, у Пуанкаре, — что принятые свободным решением аксиоматические принципы, как и интерпретации, опирающиеся на конвенции, не являются ни истинными, ни ложными, но лишь удобными (*commodes*). Мы, напротив, — пишет Айдукевич, — склонны назвать эти принципы и интерпретации истинными, поскольку они фигурируют в нашем языке. Наша позиция не запрещает нам также признавать то или иное за факт, несмотря на то, что мы указывали на зависимость эмпирических суждений от избранной понятийной аппаратуры, а не только от сырого опытного материала. В этом пункте мы приближаемся к коперниканскому замыслу Канта, согласно которому эмпирическое познание зависит не только от эмпирического материала, но также от системы категорий, в которых этот материал обработан»³². Айдукевич также напоминает, что у Канта понятийный аппарат тесно связан с человеческой природой, но на самом деле он «достаточно пластичен, человек постоянно его изменяет». «Но до тех пор, пока он совершает артикулированное познание, он должен находиться в рамках какого — то понятийного аппарата»³³.

Изложив базовые положения Айдукевича, но не исчерпав их глубокого содержания, значимого для понимания противоречивой природы научной рациональности, отмечу несомненное эпистемологическое значение его идей о конвенциях и конвенционализме, что не утрачено даже после того, как он сам отошел от позиции «радикального конвенционализма».

Как оценивает принципиальные позиции статьи Айдукевича Владимир Натанович, проникший в ходе перевода в самые ее сокровенные идеи и «уголки»? Прежде всего он показал, что в нашей методологии науки взвешенная и обстоятельная критика идей польского логика не была дана ранее, в то время как в основании этой логики — методологической концепции структуры и развития научного знания лежит оригинальный семантический подход к языку. При этом к самим конвенциям применяются критерии удобства, простоты, эстетического совершенства; данные опыта, они, как и картина мира, определяются выбором понятийного аппарата, «концептуального каркаса», которые «взаимонепереводимы», а «решающее значение для принятия тех или иных научных суждений имеет не опыт, а выбор интерпретативных систем». Они не могут быть реконструированы в терминах логики, поскольку имеют конвенциональный характер.

Размышляя над статьей Айдукевича и погружая ее в контекст методологии науки вто-

³² Там же. С. 251.

³³ Там же.

Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»

рой половины XX века, Порус отмечает, что в случае обычного конвенционализма «признание определенных научных суждений, в которых выражается то или иное решение эмпирических проблем, вытекает из ранее принятых терминологических соглашений. К самим этим соглашениям не применяются эмпирические критерии истинности, они обусловлены соображениями удобства, простоты, эстетического совершенства и др. Различные варианты конвенционализма различаются по тому, какие именно суждения или классы суждений полагаются продуктами соглашений, а также по тому, какими аргументами обосновывается принятие этих соглашений»³⁴. И он показывает у кого из известных методологов — Р. Карнапа, И. Лакатоса, К. Поппера и др. — и как различаются варианты конвенционализма в соответствии с различиями философско-методологических и эпистемологических позиций.

Но есть и общность между вариантами конвенционализма, разумеется не потому, что специально *договариваются* о каких-то необходимых для исследования конвенциях, но потому, что «авторитеты формулируют те ценности, следование которым полагается целесообразным и потому рациональным», «рациональность такого ученого всегда “выше» используемых им конвенций» и что конвенции заключаются не каждым членом сообщества, а только «элитой»³⁵. Все это напоминает «трансцендентальное» коммуникативное сообщество К.-О. Апеля, идеи которого мне представляются более убедительными и не содержат сомнительный момент «элитарности». Как отмечает Владимир Натанович, отход Айдукевича от проблемы «радикального конвенционализма» вовсе не означал исчезновение интереса у польского логика к проблеме конвенций. В последующие годы у Айдукевича «логическая корректность, практическая применимость» оказываются в одном ряду с историко-научными, социальными или социально-психологическими критериями, «иначе и не могло быть, слишком важное значение идея конвенций в науке имеет для решения основных вопросов теории познания вообще и теории рациональности, в частности»³⁶, — такой вывод делает Порус.

У Айдукевича в «рациональном конвенционализме» он находит подтверждение важнейшему положению о том, «что процедуры смены «понятийных аппаратов» и следовательно «картин мира», поскольку они имеют конвенциональный характер, не могут быть реконструированы в терминах логики. ... Что перемещение проблемы рационального выбора теории за границы логической реконструкции вызывал (и продолжает вызывать) шок у методологов: слишком долгое время рациональность теснейшим образом связывалась с логикой, чтобы осознав свою даже относительную свободу от последней, легко пережить это. ... «Радикаль-

³⁴ Порус В.Н. «Радикальный конвенционализм» К. Айдукевича и его место в дискуссиях о научной рациональности // Он же. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С.204–205.

³⁵ Там же. С. 205.

³⁶ Там же. С. 216.

ный конвенционализм» фактически означал поиск теории рациональности научного познания, альтернативной теориям, которые в то время могли считаться традиционными»³⁷.

Разумеется, Айдукевич, который был предан фундаментальным ценностям науки, — подчеркивает В.Н. Порус, — стремился найти способы дальнейшего развития логики (вплоть до эмпирической интерпретируемости логики и ее законов) с целью повышения ее возможностей применения, в том числе для решения проблемы «радикального конвенционализма», выявления критериев, дополнительных конвенций для «повышения эмпирической чувствительности», способности ликвидировать «логические дефекты», повышение логической согласованности и др. Они специально вычленены Порусом, который видит связь этих усилий также с созданием «позитивной эвристики» И. Лакатоса. В дальнейшем Айдукевич переходит от «радикального конвенционализма» к «радикальному эмпиризму», причину чего Порус видит не только в изменениях логико-методологических оснований, но и в «ответной реакции на усиление насыщенных иррационализмом философских течений 1940-1950 гг., а также на «диалектико-материалистические» спекуляции вокруг науки и научного знания»³⁸. Однако Айдукевич, подчеркивает Владимир Натанович, не изменил своей высокой оценки самой роли конвенций в решении вопросов теории познания и, в частности, теории рациональности.

Изучая развитие представлений о конвенционализме в научном познании, о конвенциях в разных областях философии и эпистемологии, теории коммуникации, социологии науки, я, как эпистемолог и философ науки, вижу постепенное осознание того, что конвенции — это не просто область логико-методологических исследований, но в еще большей степени осмысление роли конвенций в языке, социокультурных предпосылках познания, его истории, а также в сфере коммуникативной рациональности³⁹. Известно, что Лакатос также рассматривал конвенционализм как одну из конкурирующих методологических концепций рациональной реконструкции *истории и философии науки* наряду с индуктивизмом, фальсификационизмом и методологией научно-исследовательских программ⁴⁰. К. Поппер, не только в работах по методологии науки, но также исследуя «открытое общество», показывал, что принятие конвенций и оперирование ими — одно из базовых когнитивных следствий социальной

³⁷ Там же. С. 210.

³⁸ Там же. С. 216.

³⁹ См.: Микешина Л.А. Конвенция как универсальная операция познания и коммуникаций // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXIV. № 1. С.16–34.

⁴⁰ Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978. С. 208–212.

Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»

коммуникативной рациональности; универсальная процедура познания и деятельности в целом. Он напомнил об истории различения, в частности в древнегреческой философии, законов природы и норм как установленных конвенций в обществе. В отличие от природных законов, нормативные регулярности, представляющие частный случай конвенций, не являются вечными, неизменными, поскольку вводятся самими людьми и ими же могут быть изменены или даже отменены. Соответственно с осознанием этого различия на смену «наивного конвенционализма» пришел «критический конвенционализм», признающий нормы, устанавливаемые по договору самими людьми, несущими за них моральную ответственность. Если нормы устанавливаются соответственно идеалу, то идеал — это тоже феномен, создаваемый человеком «по конвенции», и в этом случае его моральная ответственность также сохраняется.

Проблема соглашения, конвенций и коммуникаций исследовалась в свое время М. Вебером в созданной им «понимающей социологии». Подтверждается постоянное присутствие различных видов соглашения в базовых формах социального действия, в том числе связанных непосредственно с познанием. Вебер вводит ряд близких, но не тождественных понятий: языковая общность, «значимое» согласие и действия, основанные на согласии; наконец, договоренность — эксплицитная (легальная, явная) и молчаливая (неявная). Согласие, один из видов «общности», это действие, ориентированное на вероятностное ожидание определенного поведения других, несмотря на отсутствие договоренности. Значимое согласие не должно отождествляться с «молчаливо достигнутой договоренностью», между ними существует множество переходов, в том числе усредненный порядок «по умолчанию». Следует отметить, что эти выявленные Вебером понятия, в отличие от специфически социологических, например, «сословная конвенциональность», имеют общий характер и несомненно применимы при рассмотрении любой познавательной деятельности как социально-коммуникативной по природе⁴¹.

Следует отметить, что конвенции способствуют реализации диалогической формы развития знания и применению таких «коммуникативных форм» познания, как аргументация, обоснование, объяснение, опровержение, понимание, консенсус/диссенсус и т. п. Они не рассматриваются при этом как некие самостоятельные сущности, произвольно «членящие» мир и навязывающие человеку представления о нем, но понимаются как исторически сложившиеся и закрепленные соглашением конструкты, имеющие объективные предпосылки, отражающие социокультурный опыт человека, служащие конструктивно-проективным целям позна-

⁴¹ Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // *Он же*. Избранные произведения. М., 1990.

ния и коммуникации в целом. Особая сфера существования конвенций — язык, чему посвящено немало исследований лингвистов и философов. Современные представления о природе и функциях конвенций в языке существенно усложнились, в том числе в связи с развитием представлений о самом языке. Это оформление знания в виде определенной объективированной системы, то есть в виде текстов (формальная коммуникация); применение принятого в данном научном сообществе унифицированного научного языка, стандартов и конвенций, формализаций для объективирования знания; передача системы предпосылочного знания — мировоззренческих, методологических и иных ценностей, нормативов и принципов и т. д.

Известно, что проблема языка и конвенций рассматривалась в аналитической философии, что представлено в обширной литературе. Само признание конвенциональности значений естественного языка присутствует в трудах как лингвистов, так и философов. Проблематизация этого «очевидного» утверждения, как известно, осуществлена прежде всего У. Куайном, для которого языковые конвенции не могут иметь форму эксплицитного соглашения, поскольку возникает вопрос: где факт такого соглашения, никто из нас не договаривался о структуре языка, наконец, на каком языке принимаются соглашения? Д. Дэвидсон, рассматривая соотношения языкового общения и конвенциональности, выявил проблемы соотношения произвольности и конвенциональности; конвенциональности и истинности высказывания. Другая проблема — это соотношение принятого по конвенции значения суждений и действительных намерений того, кто их высказывает. Рассмотренные Дэвидсоном проблемы непосредственно ставят вопрос о принципе конвенциональности как средстве описания одного из общих свойств языкового общения, который однако «не дает объяснения, что же такое само языковое общение». В конечном счете он приходит к радикальному выводу: «конвенция не является условием существования языка... философы, рассматривающие конвенцию как необходимый элемент языка, ставят все с ног на голову: на самом деле язык есть условие для выработки конвенций»⁴², что возвращает нас в логический круг: конвенции предшествуют языку или язык предшествует конвенциям.

Дальнейшее развитие проблемы конвенций и конвенциональности связано как с философским осмыслением соотношения конвенций и коммуникаций, так и непосредственно с уточнением понятий «рациональность коммуникации» и «коммуникативная рациональность», принципиальную необходимость различения которых подчеркнул Владимир Натанович в одной из дискуссий⁴³. Непосредственно эти проблемы в разных аспектах рассмотрели

⁴² Дэвидсон Д. Общение и конвенциональность // *Он же. Исследования истины и интерпретации*. М., 2003. С. 383.

⁴³ Порус В.Н. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // *Эпистемология и философия науки*. 2008. Т. XVII. № 3. С. 57.

Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность»

К.-О. Апель и Ю. Хабермас, при этом обнаруживается, что проблема соотношения рациональности коммуникаций и конвенций «этически релевантны», что оказывает также влияние на эпистемологию и философию науки⁴⁴. Апель рассматривает конвенции в контексте особого рода коммуникации, как они соотносятся с этическими нормами, возможно ли конвенционализм рассматривать в сфере «практического разума» как основания, которые «должны добавляться к объективным критериям рационализации — к логике и эмпирической информации», — вопросы, поставленные Апелем на последующие десятилетия. Следуя его идеям, Хабермас рассмотрел модель становления рациональной коммуникации с позиции возрастания моральной конвенциональности, а также предложил «концепцию типов интеракции» на всех трех уровнях развития актора — преконвенциональном, конвенциональном и постконвенциональном (по Л. Кольбергу), что значимо для этики, философии образования, а также для развития рациональной коммуникации в целом.

Обратившись к проблеме конвенциональности и конвенций в научном познании и философии науки, В.Н. Порус тем самым существенно расширил аргументативную область введенного им понятия «парадоксальной рациональности». Особенно значима тема «нетождественности логики и рациональности», которую он четко обозначил десятилетия назад и которая требует основательного исследования не только в методологии и ее истории, как у Айдукевича, но и совместно с современными логиками. Сегодня, когда эпистемология все дальше отходит от идеалов классической гносеологии с ее предельно абстрактным субъектом и представлениями о классической рациональности, обращаясь к социо-культурной и ценностно-коммуникативной обусловленности познающего субъекта, понятие «парадоксальной рациональности» или его синонимы становятся необходимыми.

⁴⁴ См.: *Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики // Трансформация философии. М., 2001; *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ И ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ

Долгие годы совместной работы в Институте философии РАН мы обсуждали с В.Н. Порусом и другими нашими коллегами (Н.С. Автономовой, В.А. Лекторским, А.Л. Никифоровым, Б.И. Пружининым, З.А. Сокулер, В.П. Филатовым, В.С. Швыревым) проблему рациональности. Результатом этого стали коллективные и индивидуальные монографии, многие статьи, но окончательные итоги, как всегда в подобных случаях, подвести невозможно. Я убежден, что данная тема сохраняет свою философскую и культурную остроту, а подходы и концепты, предложенные в ходе вышеуказанных дискуссий, — свою плодотворность. В немалой степени легитимация и проблематизация этой темы в российской философии обязаны именно вкладу Владимира Натановича, которого мы чувствуем в данной книге.

1. Традиция и рациональность

Долгий путь, проделанный проблемой рациональности в европейской культуре, подытожился в форме типологического многообразия. Рациональность представляла как абсолютизация человеческого разума, как универсалия Разумности как таковой, в своих истоках обязанная теологическому взгляду на мир. Секуляризация разума привела к пониманию рациональности как свойства человеческой деятельности, как целесообразности, в которой тем не менее еще слышны отзвуки представлений о божественном порядке природы. В дальнейшем, последовательно избавляясь от всякой трансценденции, рациональность предстала как функциональность, как соответствие определенной социальной потребности. Это открыло дверь радикальной релятивизации данной категории, признанию несводимых друг к другу и равноценных структур рациональности, каждая из которых в равной мере обладает своими основаниями и имеет право на существование. В итоге в глазах постмодернистских авторов рациональность вообще перестала быть проблемой и была вычеркнута из философского лексикона как исторически изжившее себя концептуальное образование.

Вместе с тем отказ от проблемы рациональности — это не просто сведение счетов с одной из философских категорий. На наш взгляд, это знаменует стремление некоторых авторов отбросить базисные ценности европейской культуры, ценности, потенциал которых далеко не исчерпан. Эти ценности цементируют собой все социальное устройство демократических стран и систему международного права, и здесь обнаруживается общественная значимость

И.Т. Касавин.

философского дискурса, для которого рациональность остается фундаментальной проблемой.

Одним из возможных путей выявления природы рациональности является сопоставление рациональности с отличным от нее, например, с традицией. Понятия традиции и рациональности уже подробно рассматривались нами в предшествующих публикациях⁴⁵. Нами было показано, что традиция не может рассматриваться только как форма консервативного сохранения, наследования, воспроизводства опыта. Скорее, она представляет собой универсальную социальную форму деятельности и общения (единство внутренней и внешней социальности), исчерпывающую все, что можно сказать о социальной природе познания. Возражения против нашей концепции (высказываемые в основном в устной форме) сводились к тому, что в таком случае «все объемлется традицией», «нет ничего, кроме традиций», а это фактически неверно и не обосновано в философском смысле.

В отношении понятия рациональности мы пришли к выводу, что оно исторически возникло как оценочная позиция, направленная на отделение «свое» от «чужого» и возвеличивание неисторически и абстрактно понимаемых разума и науки в противоположность всему иному. Мы в свою очередь стремились выявить социокультурные основания рациональности и характеризовать последнюю как определенное измерение культурных феноменов, позволяющее им находить себя и существовать в их историческую эпоху. При этом мы подчеркивали релятивность рациональности в отношении деятельности и общения и необходимость ее типологического определения. Возражения против данного подхода были идентичны стандартной критике культурного релятивизма.

По прошествии времени мне удалось отчасти понять рациональное зерно указанных критических замечаний и в некоторой степени согласиться с ними. Прежде всего, должно было быть яснее обозначено различие традиции и рациональности, если мы говорим о них как о разных феноменах и понятиях. Однако на деле традиция и рациональность тесно связаны и порой даже переходят друг в друга. Мы знаем, в частности, что всякая традиция по своему рациональна, хотя и далеко не всегда прибегает к своему рациональному обоснованию. Рациональность, с другой стороны, часто выступает как элемент определенной традиции, провозглашающей отказ от традиций во имя разума. Далее, традиционные структуры и рациональные стандарты похожи друг на друга в том отношении, что вопрос об их происхождении или обосновании не находит сколько-нибудь удовлетворительного ответа. И наконец, и традиция, и рациональность являются, раз возникнув, неизбывными формами челове-

⁴⁵ См.: Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. М., 1989; Касавин И.Т. Познание в мире традиций. М., 1990.

Рациональность: дополнителность и парадоксальность.

ческой деятельности и общения, степень развития и актуализации которых зависит от конкретных исторических условий. Попробуем выписать в два столбца признаки традиции и рациональности.

<i>Критерии типологии</i>	<i>Традиция</i>	<i>Рациональность</i>
Отношение к ценностям	Сохранение	Совершенствование
	Наследование	Отбор
Формы развития	Циркуляция	Трансляция
	Репродукция	Ограничение
Социальные стандарты	Обычай как моноорма	Закон
		Моральная норма
Когнитивные формы	Верование	Постулат
	Медитация	Эксперимент
	Обоснование	Критический анализ
Субъекты	Коллектив, доминирующий над индивидом	Коллектив, учитывающий состояние индивида
	Индивид, растворенный в коллективе	Индивид, учитывающий состояние коллектива

Схема 1.

Мы видим, что различие традиции и рациональности прослеживается в основном в сфере ценностей. Однако эти по видимости противоположные ценности не столько исключают, сколько необходимо предполагают друг друга. Между сохранением и совершенствованием, наследованием и критикой, воспроизводством и развитием существуют самые что ни на есть диалектические отношения — в зависимости от стадии формирования традиции и стандартов рациональности акцент делается то на одном, то на другом. По функциям же они практически неразличимы: и традиционные, и рациональные структуры обеспечивают интересующее понимание, трансляцию опыта и известные социокультурные ограничения. И в традиционных, и в рациональных структурах функционирует социальный субъект — коллективный или индивидуальный — однако этот фактор во многом зависит от рефлексивной самооценки (в конце концов в обществе всегда действуют как коллективы, так и индивиды). Единственное видимое различие прослеживается на уровне способов функционирования традиции и рациональности, однако следует ли его преувеличивать? И обычаи, и процедуры являются способами организации деятельности и общения по определенным стандартам. В

основе обычаев лежат убеждения, сформированные верой, в основе рациональности — теории, являющиеся продуктами доказательств и обоснований. Но подобно тому, как убеждения всегда основаны не только на вере, но и на более широком опыте, так и теории — результаты не столько доказательств, сколько всего творческого процесса. И к убеждениям, и к теориям применимы тезисы Дюгема — Куайна и Куна — Фейерабенда (системность и теоретическая нагруженность знания), так что их различие носит относительный характер.

Какой же напрашивается вывод? Похоже на то, что противоположность традиции и рациональности обязана просто двум разным представлениям о человеке, его опыте и образе жизни. В каждом из них функционируют аналогичные структуры, обеспечивающие воспроизводство и самосохранение, но они не являются соизмеримыми и сопоставимыми, они, скорее, *дополнительны*. Невозможно теоретически доказать преимущество традиции или рациональности некоторому абстрактному субъекту подобно тому, как невозможно с помощью логики отговорить Чингисхана от похода на Русь или побудить магометанина есть свинину вместо баранины. Это, однако, не значит, что мы не в состоянии отличить традиционные экзистенциальные структуры от рациональных, хотя такое различие и будет включать телеологический компонент. И в рациональном, и в традиционном мы обнаруживаем единство стихийности и упорядоченности; различие же заключается в том, что служит здесь целью, а что — средством. Для традиционного общества любая упорядоченность — лишь средство реализации стихийного порыва, непоколебимой веры, неудержимой страсти. Для рационального общества высшей целью является порядок, средством достижения которого могут служить стихийные стремления масс и субъективные интересы отдельных индивидов.

Так, невообразимое многообразие дворца борхесовского императора («Притча о дворце») есть лишь выражение некоторого тайного порядка, способного быть схваченным в одном-единственном слове. Детально и логично разработанный преступный план из его же рассказа «Смерть и буссоль» служит лишь неудержимому чувству мести. С рациональной социальной структурой связан универсальный по своей предметной сфере опыт, а с традиционной — локальный. При этом в сфере универсального опыта стандарты используются для его расширения, но не изобретаются, а как бы перебираются методом проб и ошибок. В сфере же локального опыта человек вынужден проявлять высокую степень изобретательности, будучи ограничен жесткими рамками доступной реальности. Однако и здесь не ставится задача изобретения стандартов, люди лишь решают частные задачи, изобретая рецепты в рамках некоторых устойчивых норм. И все же именно в традиционном обществе, в котором впервые осознается значение социального порядка, начинает прогрессировать внутренняя структурированность, что побуждает разрабатывать все более детальные предписания для познания, деятельности и общения — то, что мы называем «стандартами», «принципами»,

Рациональность: дополнительность и парадоксальность.

«нормами рациональности». Повторю: *задачи их изобретения* при этом не ставится, и все же это стихийно происходит и остается в социальной памяти, как скоро сохранение достигнутого выступает в качестве традиционной ценности.

Совокупность социальных и интеллектуальных стандартов обычно именуют «цивилизацией» и «культурой». Самые первые общества миграционного типа не оставили в исторической памяти ни первого, ни второго, или, точнее, не образовали магистральных линий цивилизационного или культурного развития, подхваченных последующей историей. Им на смену пришли оседлые общества традиционного типа. В свою очередь рациональные общества появились в истории значительно позже традиционных и возникли на основе последних. Так, крито-микенская цивилизация стала наследницей ближневосточной (финикийской, вавилонской и египетской) и в свою очередь породила аттически-афинскую цивилизацию, впервые поднявшую на шит рационалистический идеал в образе богов Афины и Аполлона. В этот исторический момент греки попытались дистанцироваться от своих исторических корней, противопоставив гражданское общество традициям рода — символом зарождения данной противоположности выступило еще мифическое деление на олимпийских и хтонических богов.

Итак, в миграционных обществах мы еще не встречаем противоположности традиции и рациональности — эта противоположность является продуктом обществ оседлого типа, создавших рационалистические структуры и стандарты. Те оседлые общества, которые существовали в изоляции от других человеческих популяций, противопоставили себя своему природному окружению и затем переносили эти стандарты общения на отношения с другими обществами, консервируясь в своей самобытности (так случилось со многими первобытными племенами — австралийскими аборигенами, африканскими пигмеями). Однако то, что позже образовало характерные черты оседлых обществ, впервые сформировалось в обществах миграционного типа. Как скоро миграция была возможна только при сохранении собственной автономности и своеобразия, то она требовала проведения жесткой границы между внешним контекстом и внутренним ядром жизненного мира. Мигранты уподоблялись ножу, пронизывающему масло: нож проходит через него неуязвимым, лишь на его поверхности остаются легко удаляемые следы. Внешнее понимается при этом как изменчивое и второстепенное, а внутреннее — как неизменное и основное. Соответственным образом была построена социальная организация мигрантов и их идеология. Переходя к оседлому образу жизни, мигранты первоначально сохраняли эту установку, но затем естественно утрачивали ее, начиная, так сказать, «поклоняться чужим богам». В этом постоянно обвиняет завершивших свои странствия евреев их непримиримый бог Яхве; такова была судьба германцев, завоевавших Рим; монголов, покоривших Китайскую империю; варягов-викингов, поменявших Одина на Перуна. Однако те мигранты, которым не удалось создать оседлой цивилизации,

И.Т. Касавин.

образовали диаспору, пронизав собой другие общества и слившись с ними.

Итак, мигранты, чья миграция логически завершилась диаспорой; предельно локализовавшее себя оседлое общество; и наконец, мигранты, перешедшие к оседлому образу жизни в окружении других народов, — таковы три варианта исторического развития миграционных и оседлых обществ.

В последнем варианте мы обнаруживаем общество, синтезировавшее черты миграционного и оседлого опыта. Жизнь в условиях коммуникации с другими народами *требовала компромиссных стандартов*, а всякий компромисс предполагает детальную разработку правил применительно к многообразным, различным, но регулярно повторяющимся ситуациям. *Оседлое общество, не до конца забывшее свои миграционные истоки, — вот единственное социальное пространство, на котором мог состояться плодотворный диалог между традиционными и рациональными ценностями.* Именно в таком обществе внешние социальные контексты (опыт окружающих народов) стали осознаваться как материал для собственного творчества, а их носители — как субъекты равноправного диалога. Вместе с тем, этот социум впервые отважился на систематическое применение своих внутрисоциальных контекстов для освоения окружающего мира и на ознакомление окружающих народов со своим опытом. Рим с интересом осваивал интеллектуальные и культурные традиции греков, германцев и Ближнего Востока, при этом распространяя принципы римского права по всей империи. Арабы восприняли и развили европейскую античную культуру, не подвергая сомнению истины Корана и распространяя его на Африку, Европу и Азию. Европейское Возрождение обратилось и к греко-римской античности, и к иудейско-мусульманскому Востоку как к своим идейным источникам, оставаясь на платформе христианства и активно насаждая это учение всеми возможными методами. *Восприятие чужих стандартов образовало, тем самым, традиционный вектор развития цивилизации, а распространение своих стандартов — рациональный вектор.*

Изобретение стандартов оказывается проблемой, не имеющей отношения к традиции и рациональности. Недаром вопрос о социальном, культурном и даже интеллектуальном творчестве в сущности не поднимается в дискуссиях о природе рациональности и традиции. *Однако в контексте данного рассмотрения традиция и рациональность определяются именно как результаты социального производства и, в частности, социального производства знания.*

2. Понятие социального производства знания. М. Дуглас

Функционирование познавательной культуры состоит, как мы полагаем, в выработке особых социальных смыслов, непосредственно обеспечивающих процесс познания и одновременно формирующих смысловые сердцевины всех культурных феноменов. Мы будем рассматривать выработку этих смыслов как социальное производство знания, не ограничен-

Рациональность: дополнительность и парадоксальность.

ное сферой его внешней социальности, но происходящее на стыке познавательных и непознавательных, предметных и социальных контекстов. Тем самым обнаруживаются когнитивные механизмы культуры в целом: познавательная культура оказывается базисом всего культурного универсума.

К анализу социального производства знания применимы в принципе разные методики — в частности, метод *grid-group analysis*, разработанный английским антропологом, ученицей Э. Эванс-Причарда, М. Дуглас. В самом общем виде смысл его таков. М. Дуглас определяет *grid* (решетка — англ.) как «всякую социальную регуляцию, не связанную с принадлежностью к группе»⁴⁶. Д. Блур поясняет, что имеется в виду: образец ролей и статусов рассматривается как решетка (то есть структура — И.К.) внутри социальных границ⁴⁷. Речь идет о степени внутригрупповой дифференциации, которая задается способом общения, принятым внутри группы, ролевой структурой сообщества. Второе понятие — *group* (группа — англ.) М. Дуглас расшифровывает как «опыт ограниченной социальной общности»⁴⁸, или как принадлежность к группе, сознание коллективности. Эти два социальных измерения — внутригрупповая дифференциация и групповая граница — служат М. Дуглас основаниями для классификации типов сознания разных социальных общностей. Отражение слабой или сильной степени выраженности этих социальных параметров в сознании группы и формирует, по М. Дуглас, специфику его содержания.

Все социальные общности, таким образом, могут быть поделены на четыре группы. Первая («А») характеризуется сильной внутренней структурированностью и такой же жесткой групповой границей. По М. Дуглас, это «армейский тип». Вторую социальную общность («Б») отличает сильная внутренняя структурированность и слабая групповая граница. Это напоминает в принципе открытые для желающих сообщества ученых, спортсменов, художников и всяких профессионалов, не делающих тайны из своей профессии, но требующих квалификации и уважения к элите и иерархии. В третьей социальной общности («В») на фоне сильно выраженной групповой границы почти отсутствует внутренняя структурность. Она напоминает первобытное человеческое стадо, конфликтующее с другими стадами и не только слабо отличающее одного индивида от другого, но и вообще почти гомогенное. Наконец, в четвертом варианте («Г») перед нами нечто, отличающееся слабой внутренней структурой и слабой внешней границей. Очевидно, что это — социальная группа в стадии распада или преобразования в одну из вышеназванных групп.

⁴⁶ Essays in the Sociology of Perception / ed. M. Douglas. L., 1982. P. 2.

⁴⁷ Ibid. P. 191-218.

⁴⁸ Douglas M. Implicit Meanings. L., 1975. P. 218.

HG-HG А	HG-LG Б
LG-HG В	LG-LG Г

Схема 2.

HG – HG — high grid, high group

HG – LG — high grid, low group

LG – HG — low grid, high group

LG – LG — low grid, low group

Мне приходилось использовать метод *grid-group analysis* в модифицированном и расширенном виде⁴⁹, исходя из сходства используемых в нем параметров с двумя выделяемыми формами социальности: «решетка» как форма познавательного общения, или форма внутренней социальности, и «группа» как форма внешней социальности, или социальные условия познания, отражающиеся в предпосылочном знании. Но если Дуглас добавляет к своим параметрам только слабую и сильную степень их выраженности, то я добавляю к этому еще два качественных параметра. Внешней и внутренней социальности предпосылается способность вырабатывать, с одной стороны, и усваивать, использовать социальные смыслы⁵⁰ — с другой, то есть обеспечивать собой продуктивную и репродуктивную деятельность. Тем самым в схему М. Дуглас вносится момент социальной динамики.

Различие сфер внутренней и внешней социальности обуславливает специфику смыслов, вырабатываемых в каждой из них. В сфере внутренней социальности, непосредственно связанной с живым познавательным процессом, эти смыслы непредметны, регулятивны, задаются его схемами, нормами и идеалами. Они тесно связаны с субъектом, имеют личностный характер. Внешняя социальность знания — это его наполненность предметными смыслами, говорящими о структуре познаваемой реальности в терминах социальных условий, в которых происходит познание. Порождаемые на этом уровне смыслы intersubjectivны, общезначимы, относимы к некоторому объекту. Исходя из этого выделяются четыре ситуации

⁴⁹ См.: Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.

⁵⁰ По аналогии с разграничением эмпирического и теоретического В.С. Швыревым. См.: Швырев В.С. Эмпирическое и теоретическое в научном познании. М., 1978.

Рациональность: дополнительность и парадоксальность.

социального производства знания (ССПЗ): А) производство социальных смыслов на уровне внутренней социальности; Б) использование их на этом же уровне; В) производство смыслов на уровне внешней социальности; Г) использование их на этом же уровне.

А	Б
В	Г

Схема 3.

А – Б — уровень внутренней социальности

В – Г — уровень внешней социальности

А – В — ось потребления

Б – Г — ось производства

Я выделяю три типа традиций, производных соответственно от ситуации «А», «В» и «Г». Ситуации «А» и «В» — это ситуации использования социальных смыслов на уровне внутренней и внешней социальности (интеграция и экстернализация знания); ситуация Г имеет дело с иллюзорным производством социальных смыслов на уровне внешней социальности, то есть это в сущности ситуация «Б», понятая с точки зрения ее истоков и предпосылок. Что же касается понятия *рациональности*, то оно определяется через ситуацию «Б», как *внутреннее производство социальных смыслов, которое выступает в форме их дифференциации* (или иначе, увеличения степени внутренней упорядоченности). Напомню, что это соответствует специфической структуре группы, отличающейся свойствами высокой внутренней структурности и слабой групповой границы. Первое свойство в форме особого типа разделения труда делает возможным внутреннее производство социальных смыслов, второе позволяет транслировать их за пределы группы, в той или иной мере агрессивно навязывая их всему обществу.

Пример абсолютной традиции приводит Борхес в эссе «Стена и книги». Постройка Великой китайской стены и сжигание книг выступает как установление внешней границы и разрушение внутренних границ в целях обеспечения абсолютного подчинения (тоталитаризм). Тема абсолютной рациональности занимает писателя ничуть не меньше — ей посвящены его «вымышленные истории» и среди них прежде всего «Тлен, Укбар, Орбис Терциус».

И.Т. Касавин.

Это рассказ о том, как группа ученых и литераторов в течение нескольких веков создавала миф о несуществующей стране, используя все общепринятые интеллектуальные приемы и социальные структуры. Именно так и реализует себя один из векторов рациональности — как внутреннее производство социальных смыслов на основе прогрессирующей специализации, дифференциации и профессионализации деятельности.

3. Деятельность и рациональность

Всякая деятельность есть следование определенному правилу, и вместе с тем она есть нарушение правила. Эту мысль Л. Витгенштейна В.Н. Порус переформулирует по-своему, говоря о противоречии, существующем между двумя ипостасями рациональности — нормативно-критериальной и критико-рефлексивной⁵¹. Так, с одной стороны, рациональность выступает как способ оценки деятельности в ситуации ситуативного выбора. Именно в данном русле формулируются такие нормы рациональности как целесообразность, продуктивность, соответствие онтологии или социальному контексту, экологическая валидность. Но одновременно рациональность оказывается свойством самой деятельности: во-первых, внутренним отношением ее элементов (структурное совершенство) и, во-вторых, отношением между деятельностью и средой (внешняя адекватность)⁵². Деятельность рациональна, если в ее структуру встроен механизм внутреннего совершенствования и внешней гармонизации, что возможно лишь на фоне критической оценки данного механизма. И потому мера — категория, родовая для рациональности⁵³. Способность соразмерить себя как наличного со своими возможностями, себя как индивида с обществом, себя как часть природы с природой в целом делает человека как активное, деятельное существо существом рациональным. Уровень сбалансированности отношений деятельности с другими человеческими способностями и окружающим миром — такой же критерий рациональности деятельности, как и ее внутреннее совершенствование.

Однако деятельность изначально и фатально несовершенна: цели не учитывает совокупность мотиваций, средства не полностью соответствуют цели, цель лишь частично воплощается в результате. И причина этого в том, что человек — существо «недостаточное» (А. Гелен), а потому в своей деятельности и познании постоянно выходящее за свои пределы, обреченное быть свободным. Как писал Э. Кассирер, «человек оказывается существом, кото-

⁵¹ См.: Порус В.Н. Парадоксальная рациональность // Рациональность на перепутье. Т.1. М., 1999. С. 356.

⁵² В определенном смысле это объединение принципов формальной целерациональности и ценностной рациональности, сформулированных М. Вебером (*Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951. S. 558*).

⁵³ О категории «Мера» см.: Огурцов А.П. Мера // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. **С**

Рациональность: дополнительность и парадоксальность.

рое постоянно ищет само себя, которое в каждый момент жизни испытывает и перепроверяет условия своего существования"⁵⁴. *Экспансия*, то есть применение известных методов к новым объектам, новых методов к известным объектам и так далее — неотъемлемая черта деятельности, субъект которой занят внутренним социальным производством смыслов и навязыванием их своему окружению.

Приписывание некоторой деятельности предиката рациональности на деле оказывается процедурой снятия ее противоречий путем «рациональной реконструкции», то есть конкретного воссоздания ее параметров, характера связи с контекстом и ее нормативной оценки, в конечном счете — вписыванием ее в некоторую онтологию и эпистемологию. Вот вариант такого рода дуалистической онтологии и эпистемологии:

<i>Тип</i>	<i>Параметр деятельности</i>	<i>Тип</i>
УНИВЕРСАЛЬНАЯ	Сфера	ЛОКАЛЬНАЯ
ГЕТЕРОГЕННАЯ	История	ГОМОГЕННАЯ
ГОМОГЕННАЯ	Онтология	ГЕТЕРОГЕННАЯ
ПРОДУКТИВНАЯ	Развитие	РЕПРОДУКТИВНАЯ
РЕПРОДУКТИВНАЯ	Метод	ПРОДУКТИВНАЯ
НАУКА	Социальный институт	МИФ

Схема 4.

Так, развитие деятельности может быть описано как путь от локальной сферы деятельности к универсальной, переход от гомогенной истории к гетерогенной, от репродуктивного метода к продуктивному, от гетерогенной онтологии к гомогенной. Идея универсальности деятельности, преодолевающей ограниченность собственного объекта, была выдвинута, очевидно, как альтернатива представлению о локальности опыта, которое обязано мифологии и магии племенного общества. Описанные К. Леви-Стросом бинарные противоположности мифа в сущности сводятся к противоположности «свое — чужое» — основоположению гете-

⁵⁴ Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в современной философии. М., 1990.

И. Т. Касавин.

рогенной онтологии. К примеру, в механике Аристотеля движение описывается как тяготение тел к «их собственным местам», представляющим, в терминологии общей теории относительности, большие сгустки материи. В классической астрологии планета обретает силу наибольшего воздействия, находясь в «своем собственном Доме» — проекции тридцатиградусной части Солнечной орбиты, связанной с одним из двенадцати созвездий Зодиака. В раннегреческой мифологии власть божества прямо пропорциональна близости человека к его резиденции (Аид властвует в царстве умерших, Посейдон — на море, Аполлон — в Дельфах и т.п.). Крепостная стена античного полиса представляет собой границу цивилизованного мира — почти так же, как граница охотничьих угодий бушменского племени отделяет «человеческое пространство» от табуированной сферы всевластия чуждых и грозных сил.

Деятельность в рамках гетерогенной онтологии подчиняется «принципу ниппеля»: возвращение «домой», «вовнутрь», происходит неизбежно легче (быстрее) движения «наружу». Так, герой русских народных сказок Иван-царевич путешествует за три моря в поисках унесенной злодеем суженой, он должен износить железные башмаки, стереть железный посох, сгрызть железный каравай, а возвращение домой занимает, напротив, совсем немного времени. Все препятствия преодолеваются теперь на удивление легко, преследователи же вынуждены продираться через возводимые Василисой преграды (брошенная через плечо гребенка превращается в непроходимый лес, зеркальце оборачивается глубоким морем). Другой пример: встречаемые в процессе «поиска» печка, яблоня, речка требуют от героев решения определенных задач, что в дальнейшем облегчает «возвращение». «Теория ниппеля» феноменологически описывает, тем самым, путешествие в особых пространствах, состоящих из долин («Домов»), окруженных горами («Чужбинами»), причем каждая долина находится в зеркально-перевернутом отношении к другой. Неточным примером такого пространства являются две картонные упаковки для яиц, положенные одна на другую. Топологический характер этого пространства проявляется в том, что его описание противоречит арифметическому принципу рефлексивности: если долина А выше долины Б, то долина Б должна быть ниже долины А, в то время как она тоже выше. В этом смысле каждый «Дом» несоизмерим с другим «Домом», а «Чужбина» — с другой «Чужбиной», будучи вполне соизмеримы попарно. Таким образом, деятельность в рамках гетерогенной онтологии требует постоянной смены ритма, а регулярность и относительный психологический комфорт обеспечивается связью с культурной традицией. Сформулированная же Бэконом и Декартом идея метода как основы деятельности нуждается в онтологии гомогенного типа.

Гетерогенная онтология предполагает изначально многочисленные и разнообразные преграды как условия деятельности и выдвигает требование их воспроизводства, но не регламентирует жестко способ деятельности, оставляя широкие возможности для импровизации.

Рациональность: дополнительность и парадоксальность.

И напротив, гомогенная онтология рассматривает условия деятельности как единообразные, но активно изменяемые самой деятельностью, структуру которой задает метод. Парадоксальный характер деятельности, которая продуцирует новое, будучи регламентирована по своей структуре, и воспроизводит старое в форме импровизации, выступает здесь вполне явно. Следует, однако, подчеркнуть, что опыт в сущности всегда продуктивен: даже репродуктивный опыт — это приобретение нового опыта в смысле использования новых способов для достижения известных целей; простое применение прошлых результатов опытом в нашем понимании не является.

Предлагаемая схематически-абстрактная типология деятельности (см. *схему 4*) нуждается в одном историческом уточнении. Дело в том, что подобные типы существуют лишь в частичном и смешанном виде, и пример этому мы находим в позднесредневековом религиозном сознании, канонизированном в схоластике. В нем мы вновь встречаемся с элементами локального опыта первобытной и античной мифологии и магии. И в то же время христианство порождает универсальную онтологию, адресованную всему человечеству, и дает образец того, как незыблемые прежде законы социального поведения, изначально формулируемые в форме табу, преобразуются в позитивные моральные максимы (заповеди блаженства в «Нагорной проповеди»). Схоластика же формулирует идею аналитического рассуждения как метода познания Бога и создает условия для гомогенной онтологии («книга Природы» по аналогии с «Божественной книгой»). И в этом смысле средневековое религиозное сознание представляет безусловный пример гетерогенного — но уже в другом, культурологическом смысле — опыта деятельности, переходной и смешанной в своем историческом содержании.

Одновременно с этим обращают на себя внимание специфические теоретические и практические способы расширения и сужения опыта, присущие разным историческим эпохам. Живой опыт по необходимости локален, ограничен наличными условиями; опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве строительного камня живого опыта. Запечатление опыта в памяти поколений расширяет, универсализирует его; использование исторического опыта в конкретной ситуации сужает его содержание. Так, например, схемы и методы *сборки*, практиковавшиеся в деревообработке (плотницком искусстве), были экстраполированы на изготовление сборных конструкций металлических колоколов и пушек. Затем *сборная конструкция* была редуцирована к *методам* литья на основе *сборной формы*. В дальнейшем в результате экстраполяции методов ювелирного литья *сборная* форма была редуцирована к *неразборной*. И наконец, прогресс привел к изобретению *разборной формы*, специфической для промышленного литья, но напоминавшей о давней плотницкой традиции, а применение *неразборной*

И.Т. Касавин.

формы вновь сузилось до ювелирного дела⁵⁵.

Такое же сужение и расширение деятельности прослеживается и на отношении ее субъекта к внешнему окружению. От неразличимости творения, труда и творчества, от встроенности в мир, всеобщей пригнанности вещей⁵⁶ до противопоставления мира и человека, до произвольной перестройки мира и обратно к экологическому императиву — таковы реальные исторические флуктуации деятельности человека в мире. Отчасти это выразилось и в смене философско-рефлексивных оценок: от построения общей теории деятельности до глобального разочарования во всяком активистской мировоззрении — вот полюса, между которыми колебались методологические подходы в понимании деятельности.

4. Заключение

Повторим еще раз: не в чем-то одном — в критико-рефлексивном промысливании, калькулируемости и выборе, в целесообразности или соответствии социальным потребностям заключена рациональность человеческой деятельности. Это все локальные, конкретно-исторические измерения и ипостаси рациональности, в которых выражается определенная степень сбалансированности экспансии и соразмерности. Можно ли поставить вопрос о синтетической теории рациональности, в которой экспансия деятельности и ее соразмерность другим элементам человеческого мира оказываются, по выражению В.Н. Поруса, взаимодополнительными⁵⁷? Такая теория, на наш взгляд, весьма бы отличалась от обычных научных теорий. Скорее, такой может быть лишь философская концепция рациональности, которая не устрасится своей внутренней амбивалентности. «*Чтобы быть рациональным, человек должен быть свободным. В этом трагедия и парадокс рациональности*»⁵⁸, — артикулирует проект подобной концепции В.Н. Порус. И в самом деле, синтетической, или всеобщей рациональностью обладает лишь универсальная творческая деятельность реализующего себя субъекта

⁵⁵ Подробнее см.: *Касавин И.Т.* Знание за пределами науки: о практических традициях в металлургии // Философская и социологическая мысль. 1990. № 12. ■

⁵⁶ «Пригнанными», цитирует М. Фуко дела Порту, являются такие вещи, «которые, сближаясь, оказываются в соседстве друг с другом. Они соприкасаются краями, их грани соединяются друг с другом, и конец одной вещи означает начало другой. Благодаря этому происходит передача движения, воздействий, страстей, да и свойств от вещи к вещи... Пригнанность (*convenientia*) — это сходство, связанное с пространством отношением «ближнего к ближнему», выражающее соединение и слаженность вещей. Именно поэтому она в меньшей степени принадлежит самим вещам, чем миру, в котором они находятся. Мир — это всеобщая «пригнанность» вещей» (*Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 62- 63).

⁵⁷ О принципе дополнительности применительно к рациональности см.: *Порус В.Н.* Принципы и характеристики рациональной критики // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996. ■

⁵⁸ *Порус В.Н.* Парадоксальная рациональность. С. 357.

Рациональность: дополнительность и парадоксальность.

екта, который прорывает наличные границы, открывает неведомое, но при этом все же остается человеком.

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ, РЕЛЯТИВИЗМ И ПОИСК ИСТИНЫ

Вопрос об истине является одной из важных тем в творчестве нашего юбиляра. Поэтому я хочу здесь поделиться с ним своими размышлениями на эту тему.

В эпистемологии и философии науки сейчас достаточно прочно утвердился социальный конструктивизм, согласно которому: а) все научное знание, включая формулируемые наукой понятия, открываемые ею закономерности и объекты, представляет собой не отражение реальности, а конструкты; б) их создание и признание в качестве истинных социокультурно обусловлено и подчиняется тем же социологическим паттернам, что и любая другая форма деятельности людей и социальных институтов. Эти тезисы ставят эпистемологов перед серьезной проблемой. С одной стороны, утверждение о социокультурной обусловленности научного знания трудно сочетать с представлением о его объективности. С другой стороны, это утверждение опирается на значительный корпус аргументов и данных историко-научных и социологических исследований. Здесь можно вспомнить доводы К. Поппера о том, что все научное знание остается предположительным; аргументы о неполной детерминации теорий эмпирическими данными; демонстрацию теоретической нагруженности языка наблюдения; ситуативный характер решений научного сообщества относительно принятия или отвержения некоторых фактов или теорий, тезис несоизмеримости и т. д. Описание Т. Куном научных революций, утверждение Д. Блура, что знание есть социальный институт (знанием является все то, что сообщество признает знанием), идея «игр истины» М. Фуко, который показывал, что разные правила производства и удостоверения истины сменяют друг друга в истории познания прихотливым и случайным образом, и многие другие современные концепции и подходы сходятся в том, что к научному знанию невозможно применять (и даже примерять) эпитет «объективное». И если мы очень сильно захотим называть науку картиной реальности, то таковая никак не будет картиной объективной реальности.

Одновременно, в философии науки и эпистемологии получает все большее признание тезис, что эпистемологу не нужно понятие истины (имеется в виду прежде всего классическое понимание истины как соответствия реальности), ибо предикат «истинности» все равно не к чему приложить. Аргумент о том, что для вынесения суждения об истинности нашего знания мы должны иметь возможность взглянуть «со стороны» (освободившись от каких бы то ни было «концептуальных очков» и «априорных форм созерцания») и на действительность, и на знание, слишком хорошо известен, чтобы его нужно было здесь повторять.

Тем не менее, иногда возникает ощущение, что мы отказываемся от понятия истины «не

совсем всерьез», подобно тому, как философы сомневаются в существовании внешнего мира, а потом идут обедать. Так и мы, сказав все, что сейчас принято, по поводу недостижимости истины, потом дотошно выясняем по поводу затрагивающих нас фактов: «правда или нет?». Можно ли найти в подобном обстоятельстве «зацепку», чтобы каким-то образом восстановить в правах идею объективности и истинности научного знания?

Наш юбиляр в своих публикациях подчеркивает значение истины как ценности и ориентира научного познания и считает гибельным отказ от этого ориентира не только для науки, но в первую очередь для культуры и гуманизма. В таком случае, ему должна быть близка позиция Поппера, убежденного в том, что, несмотря на невозможность *обладать* истиной, именно она должна быть целью настоящего ученого. При этом Поппер защищает идею *объективной* истины как соответствия реальности самой по себе.

С самим понятием истины, как разъясняет Поппер, никаких проблем нет. Цитирую: «*“Что есть истина?”* — в этом вопросе, задаваемом тоном убежденного скептика, заранее уверенного в несуществовании ответа, кроются возможности защиты релятивизма. Однако на вопрос Понтия Пилата можно ответить просто и убедительно, хотя такой ответ вряд ли удовлетворит нашего скептика. Ответ заключается в следующем: утверждение, суждение, высказывание или мнение истинно, если и только если оно соответствует фактам»⁵⁹. И далее Поппер приводит такой пример: «*Высказывание “Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15” соответствует фактам, если и только если Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.* Поскольку каждый (пока не задумается над этим) знает, что имеется в виду, то наше прояснение этого должно быть в некотором смысле также тривиальным»⁶⁰.

Попперовский пример, в котором можно предположить ситуацию свидетельских показаний в суде, как мне кажется, намеренно подобран для того, чтобы показать всю жизненную важность вопроса об истине. В этом с Поппером нельзя не согласиться. Однако, начав анализировать его пример, мы обнаружим, что проблема истинности предложенного им высказывания не так проста и очевидна, как он пытается показать. Да, мы понимаем, что требуется, чтобы это высказывание было истинным. Но в то же время, приходится учесть следующее: свидетель, который видел Смита, если строго говорить, видел «человека, похожего на Смита», не говоря уже о том, что значение фразы «чуть позже» достаточно неопределенно. По-

⁵⁹ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т.2. С. 442

⁶⁰ Там же.

этому сделанный следователем на основании подобных показаний вывод, что «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15» будет «смелой гипотезой», основывающейся на интерпретации свидетельских показаний.

Но ведь ее можно *проверить* и установить, соответствует ли она действительности! О да, но в попперовском примере со Смитом, который вошел в ломбард, все выглядит столь понятным и однозначным, потому что объективный факт, которому должно соответствовать данное высказывание, принадлежит *тому же миру человеческой культуры, что и язык, на котором сформулировано утверждение* «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.». В языке есть имя «Смит», а в мире человеческой культуры есть вполне определенные и отличимые друг от друга индивиды, обозначаемые именами, и один из них может носить имя «Смит». В предложении употребляются выражения для обозначения события в пространстве и времени; а факты, которые воспринимает человек, располагаются в пространстве и времени. У нас есть стандартные процедуры измерения времени и определения того, в какое время произошло то или иное событие.

Наше понимание того, в каком смысле предложение «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.» соответствует действительности, опирается на *довольно сильные предпосылки*. На них опирается также деятельность судьи и следователя, однако наука в своем развитии постоянно *выходит за пределы* принятых предпосылок относительно реальности и заставляет пересматривать их. Так, биология ставит вопрос о том, действительно ли отдельное млекопитающее, — Смит, например, — является биологическим индивидом, или же подлинным индивидом является организм более высокого порядка, например, популяция, биоценоз или вообще вся биосфера. Вслед за Кантом, можно поставить проблему объективного существования пространства и времени. Можно задаться вопросом о том, в каком смысле утверждение «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.» правильно описывает суть событий, если Смит был зомбирован или загипнотизирован, и сам не сознавал, куда и зачем он входит, а реализовывал намерения и волю Джонса; или если все часы пошли неправильно. Можно также задаться вопросом, какой именно временной интервал истинно описывать выражением «*чуть позже*». (Подозреваю, что Поппер употребил это выражение, понимая, в какую бездну сложностей вовлечет его формулировка «точно в 10.15.»). Таким образом, утверждение «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.» соответствует фактам самим по себе в одной системе координат; но оказывается субъективным способом описания — в другой.

Теперь я предложу для рассмотрения другой пример: никто из нас не склонен вести себя как эпистемологический релятивист в ситуации конфликта с продавщицей или буфетчицей, утверждающей, что она уже дала вам сдачу, а вы убеждены, что она этого не сделала. В подобной ситуации нас не будет смущать, что человеческое знание не достигает реальности са-

мой по себе. Тут, как и в попперовском примере, представляется очевидным, в каком случае утверждение продавщицы, что она уже отдала вам, скажем, тысячерублевую купюру, будет истинным. Однако я хочу подчеркнуть, что ситуация становится очевидной благодаря тому, что с ней связаны *четкие социальные конвенции*. Например, сама купюра — отдельный дискретный объект, намеренно сделанный так, чтобы ее легко было отличить от других объектов, действие «сдать сдачу» ритуализировано так, чтобы исключить почву для споров о том, состоялось оно или нет, и совершенно неважно при этом, насколько за время вашего спора изменилось из-за инфляции значение ставшей предметом спора купюры, насколько вы — тот же самый человек, что и в начале конфликта и пр.

Поэтому мой первый тезис таков: *утверждения, относительно которых неуместен релятивизм, связаны с социальными конвенциями, обеспечивающими их простыми и очевидными процедурами определения истинности*. Например, мы понимаем, в каком случае истинно утверждение, что Москва — столица России: если имел место законодательный акт компетентных инстанций, делающий Москву столицей. Подобные акты юридически определены, публичны. То есть сделано все, чтобы не было почвы для сомнения или разночтений относительно того, имел ли акт место или нет. Другим примером могут быть даты рождения. Каждый человек получает свидетельство о рождении. Оно и удостоверяет, и одновременно *определяет* дату рождения. Датой рождения является то, что записано в данном документе. В силу этого, легко понять, в каком случае истинно утверждение «Смит родился 1 января», и тут уже никто не ломает голову над тем, что именно является точным моментом появления на свет, является ли рождение моментом, а не процессом, и т.д. Разумеется, то же самое касается и даты смерти.

Признание подобных и многих других конвенций является знаком вовлеченности в социум, доверия «социальному контракту», без чего невозможно стать полноценным членом социума. Поэтому *выяснение истинности, понимаемой как соответствие фактам*, в подобных случаях имеет *большое значение*. Без этого невозможны были бы жизненно важные практики, типа кодификации каждого гражданина датой и местом рождения, разрешения споров в суде, охраны собственности, экономического обмена и пр. Однако мы не должны упускать из вида, что факты, которым должны соответствовать важные для нашей социальной жизнедеятельности высказывания, сами образуются с помощью социальных конвенций, что обеспечивает им определенность куда большую, нежели факты, с которыми имеет дело научное исследование, устремленное в неведомое.

В силу сказанного, я формулирую свой *второй тезис: ни отказаться от классического понимания истины, ни ограничиться только им мы не можем*. Для осмысления науки и социальной жизни нужно пользоваться и классическим, и когерентным, и прагматическим ис-

толкованиями истины. В одних ситуациях уместно одно понимание истины, в других — другие. Рискну утверждать, что с истиной дело обстоит так же, как с понятиями «язык», «число», «значение»: то, что подпадает под эти понятия, не обладает общим набором признаков, а связано отношением семейного сходства. При этом интересными вопросами становятся *взаимосвязи* разных истолкований истины и переходы между ними.

В то же время тезис о том, что имеющееся научное знание является либо истинным, либо этапом в процессе неуклонного приближения к истине (в классическом смысле), сталкивается с трудностями, которые мне представляются серьезными.

Одной из существенных проблем является факт научных революций, в ходе которых до того признанное знание *отвергается* и заменяется другим. Как показывал Т. Кун, отличительной чертой научных революций является то, что в них происходит реальный отказ от знания, которое ранее имело статус истинного, и мне нет необходимости повторять его аргументацию. Если принять ее, то, конечно, поддерживать тезис о том, что научное знание является истинным или неуклонным приближением к истине, становится чрезвычайно сложно. Однако куновская аргументация вновь и вновь подвергается критике. Утверждается, что *отказ* от ранее признанного знания на самом деле не так существен, как это пытается показать Кун, поскольку касается только, так сказать, «метафизической», интерпретационной стороны научных теорий, тогда как формулы и константы остаются неизменными либо обобщаются, а это не может трактоваться как отвержение. Причем говорится, что именно в формулах, а не в интерпретациях, заключается главное содержание научных теорий. В таком случае, релятивизм и сомнения относительно того, что научное знание устанавливает какие-то аспекты объективной реальности, теряет почву.

Я попытаюсь изложить свое представление об этом вопросе на простом, доступном мне примере. Возьмем *закон Архимеда* и спросим себя: разве он не является истинным? В самом деле, какие бы ни происходили научные революции, как бы ни сменяли друг друга общие научные картины мира, закон Архимеда — он и в III в. до н.э., и в XXI в. н.э. закон Архимеда. То есть это образец истинного знания, сохраняющего неизменное значение, и потому об этот пример должны разбиваться любые релятивистские трактовки научного знания.

Но посмотрим на этот закон более пристально. В современных учебниках физики он формулируется, например, так: «на тело, погруженное в жидкость (или газ) действует вытал-

кывающая сила, равная весу жидкости (или газа) в объеме погруженной части тела»⁶¹. Сам Архимед формулировал свой закон иначе. В его трактате «О плавающих телах» мы встречаем перебор случаев, для каждого из которых вводится отдельное предложение:

«Твердое тело, которое легче жидкости, будучи опущено в жидкость, погружается настолько, что объем жидкости, равный объему погруженной части тела, имеет тот же вес, как и все тело» (Книга Первая, предложение 5)⁶²;

«Твердые тела, которые легче жидкости, будучи погружены в жидкость, стремятся кверху с силой, равной превышению веса жидкости, взятой в объеме этих тел, над весом самых тел» (Книга Первая, предложение 6)⁶³;

«Тела, которые тяжелее жидкости, будучи опущены в жидкость, погружаются все глубже, пока не достигают дна, и, пребывая в жидкости, теряют в своем весе столько, сколько весит жидкость, взятая в объеме этих тел» (Книга Первая, предложение 7)⁶⁴. Заметить различия в подлинной и современной версиях закона несложно. Во-первых, современная формулировка говорит о *действующей на тело силе*, тогда как Архимед говорит о *весе*, который теряет погруженное в жидкость тело. И хотя в *предложении 6* мы встречаем упоминание силы, но она выступает характеристикой того, как *тело стремится*, а не самостоятельной сущностью, не элементом физической онтологии, как это имело место в классической физике.

Во-вторых, Архимед говорит только о жидкости. Конечно, для него, как для любого античного мыслителя, воздух и жидкость были вещами совсем разными. А современная физика относит этот закон одновременно к жидкости и к газу. В-третьих, нельзя не заметить, что Архимед делает утверждение о том, что погруженное в жидкость тело *теряет в весе*, тогда как с точки зрения классической физики, тело не теряет в весе, просто на него действует сила, противоположная по направлению силе тяжести. В четвертых, — last not least — Архимед по большей части говорит о том, как *покоятся* погруженные в жидкость тела. Современная формулировка служит для расчетов плавучести и *движения* тел в водной и воздушной средах.

Поэтому мы можем сказать, что между «архимедовским» законом Архимеда и «ньютоновским» законом Архимеда лежит пропасть, которая разделяет два мира: античный космос и природу нововременной науки. Античный космос утерян нами, и с ним вместе смысл зако-

⁶¹ Физика. Механика. 10 класс. Учебник для углубленного изучения физики / Под ред. Г.Я. Мякишева. 6-е изд, стереотип. М., 2004. С. 448.

⁶² *Архимед*. О плавающих телах // Начала гидростатики. Архимед. Стэвин. Галилей. Паскаль / Пер., примеч. и вступит. статья А.Н. Долгова. Москва; Ленинград, 1933. С. 99.

⁶³ Там же. С. 100.

⁶⁴ Там же. С. 101.

З.А. Сокулер

на Архимеда. Именно это и имеют в виду, когда говорят, что развитие науки сопровождается *отказами* от определенного содержания. А раз так, то невозможно говорить, что наука неуклонно движется в одном направлении, то есть приближается к истине и к объективности. Ибо что же такое объективная реальность — космос Античности, Нового времени, неклассической науки? Приходится признать, что ни то, ни другое, ни третье.

Однако в современной литературе нет недостатка в опровержениях заявленной выше позиции социального конструктивизма, который неизбежно становится релятивизмом. Это понятно, потому что цена вопроса велика: за ним стоит целый набор замечательных ценностей и идеалов, под влиянием которых мы формировались в молодости и под знаком которых осуществлено много свершений человеческого духа. Наш юбиляр тоже является их горячим защитником. Поэтому имеет смысл возвращаться к аргументам и контрагументам снова и снова. Это делает, например, Е.А. Мамчур в своей книге⁶⁵. Она проводит обзор аргументов релятивизма, чтобы показать, что они, хотя и в значительной мере справедливы, но недостаточны, чтобы заставить отказаться от идеи адекватности знания — действительности и от убеждения в том, что признанные научные теории являются относительно истинными именно в этом смысле⁶⁶. На этом основании Елена Аркадьевна защищает осторожный, неагрессивный вариант кумулятивизма: «его суть — в «тенденции» сохранять все, что *можно* сохранить, несмотря на действительно совершающиеся радикальные, революционные изменения <...> преемственность в научном познании существует, и осуществляется она на трех уровнях: на уровне математического аппарата (принцип соответствия), на фактуальном уровне (наследование первичных экспериментальных результатов) и на уровне мировоззренческого, или, если угодно, обыденного смысла понятий»⁶⁷. При таком истолковании, как полагает Елена Аркадьевна, кумулятивистская парадигма оказывается «хотя бы частично реабилитированной». Частично — потому что «речь идет не о накоплении, кумуляции неких неизменных и абсолютных истин, а об устранении, элиминации неверных или недостаточно адекватных реальности теоретических положений»⁶⁸.

Мне симпатичен осторожный, открытый для возражений стиль Елены Аркадьевны. Попробую и я, подражая ему, по возможности осторожно обсудить эти аргументы все на том же примере закона Архимеда. Хотя, поскольку используемые ею понятия «относительная истинность» и «частичная кумулятивность» можно было бы понимать достаточно свободно, не исключено, что мои утверждения в конце концов отличаются от позиции, защищаемой ею,

⁶⁵ См.: Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М., 2008.

⁶⁶ Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М., 2008. С. 278–279.

⁶⁷ Там же. С. 284.

⁶⁸ Там же.

больше эмоциональной окраской, чем принципиальным содержанием.

Итак, речь у нас идет о том, что закон Архимеда принадлежит определенной культуре и несет на себе ее черты, которые будут отброшены принадлежащей другой культуре наукой Нового времени. Однако из этой констатации еще ничего принципиального относительно объективности знания не следует, пока признается, что закон Архимеда имеет и сохраняет некое инвариантное относительно социокультурных изменений содержание, и это свидетельствует о его — пусть относительной, неполной, но — адекватности реальности, указывая, что, в отличие от метафизики, содержание науки не сводится к социокультурным конструктам. Существенная ее часть состоит в другом. И это «другое» непрерывно накапливается, увеличивая массив надежного человеческого знания и мощь человечества. Подобную позицию высказывал еще Пьер Дюгем: при революционных изменениях в науке отбрасывается то, что относится к онтологии теории и служит для *объяснения* происходящих явлений, тогда как то, что относится к возможности теории *предсказывать* явления (в нашем примере, это будет возможность рассчитывать плавучесть и предсказывать, что затонет, а что будет плавать), в науке накапливается и уточняется⁶⁹.

В случае закона Архимеда, таким инвариантным содержанием признается, по-видимому, утверждение о поведении погруженного в жидкость тела и соответствующие «базисные факты». Они особенно убедительны в рассматриваемом случае, потому что потерю веса чувствует каждый человек, погружаясь в ванну или ныряя в речке. В этом отношении мало какой научный закон может сравниться с законом Архимеда, который, будучи элементом абстрактной математической теории, в то же время был бы настолько согласен со здравым смыслом и обыденным опытом. Для каждого ребенка, который, купаясь летом на каникулах, пытался нырнуть поглубже и ощущал сопротивление воды, а потом в школе познакомился с законом Архимеда, его непреложность становится знаком непреложности научных законов вообще. Закон Архимеда можно назвать *социокультурным конструктом* по крайней мере в том смысле, что *в нашей культуре он играет выделенную роль образца абсолютной правильности и объективности научного закона*.

Нельзя, однако, ограничиваться собственным телесным опытом. Не будем забывать о таких важных фактах, как плавучесть судов, построенных по расчетам, использующим закон Архимеда. Впрочем, что касается судов на подводных крыльях, их плавучесть, как я пони-

⁶⁹ См.: Дюгем П. Физическая теория. Ее цель и строение. Изд. 2-е, стереотипное. М., 2007. С. 11–23, 27–30.

маю, определяется не законом Архимеда. Да и полет тяжелого аэробуса в свете этого закона выглядит странно. Но насколько весомо подобное возражение? Ведь сам Архимед относил свои предложения к *неподвижной* жидкости и *покоящемуся* в ней телу. Жидкость, к которой относятся его предложения, не имеет температуры, в ней отсутствует трение между частицами, частицы непосредственно примыкают друг к другу, жидкость совершенно однородна, не имеет примесей других частиц. Насколько такое понимание жидкости адекватно реальности? Скорее всего, на подобный вопрос можно получить ответ, что оно «относительно адекватно». Последнее означает, как я думаю, что оно *адекватно для определенного круга задач*. Но в таком случае, я бы сделала из данного примера вывод, противоположный утверждениям о том, что наука движется от одного адекватного образа реальности к другому, более адекватному: для формулировки работающих, подтверждающихся на практике предложений, не требуется адекватного реальности понимания соответствующего феномена.

Предвижу, что в таком случае я тут же получу в ответ возражение, которое является одним из аргументов в защиту «научного реализма» (утверждающего, что научные теории все-таки говорят об объективной реальности), так называемый «no miracle argument». Он говорит, что успехи науки были бы чистым чудом, если бы не опирались на объективное знание о реальности, или знание об объективной реальности. Что же я смогу сказать по этому поводу, понимая, что перед лицом эталонной бесспорности закона Архимеда мои возражения все равно прозвучат слабо? Хотя, с другой стороны, безнадежность положения придает кураж.

Мой первый аргумент заключается в напоминании о том, что в развитии науки постоянно действует следующий механизм: старые теории не отбрасываются, а, как принято говорить, «уточняется их граница применимости». Благодаря этому однажды выработанные удобные и успешные приемы решения проблем не теряются. Просто для них — методом проб и ошибок! — определяется *область, в которой они работают*. А рядом вырастают новые области, новые разделы, для которых разрабатываются уже иные приемы и методы, константы и законы. «Зрелый раздел физики уже не исчезает. В физике принципиальные нововведения образуют новый раздел, который пристраивается к старым, а не отменяет их. Статистическая физика не отменяет термодинамики, а релятивистская и квантовая механика не отменяет классической механики, но лишь определяют границы области ее применимости»⁷⁰. Ситуация с архимедовой гидростатикой вполне подпадает под это описание. В то же время, данное описание развития науки говорит скорее в пользу прагматического, нежели классического понимания истинности естественнонаучных теорий. На это, как мне кажется, указывает

⁷⁰ Липкин А.И. Сравнение постпозитивистских моделей науки на материале физики // Философия науки: учебное пособие. Под ред. А.И. Липкина. М.: Эксмо, 2007. Часть 1, гл. 8. С. 283.

то обстоятельство, что «*уточнение области применимости*» происходит *post factum*. Оно не вытекает из первоначального содержания теории и потому на самом деле является ее *ad hoc* модификацией. Таким образом, довод о том, что «если некоторое содержание стабилизируется и сохраняется, следовательно, оно по крайней мере относительно истинно, то есть достаточно соответствует реальности» может быть оспорен указанием на то, что *стабилизация и сохранение представляют собой замаскированную модификацию*. Это и есть мой следующий тезис.

В самом деле, любая формула должна содержать в себе указание на область, по которой пробегают входящие в нее переменные. Поэтому *формула с изменившейся областью является уже другой формулой*, хотя бы на вид она и была той же самой. Здесь я хочу еще раз привлечь внимание к тому, что ограничение области применимости зачастую происходит методом проб и ошибок. Нельзя ли найти именно в этом обстоятельстве отправную точку для объяснения мощи и успешности науки безо всяких «чудес» и без утверждения об истинности ее предложений в классическом смысле. Методы и способы решения проблем сплошь и рядом *успешно* используются, хотя никто не считает их соответствующими реальности. В свете подобной интерпретации развитие науки представляет собой не разрушение старых парадигм, а переструктурирование поля исследований, что одновременно означает *переструктурирование реальности*. Причем в этом процессе происходит непрерывное столкновение исследователей с реальностью самой по себе, часто работает механизм проб и ошибок, что и заставляет ограничивать область применимости принятой теории, закона, метода.

Яркие подтверждения для сказанного предоставляет гидродинамика и, более широко, аэрогидромеханика. Она возникла и развивалась как отдельная дисциплина, в настоящее время — как совокупность дифференцировавшихся дисциплин, но, во всяком случае, не как результат постепенного развития гидростатики. Не наводит ли это на мысль, что архимедово истолкование жидкости могло выступать эпистемологическим препятствием для развития теорий *движения жидкости*? Хотя каждый из нас имеет собственный живой опыт потери веса при погружении в ванну, но есть и другая вода, окружающая нас, но уже не ассоциирующаяся с именем Архимеда: каналы, течения с воронками, пенные водовороты возле опор мостов, приливы, волны, пенящиеся за кормой корабля, цунами, сметающие все на своем пути. А есть еще проблемы трубопроводов. А кроме того — «воздушный океан», плавающие в нем «воздушные суда» и омывающие их воздушные потоки. Перечисленные области опыта связаны с нашим (или не нашим, но жителей японских островов) повседневным опытом, вплоть до ощущений пассажира самолета, попавшего в зону турбулентности. Не удивительно, что аэрогидромеханика испытывает существенное воздействие со стороны запросов практики. В то же время примечательной чертой ее развития является то, что с эпохи Возрождения и, по

крайней мере, до XIX в., а может быть, даже позже, независимо развивалась практическая, инженерная гидродинамика, вызванная к жизни необходимостью решать вопросы о прочности гидросооружений. Она не дожидалась теоретических решений, и даже когда последние уже появились, относилась к ним подчас с недоверием, как неспособным учесть все многообразие конкретных условий⁷¹. Теоретическая дисциплина долгое время не удовлетворяла запросы практики, ее модели были слишком абстрактны. В XX в. инженеры, конечно, пользуются моделями и методами расчетов, разработанными теоретиками. Однако струящиеся потоки воды или воздуха ухватить концептуальными моделями не легче, чем рукой. В то же время запросы практики в аэрогидромеханике настолько настоятельны, что ей трудно идти обычным путем нормальной науки и сосредоточиться на проблемах, для которых принятая парадигма имеет возможности решения. Возникновение турбулентности зависит от столь большого числа факторов, это явление столь капризно, чувствительно к разнообразным внешним воздействиям, что в данной области исследований существует множество различных моделей, причем разного характера, которые имеют свои сильные и слабые стороны. В основу большого класса моделей положена аналогия между турбулентными движениями объемов жидкости и хаотическим движением молекул. И, хотя есть основания для концептуальной критики этой аналогии, но разработанные на ее основе модели имеют широкое применение.

Выделяют три типа моделей: теоретические, эмпирические и вычислительные. Критерием их оценки является, разумеется, успешность в решении какого-то класса задач приемлемыми (по затратам машинного времени и памяти) средствами. Теоретические модели не просто проверяются эмпирическими: некоторые параметры потока невозможно измерить непосредственно, и в эмпирическую модель они вносятся из теоретических моделей или компьютерных симуляций, которые, в свою очередь, должны прибегать к упрощению уравнений, заменяя в них некоторые члены эмпирически установленными значениями. При этом базисные теоретические понятия — сплошной среды, идеальной жидкости, — и не претендуют на соответствие действительности, речь идет о необходимом упрощении расчетов. В такой ситуации, как мне представляется, истина как регулятив деятельности исследователей в некоторой степени сохраняется, однако в понимании ее момент «соответствия реальности» истончается до неразличимости с прагматическим пониманием.

⁷¹ *Kranakis E. Constructing a Bridge : An Exploration of Engineering Culture, Design, and Research in Nineteenth-century France and America Inside Technology. MIT Press, 1997.*

Но как же быть с вопросом о настоящей истине, а не ее эрзаце в виде прагматического истолкования истины или идеи истинности «внутри концептуального каркаса»? Именно в этом смысле вопрос об истине и ее месте в современной культуре беспокоит нашего юбиляра. Поставленный таким образом, вопрос об *истине* переходит в проблему *трансценденции*. И мой последний тезис заключается в том, что тут *надо говорить уже не о «соответствии наших утверждений и действительности», а о важнейшем человеческом стремлении прийти в соприкосновение, припасть к тому, что выше, больше, ценнее, нежели данный индивид. Истина, которая действительно является целительной для души, освобождает и возвращает душе цельность и смысл, является не эпистемологической, а метафизической категорией. Она относится к метафизике человеческого бытия.*

В событии истины человек призван выйти из круга собственной субъективности. Если рассматривать истину как *событие* или *свершение*, то, вообще говоря, это могут быть разные события. Здесь принципиально невозможно дать методологических рекомендаций. Насколько к делу достижения истины причастно познание? — Оно может быть одним из путей к трансценденции. Таковыми могут стать даже события фальсификации, о которых говорил Поппер. Как писал А. Эйнштейн: «Каждый человек заключен в темницу своих идей, и каждый в юности должен взорвать ее, чтобы попытаться сравнить свои идеи с реальностью. Но через несколько веков другой человек, может быть, отвергнет его идеи»⁷². И он же (говоря о Махе и его философской деятельности): «Истину в такого рода вопросах сильным натурам всегда приходится добывать заново, в соответствии с потребностями своего времени... Если эта истина не будет постоянно воссоздаваться, то она окажется вообще для нас потерянной»⁷³. Продолжая эту мысль, замечу, что на такой поиск уходит вся человеческая жизнь (и тогда это будет удачная жизнь, хотя эпистемологическая оценка добытой человеком истины тут не всегда применима). Важно, что, несмотря на *отсутствие однозначных методологических нормативов*, в истории науки происходят события фальсификации, в которых, может быть, «правит несокрытость»⁷⁴. И это, возможно, является смыслом и оправданием научной деятельности не в меньшей мере, нежели практический успех. В ситуации, когда, имея — с точки зрения современной философии науки — возможность сколь угодно долго настаивать на принятой теории, исследователь, тем не менее, совершает усилие освобождения от нее и выхода навстречу новым перспективам, перед ним открывается та экзистенциальная свобода, о которой Хайдеггер говорит, что она невозможна без истины и несокрытости. Мне кажется,

⁷² Эйнштейн А. Соч. в 4-х тт. Т.4. М., 1967. С. 144.

⁷³ Там же. С. 28.

⁷⁴ См.: Хайдеггер М. О сущности истины // Он же. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 8–27.

З.А. Сокулер

что мы вправе описать такую ситуацию как «вслушивание» в бытие или открытость ему, как приобщение к бытию в свободе от интерпретаций и концептуальных систем. Может быть. Но при этом нельзя забывать о том, что подобные события в их истине не гарантированы и не достижимы никаким заданным методом, а от науки постоянно ожидают определенных результатов.

ПЛОДОТВОРНЫЕ ТАВТОЛОГИИ И ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ:

УЛОВКА–6.54⁷⁵

Важное — быть может, центральное — направление научного творчества Владимира Натановича Поруса — поиск путей обоснования логического и рационального, парадоксальность которого заключена в нелегитимном пересечении границ при апелляции к не-логическому и не-рациональному, принимающему на себя функцию обосновывающего базиса. Попытка преодоления этой парадоксальности через выделение привилегированного «стабильного ядра» рациональности, обосновывающего ее менее надежные «периферийные» слои, не способна обеспечить методологически безопасной навигации между Сциллой абсолютизма и Харибдой релятивизма, поскольку опирается, в свою очередь, на вынесенное нерациональным способом решение относительно структуры рациональности⁷⁶. В этой статье я не ставлю перед собой задачу разрешения парадокса рационального обоснования рациональности. Напротив, смиряясь с ним, я постараюсь показать неустранимость прагматических факторов из исконных владений логики, единодушно относимых к «обосновывающему» слою рациональности, а именно, из учения о тавтологиях и противоречиях, а также использовать эти наблюдения для того, чтобы выявить перспективы прагматического подхода к рациональному истолкованию некоторых парадоксальных философских текстов.

Классическая стратегия логического обоснования, освященная авторитетом программы «логической критики языка» и закрепленная формальной семантикой, состоит в принципиальном дистанцировании от прагматических проблем и нацелена на создание некоего идеального языка, формулы которого открывают непосредственный доступ если не к реальности, то к информационным отношениям высказываний о реальности, гарантирующим логическое следование. По замечанию А. Вержбицкой, формальная семантика «не стремится обнаруживать и описывать значения, закодированные в естественном языке, или проводить межъязыковые и межкультурные сопоставительные исследования значений. Скорее она видит свою цель в том, чтобы переводить определенные, тщательно отобранные типы предложений в форму логического исчисления. Ее интересуют не значения (в смысле закодированных в языке концептуальных структур), а логические свойства предложений, такие как следствие, противоречие, логическая эквивалентность, то есть... не “когнитивная значимость”»

⁷⁵ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Теоретико-игровые основания прагматики»), проект № 12-03-00528а.

⁷⁶ См.: Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М.: Издательство УРАО, 2002.

(“*cognitive significance*”), а “информационная значимость” (“*informational significance*”)»⁷⁷. Соглашаясь с тем, что формальная семантика ориентирована преимущественно на информационные проблемы, я собираюсь оспорить тезис о том, что противоречия и тавтологии всецело принадлежат информационной, то есть прагматически и когнитивно стерильной сфере.

Впрочем, нельзя не признать, что рассмотрение противоречий и тавтологий с точки зрения их информационного содержания традиционно для логики. Так, в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн констатирует с полной определенностью: «Предложение показывает то, что оно говорит, тавтология и противоречие показывают, что они ничего не говорят (4.461)» Ни тавтология, ни противоречие «не изображают никакого возможного положения вещей, поскольку первая допускает *любое* возможное положение вещей, а второе не допускает *никакого* (4.462)»⁷⁸. «Тавтология оставляет действительности все бесконечное логическое пространство, противоречие заполняет все логическое пространство и ничего не оставляет действительности. Поэтому ни одно из них не может каким-либо образом определить действительность (4.463)»⁷⁹. Итак, тавтологии имеют дело с возможностью, а не с реальностью. Они не могут, таким образом, давать информацию о реальности. Однако, допуская все возможности, они не могут давать информацию и о возможности.

Безусловно, в естественно-языковой коммуникации тавтологии, как правило, несут информацию, правда, не о реальности, а о наших ожиданиях в отношении реальности, выражая чаще всего толерантность к какому-либо типу поведения или явлению: «Дети есть дети», «Бизнес есть бизнес». Конечно, «примирение с действительностью» не исчерпывает всех возможных интерпретаций тавтологий. По наблюдению Е.В. Падучевой, имплицатурой тавтологии «может, в частности, быть сам факт существования данной категории явлений: признавая существование явления, мы должны принять как должное все его аспекты, в частности — отрицательные»⁸⁰. Вместе с тем, тавтология может интерпретироваться и как высокая оценка явления: *Panose je panose, treba nemel ani grose* — *Пан есть пан, хоть и пуст карман*. Значение тавтологических конструкций в целом лингвоспецифично и его нельзя вывести из общих принципов: в одном и том же языке могут иметься разные тавтологические конструкции, смысл которых совпадает, в то время как формально совпадающие конструкции могут иметь различное значение в разных языках. Вержбицкая обращает внимание на то, что во

⁷⁷ Вержбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянской культуры, 2011. С. 25–26.

⁷⁸ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008. С. 114.

⁷⁹ Там же. С. 116.

⁸⁰ Падучева Е.В. Акцентный статус как фактор лексического значения // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2003. №2. С. 11.

французском языке конструкция «А есть А» *La guerre est la guerre, La vie est la vie* непродуктивна, лучше использовать дейксис *C' est la guerre* «Такова война», *C' est la vie* «Такова жизнь»⁸¹. Можно привести, однако, контрпример *Les affaires sont les affaires* «Дела есть дела», а также случаи совмещения двух указанных конструкций: *Trop, c'est trop* «Чересчур, оно и есть чересчур», *Ce qui est dit est dit* «Что сказано, то сказано», а также тавтологические конструкции с использованием *comme*: *A la guerre comme a la guerre* «На войне как на войне», *Je sui comme je sui* «Я таков, каков я есть».

Обратимся, однако, от естественно-языкового дискурса к логике и метафизике, которые по традиции включаются в этот дискурс только в судебных мантиях. С подозрительной нечувствительностью к импликатурам, И. Кант утверждает: «Тавтологические положения *virtуально* пусты или *безрезультатны*, так как они бесполезны и неупотребительны. Пример такого тавтологического положения: *человек есть человек*. Ибо если я о человеке не могу сказать большего, чем то, что он есть человек, то я ничего большего и не знаю о нем»⁸². Можно было бы ограничиться констатацией прискорбного игнорирования импликатур, вполне объяснимого вошедшим в легенды педантизмом Канта, если бы не кантовская теория модальностей, прагматический характер которой открывает путь к истолкованию того особого вида тавтологий, которые вслед за М. Мамардашвили можно назвать *плодотворными тавтологиями*⁸³. Тавтология выражает чистую возможность и не может влечь каких-либо экзистенциальных утверждений, поскольку, по Канту, переход от возможности к действительности на основе одного лишь анализа понятий невозможен, ведь если речь идет об определении полагаемого понятия, то возможное ничуть не больше действительного. «На первый взгляд, в самом деле кажется, — пишет он, — что количество возможного превышает количество действительного, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному; ведь то, что должно было бы быть еще прибавлено к возможному, было бы невозможно»⁸⁴. И все же для Канта существование больше возможности, если речь идет не о содержании того, что полагается, а о способе полагания: «в существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только возможного, ибо существующее

⁸¹ См.: *Wierzbicka A. Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction*. Berlin; N.Y.: Mouton de Gruyter, 1991.

⁸² *Кант И. Логика. 1800 // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 366.*

⁸³ См.: *Мамардашвили М. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993.*

⁸⁴ *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 226–227.*

касается также и абсолютного полагания вещи»⁸⁵. Говоря об абсолютном полагании он помещает высказывания существования в прагматический контекст осуществления познавательных актов.

Задолго до Канта переключение внимания с пропозиционального содержания тавтологий на акт их утверждения осуществил Р. Декарт. Последствия такого переключения оказались самыми радикальными для оценки когнитивного и истинностного статуса тавтологий, и шире — аналитически истинных высказываний, в терминологии схоластики — вечных истин. Обычно картезианское учение о творении вечных истин рассматривается в теологическом контексте. Не только фактически сущее, но его законы и основания зависят, по Декарту, от Бога. «Вдумываясь в бесконечность Бога, — пишет он, — мы уясним себе, что нет вообще ничего, что бы от него не зависело, — не только ничего сущего, но и никакого порядка, закона или основания истины и добра <...> основание блага зависит от того, что Бог пожелал сотворить вещи такими. И нет надобности доискиваться, от какого рода причины зависит эта благость и прочие, как математические, так и метафизические, истины...»⁸⁶. Само различие возможного и невозможного осуществляется в области актуального, и логическая возможность или необходимость оказываются относительными истинами, ограниченными сферой доступного человеческому пониманию. Вечные истины ограничивают, по Декарту, не божественное всемогущество, но нашу способность познания божественного всемогущества. Именно поэтому они не могут устоять под натиском картезианского гиперболического сомнения⁸⁷.

Полезно, однако, рассмотреть аргументацию Декарта не в теологической, а в прагматической перспективе. Высказывания «Человек есть человек» или «Квадрат имеет четыре стороны» как выражающие отношения идей безупречны и аналитически истинны, а их отрицания ложны столь же несомненным, аналитическим образом. Вместе с тем, идеи — это лишь абстракции от реальных актов мышления. Будучи рассмотрены как ментальные акты в соответствии с осуществляющим их несовершенным человеком, тавтологии и противоречия утрачивают свою очевидность: не исключено, что Злой гений заставил меня считать очевидным

⁸⁵ *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.1. М.: Чоро, 1994. С. 397.

⁸⁶ *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Сочинения. Т.2. М.: Мысль, 1994. С. 319-320.

⁸⁷ В соответствии со стандартной схоластической концепцией, «будучи истинными и реальными сущностями, вечные истины сотворены Богом; и будучи возможными сущностями, они, по самой своей природе, не являются сотворенными» (*Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. С. 28–29). Согласно Декарту, вечные истины «зависят от одного лишь Бога, который в качестве верховного законодателя установил их от века» (*Декарт Р.* Указ. соч. С. 320).

то, что таковым не является. Именно поэтому даже логические истины неспособны преодолеть гиперболическое сомнение. Способной на это оказывается хрупкая истина *Cogito*, которую можно назвать плодотворной тавтологией в том смысле, что ее необходимость устанавливается после фактического осуществления когитального акта. *Cogito* занимает уникальное положение в семействе истин: будучи в некотором смысле истиной факта, она оказывается сильнее вечных истин. С одной стороны, осознание очевидности *Cogito* требует реального осуществления речевого акта, которое превращает его в фактическую истину, зависящую от случайного факта: ведь я могу и не мыслить. С другой стороны, после осуществления акта мышления *ego sum, ego existo* должно быть признано истинным с абсолютной необходимостью. Причем эта необходимость оказывается сильнее необходимости вечной истины, безупречность которой выявляется гиперболическим сомнением. В прагматической перспективе сутью гиперболического сомнения является соотнесение абстрактной идеи с реальным актом, осуществляемым несовершенным человеком. В этой перспективе отрицание *Cogito* предстает не как легитимизированное гипотезой Злого гения сомнение в некоей связи между абстрактными идеями, закрепленной вечной истиной, а как прагматическое противоречие. Если фактически ложные высказывания (скажем, *Сократ есть Платон*) противоречат фактам, а логически противоречивые высказывания (например, *Сократ не есть Сократ*) противоречат себе, то прагматические противоречия противоречат себе, противореча фактам, которые сами же создают⁸⁸. Эти факты принадлежат особой перформативной реальности осуществления речевых актов.

Перформативная интерпретация *cogito* как речевого акта развивается Я. Хинтиккой в целой серии статей, начиная с 1962 года и по сегодняшний день⁸⁹. Основная идея этой интерпретации состоит в переключении внимания с предложений, входящих в формулировку картезианского принципа, на суждения: «Декарт не выводит *sum* из *cogito*, но демонстрирует себе своё собственное существование путем исполнения акта мышления. Выражение *cogito* обозначает не посылку, из которой выводится *sum*, а акт мышления, который (постольку, поскольку он осуществляется) демонстрирует Декарту, какой именно сущностью тот является»⁹⁰. В своей интерпретации Хинтикка опирается на введенные им понятия экзистенциаль-

⁸⁸ См.: *Récanati F.* La transparence et l'énonciation. Paris: Edition de Seuil, 1979. P. 197; *Johansson I.* Performatives and antiperformatives // *Linguistics and Philosophy*. 2003. Vol. 26. P. 662.

⁸⁹ См.: *Hintikka J.* Cogito ergo sum: Inference or Performance? // *Philosophical Review*. 1962. Vol. 72. No. 1. P. 3-32; *Hintikka J.* The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelation // *Synthese*. 1990. Vol. 83. No. 1. P. 133-57; *Hintikka J.* Rene thinks, ergo Cartesius exists (draft).

⁹⁰ *Hintikka J.* The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelation // *Synthese*. 1990. Vol. 83. No.1. P. 133.

ной противоречивости и экзистенциальной самоверифицируемости. Он определяет экзистенциальную противоречивость следующим образом: предложение p является экзистенциально противоречивым для персоны a , произносящей p , если предложение “ p ; и a существует” противоречиво в обычном смысле. Если p экзистенциально противоречиво для персоны a , то $\neg p$ — p является экзистенциально самоверифицируемым для a . «Можно сказать, — отмечает Хинтикка, — что противоречивость (абсурдность) экзистенциально противоречивого высказывания носит в определенном смысле перформативный характер. Она зависит от акта “исполнения”, а именно, от акта произнесения предложения (или другого способа вынесения суждения), а не только от средств, используемых для этой цели, то есть от высказываемого предложения. Это предложение совершенно корректно как предложение, но попытка определенного человека утверждать его любопытным образом лишена смысла. Если однажды мне доведется прочитать в утренней газете “Шарля де Голля больше нет”, я пойму сказанное. Но никто знающий Шарля де Голля не мог бы не быть озадачен этими словами, если бы они были произнесенные самим де Голлем; единственным способом сделать их осмысленными было бы придать им небуквальное значение»⁹¹. Поскольку “Я не существую, и я существую” противоречиво в обычном смысле и “Я” всегда обозначает говорящего, “Я существую” полагается самоверифицируемым для любого говорящего.

Предложенный Хинтиккой вариант перформативной интерпретации *cogito* чреват, однако, опасностью регресса: с уровня речевых актов к утверждениям об этих актах. «Исключительная сила *Cogito*, — подчеркивает Ж.-М. Бейсад, — заключена в постоянной возможности сведения на нет дистанции между высказыванием и опытом, который оно выражает. Но именно статус высказывания, ведущий к утрате непогрешимой невинности опыта или внутреннего сознания и трансформирующий природу в дискурс, а очевидность в науку, определяет его хрупкость, если не слабость»⁹². Конечно, любое прагматическое противоречие может быть представлено как обычное противоречие, если мы зафиксируем факт осуществления речевого акта, порождающего противоречие, в виде высказывания, скажем, “Я мыслю, и я не существую”. Однако такой перевод был бы ошибкой в свете гиперболического сомнения Декарта, обладающего способностью проблематизировать любое высказывание. Сам Декарт определенно отрицал, что “Я существую” выводится как заключение из посылки “Я мыслю” в сочетании с большей посылкой “Каждый, кто мыслит, существует”⁹³. “Я мыслю” и “Я существую” связаны не как посылка и заключение, а как процесс и продукт, действие и резуль-

⁹¹ Hintikka J. *Cogito ergo sum: Inference or Performance?* // *Philosophical Review*. 1962. Vol. 72. No. 1. P. 113.

⁹² *Beysade J.-M.*. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979. P. 253.

⁹³ *Декарт Р.* Указ. соч. С. 113.

таг⁹⁴.

Перформативная интерпретация гиперболического сомнения открывает перспективу прагматического истолкования не только картезианского *cogito*, но всего обширного семейства противоречий и тавтологий. Эвристически продуктивным представляется не выражение прагматических противоречий в форме противоречивых в стандартном смысле высказываний о них, а напротив, рассмотрение самих противоречивых высказываний как абстракций от прагматических противоречий. Согласно Дж. Остину, так называемые логические парадоксы, которые «имеют дело с “истинным” и “ложным”, могут быть сведены к случаям внутренней противоречивости с успехом *не* большим, нежели утверждение “S, но я этому не верю”. Утверждение, сообщающее о своей собственной истинности, абсурдно в той же мере, что и утверждение, сообщающее о своей собственной ложности. Но есть и *другие* типы предложений, не выполняющих фундаментальные условия возможности всякой коммуникации, причем *по-иному*, нежели предложение “это — красное и не красное”. Например, предложение “это не существует (я не существую)” или равно абсурдное “это существует (я существую)”. Смертные грехи не исчерпываются лишь одним; и путь к спасению не лежит в создании какой-либо иерархии»⁹⁵.

Любое высказывание, соотносящее абстрактные идеи, явным или имплицитным образом отсылает к тем речевым актам, от которых абстрагированы эти идеи, а, значит, и к таким условиям успешности этих актов как речевые интенции, имплицатуры, пресуппозиции, коммуникативные стратегии, языковые коды. Именно эти характеристики определяют в конечном счете оценку того или иного высказывания или системы высказываний как противоречивых или тавтологических. Прагматические противоречия содержат прямую отсылку к условиям успешности речевых актов: «Обещаю не выполнить это обещание», «Не слушай ничьих советов», «Предсказываю, что это предсказание не сбудется», «Молчу», «Не могу сказать ни слова по-русски»⁹⁶. Однако любое высказывание хранит память о породивших его речевых актах и имплицитно очерчивает круг своих допустимых употреблений. Как отмечает К. Ажеж, «языки не инструмент обнаружения истины. Для индивидов и их сообществ язык — средство выражения, всегда находящееся под рукой»⁹⁷. Переключение внимания с условий

⁹⁴ О перформативной интерпретации *cogito* в исчислении речевых актов см.: Драглина-Черная Е.Г. Онтология для √беляра и Элоизы. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2012.

⁹⁵ Остин Дж. Истина // Остин Дж. Три способа пролить чернила. СПб.: Алетейя. С. 150.

⁹⁶ Любопытную коллекцию прагматических противоречий, которые он называет самофальсифицируемыми высказываниями, собрал А.Д.Шмелев (*Шмелев А.Д.* Русский язык и внеязыковая действительность. М.: Языки славянской культуры, 2002).

⁹⁷ Ажеж К. Человек говорящий. Вклад лингвистики в гуманитарные науки. М.: УРСС, 2003. С. 137.

истинности предложений на условия успешности речевых актов, то есть на их адекватность как «подручным» средствам выражения, так и творимой с их помощью перформативной реальности — ключ к прагматическому истолкованию «противоречивости» и «тавтологичности» некоторых философских текстов.

К числу таких текстов относятся прославленные многочисленными комментаторами ключительные афоризмы «Логико-философского трактата»: «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх). Он должен перебраться через эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир. (6.54). О чем невозможно говорить, о том следует молчать. (7)»⁹⁸. Эти афоризмы содержат двойное прагматическое противоречие. Во-первых, будучи осуществленным, акт правильного понимания предложений Витгенштейна влечет осознание их бессмысленности. Но как возможно понимание бессмысленных предложений? Во-вторых, отнесение афоризма 6.54 к его собственному пропозициональному содержанию должно привести, коль скоро этот афоризм принадлежит самому Витгенштейну и выражается «его предложением», к уяснению его бессмысленности. Но как можно следовать бессмысленным указаниям? Получается, таким образом, что «Трактат» содержит неустранимый перформативный парадокс, делающий невыполнимой поставленную его автором задачу: осуществление акта правильного понимания предложений «Трактата» состоит в уяснении их бессмысленности, выражаемом, в свою очередь, бессмысленным предложением «Трактата».

В своей принципиальной невыполнимости трактатные рекомендации напоминают *Уловку* — 22 (*Catch-22*) из одноименного антивоенного романа Джозефа Хеллера. Действие романа разворачивается в 1944 году на островке в Тирренском море, где расквартирован бомбардировочный полк ВВС США. В этом полку служит главный герой романа капитан Йоссариан и его сослуживцы, которые отчаянно пытаются освободиться от полетов. Основанием для такого освобождения является сумасшествие, для официального удостоверения которого необходимо, однако, подать прошение, сам факт подачи которого рассматривается как свидетельство здравомыслия: «*”Уловка двадцать два” гласит: ”Всякий, кто пытается уклониться от выполнения боевого долга, не является подлинно сумасшедшим”. Да, это была настоящая ловушка. ”Уловка двадцать два” разъясняла, что забота о себе самом перед лицом прямой и непосредственной опасности является проявлением здравого смысла. Орр был сумасшедшим, и его можно было освободить от полетов. Единственное, что он должен был для этого сделать, — попросить. Но как только он попросит, его тут же перестанут счи-*

⁹⁸ Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 218.

*тат сумасшедшим и заставят снова летать на задания. Орр сумасшедший, раз он продолжает летать. Он был бы нормальным, если бы захотел перестать летать; но если он нормален, он обязан летать. Если он летает, значит, он сумасшедший и, следовательно, летать не должен; но если он не хочет летать, — значит, он здоров и летать обязан. Кристальная ясность этого положения произвела на Йоссариана такое глубокое впечатление, что он многозначительно присвистнул. «Хитрая штука эта "уловка двадцать два"», — заметил он. «Еще бы!» — согласился Дейника. Йоссариан ясно видел глубочайшую мудрость, таившуюся во всех хитросплетениях этой ловушки. "Уловка двадцать два" поражала воображение, как хорошая модернистская картина»⁹⁹. Будучи читателями «Трактата», мы нерациональны, так как читаем текст, состоящий из бессмысленных предложений, и, следовательно, не можем считаться компетентными читателями; осознав же факт своей нерациональности, мы будем признаны годными к чтению «Трактата», а, значит, здравомыслящими, которые не будут читать текст, состоящий из бессмысленных предложений. Иначе говоря, мы занимаемся философией, пока нерациональны и не можем *правильно* заниматься философией, но, став рациональными, перестаем заниматься философией *вообще*. Таким образом, подпадая под юрисдикцию трактатной Уловки — 6.54, рационально заниматься философией можно лишь будучи нерациональным, что исключает занятия философией, точно также, как в силу Уловки — 22 можно летать лишь будучи безумным, что, в свою очередь, является основанием для освобождения от полетов.*

Можно, конечно, пойти по стандартному пути рестриктивного истолкования заключительных афоризмов «Трактата», которое издавна спасает философов из капканов автореферентности. Иначе говоря, исключить отнесение пропозиционального содержания высказывания к нему самому. Скажем, «Я знаю, что я ничего не знаю» означает при рестриктивном истолковании: «Я знаю, что не знаю ничего, кроме факта своего незнания (*но другие не знают и этого*)». Однако такое истолкование позволит избежать лишь самоприменимости Уловки–6.54, не разрешив парадокса понимания бессмысленного. Более продуктивным представляется ретроспективный взгляд на завершающие афоризмы «Трактата» в свете поздней философии Витгенштейна.

Парадокс останавливает «холостой ход языка», поэтому разрешение (а, точнее, прояснение¹⁰⁰) возникшего противоречия всегда связано с выявлением того или иного рода поломки в механизме разыгрывания «языковой игры»: «Можно задаться вопросом: какую роль способ-

⁹⁹ Хеллер Дж. Уловка-22. Киев: Трамвай, 1995. С. 48.

¹⁰⁰ Философия «оставляет все как есть... Не дело философии разрешать противоречие посредством математического, логико-математического открытия» (*Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М.: Гнозис, 1994. С. 130*).

но играть в человеческой жизни предложение типа «Я всегда лгу»? И тут воображимы самые разнообразные варианты»¹⁰¹. Правила «языковой игры», определяющие условия ее успешности, и, соответственно, условия рациональности игроков не подлежат сомнению и рефлексии, пока разыгрывается игра: «Если с целью выяснить, какой же это цвет, я спрашиваю кого-то: «Какой цвет ты сейчас видишь?» — то в этот самый момент я не могу сомневаться в том, понимает ли этот человек немецкий язык, не намерен ли он ввести меня в заблуждение, не подводит ли меня с названиями цветов моя собственная память и т. д. (345). Играя в шахматы и стараясь поставить кому-то мат, я не могу сомневаться, например, в том, не изменят ли фигуры свои позиции сами собой и вместе с тем, не подшучивает ли надо мной незаметно для меня моя память и т. д. (346)»¹⁰².

Парадокс возникает в рамках определенной проблемы, пресуппозиции которой не могут быть подвержены сомнению в этих рамках. Задаваясь, скажем, проблемой, лжет ли критянин, утверждающий, что «Все критяне лгут», мы обязаны отнестись серьезно к его существованию, коль скоро мы озабочены именно этой проблемой¹⁰³. Таким образом, пресуппозиции проблемы, задающей рациональные рамки «языковой игры», априорно истинны, но лишь в отношении данной игры. «Игра в сомнение, — настойчиво напоминает Витгенштейн, — уже предполагает уверенность»¹⁰⁴. Сомневаясь в пресуппозициях проблемы (не воспринимая их всерьез), мы теряем к ней интерес и выходим за границы инициированной ею «языковой игры». Парадокс — это свидетельство бесперспективности изначальной постановки проблемы, а, следовательно, нерациональности всего того, что априорно полагалось ею рациональным. Перформативный парадокс явным образом демонстрирует нерациональность определенной «языковой игры» именно как целостной «формы жизни». Б. Рассел вспоминал, как однажды он получил письмо от философа Кристин Лэдд-Франклин, в котором она объявляла себя солипсисткой и выражала удивление, почему все остальные философы не являются солипси-

¹⁰¹ *Витгенштейн Л.* Замечания по основаниям математики // Витгенштейн Л. Философские работы (часть II, книга 1), М.: Гнозис, 1994. С. 193.

¹⁰² *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М.: Гнозис, 1994. С. 362 — 363.

¹⁰³ Возможны, впрочем, разнообразные реконструкции перформативного контекста высказывания Эпименида (ср. нравоучительную интерпретацию высказывания «Критяне всегда лжецы» апостолом Павлом: «Ибо есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных. Каковым должно заграждать уста: они развращают целые дома, уча, чему не должно, из постыдной корысти. Из них же самих один стихотворец сказал: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые». Свидетельство это справедливо. По сей причине обучай их строго, дабы они были здоровы в вере» Тит 1:12).

¹⁰⁴ *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М.: Гнозис, 1994. С. 338.

стами. Впечатлившая корреспондента Рассела логическая убедительность солипсизма вошла, таким образом, в прагматическое противоречие с «формой жизни» философского сообщества, предполагающей обмен мнениями между предположительно несуществующими мыслителями в качестве условия логической убедительности как таковой.

Перформативный парадокс, заключенный в *Уловке* — 6.54, предостерегает от однообразной философской диеты¹⁰⁵, взывая к рефлексивному осознанию границ рациональности философской «языковой игры»: «Я сижу в саду с философом; указывая на дерево рядом с нами, он вновь и вновь повторяет: “Я знаю, что это — дерево”. Приходит кто-то третий и слышит его, а я ему говорю: “Этот человек не сумасшедший — просто мы философствуем”»¹⁰⁶. Известно, что Витгенштейн часто улыбался во время своих лекций, однако *становился свирепым*, когда кто-нибудь из присутствовавших позволял себе улыбнуться. «Нет, нет, я серьезно!», — восклицал он¹⁰⁷. «Показав мухе выход из мухоловки»¹⁰⁸, *Уловка* — 6.54 производит комический эффект. Она призывает «отбросить лестницу» и «перебравшись через предложения» *Трактата* к новой «форме жизни», улыбнуться тому, что прежде сообщалось совершенно серьезно. Такой же комический потенциал заключен в *Уловке* — 22, абсурдность которой раскрывается лишь за пределами абсурдной «формы жизни» армейской бюрократии, там, куда влечет Йоссариана его неистребимое желание выжить любой ценой. В том числе и ценой пренебрежения логикой, стоящей на страже главного эпистемологического убежища бюрократии — абстрактных отношений абстрактных идей.

Впрочем, картезианское сомнение, заложившее традицию прагматической проблематизации этих отношений, уже предопределило комическую нарративность *Размышлений* Декарта, а, следовательно, всей архитектоники нововременной философской прозы¹⁰⁹. Согласно

¹⁰⁵ «Главная причина философских недомоганий — однообразная философская диета: люди питают свое мышление только одним видом примеров (583)» (Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М.: Гнозис, 1994. С. 241).

¹⁰⁶ *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М.: Гнозис, 1994. С. 379.

¹⁰⁷ *Малкольм Н.* Людвиг Витгенштейн. Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.: Прогресс, 1993. С. 36-37.

¹⁰⁸ «Какова твоя цель в философии? — Показать мухе выход из мухоловки (309)» (Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М.: Гнозис, 1994. С. 186).

¹⁰⁹ О нарративной интерпретации *Размышлений* Декарта см., например: *Flood E.T.* Descartes's Comedy of Error // *MLN*. 1987. Vol.102. P. 847–866; *Hallyn F.* Descartes. Dissimulation et ironie. Genève, Droz, 2006; *Hintikka J.* Rene thinks, ergo Cartesius exists, draft; *Драгаллина-Черная Е.Г.* Экзистенциальные конструкции первого лица: узус и рацио // *Эпистемология и философия науки*. 2012. Т. 33. № 3. С. 32–47.

В. Беньямину, искусство рассказа — это искусство *обмена опытом*¹¹⁰. Картезианское обретение *ego sum, ego existo* — не что иное как развивающийся в реальном экзистенциальном времени увлекательный рассказ с захватывающей интригой: от уныния, вызванного обманной деятельностью злодея-самозванца, рассказчик-экспериментатор ведет читателя через тернии испытаний-сомнений к спасительному хэппи-энду — надежному удостоверению благой истины. Чары рассеяны, обман Злого гения разоблачен, зло побеждено добром, однако шокирующий эффект осознания как рассказчиком, так и читателем непреодолимости собственного несовершенства не дает повествованию подняться к драматическим высотам, снижая его до комического мимезиса. «Благодаря своего рода ответному удару со стороны новой достоверности, то есть достоверности существования Бога, нанесенному по достоверности *Cogito*, — замечает П. Рикёр, — идея «Я-сам» предстает глубоко преобразованной самим фактом признания этого Другого, который обуславливает во мне присутствие его собственной репрезентации. *Cogito* соскальзывает во второй онтологический ряд»¹¹¹. *Порядок оснований* комически оборачивается, и гиперболизированная гиперболическим же сомнением «неукорененная субъективность» аннигилируется, превращаясь в «Я — никто»¹¹².

Уловка — 6.54, иронически регламентирующая философский нарратив, обращает любое вчерашнее богатство в черепки, но лишь по этим черепкам можно подняться к пониманию. И этот вывод — как мне представляется — вполне соответствует духу фирменного пессимистического оптимизма нашего юбиляра.

¹¹⁰ См.: Беньямин В. Маски времени: эссе о культуре и литературе. СПб.: Симпозиум, 2004.

¹¹¹ Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. С. 24.

¹¹² Там же. С. 21.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В УСЛОВИЯХ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Несмотря на множество контекстов, в которых сегодня употребляется понятие «рациональность», его содержательное значение до сих пор остается весьма неоднозначным. Во многом это обусловлено не всегда осознаваемым смешением уровней понимания самого термина. В одних случаях он используется при оценке эффективности каких-то практических процедур, в других характеризует процессы, протекающие в мыслительной сфере. Однако очевидно, что данные контексты ориентированы на различные смысловые оттенки. В истории науки уточнение содержания используемых терминов и разграничение областей их применения уже не раз стимулировало существенное развитие как той или иной отдельной области познания, так и науки в целом. Поскольку понятие «рациональность» сегодня особенно востребовано в самых различных дисциплинарных рамках, постольку выявление всевозможных семантических уровней, неявно присутствующих в нем, должно способствовать уточнению границ его использования в различных сферах культурной деятельности. С этой целью сразу оговорюсь, что в данной статье речь будет идти только о некоторых особенностях рационализма в мыслительной деятельности человека.

Один из наиболее распространенных взглядов на природу данного феномена связан с представлением о рациональности как *умении решать задачи, следуя определенным правилам*. В какой-то степени такой подход обусловлен своеобразной формой механицизма, действующей в современной научной мысли. Попытки создать машинные модели интеллектуальных процессов оборачиваются и стремлением увидеть в человеческом мышлении черты, аналогичные тем, которые действуют в компьютерных программах. Правда, сегодня уже невозможно игнорировать то обстоятельство, что при решении любой задачи люди так или иначе способны осознавать используемые ими приемы, контролировать процесс поиска ответа на поставленные вопросы. Тогда как машинные устройства действуют по заданным программам и пока не могут оценивать их эффективность, не способны определить ситуацию, требующую перехода от одной программы к другой. Человек не только обладает знаниями, но и хотя бы отчасти осознает их содержание и смысл.

Подчеркивая специфику человеческого мышления Г. Райл, например, в своей известной книге «Понятие сознания» пишет: «Быть разумным означает не только удовлетворять критериям, но и применять их; не просто быть хорошо координированным, но и быть в состоянии выверять свои действия. Действие человека описывается как точное или умелое в том случае, если в своих операциях он готов отслеживать и исправлять промахи, повторять успешные

действия и совершенствоваться в них, уметь извлекать пользу из примеров других людей и т.д. Он применяет критерии, действуя критично, т.е. пытаясь все сделать правильно»¹¹³. Хотя в приведенной цитате слово «действие» можно воспринять как характеристику предметно практической активности человека, однако контекст книги Райла указывает на то, что его внимание направлено преимущественно на действия интеллектуальные. Ведь все его рассуждения связаны с различными аспектами процессов, в которых проявляется человеческое сознание.

Однако, необходимо отметить, что говоря о разумности, Райл следует современной привычке если и не отождествлять полностью понятия «рациональность» и «разум», то использовать их как вполне эквивалентные понятия, часто употребляемые через запятую. Такой подход резко отличается от достаточно длительной традиции, идущей от Аристотеля до Локка, Лейбница и Канта. Все они соотносили рациональность, прежде всего, с рассудочной деятельностью, противопоставляя ей разум, понимаемый как проявление высшего уровня духовной жизни. Уже Аристотель отличал «фронезис» (как умение решать конкретные практические задачи) от «софии», которую он относил к сфере знания теоретического. Для него «софия» оказывалась проявлением некоей высшей мудрости, не сводимой к действию «по правилам», на которые ориентировался «фронезис». Отождествление понятий «разумность» и «рациональность» (в этот ряд часто добавляются еще и «логика», «интеллект» и некоторые другие, достаточно близкие по сфере проявления) порождает множество теоретических трудностей¹¹⁴. Поэтому характеристику Райлом «разумности» следует все же соотносить именно с проблемой рационального. Об этом свидетельствует весь контекст его книги.

Достаточно сходным образом рассматривает эту тему и такой известный современный автор как Дж. Серль. Он связывает рациональное мышление со способностью людей выбирать средства, которые позволяют им достигать поставленной цели¹¹⁵. Хотя Серль и сомневается в возможности сформулировать строгие правила, определяющие осуществляемый выбор, однако сама возможность выбора обязательно предполагает наличие каких-то критериев, позволяющих отличать один вариант действий от другого. Такие критерии могут играть роль соответствующих правил. По сути дела, несмотря на различие в терминологии, и Райл и Серль указывают на необходимость соотносить оценку «рациональности» мышления с каким-то комплексом норм, определяющих характер действий по решению задач. Однако следует иметь в виду, что сами эти задачи могут относиться к очень различающимся классам, а потому и наборы правил (норм, критериев и т.п.) регулирующих интеллектуальные действия,

¹¹³ Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 37.

¹¹⁴ Подробнее см.: Гусев С.С. Контуры разума // Человек. 2010. № 2. С. 5–19.

¹¹⁵ Серль Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С.16.

осуществляемые для получения искомых результатов, также должны отличаться друг от друга. Иногда достаточно радикально.

Для современного человека привычно оценивать действия ученого или инженера как «рациональные», тогда как поведение колдуна и шамана вряд ли будет оцениваться аналогичным образом. Обычно эти персонажи резко противопоставляются. Ученый воспринимается в качестве носителя рационального мышления, тогда как действия шамана воспринимаются как «иррациональные», находящиеся вне сферы четко определенных правил и осуществляемые «по наитию», вызванные не всегда ясными внезапными стимулами. Однако сегодня такое противопоставление размывается и понятие «иррациональное» все больше вытесняется понятием «инорациональное». Значит ли это, что колдун не менее рационален, чем инженер? Если это так, то возникает необходимость выявлять основания, позволяющие оценивать качественно различающиеся мыслительные формы как все же «рациональные». Одним из таких оснований может быть признание того, что *в разных ситуациях, как бы они не отличались друг от друга, решение задач всегда происходит по определенным, обязательным для каждого данного класса задач, правилам.*

В этом случае достаточно распространенный сегодня способ оценивать рациональность действия по значимости полученного результата оказывается не вполне эффективным. В самом деле, если нарушение правил автоматически ведет к «неправильному» решению задачи, то получение неверного ответа при соблюдении всех существующих правил вовсе не обязательно заставляет отменять сами эти правила. Получив не то, чего он ожидал, человек старается найти причину допущенной (как он полагает) ошибки. По крайней мере, так обстоит дело в тех случаях, когда и задача (вопрос) и способы ее решения (поиск ответа на поставленный вопрос) относятся к одной и той же культурной традиции (парадигме). Конечно, рано или поздно возникает ситуация, заставляющая усомниться в эффективности действующих правил, тогда возникает потребность в их замене какими-то другими. Эта ситуация связана с качественной перестройкой всего культурного контекста в целом. Она вызывает кардинальную смену фундаментальных установок и идеалов. Такая ситуация обычно квалифицируется в качестве «революции», и одним из ее результатов оказывается формирование нового типа языка, следовательно и нового способа постановки вопросов; новой системы правил, определяющих характер поиска ответов на них, оценку взаимного соответствия вопросов и ответов и т.д. Соответственно могут существенно изменяться и взгляды на природу рациональности.

Однако в рамках любой традиции стандартное решение поставленных задач всегда направлено от ситуации, имеющийся в наличии, к какой-то иной, только возможной ситуации. *То есть от настоящего к будущему.* Такая направленность является одной из важнейших характеристик человеческих действий вообще. Именно с этим Серль, в частности, свя-

зывает специфику жизнедеятельности человека. В поведении животных можно увидеть некоторые формы проявления рациональности, но эти формы всегда связаны с конкретной ситуацией. Человеческие же действия чаще всего направлены на организацию будущего¹¹⁶. Подобная направленность различима и в процессах решения всевозможных задач. В самом деле, решая задачу, человек исходит из представления о том, каким будет искомый ответ и тем самым *прогнозирует* возможное будущее. Ведь любой прогноз явно или неявно всегда представляет собой ожидание конкретного результата, *выбор именно этого варианта* из имеющегося набора возможностей. Хотя такой набор чаще всего не осознается целиком, что и обуславливает существенную неопределенность прогностических процедур. Но если решение задач (в том числе и конструирование прогнозов) предполагает возможность выбора, то есть осуществляется в условиях некоторой неопределенности (хотя в разных условиях неопределенность может проявляться в разной степени), то неизбежно возникает вопрос: каковы гарантии того, что сам такой выбор можно отнести к рациональным действиям?

Вопрос далеко не праздный. Ведь понимание рациональности как решения задач (то есть следования определенным правилам) ставит ситуацию выбора вне сферы рационального. В самом деле, в большинстве реальных ситуаций, в которых человеку приходится осуществлять выбор, люди не часто руководствуются четко сформулированными правилами. Не случайно Серль сомневался в возможности существования таковых. Возникает некоторое противоречие. С одной стороны, процедура выбора не регулируется какими-то определенными правилами и потому не может входить в сферу рациональных действий, с другой же стороны всегда существует возможность оценить уже осуществленный выбор как «рациональный» или «нерациональный». Данное противоречие обусловлено слишком жесткой и однозначной трактовкой самого понятия «рациональность», представлением о ней как об ориентации во всех случаях на ряд одних и тех же правил, норм, критериев. Но, как уже было сказано, комплексы правил могут существенно различаться, будучи связаны с разными классами задач. Важно лишь то, что в рамках одной и той же системы норм и традиций *выполнение соответствующих правил — неперенный показатель рациональности действий*. Однако воспроизведение набора одних и тех же правил предполагает и повторяемость ситуаций, в которых они применяются. Это свидетельствует о том, что традиционно понимаемая рациональность базируется на представлении о стабильности миропорядка, с которым люди имеют дело.

Не случайно научное мышление многими рассматривается в качестве эталона рациональности. Ведь ученый всегда ориентирован на выявление какого-то способа устройства изучаемого им мира. Сформировав представление о характере мироустройства, ученый исхо-

¹¹⁶ См.: Серль Дж. Указ. соч. С. 16.

Рациональность в условиях неопределенности

дит из убеждения в том, что данный порядок остается неизменным в любых условиях. Без такой убежденности невозможно формулировать законы, строить прогнозы и т.д. Поскольку прогнозирование выделяется в качестве одной из важнейших функций научного познания, постольку создатели различных прогностических описаний должны быть уверены в надежности своих предсказаний. Тем не менее, любой прогноз, как известно, никогда не является полностью достоверным. Его заключение может оцениваться лишь с определенной степенью вероятности. Поэтому, как показывает анализ реальной исследовательской деятельности, ученый более успешен тогда, когда он конструирует объяснение уже существующих явлений, нежели при описании «возможного будущего». В отличие от прогноза объяснение рационально, поскольку базируется на фиксированном ряде повторяющихся событий. И в этом смысле оно (при его эмпирическом подтверждении) устраняет неопределенность, возникающую на некотором этапе познания, полностью. Прогностические процедуры лишь стремятся к такой определенности, и в действительности научный прогноз чаще всего представляет собой экстраполяцию уже имеющихся объяснительных схем на ситуации, с которыми люди еще не сталкивались.

В этом случае уверенность в стабильности мировых процессов препятствует пониманию того, что знание производится для его использования при взаимодействии людей с окружающей действительностью. А такое взаимодействие часто существенно изменяет естественный порядок вещей. По сути, люди все время создают какой-то новый мир, не всегда отдавая себе отчет в этом. Неявно мы убеждены в том, что окружающая действительность остается всегда одной и той же, как до нашего действия, так и после него. Тогда как на самом деле человек своими действиями блокирует проявление тех явлений, которые расцениваются в качестве нежелательных, и стимулирует другие, в осуществлении которых он по различным причинам заинтересован. Тем самым «естественная» вероятность мировых событий подменяется «искусственной», порождаемой действиями людей. Именно поэтому рациональный прогноз, построенный по известным правилам, основанным на знании *естественного* порядка вещей, слишком часто оказывается недостоверным. Традиционное естествознание долгое время старалось игнорировать само наличие людей в изучаемой действительности, стремилось к созданию «объективных» знаний, исключаяющих влияние на них человека. Сегодня становится ясно, что данный факт оказывается источником многих неопределенностей, ведущих к прогностическим провалам.

Стандартный прогноз, конструируемый рациональным мышлением, ориентирован на «среднее» значение учитываемых показателей. Он строится на основе наиболее часто встречающихся событий, оставляя в стороне события редкие, маловероятные. Такие события не укладываются в рамки традиционных рациональных схем и потому чаще всего не принима-

ются во внимание, рассматриваются как «аномальные» отклонения. В математике, например, при проведении кривой через некоторое множество точек, линия проходит через область сгущения этих точек. Слишком отклоняющиеся от среднего уровня значения обычно отбрасываются. И такой метод работает не только в математике. Когда я задавал аспирантам физиологам вопрос о том, что такое «норма», они почти всегда отвечали: «то, что чаще всего встречается, чего больше». Сходным образом мыслят и лингвисты, обосновывая словарное значение слова тем, что «так говорит большинство носителей данного языка». Должно накопиться достаточно большое число аномалий, чтобы возникло сомнение в используемой системе оценок и начинали предприниматься усилия, направленные на совершенствование действующей парадигмы или на ее замену какой-то иной.

По сути дела традиционно понимаемая рациональность базируется на выводах, полученных на основе неполной индукции. Но индуктивные умозаключения, как известно, могут приводить лишь к вероятностным утверждениям, и за редким исключением (в случае применения метода так называемой «полной индукции») не дают полностью достоверных результатов. При неоправданной абсолютизации индуктивных способов рассуждения возможное будущее оказывается слишком жестко определенным. Только тогда и удастся использовать традиционные формы рационального мышления. Но сегодня для многих исследователей становится понятным то обстоятельство, что реальная действительность характеризуется гораздо более высоким уровнем неопределенности, чем ее рациональные описания. Свидетельствует ли это обстоятельство об исчерпанности рационального мышления (или, по крайней мере, о появлении уровня, на котором оно перестает работать)? Думаю, что нет. Скорее дело в необходимости расширить представления о самой природе рационального. Когда-то единственно возможной формой детерминизма физики считали его «линейный» вариант (детерминизм Лапласа), а затем обнаружилась возможность описывать мир в рамках более сложного «вероятностного» подхода, что привело к формированию иного типа детерминистского мышления. Нечто подобное сегодня происходит и с понятием «рациональность».

Слишком жесткое и однозначное толкование рационального мышления как ориентации всегда и везде на один и тот же набор «универсальных» правил сегодня представляется слишком абстрактным, не соответствующим реальностям человеческой жизни. В самом деле, специфику рационального мышления можно увидеть лишь в обязательном следовании *каким-то* правилам, тогда как сам характер правил зависит от множества условий, от локальных особенностей ситуации, в которой они применяются. Следовательно, оценка рациональности какого-то решения или прогноза существенно зависит от того, в каких контекстуальных рамках эти действия осуществляются. Различные факторы, определяющие подобные рамки, представлены, например, в концепции «ограниченной рациональности» Г. Саймона. С

Рациональность в условиях неопределенности

его точки зрения, характеристика действий человека как «обоснованных» или «необоснованных» не может осуществляться на основе лишь одной единственной системы критериев, а должна исходить из некоторого набора альтернатив. В самом деле, осуществляемое действие всегда можно представить в качестве выбора одного из возможных вариантов. Но такой выбор редко осуществляется в условиях полной определенности.

Это вызвано тем, что человек никогда не обладает полной информацией обо всем множестве возможных альтернативных вариантов. И даже там, где альтернативы представлены достаточно явным образом, оценить преимущества какой либо из них весьма непросто. Делая выбор, человек исходит из тех представлений о своих целях и возможностях, которые *актуальны именно в некоторой данной ситуации*. Именно ее особенностями определяется предпочтение того или иного варианта. Однако в разных ситуациях люди ориентируются на разные критерии, определяющие их оценку какой-то из имеющихся альтернатив как предпочтительной. Одни и те же вещи и явления могут в разных случаях оцениваться высоко или отбрасываться как ненужные. Критериев, по которым идет отбор, всегда достаточно много, поэтому учесть все возможные последствия сделанного выбора редко когда удается. В результате условия, в которых человек использует рациональное мышление, обычно определены не полностью. Тогда более эффективными оказываются интеллектуальные приемы, обозначенные Саймоном как «ограниченная рациональность»¹¹⁷. Из этого следует, что *рациональность может проявляться в различных условиях в различной форме*.

В одних случаях рациональное мышление организуется по четко заданным правилам, допускающим лишь один единственный способ постановки и решения задач. В других действует «размытый» тип рациональности, ориентированный на сосуществование различных альтернативных вариантов действия, иногда существенно не совместимых друг с другом. Поскольку возможность перехода от одного варианта к другому предполагает знание хотя бы о некоторых из имеющихся альтернатив, постольку границы, определяющие применимость того или иного варианта, можно рассматривать как одновременное указание на возможность использования некоего иного способа действия, отличающегося от того, который используется в некоторый данный момент. Допущение разных вариантов рациональности должно способствовать более глубокому пониманию сущности процессов, посредством которых осуществляются интеллектуальные действия людей вообще. Проявление подобного стремления можно увидеть и в некоторых программах современной логики. Так, например, в концепции «окрестностных семантик» различные описания некоторого состояния дел в мире (возмож-

¹¹⁷ См. подробнее: *Караваев Э.Ф.* Дополнение концепции «ограниченной рациональности» Г. Саймона // Вестник СПбГУ. 2002. Сер.6. Вып.3 (№22). С.33–37.

ные миры) характеризуются по степени их достижимости относительно друг друга. Описание «изолированного» мира в рамках данного подхода не является достаточно эффективным, поскольку существенной характеристикой каждого из таких миров является степень его соотнесения с другими.

Аналогично этому, границы рациональности определенного типа также можно рассматривать в качестве указания на какие-то другие возможные варианты рациональности. Это значит, что неопределенность описаний, оценок, прогнозов и т.д., обнаруженную на каком-то шаге решения, может быть интерпретирована в качестве неявного требования всегда допускать возможность перехода от одного способа мышления к другому, пусть и кардинально иному, но не менее рациональному. Такой подход влечет за собой и существенное изменение в понимании того, что такое «норма». Данное понятие оказывается тогда связанным не с набором некоторых «средних значений», а должно охватывать весь интервал (включая значения краевые) характеристик, посредством которых выделяется интересующая человека область. В этом случае именно «отклонения» от фиксированного интервала являются свидетельством возможного существования каких-то иных областей, не учитываемых условиями задачи, которая решается в данный момент, но могущих изменить свою значимость при изменении решаемой задачи.

Поскольку рациональное мышление всегда явно оформляется в каких-то языковых структурах, постольку в современной логике конструируются всевозможные модели, способствующие более четкому пониманию процессов порождения и использования знаний, которыми оперируют различные виды рациональности. И результаты, полученные в этой области, определенным образом пересекаются с концепцией Саймона, позволяя выявить некоторые новые аспекты рациональности. Так, известный финский логик Я. Хинтиikka, разработавший информационный подход к структурам человеческого знания, ввел представление о различных уровнях содержания предложений, посредством которых люди представляют свои интеллектуальные действия. Выделение таких уровней он объясняет тем, что даже в случае наличия у человека определенного массива сведений, их носитель чаще всего не может сразу осознать все их содержание. Хинтиikka стал различать в любом предложении два вида информации: «поверхностную» и «глубинную». Под первой понимается та часть суммарной информации, содержащейся в предложении, которую данное предложение явно сообщает носителям языка. Хинтиikka определяет ее как «дологическую». Тогда как «глубинная» информация означает суммарную информацию, которую можно извлечь из предложения, используя все средства, предоставляемые логикой. Этот уровень финский логик характеризует как

Введенное различие информационных уровней знания способствует более полному пониманию особенностей рационального мышления. Однако абстрактно-формальный анализ языковых форм, посредством которых функционируют всевозможные структуры знания, не учитывает различие письменной и устной (речевой) формы их выражения. А именно в особенностях реальных способов функционирования языка с максимальной полнотой проявляется разница между мыслительной деятельностью людей и комбинационными процедурами, составляющими основу машинного интеллекта. Дело в том, что знаковые средства, с помощью которых организуется письменный текст, обращают внимание человека, использующего такой текст, на денотат (*то есть на область значений высказываний*, представленных в структуре текста). Это соответствует и характеру процедур, осуществляемых в машинных моделях интеллекта. В тех же случаях, где знание передается в речевой форме, главным становится *учет смыслового содержания* транслируемых сообщений. И если можно считать, что значение знаков определяется теми фрагментами реальности, которые человека интересуют в данный конкретный момент времени, то *смысл формируется контекстом задачи*, которую люди перед собой ставят. Конечно, форма выражения смыслов может сама становиться в некоторых условиях денотатом, однако в реальной мыслительной практике указанное различие существенно влияет на полноту и характер воспринимаемой и передаваемой информации.

Сам Хинтикка, исходящий из чисто формального подхода к анализу языковых способов представления мыслительных актов, допускает возможность того, что неопределенность имеющихся сведений можно постепенно уменьшать, в пределе исчерпывая весь объем информации, содержащихся в системе знаний, которыми люди обладают. Поэтому одну из существенных задач своего подхода он видит в обеспечении возможности «обозреть то, что мы знаем (о чем имеем информацию) и чего не знаем»¹¹⁹. Требование четко отделять известное от неизвестного должно способствовать уменьшению неопределенности условий, в которых человек реально осуществляет мыслительные действия (принимает какие-то решения, строит прогнозы и т.д.). Но всегда ли можно устранить имеющуюся неопределенность полностью? Реальная практика научного познания (как и всего комплекса культурной деятельности в целом) демонстрирует утопичность подобного рода надежд. Да и сам Хинтикка говорит о том, что мы принимаем в качестве достоверных массу утверждений, о следствиях из которых у

¹¹⁸ См.: Хинтикка Я. Логико-эпистемические исследования М., 1980. С. 59, 167.

¹¹⁹ Хинтикка Я. Указ. соч. С. 165.

нас нет ни малейшего понятия¹²⁰. Это совпадает с утверждением Саймона о невозможности учесть все возможные последствия принимаемых решений. Информационная неопределенность — непереносимое условие, влияющее на большинство интеллектуальных действий, осуществляемых людьми. Именно поэтому даже крупные специалисты в различных областях слишком часто ошибаются в оценке значимости полученных результатов или возможных перспектив развития существующего положения дел. И таких примеров известно множество.

Очевидно для понимания того, как связаны между собой «жесткий» и «мягкий» виды рациональности, необходимо выйти за рамки чисто формально-логического подхода. В действительности люди принимают какие-то решения (оценивая их как вполне рациональные), основываясь не только на явно сформулированных соображениях, но и исходя из множества лишь подразумеваемых предпосылок, не всегда осознаваемых. Это обстоятельство обеспечивает доминирование «нечеткой» («ограниченной») рациональности, оставляя гораздо меньше пространства, в котором превалирует рациональность традиционная. Ведь кроме явно заданных правил и канонов в человеческой практике действует множество правил «эвристических». Они эффективно определяют предпочтения людей, но всегда оказываются успешными лишь в конкретных локальных условиях. Осуществляя выбор, люди предпочитают те варианты, которые они расценивают как «наилучшие» в *данных условиях*. При этом помимо объективных характеристик ситуации, выраженных в человеческом знании, важную роль играет и то, насколько полно и верно человек понимает особенности этой ситуации, его представление о том, какие задачи в данный момент являются для него главными, осознание того, как решать эти задачи.

Порой люди мыслят как бы «вопреки» правилам логики. Д. Фоллесдаль, например, говорит о том, что в некоторых случаях может возникать ситуация, при которой альтернатива *a* предпочтительней *b*, *b* предпочтительней *c*, но *c* при этом предпочтительней *a*. Здесь явным образом нарушен закон транзитивности. Тем не менее, в реальности такие случаи не столь уж редки. В связи с этим Фоллесдаль предлагает использовать особое понятие «условие рациональности». Формулировка этого понятия звучит так: «рациональный индивид, находясь в ситуации выбора, из нескольких альтернатив, которые он учитывает в момент времени *t*, делает свой выбор в соответствии с той системой предпочтений, которую он имеет в этот момент»¹²¹. Понятно, что с изменением момента времени принятое решение может перестать оцениваться как «рациональное». Сам переход от одной системы предпочтений к другой вряд ли можно описать исчерпывающим образом с помощью какой-то строгой формальной моде-

¹²⁰ Там же. С. 230.

¹²¹ См.: Фоллесдаль Д. Понимание и рациональность // Новое в зарубежной лингвистике. Логический анализ естественного языка. Вып. XVIII. М., 1986. С. 153.

ли. Тем не менее, имеет смысл обратить внимание на целый ряд факторов, которые всегда действуют, определяя человеческие решения (не всегда, однако, явно осознаваясь). Часть из них обусловлена тем, что поступки реального человека, так или иначе, соотносятся с его действиями в качестве члена некоторого сообщества.

Факторы, на которые обращает внимание Фоллесдаль, можно объединить в две группы: первую, с определенной степенью условности можно отнести к «внутренней» (субъективной) реальности человека. Влияние другой обусловлено установками, «внешними» по отношению к конкретному индивиду. К «внутренним» факторам относится все то, что можно определить как «личный интерес». Он обусловлен, с одной стороны, устойчивыми, постоянными потребностями любого человека, с другой же определяется локальными «сиюминутными» обстоятельствами. Формы проявления различных элементов данной группы чрезвычайно динамичны, но какие-то из них всегда непременно влияют на любое принимаемое решение. Таким образом, данная группа представляет собой одну из инвариантных характеристик любого акта рационального выбора. Конечно, сама изменчивость человеческих предпочтений в разных условиях проявляется с различной степенью интенсивности. Существуют достаточно устойчивые, всеобщие потребности (такие, как потребность в сохранении жизни, обеспечении ее определенного уровня, защите территории обитания и т. д.). В абстрактном смысле они совпадают с потребностями животных. Однако животные, в отличие от людей, не осознают свои потребности и не могут отказываться от их удовлетворения. Тогда как человеческий выбор часто предполагает подобный отказ. В эту же группу входят и более локальные потребности, обусловленные какими-то сиюминутными обстоятельствами.

Содержание другой группы (также инвариантной по отношению к локальным особенностям конкретных ситуаций) составляют знания о нормах человеческого поведения, существующих в системе каждой конкретной культуры, а также представления индивида о правомерности и допустимости принимаемых им решений. Такие представления определяются системой юридических и моральных правил поведения, действующих в том обществе, в котором данный индивид существует. И хотя элементы данной группы, как и элементы первой, проявляются в сфере субъективной реальности людей, они влияют на каждого отдельного человека как бы «извне», а потому их можно охарактеризовать как «объективные». Фоллесдаль связывает специфику влияния элементов второй группы на осуществляемый человеком выбор с тем, что отношение каждого индивида к существующим нормам зависит от его учета отношения к этим нормам других членов общества. С его точки зрения, мнения, которыми люди руководствуются в своих действиях, «являются представлениями о представлениях других людей, а также предположениями о том, как окружающие будут реагировать на

наши действия»¹²². Таким образом, неопределенность ситуации, в которой осуществляется человеческий выбор, обусловлена не только (и не столько) нехваткой информации, но и ее обилием, воздействием множества обстоятельств, для учета которых у людей не хватает интеллектуальных ресурсов.

Решающий задачу индивид обычно является участником коллективных действий, поэтому при оценке наличной ситуации и предпринимаемых им усилий должен принимать в расчет как свои потребности и установки, так и потребности и установки тех, с кем ему придется взаимодействовать. Человек не выступает по отношению к другим членам группы в роли «стороннего» наблюдателя и потому вынужден корректировать свою индивидуальную активность с учетом отношения к его действиям остальных членов группы. У тех, с кем он общается, могут быть свои представления о характере рационального, не обязательно совпадающие с привычными для него. И оценивая действия тех, кто в данный момент как-то связан с ним, человек должен понимать, что чье-то «нерациональное» с его точки зрения поведение не обязательно является таким же с точки зрения этих других людей. Например, некая группа действует в абсолютно безопасной (по оценке большинства ее членов) ситуации, при этом один из членов этой группы проявляет признаки трусливости, ведет себя не рационально с точки зрения остальных. Но в рамках собственных установок трусливый человек наоборот ведет себя вполне рационально, так как любое воздействие на себя он воспринимает в качестве угрожающего. И с его точки зрения «нерациональным» представляется поведение других, пренебрегающих, как он считает, опасностью. Очевидно, что организация оптимальной (рациональной) стратегии групповых действий в этом случае предполагает учет разброса индивидуальных оценок рациональности и формирование некоторого «синтетического» представления о ней. *Разброс оценок задает границы неопределенности условий, в которых принимаются те или иные решения.* Определению этой границы и должно способствовать разделение факторов, влияющих на принимаемые человеком решения, на «внешние» и «внутренние».

Но помимо «локальных» (ситуационных) воздействий на выбор конкретной стратегии поведения, можно выделить и более глубинные установки, определяющие в свою очередь ориентацию человека либо на «личный интерес» либо на общезначимую для данного социума систему норм социального поведения. В любой культуре формируется какая-то система целей, в глобальном масштабе влияющая на жизнедеятельность носителей этой культуры, а также система ценностей, обуславливающая выбор той или иной цели. И в различных случаях оказывается доминирующей ориентация то на одну, то на другую систему. Конечно, пре-

¹²² Фоллесдаль Д. Указ. соч. С.156.

Рациональность в условиях неопределенности

дельно жестко разводить такие ориентации вряд ли возможно, однако характер и способ решения поставленных задач может существенно различаться в зависимости от предпочтения *целевой* или *ценностной* установки. По сути дела, в одном случае человек решает вопрос о том, чего хочет, в другом же старается оценить правомерность своего желания.

Преимущественный выбор целевой ориентации (выражающей, прежде всего, «личный интерес») заставляет рациональными считать те действия, которые приводят к желаемому результату. Правда, достигнув поставленной цели, люди часто не получают от этого удовлетворения, поскольку оказывается, что они неверно осознавали свое желание. Мировой фольклор содержит огромный массив описаний ситуаций такого рода. В какой-то степени в целевой ориентации можно увидеть проявление того отношения к действительности, которое древние философы определяли как «мнение». В самом деле, на представление о желаемом результате существенно влияют сиюминутные соображения и предпочтения, которые могут существенно меняться в процессе достижения поставленной цели. А потому этот тип ориентации весьма динамичен и неустойчив. Ценностная ориентация более фундаментальна и консервативна и сопоставима с таким понятием как «убеждение». Ведь убеждения обусловлены не столько индивидуальной оценкой своего отношения к окружающему миру и своих возможностей взаимодействовать с ним, сколько осознанным опытом многих поколений, знание о котором выражено в существующей системе ценностей.

Как уже говорилось, разводить эти два типа ориентации слишком жестко вряд ли возможно. В реальности человек, формируя свое представление о цели («личный интерес»), на достижение которой направляются его усилия, как-то учитывает и существующие в его обществе ценностные предпочтения. Он может принимать их или отвергать, но в любом случае знание о них влияет на принимаемые им решения. Кроме того, реализуя различные формы рационального мышления, люди опираются и на различные же уровни имеющихся знаний. С одной стороны, индивид исходит из представлений о возможностях, выражающихся в спонтанном функционировании процессов и явлений окружающего мира. С другой он так или иначе оценивает возможности своего действия в этом мире. Но поскольку люди никогда не обладают всей полнотой информации ни о действительности, ни о себе самих, постольку условия, в которых принимаются решения, никогда не определены достаточно четко, что и заставляет использовать формы рационального мышления нежесткого типа. Однако динамика рационального мышления проявляется не только в локальных сиюминутных ситуациях. В более длительных периодах человеческой истории также различима преимущественная ориентация людей то на один, то на другой тип рациональности, в зависимости от того, как люди осознавали свое место в окружающей действительности.

Известно, что в древности (вплоть до эпохи Средневековья) люди воспринимали себя в

качестве элемента некоего универсального целого (конфессионального, социально-кастового, государственного и т. д.). Тогда и оформилось традиционное представление о рациональности, как о следовании раз и навсегда заданным правилам и канонам. В это время доминировала ценностная ориентация. Изменение культурных условий жизни способствовало деформации подобных установок. В эпоху Возрождения, когда особую значимость стала приобретать индивидуально-личностная активность, на первый план выходит целевая ориентация. В связи с этим рациональными стали считаться такие способы действия, которые позволяли получать желаемый результат в конкретных локальных условиях. Поэтому для носителей данной культуры характерны усилия, связанные с изобретением средств, позволяющих успешно действовать в условиях неопределенности. Не случайно именно в это время стали разрабатываться идеи, положенные впоследствии в основание математической теории вероятностей.

Эффективность частных локальных решений определила устойчивость «ограниченной» рациональности, доминирующей и в современной культуре. Однако в последнее время начинает осознаваться опасность абсолютизации какой-то единственной формы рациональности. Ведь преимущественное использование «локального» мышления, несмотря на его успешность, ведет к дроблению культурного тезауруса на ряд разрозненных фрагментов, связь между которыми возникает лишь в соответствии с частными потребностями людей, решающих сиюминутные задачи. Отчасти этим вызвано и отождествление понятий «рациональность» и «разум», поскольку в современной социальной действительности отчетливо преобладают тенденции к локализации узко групповых интересов и действий. Стремление понять и явным образом выразить «общечеловеческие» ценности не выражено достаточно полно ни в одной из форм сегодняшней культуры. Напротив, в различных социальных системах разражирован успешный тип «хитроумного» (то есть рационального) персонажа. Тогда как понятие «мудрость» воспринимается как нечто архаическое, реликтовое.

Может быть сегодня следует снова обратиться к опыту древних мыслителей, противопоставлявших формы рационального мышления «разуму», понимаемому в качестве именно глубинной «мудрости». Ориентация на некие универсальные, общечеловеческие ценности когда-то внушала людям убеждение в возможности выходить за рамки потребностей, порождаемых сиюминутными условиями, способствовала формированию такого отношения людей к окружающей действительности, которое позволило бы обеспечить совместное выживание различных по своему типу человеческих сообществ. В прошлом подобного рода надежды не смогли осуществиться по множеству причин. Можно ли повторить попытку в новых условиях, на новом уровне общечеловеческого сознания? От ответа на подобные вопросы зависит и само существование человечества как целого. Пока даже осознание возможной «вселенской»

Рациональность в условиях неопределенности

катастрофы порождает стремление создавать некие локальные убежища, которые уберегут только их «обитателей» от фатального исхода.

Для того, чтобы реализовать установку на поиск «мудрости», люди должны отдавать себе отчет в том, что «рациональность», определяющая сегодня жизнедеятельность человека на разных уровнях, представляет собой весьма неоднородный феномен. И, как минимум, необходимо отчетливо осознавать то обстоятельство, что в разных реальных условиях человеческих действий именно степень неопределенности этих условий диктует выбор той или иной формы рационального мышления. Необходимо осознанно контролировать усилия по уменьшению такой неопределенности и осуществлять выбор соответствующего способа действий, оценивая его правомерность и эффективность не только в локальных сиюминутных ситуациях, но и с учетом далеко идущих последствий. По крайней мере, насколько это возможно.

ИНТРИГУЮЩАЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И/ЛИ УНЫЛЫЙ ДЕТЕРМИНИЗМ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

*О город! О сборник задач без ответов,
О ширь без решенья и шифр без ключа!*

Б. Пастернак

Порядок нужен глупцам, гений же властвует над хаосом.

А. Эйнштейн

Наш юбиляр Владимир Натанович Порус родился и вырос в стране с непредсказуемым будущим, непредсказуемым прошлым и, соответственно, с неустойчивым настоящим. Бывают ситуации и похуже, например, беспримесное, лишённое прошлого и будущего настоящее, которое Данте назвал «террором настоящего». Однако и наше Зазеркалье порождает равнодушие, фрустрацию, пессимизм, апатию, нерешительность, страх, а то и агрессию.

В середине XX века не от хорошей жизни психологи, вслед за П.Я. Гальпериным, провозгласили (назначили?!) главным предметом психологию ориентировку. На сей раз они пренебрегли не только душой, но даже психикой, правда, включающей все же в свой состав основные атрибуты души — познание, чувство и волю. Ориентироваться, конечно, полезно, однако, в темной материи исторического и социального мира весьма проблематично. Опыт показывает, что не все так фатально и печально. Неопределенности может противостоять и успешно преодолевать ее только собственная определенность, понимание того, что *все в мире переплетено моею собственной рукою* (О. Мандельштам). Это есть у Владимира Натановича — оптимиста, человека не робкого десятка, решительного и свободного. Причина не столько в его философском отношении к неопределенности: философия, скорее, умножает ее. Он не гадает о будущем, не предсказывает его, а сам протраивает свое, потребное ему будущее, понимая, что непотребное, приходит само, без спроса. Бл. Августин называл подобное «напряжением действия», А.А. Ухтомский — «активным хронотопом», то есть созданием собственного времени. Благодаря этому неопределенность вызывает у Владимира Натановича не страх и трепет, а интерес и азарт в ее преодолении.

Надеюсь, что ему будет занятно познакомиться с другими, возможно, более примитивными путями и способами преодоления неопределенности, о которых размышляет психолог.

1. Объективность субъективного

Пути науки неисповедимы. Психология в качестве науки зародилась в лоне философии и довольно долго развивалась вместе с этой свободной и не слишком определенной сферой человеческой мысли. Видимо, устав от неопределенности и субъективизма, в том числе и от укоров в «душевном водолействе» со стороны других раньше психологии отпочковавшихся от философии наук, она устремилась к объективности и детерминизму — идеалам научного знания классической науки. Вполне разумное предположение о детерминизме возникло в философии, в науке, в том числе и в психологии не от хорошей жизни, а как средство справиться с неопределенностью «объективного» природного и «субъективного» человеческого миров. Время от времени такое предположение превращалось в догмат, в принцип, но лишь постепенно выяснялось, что как средство мышления и науки детерминизм не слишком надежен и не универсален. Детерминизм, возведенный в принцип, представляет собой вольную или невольную, осознанную или спонтанную, но в любом случае редукцию неопределенности и хаоса к порядку, что, по-видимому, представляет собой одну из первых форм редукционизма в науке. И как в любой из форм редукционизма вера в детерминизм преобладает над сомнением. Трудно спорить с тем, что гипотеза детерминизма приносит практические выгоды, например, некоторые возможности предвидения, господства над природой, которое, впрочем, чем больше, тем чаще оборачивается бедами. Прислушаемся к давним размышлениям Льва Шестова: «И все же наше знание направлено исключительно на изучение закономерности явлений, словно свободное творческое начало есть что-то предосудительное и постыдное, так что мы и сам Бог должны забыть о нем или хоть никогда не говорить!»¹²³.

Конечно, с психологической точки зрения детерминизм вполне оправдан, так как всякое живое существо (в том числе и ученое) пугается неизвестности, неопределенности, ищет определенности, а найдя ее, бежит от нее, боится предопределенности, надеется даже тогда, когда надеяться на объективные обстоятельства оснований нет и остается лишь надежда на судьбу, на чудо или, что вернее, на самого себя, на свои собственные, так называемые, субъективные возможности и силы. Несмотря на очевидность сказанного, психология, вопреки здравому смыслу, продолжала погоню за объективностью и за причинными объяснениями поведения и психики. Не зря, видимо, говорят: тот, кто идет за кем-то, всегда остается поза-

¹²³ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Наука, 1993. С. 616.

ди. Примечательно, что один из наиболее убежденных детерминистов, историк психологии М.Г. Ярошевский вчитывал, например, в труды Л.С. Выготского изобретенные много позже кончины последнего методологические принципы советской психологии: принципы детерминизма, отражения, системности, историзма и развития (два последние — безупречны!) и др.¹²⁴ И это при том, что Л.С. Выготский был одним из последних советских психологов, который еще писал (хотя уже не без страха и упрёка) о проблемах свободы мысли, свободы воли и свободного действия.

Психология почти освободилась от вменявшегося ей в вину субъективизма примерно в то самое время, когда физики пришли к выводу, что печать субъективности лежит на фундаментальных законах физики (А. Эддингтон). До Эддингтона это констатировал Ф. Ницше, говоря, что не победа *науки* отличает наш XIX век, но победа естественнонаучного метода над наукой. Это положение Ницше разъяснил М. Хайдеггер: «Что сказано этими словами? Что метод стоит не только на службе науки, но определенным образом над ней. Наука управляется методом. Что этим имеется в виду? Не что иное, как то, что метод прежде всего определяет, что должно быть предметом науки и каким способом он единственно доступен, т.е. определяем в своей предметности. Своей фразой Ницше сказал, что собственно происходит в нововременной естественной науке. Первичное — это уже не природа, как она из себя является человеку, но определяющим является то, как человек может представлять себе природу, исходя из намерения господствовать над ней»¹²⁵. Это и есть печать субъективности на фундаментальных законах естественных наук. Но этого мало. Хайдеггер для разъяснения употребляемого в естественной науке и Кантом понятия предмета приводит слова Гёте из его «Максим и размышлений» (1025, 1027): «Когда из мира исчезают воззрения (Ansichten), часто теряются и сами предметы. По большому счету можно даже сказать, что воззрение и есть предмет <...> Так как предметы лишь при помощи человеческих воззрений выдвигаются из ничто, то если теряются воззрения, они вновь возвращаются в ничто»¹²⁶. Хайдеггер комментирует: «Этим говорится не что иное, как то, что объективность объектов определяется способом представления (воззрения) субъекта (трансцендентальное разрешение предмета) через субъективность»¹²⁷. Далее он поясняет: нужно понимать, что у Канта имя «трансцендентальный» является лишь другим словом для «онтологического». И наконец, он заключает: не существует научного исследования какой-либо предметной области без высказанной или невысказан-

¹²⁴ *Ярошевский М.Г.* Когда Л.С. Выготский и его школа появились в психологии? // Вопросы психологии. 1996. №5. С.110-119.

¹²⁵ *Хайдеггер М.* Цолликонеровские семинары (первые три беседы) // Логос. 1992. №3. С. 94.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Там же.

ной онтологии. На модном ныне языке это можно назвать философским обоснованием толерантности научного знания к субъективному. М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский сказали об этом же проще: «Без онтологии тоска берет за горло».

Сказанное о влиянии (и победе!) метода над естественными и точными науками в выделении предмета их изучения в полной мере относится и к гуманитарными наукам, в их числе и к психологии. Над последними (и над их методом, и над предметом) до недавнего времени властвовала еще и идеология, нередко выдававшаяся за методологию. Но этот, очевидно, разрушительный для науки сюжет оставим вне рассмотрения, тем более что, по меткому замечанию М. Кундеры, «Глупость коммерческая пришла на смену глупости идеологической». Кажется даже, что в советское время переигрывать идеологическую глупость было легче, а главное — интереснее, чем сегодня коммерческую.

В свое утешение можно сказать, что психологи вместе с физиологами и философами изредка проявляли толерантность к субъективному и приходили к заключению, что оно не менее объективно, чем так называемое объективное, что необходимо расширение понятия объективного за счет включения в него субъективного. Об этом в разное время по своему писали А.А. Ухтомский, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, В.И. Вернадский, С.Л. Франк, Л.С. Выготский, М.К. Мамардашвили и автор этих строк. Разделение субъекта и объекта весьма относительно, они постоянно взаимопроникают друг в друга: «И всякий хозяйственный акт осуществляет собой некоторое слияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект, субъективирование объекта, или же выход субъекта из себя в мир вещей, в объект, т.е. объективирование субъекта»¹²⁸. Сказанное об акте хозяйственном относится и к актам эстетическим, духовным: «То, что у нас внутри, — это и есть реальность» (М. Шагал); «Истинное произведение искусства возникает таинственным образом «из художника». Отделившись от него, оно получает самостоятельную жизнь, становится личностью, самостоятельным, духовно дышащим субъектом, ведущим также и материальную жизнь; оно становится *существом*... Оно живет, действует и участвует в созидании духовной атмосферы»¹²⁹. Ж. Делез и Ф. Гваттари сравнительно недавно похожим образом аргументировали объективность концепта как философской реальности: «Все по-настоящему сотворенное, от живого существа до произведения искусства, способно в силу этого к самополаганию, обладает аутопойетическим характером, по которому его и узнают. Чем более концепт творится, тем более он сам себя полагает. Завися от вольной творческой деятельности, он также и сам в себе себя пола-

¹²⁸ Булгаков С.Н. Сочинения в 2т. Т.1. М.: Правда, 1993. С. 90.

¹²⁹ Кандинский В.В. О духовном в искусстве. М.: Архимед, 1992. С. 99.

Интригующая неопределенность и/или унылый детерминизм: психологические аспекты гает, независимо и необходимо; самое субъективное оказывается и самым объективным»¹³⁰. Категоричен был и С.Л. Франк, который писал, что бытие нашего «я», нашей «самости» не «субъективно», оно является «*первичной реальностью*», *превосходящей* всякую объективную действительность.

Ученики Л.С. Выготского — А.В. Запорожец и Д.Б. Эльконин высоко ценили положения своего учителя относительно объективности существования аффективно-смысловых образований, представленных в произведениях искусства и в других творениях людей. Такие аффективно-смысловые образования опасно смешивать с агрессивно-аффективными образованиями массовой культуры, которые довольно далеки от смысла. К сожалению, последние настолько объективны, что могут породить «электронное средневековье» (Э. Тоффлер, У. Эко).

Духосфера и ноосфера, какими бы они ни были, не менее объективны, чем техносфера. Современные экономисты и футурологи, переоткрывая идеи К. Маркса об отчуждении и о форме превращенной, все чаще говорят о неосязаемой, нематериальной собственности, о «виртуальной экономике», «социальном капитале», об «экономике знаний», об «управлении знаниями» и т.п. Но ведь это же относится и к внутреннему, называемому субъективным миру каждого отдельного человека. Подавляющее большинство человеческих способностей, знаний, умений, навыков существует виртуально: они наблюдаемы лишь в исполнении. Внешность человека обманчива, а внутреннее — таинственно. Взаимоотношения между внешним и внутренним не симметричны и их описание не исчерпывается понятиями интериоризации — экстериоризации. Не только сон разума рождает чудовищ. Бодрствующий, например, кипящий, возмущенный разум рождает такое, что в самом кошмарном сне не приснится. И это рожденное воплощается, становится объективной и, к несчастью, субъективной реальностью. Ноосфера — ноосферой, но и глупость достигает космических высот, производит свои вполне объективные следствия. И даже иногда заслуживает похвалы.

Внутренний мир человека, конечно, субъективный, что не мешает ему быть вполне объективным! Словом, в субъективности нет ничего стыдного. Субъективность и пристрастность человеческих взглядов и отношений вполне естественны, впрочем, как и субъективизм и предвзятость. Иное дело, что последние подвергаются нравственным оценкам. П.Я. Гальперин, в свое время много занимавшийся проблемой предмета психологии, мечтал, чтобы она, наконец, стала объективной наукой о субъективном мире человека (и животных). Это совсем не похоже на привычное определение: «Психика — субъективное отражение объ-

¹³⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Ин-т экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. С. 21.

ективного мира». Психология, признающая объективность субъективного мира, не требует оправдания в форме признания ее неклассической наукой, тем более, что такая психология вовсе не отвергает, а опирается на достижения классической психологии. Нужно согласиться с М. Хайдеггером, что даже вопрос о бытии как таковом, будучи основным метафизическим вопросом, не мог бы быть поставлен из «субъективности» человека как разумного животного (*animal rationale*). В решении этого вопроса он категоричен: «Установленное в научной объективности принимается за истинно сущее. Звучит великолепно. Только слишком часто забывается, что эта объективность возможна лишь потому, что сам человек привязался к субъективности, никак не понимаемой из себя самой»¹³¹.

Сказанное об объективности субъективного — не принижение последнего. Напротив. Как следует из приведенных выше размышлений, субъективное, например, в виде избранного или созданного метода определяет или доопределяет объективное, нередко маскирует его подлинную сложность, приобретает власть над ним. Иногда во благо, а, порой, во вред. Подобные издержки называются редукционизмом. Вспомним знаменитое утверждение И.П. Павлова: «Все в методе». Правда, в отличие от своих адептов, особенно 50 годов XX века, он не пытался с помощью найденного им ключа к изучению динамики нервных процессов открывать чужие замки. Кажется, на одной из «Павловских сред» своему слишком ретивому последователю И.П. Павлов сказал: «Мышление — это не рефлекс, это — другой случай». С этим «случаем» психология разбирается до сих пор и конца не видно.

О реальности субъективного и об относительности разделения и противопоставления субъективного и объективного мы слишком хорошо знаем на собственном опыте: наши состояния столь же объективны, сколь и субъективны. М.К. Мамардашвили заметил, что термин «состояние» позволяет нам не делать никаких различий, в том числе между душой и телом (замечу, что эти различия были введены теологией). Уместно вспомнить и язвительное замечание О. Уайльда: «Те, кто видят различие между телом и душой, не имеют ни тела, ни души». Находясь в болезненном состоянии, А. Белый писал: «Психология оплотнела во мне в физиологию». В этом же контексте можно упомянуть «тело любви» (Л.Н. Толстой), «смертную плоть смысла» (М.М. Бахтин), «тело желания» (М.К. Мамардашвили), «поэтическую материю» (О. Мандельштам), *плоть слова* и т.д. и т.п. Именно в контексте обсуждения функциональных состояний человека А.А. Ухтомский высказал приведенное выше положение об объективности субъективного. Пациент вовсе необязательно обманет, характеризуя свое состояние. Старые доктора на основании его слов ставили диагноз, порой точнее, чем это делается сегодня на основании объективной инструментальной диагностики.

¹³¹ Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары (первые три беседы) // Логос. 1992. №3. С. 86.

Объективация субъективного и субъективация объективного (а не простенькое отражение, копирование субъектом объекта) есть фундаментальное условие человеческой жизни. Это значит, что мы имеем дело не с бытием отдельно и сознанием отдельно, а с единым континуумом бытия — сознания (М.К. Мамардашвили). Наконец, расширение понятия объективного за счет включения в него субъективного вовсе не требует отрицания души, ее активности, непосредственной данности и доступности душевных явлений переживающему их индивиду. Онтология души и духа — вполне достойный предмет размышлений философии и психологии.

2. Объективность неопределенности и субъективность (кажимость) детерминизма

Ситуация с объективностью неопределенности аналогична ситуации с объективностью субъективного. Поэтому-то с неопределенностью так и не смогла справиться ни одна наука. Большинство из них, конечно, преодолевали ее, но лишь в своих мечтах, мифах, идеальных схемах, моделях с помощью хитроумных статистических ухищрений. Все это давало возможность сохранять незыблемыми принципы детерминизма, причинности всего сущего, отвергать случайность (а вместе с ней и свободу!). Крылатая фраза А. Эйнштейна «Бог в кости не играет» произнесена в XX веке. Столь же категоричен (или упрям — ?) был Л.Д. Ландау.

Здесь прозрение приходит еще позже, чем в случае признания объективности субъективного. История повторяется. Психологи, вместе с другими гуманитариями долгое время не замечали драматического состязания детерминизма и индетерминизма в химии и физике. Краткая история и развязка (развязка ли?) драмы изложены в книге И.Р. Пригожина с примечательным и решительным названием: «Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы», изданной на английском языке в 1997 году, а в русском переводе — в 2000 году. Помимо времени и хаоса, ключевыми словами в книге являются неопределенность, необратимость, асимметрия, степени свободы, индетерминизм, точки бифуркации и т.п. Казалось бы нужно последовать его примеру и написать аналогичную книгу о психологии или даже о гуманитарной науке в целом. Но пока энтузиастов не нашлось, что не должно удивлять. Ведь на самом деле, настоящей определенности в психологии никогда не было, так что нечему было кончатся, более того, неопределенность в психологии выступала значительно более явно, чем в других науках. Около 60-ти лет тому назад, когда я захотел стать психологом, мой отец П.И. Зинченко, отговаривая меня, сказал, что психология после богословия и медицины — самая точная наука. Именно это и послужило решающим аргументом в пользу моего выбора.

В психологии всегда фиксировался разброс параметров, касалось ли это изучения порогов чувствительности, времени реакции, траектории живого движения, объемов внимания и

памяти, силы эмоций, ума и глупости и т.п. Разброс обычно объяснялся нетождественностью начальных условий измерения, динамикой функциональных состояний испытуемых, их индивидуальными различиями, трудностями учета и элиминации влияющих на измерение внешних и внутренних факторов и другими привходящими переменными и обстоятельствами. К этому нужно добавить неоднозначность восприятия, многозначность слова, амбивалентность эмоций, множественность ценностей, полифонию сознания, открытость образа, неопределенность развязки в борьбе мотивов, в соревновании и противоборстве познания, чувства и воли, происходящих в нашей душе.

Н.А. Бернштейн, изучавший живое движение, говорил о неустранимости разброса, об уникальности каждого совершаемого человеком акта. Поэтому-то, например, «упражнение — это повторение без повторения», неповторимо произнесение каждого слова. Объяснение этому Бернштейн видел в избытке степеней свободы кинематических цепей человеческого тела. Такая параметрическая неопределенность имеет онтологическую природу. Она, конечно, представляет собой источник неудобств для исследователей, но это не слишком дорогая плата за универсальность и совершенство устройства нашего тела. Количество и разнообразие формируемых и разыгрываемых на нем реальных и потенциальных движений и действий не имеет отчетливых границ. Более того, параметрическая неопределенность оказывается необходимым условием достижения структурной определенности, которая наблюдается в освоенных двигательных, перцептивных, мнемических и умственных умениях и навыках. Подобная определенность становится порой чрезмерной, когда построенные структуры окостеневают, становятся шаблонами, стереотипами, преодоление которых, — согласно давним исследованиям И.П. Павлова, — большой труд. К счастью, абсолютная структурная определенность в принципе недостижима, ибо ее неотъемлемой частью является неопределенность параметрическая: любая структура таит в себе свое собственное жало смерти. Забегая вперед, скажу, что это относится не только к живым структурам, но и к структурам эпистемологическим — к концептуальным схемам, к теоретическим конструкциям и (страшно сказать!) к структурам управленческим.

Постоянные флуктуации и неопределенность результатов не колебали уверенности в возможности и необходимости детерминистического описания и объяснения психики. Душа и дух, также мешавшие такому объяснению, были изгнаны из психологии. Ведь дух свободен, он дышит, где хочет. Принцип детерминизма, сам будучи формой редукции неопределенности, с необходимостью порождал другие формы редукции психики и сознания к тому, что таковым не является. Без этого идея детерминизма в психологии не могла бы быть столь живучей. Наиболее ярким примером является физиологический редукционизм. С отрицания души началась и на том стоит физиологическая психология. Последняя пренебрегла и телом, оста-

вив для исследований лишь его небольшую часть — мозг. Благодаря своей сверхсложности он служил и служит, пожалуй, наиболее удобным плацдармом как для самых разнообразных удивительных находок, так и для самых неправдоподобных гипотез, фантазий, мифов, число которых едва ли когда-нибудь будет исчерпано. Последние по времени — ожившие и новые гомункулусы — находящиеся в мозге и глядящие из него в будущее акцепторы результатов действия, нейроны сознания, эгоизма, альтруизма... Предприимчивые физиологи даже гадают на альфа-ритме ЭЭГ об устремленности и порядочности человека. По сравнению с этим кажется более правдоподобным суждение персонажа Н.В. Гоголя: «Мозга в голове нет, его приносит ветром со стороны Каспийского моря» («Записки сумасшедшего»).

На непризнании объективности субъективного едва ли не полтора столетия паразитируют физиологи, выдавая мозг в качестве предмета психологии и погружая в него понаслышке схваченные в своей обыденной жизни сведения о душевных явлениях. Сознание же для них — книга за семью печатями. Услышав где-то, что оно имеет культурно-историческую, социальную природу, что оно ничье, нейрофизиологи ничтоже сумняшея присвоили мозгу атрибуты когнитивности и социальности.

Достойно удивления, что никто не озаботился поисками нейронов бессознательного, нагруженного едва ли не большим числом функций, чем сознание. Уж если так полюбилось слово «нейрон», то я готов согласиться, что нейроном сознания является даже не человек с духом, с душой, с телом, а человечество, с его настоящим, прошлым и будущим. Ищущим нейроны сознания невдомек, что З. Фрейд обязан своими успехами в изучении сознания и бессознательного уходу из лаборатории мозга, где занимались психологией «строго научно». Этиология «строго научной» физиологической психологии 100 лет тому назад была превосходно представлена Г.Г. Шпетом. К сожалению, это в высшей степени поучительное сочинение впервые опубликовано только в 2006 году. Слава Богу, рукописи не горят. Сказанное о физиологической психологии не относится к физиологии активности А.А. Ухтомского, Н.А. Бернштейна, которую А.Р. Лурия назвал психологической физиологией, и из которой выросла его собственная нейропсихология.

Не будем останавливаться на таких общеизвестных формах редукции, как биолого-генетической, логико-математической, социологической и пр. Их число в психологии беспрецедентно. Причина этого состоит в привлекательности психологии для дилетантов-любителей. Чем больше их притекает в психологию, тем более разнообразны формы редукции психики. В распространении редукционизма нельзя преуменьшать роль конформизма и податливости ему самих психологов. Осознавая свое бессилие, они уповают на приход варягов, а то и сами призывают их. К сожалению, *редукционистский слалом* (В.Н. Порус) продолжается и конца ему не видно.

А.Р. Лурия — признанный зачинатель нейропсихологии — успешно начал строительство *моста интерпретаций* (В.Н. Порус) между функциональными системами и структурами психических актов и системами и структурами мозга, но он начал свою научную жизнь с психологии, которой пренебрегали и пренебрегают физиологи, и он знал, что ищет. Конечно, наведение мостов интерпретаций дело не простое. Они, как и реальные мосты, иногда оказываются шаткими, а то и с прорехами. Важно, чтобы они строились поперек, а не вдоль. Видимо, и в шутку и всерьез И. Бродский писал о возводившемся З. Фрейдом мосте между либидо и творчеством:

*Доктор Фрейд, покидаю Вас,
сумевшего (где-то вне нас) на глаз
над речкой души перекинуть мост,
соединяющий пах и мозг.*

В угоду детерминизму из психологии изгонялись и образы, и свобода воли, и свободное действие. Со временем, правда, вводились более мягкие формы детерминизма, например, детерминизм, облегченный признанием автономии, детерминизм по цели, реципрокный, множественный, вероятностный детерминизм и др., но *принцип* детерминизма оставался (и в сознании многих психологов остается) незыблемым. Парадокс состоит в том, что психологи, крайне редко сталкивавшиеся с полной определенностью, как бы не доверяя самим себе, весьма осторожно начинают говорить о толерантности к неопределенности. Хотя психологи никогда не утверждали, что кто-либо из смертных пошел навстречу пожеланию Протагора и познал самого себя. Да и с познанием Другого дела тоже обстоят не лучше. Это не упрек в адрес психологии и психологов. В любой науке доминирует стремление к точности, к выявлению «последних причин» и отказ от этого требует усилий, решимости, а часто и мужества. И.Р. Пригожин приводит выдержку из письма А. Эйнштейна М. Борну, написанного в 1924 году: если бы ему пришлось отказаться от строгой причинности, то он «предпочел бы стать сапожником или служащим в игорном доме, чем физиком»¹³². Но в конце жизни А. Эйнштейн все же изменил свое мнение о том, что «для нас, убежденных физиков различие между прошлым, настоящим и будущим — иллюзия, хотя и стойкая». Когда в 1949 году К. Гедель предложил ему космологическую модель, согласно которой можно вернуться в собственное прошлое, он отнюдь не был в восторге. В ответе К. Геделю А. Эйнштейн писал, что не верит, будто может «телеграфировать в свое прошлое», и добавил, что невозможность возвращения в прошлое должна привести физиков к необходимости пересмотра проблемы необратимо-

¹³² Пригожин И.Р. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. М.;Ижевск: РХД, 2000.

сти¹³³. А, соответственно, к признанию следствий необратимости, неопределенности, индетерминизма и т.д.

«Конец определенности» и гимн индетерминизму — это позиция не только И.Р. Пригожина. Он «в свое оправдание» приводит высказывания философов и методологов науки, соглашается с К. Поппером, когда тот пишет: «Моя собственная точка зрения заключается в том, что индетерминизм совместим с реализмом и осознание этого факта позволяет нам понять непротиворечивую объективную эпистемологию всей квантовой теории и объективистскую интерпретацию вероятности»¹³⁴. Идеям равновесия, гомеостаза И.Р. Пригожин противопоставляет квантовую теорию неустойчивых динамических систем с незатухающими взаимодействиями. Описания таких систем одновременно являются и статистическими и реалистическими. И общий вывод состоит в том, что: «Вероятность — более не состояние нашего разума, обусловленное нашим незнанием, а есть результат законов природы»¹³⁵. И далее: «Законы природы трактуют теперь не об определенности, а о возможностях и служат своего рода мостами через вековую пропасть, разделявшую бытие и становление. Они описывают мир нерегулярных хаотических движений, который по своему духу ближе к миру, рожденному фантазией древних атомистов, чем к миру регулярных ньютоновских орбит. Этот беспорядок составляет самую основу макроскопических систем, к которым мы применяем эволюционное описание, связанное со вторым началом термодинамики — законом возрастающей энтропии»¹³⁶. И, наконец: «Необратимость и, следовательно, течение времени начинаются на динамическом уровне. Необратимость усиливается на макроскопическом уровне, затем на уровне жизни и, наконец, на уровне человеческой истории»¹³⁷. И.Р. Пригожин как бы в утешение сторонников детерминизма или в издевку над ними вводит понятие «детерминированного хаоса» и описывает его законы. Социологи, озабоченные проблемами социетального порядка, также признают, что неопределенность существует объективно, как одна из характеристик данного этапа эволюции самого общества, а не только недоработка нашего сознания¹³⁸.

Возникает вопрос, что же в этой ситуации делать психологам? Вновь идти за естественниками, отказаться от привычных детерминистических установок и сосредоточиться на не-

¹³³ Там же. С. 144.

¹³⁴ Пригожин И.Р. Указ. соч. С. 118.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. С. 136.

¹³⁷ Там же. С. 142.

¹³⁸ Лапин Н.И. Проблема формирования современного социетального порядка в России // Вопросы философии. 2006. №11. С. 3.

определенности, хаосе (первозданном или детерминированном, а может быть и культурном) и прочих интересных вещах? Не получится ли так, что нам через некоторое время придется озаботиться толерантностью к детерминизму?

Не разумнее ли обратиться к истории психологии? При внимательном взгляде можно увидеть, что история нашей науки есть чередование и сосуществование неопределенности и определенности. В результате изучения неопределенность выливается, оформляется в некоторую определенность, а последняя вновь (в результате таких же усилий) расплавляется в неопределенность. Таким образом, конца неопределенности, как и конца определенности в перспективе развития науки (и человечества) быть не может. Конец неопределенности, затухание, пусть и кажущихся нелепыми, взаимодействий — это смерть, а конец определенности, пусть и кажущейся сверхразумной, — есть начало новой жизни. Это похоже на известную в философии, в гуманитарной науке, в том числе и в психологии, ситуацию качелей между материализмом и идеализмом, бытием и становлением, душой и телом, мыслью и словом, аффектом и интеллектом, природой и культурой, добром и злом и так далее без конца. В этом же ряду оказались качели между определенностью и неопределенностью, или, что то же, между детерминизмом и индетерминизмом. Не пора ли остановить качели? Или продолжать раскачивать? Кажется только, что от нас это не зависит.

В такой ситуации каждая из перечисленных полярностей несомненно представляет собой природную и/или культурную реальность, а между крайними членами каждой из полярностей также простирается единый, хотя и противоречивый континуум, нередко кажущийся пропастью. В случае неопределенности и определенности задача науки состоит в том, чтобы преодолевать неопределенность и с сомнением относиться к достигнутой определенности, понимать ее временный и неустойчивый характер, помнить известное правило: наши теории нужны лишь до тех пор, пока их не сменят другие, лучшие теории. Нужно помнить и парадоксальное положение К. Поппера, что именно фальсифицируемость теории, а не верификация, является критерием ее научности. Здесь, если не образцом, то примером для науки может служить культура, являющаяся, несмотря на свою хрупкость, достаточно эффективным средством преодоления неопределенности и хаоса. Ф. Ницше говорил: «Культура — это лишь тонкая яблочная кожура над раскаленным хаосом». Об этом же А. Белый: «Культура — это заклятие хаоса». Наличие неопределенности, хаоса, свободы делает культуру живой, является залогом и условием ее развития:

Вино старится — в этом его будущее,

Культура бродит — в этом ее молодость.

О. Мандельштам

3. Некоторые способы преодоления неопределенности

Перейдем от этих достаточно общих размышлений к психологии и рассмотрим некоторые примеры преодоления неопределенности. Самый простой способ избавиться от неопределенности — постулировать определенность, даже — предопределенность. Это могут быть инстинкты, рефлексы (даже рефлекс цели и рефлекс свободы), судьба, сексуальные влечения, стремление к смерти и т.п. Однако со временем оказывается, что инстинкты не такие слепые, а рефлексы не такие косные, как предполагалось в начале их изучения. Не столь однозначны и прозрачны взаимоотношения между стимулами и реакциями. Исследователи постоянно сталкивались как с неопределенностью стимулов, так и с неопределенностью реакций. При этом недостаточно учитывалось, что неопределенность чего-либо для испытуемого (кем бы он ни был) не тождественна неопределенности в сознании исследователя. Последняя вторична по отношению к первой: для актора неопределенность равна неполноте и недостоверности знания условий своих действий; для исследователя многие из этих условий также недостижимы. К тому же у него есть еще недостоверное знание, мнения (состояния сознания) актора по поводу этих условий.

Чтобы понять, как в такой ситуации возможно целесообразное поведение, пришлось вводить между стимулами и реакциями промежуточные (привходящие) переменные, число которых настолько увеличивалось, что пришлось строить вероятностные модели поведения, противопоставлять неопределенности вероятностное реагирование и вероятностное прогнозирование. Хотя и до и после таких попыток люди догадывались, что судьба зависит не от вероятности: она сама слишком часто невероятна, так как определяется превратностями, а не выбором, основанном на подсчете или оценке пусть и субъективной вероятности того или иного исхода. Еще древние греки говорили, что с судьбой можно играть: однако для этого ты должен быть умнее, чем боги. На такое впервые оказался способен только Эней, которого В.Н. Топоров назвал *homo novus*'ом в великом тексте средиземноморской культуры, одним из самых ранних прорывов в будущее, предощущением типа «европейского» человека Нового времени¹³⁹. Эней сумел сознательно усвоить и интегрировать опыт, поднимаясь над независимой игрой, которую с ним вели «природно-родовые» и «событийно-исторические» начала. Эней — уже не античный герой, он — личность: «Поэтому имеет глубокий смысл говорить не только о том, что будущее преформирует, «выстраивает» нынешнего Энея, но и Эней по-сильно «выстраивает» будущее, с которым ему предстоит встретиться; что не только судьба определяет поведение Энея, но и поведение Энея как бы начинает программировать соответ-

¹³⁹ Топоров В.Н. Эней — человек судьбы. Часть I. М.: Радикс, 1993. С. 140.

ствующую ему судьбу, индуцировать данный конкретный «энеобразующий» вариант ее»¹⁴⁰. Идеалом «европейского» человека является свободная личность, обладающая чувством ответственности и вины. На психологическом языке такая личность обладает интернальным локусом контроля. Она не склонна приписывать успехи и неудачи, достижения и проблемы внешним обстоятельствам, случайности, судьбе и т.п., а относит их на счет собственных усилий, способностей, желаний, воли или просчетов и ошибок.

Конечно, человек справляется с неопределенностью не только на личностном уровне, так сказать, не только на «верхнем до». Например, в организации поведения весьма велико значение выбора. В теории установки Д.Н. Узнадзе и его школы важную роль играет не только фиксированная установка, представляющая собой замечательный механизм адаптации к стабильным свойствам окружения, но и установка нефиксированная. Последняя представляет собой готовность к выбору. Такую готовность В.А. Лефевр считает атрибутом всего живого. Его экспериментальные исследования свидетельствуют о подчиняющейся загадочным образом правилу золотого сечения асимметричности выбора в равновероятных условиях. Так что даже Буриданов осел — антивероятностное существо. Он, в конце концов, выберет какую-нибудь одну охапку сена, затем съест вторую и останется живым. Конечно, человеку, если он не осел, помимо асимметричности выбора, свойственны стремление к свободе, в том числе и от вероятности, чувство активности выбора и чувство смысловой инициативы (М.М. Бахтин).

Там, где выбор, там и сравнение. О. Мандельштам в «Разговоре о Данте» даже перефразировал знаменитое «Cogito ergo sum»: «Я сравниваю значит я живу». А сравнение предполагает рефлексивный акт соизмерения ситуации и возможностей действия в ней. Сегодня накапливаются данные, свидетельствующие о том, что досознательная, названная фоновой рефлексия является таким же атрибутом всего живого, как и готовность к выбору¹⁴¹. Можно предположить, что на фундаменте фоновой, далекой от осознания и от Я рефлексии строится базовое *чувство* доверия (в смысле Э. Эриксона) к миру и к успешности своей активности. На этом же фундаменте надстраиваются более высокие уровни рефлексии, например даже такие, как «пост-редактирование знамений» (В.Н. Топоров), «пост-скриптум мысли» (И. Бродский), трансформирующийся в «пре-скриптум» действия и др. Разумеется, в преодолении неопределенности большое значение имеют чувственная и интеллектуальная интуиция, готовность к восприятию, готовность к мышлению, в том числе к понятийному, готовность к чувству, готовность действовать в условиях риска, наконец, готовность к беспредельному дерзанию.

¹⁴⁰ Топоров В.Н. Указ. соч. С. **III.32**

¹⁴¹ См.: Гордеева Н.Д., Зинченко В.П. Роль рефлексии в построении предметного действия // Человек. 2001. №6. С. 26-41.

Ключевыми для построений И.Р. Пригожина являются слова «асимметрия» и «динамика». Они были ключевыми в определении жизни, которое дал А.А. Ухтомский в 1927 году: «Жизнь — асимметрия, с постоянным колебанием на острие меча, удерживающаяся более или менее в равновесии лишь при устремлении, при постоянном движении. Энергический химический агент ставит живое существо перед дилеммой: если задержаться на накоплении этого вещества, то — смерть, а если тотчас использовать его активно, то — вовлечение энергии в круговорот жизни, строительство, синтез, сама жизнь. В конце концов, один и тот же фактор служит последним поводом к смерти для умирающего и поводом к усугублению жизни для того, кто будет жить»¹⁴². Такое *энергичное* определение жизни не похоже на привычное и бессмысленное определение ее как способа существования белковых тел. В жизни помимо асимметрии выбора присутствуют *устремление и постоянное движение*, в том числе и к неизвестности, то есть та же динамика. На том же острие меча колебался Гамлет, но его перед дилеммой ставил не химический агент, а смысл и нравственные ценности. Жизнь, как и творчество, — это всегда риск с постоянным колебанием на острие меча между успехом и поражением, мыслью и действием, сознанием и деятельностью, опытом и его использованием, аффектом и интеллектом, личностью и социумом и в этом же ряду — доверием и недоверием. Например, углубишься в познание, опоздаешь, обесмыслишь найденное действие; поспешишь с действием, людей насмешишь. Когда мышление, рефлексия автономизируются от практической деятельности, поведения или становятся слишком «умственными», действия зависают, вязнут в них, утрачивают имя действия:

*Так трусами нас делает раздумье,
И вот решимости природной цвет
Хиреет под налетом мысли бледной,
И начинанья, взнесишися мощно,
Сворачивая в сторону свой ход,
Теряют имя действия...*

В. Шекспир

А.А. Ухтомский конкретизировал, что означает «устремление», сказав, что «Жизнь есть требование от бытия смысла и красоты». Э. Эриксон, раскрывая содержание *целостности эго*, в качестве важнейшей составляющей этого душевного состояния указывал, что это накопленная в течении жизни уверенность эго в своем стремлении к *порядку и смыслу*. Он подчеркивает, что такая целостность есть постнарциссическая любовь человеческого эго — не себя (!) — как переживание опыта, который передает некий мировой порядок и духовный

¹⁴² Ухтомский А.А. Избранные труды. Л.: Наука, 1978. С. 235.

смысл, независимо от того, как дорого за него заплачено¹⁴³. Подчеркивание Э. Эриксоном необходимости связи порядка со смыслом не случайно. Бессмысленный порядок (или система) часто бывает страшнее хаоса, так как в первом явственна угроза смерти, а в последнем имеется потенциал изменения и развития. В первом из приведенных определений жизни, данных А.А. Ухтомским, можно усмотреть и стимульно — реактивную схему, но главное, что в нем представлена динамика живого организма в его целом. Именно так он определял предмет физиологического исследования. Это та же динамическая нестабильность, которую И.Р. Пригожин многие годы спустя предложил положить в основание непротиворечивого описания природы. Стимульно — реактивная или рефлекторная схемы представляют лишь частный случай, к чему позднее пришел основатель необихевиоризма и создатель теории целевого поведения Э. Толмен. Аналогична эволюция взглядов Л.С. Выготского. От ранних трактовок сознания как рефлекса рефлексов, переживания переживаний, как передаточного механизма между системами рефлексов, он пришел к анализу переживания *per se* и к идее системного и смыслового строения сознания. Равным образом, в анализе мышления он перешел от значения к смыслу и рассматривал мыслительные структуры как структуры смысловые. Согласно Л.С. Выготскому, мышление и действие представляют собой две взаимодействующие динамические системы. Уместно вспомнить и динамическую теорию личности К. Левина.

Таковыми же частными случаями (как рефлексология, реактология) в психологии были претендовавшие на всеобъемлемость теории, в основе которых лежали другие ключевые слова: ассоциация, реакция, рефлекс, гештальт, установка, отражение, ориентировка, операторная структура, деятельность и др. Только не нужно спешить покрывать многообразие подходов к изучению психологической реальности «вселенской смазью» системного подхода, ставшего в психологии, по-видимому, одной из последних попыток спасти принцип детерминизма. К тому же этот подход характеризовало пренебрежительное, чтобы не сказать агрессивное, отношение к теориям психологии. Поэтому он оказался способен лишь на то, чтобы породить бессистемную эмпирию. Доказательством ограниченности системного подхода (не только в психологии) является наступивший после не слишком долгой «методологической передышки» «бессистемный отход» (Б.З. Мильнер) от системного подхода, интеллигентно называемый «методологическим либерализмом». Ведь давно известно, что система не предпосылка, а результат события мысли. И как таковой он имеет право на существование. Особенно, если найденная или созданная система является открытой, а не замкнутой в себе и на себя. Ближайшей или более отдаленной перспективой закрытой системы будет не развитие, а гибель.

¹⁴³ Эриксон Э. Детство и общество. СПб: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. С. 376.

Спора нет, перечисленные выше теоретические подходы сыграли и продолжают играть свою роль в преодолении неопределенности и дали свои версии достижения определенности. Они найдут свое место в описании динамики психики (и сознания) человека в его целом, если психология приблизится к такому описанию. Так, например, в таком описании не могут утратить своего значения исследования поиска и ориентировки, которые выдавались (и выдаются) за предмет всей психологической науки. Ясно, что исполнение и контроль играют не меньшую роль в поведении и деятельности, чем ориентировка, и их невозможно исключить из сферы психологии. К тому же были люди, которые, правда, не без бахвальства, говорили: «Я не ищу, я нахожу». Это своего рода вопрошание — ответ без поиска. Приведу пример работы вдохновения: «Не прислушиваешься, не ищешь, принимаешь, не допытываясь, кто тебе приносит дар, мысль прорезывает, как молния, с необходимостью, не допускающей колебаний: я никогда не знал выбора... Все происходит в высокой степени произвольно, но как бы в буре и в грозе чувства свободы, полной безусловности, мощи божественности...» И далее Ф. Ницше, без ложной скромности заканчивает свои признания: «Таков мой опыт вдохновения; я не сомневаюсь, что нужно отойти на тысячи лет назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать — таков и мой опыт»¹⁴⁴. Описание Ницше, конечно, следует воспринимать со щепоткой соли. Случай или интуиция награждают достойного. Он не искал, но думал. Не так-то просто свести к ориентировке не только вдохновение, но и созерцание, медитацию, представляющие собой особые формы деятельности, которые были ведущими в жизни Ницше.

В качестве средства преодоления неопределенности выдвигалась деятельность в целом, включая ее ориентировочно-исследовательские компоненты. Это могло бы иметь свои резоны, если бы не было чересчур общё. Категория деятельности в известных пределах успешно несет функцию объяснительного принципа в психологии. Сложнее обстоит дело, когда деятельность выступает в качестве предмета исследования. Трудности изучения деятельности в свое время предвидел П.А. Флоренский: «Победа над законом тождества — вот что поднимает личность над безжизненной в е щ ь ю и что делает ее живым центром д е я т е л ь н о - с т и . Но понятно, что деятельность, по самому существу ее, для рационализма непостижима, ибо деятельность есть т в о р ч е с т в о , т.е. прибавление к данности того, что еще не есть данность, и, следовательно, преодоление закона тождества»¹⁴⁵. Предельный случай нарушения закона тождества — это «творчество из ничего», понимаемое не только как божественный, но и как человеческий акт (Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов). *Прибавление* к данности

¹⁴⁴ Цит. по: *Шестов Л.* Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Наука, 1993. С. 471; см. также в другом переводе: *Ницше Ф.* Сочинения. В 2-х т. Том 2. М.: Мысль, 1990. С. 747.

¹⁴⁵ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 80.

того, что не есть данность, может рассматриваться двояко: как преодоление хаоса, как создание произведения, увеличивающего неопределенность благодаря его недосказанности. П.А. Флоренский пишет, что рационализм, т.е. философия понятия, рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности всецело связана с законом тождества. Он называет такую философию плотской. В отличие от нее философия духовная, т.е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается на возможность преодоления закона тождества¹⁴⁶. Не будем с ним спорить, тем более, что почти за 100 лет после написания этих слов, и та, и другая философия не слишком далеко продвинулись в анализе творчества.

Сегодня психологи, вслед за философами и методологами, обращаются к новым, неклассическим формам рациональности (что пока не слишком приблизило их к анализу деятельности и творчества), и это приводит к неожиданному результату — обесценению (реже — к переоценке) не только принципа детерминизма, но и других методологических принципов советской психологии — принципов рефлексивности психики, отражения, системности. Вернемся к деятельности. Если в ней и в конституирующих ее действиях содержится неведомая тайна, то едва ли нам удастся понять, как деятельность справляется с неопределенностью. Но ведь справляется же! Видимо, главным «инструментом» преодоления неопределенности является смысл. Б. Спиноза когда-то характеризовал память как ищущий себя интеллект. Это очень точно, так как без него память бесполезна. Об этом говорится в «Маленькой книжке о большой памяти» А.Р. Лурия. Аналогичным образом, живое движение представляет собой ищущий себя смысл. Вне смысла оно есть не более, чем моторная персеверация. Замечательно превращение живых движений младенца («детерминированного» природой «беби-хаоса») в предметные и произвольные действия. Еще более замечательно, что такое превращение не уничтожает этот исходный природный и плодотворный не столько хаотический, сколько хаотичный потенциал, а сохраняет его в качестве строительного материала для овладения новыми действиями и для совершенствования уже освоенных.

То же можно сказать и о других психических процессах. За кажущейся простотой ответа скрывается огромная сложность. Не разобравшись в ней, едва ли можно что-нибудь понять в психологии, в том числе и в средствах преодоления неопределенности, которыми располагает живое существо. По поводу сказанного можно, конечно, возразить, что понятие «смысл» — одно из самых неопределенных в психологии. С этим спорить невозможно. Но в реальной жизни постоянно происходит доопределение пусть и неосознанного, но ощущаемого, чувствуемого смысла в операциональных, предметных, перцептивных, эмоциональных, концеп-

¹⁴⁶ Там же.

туальных и вербальных значениях, в поведении, в деятельности, то есть в различных формах его «вторичного» воплощения. По последнему нам иногда удается судить об исходном, «первичном» смысле. *Означенie смысла* — лишь половина дела, за которой необходима следующая фаза — рефлексивное осмысление полученного результата, то есть *осмысление значения*. Вместе эти противоположно и, возможно, даже иногда одновременно совершающиеся акты составляют существо, ткань механизма понимания. Казалось бы, что понимание и есть достижение полной определенности. Но беда (или счастье?) состоит в том, что означенie смысла и осмысление значения не симметричны, поэтому полное понимание недостижимо, вместе с определенностью рождается и толика, а то и пропасть неопределенности, нередко маскируемая чувством, например, радостью открытия, хотя бы и мнимого.

Там, где есть смысл, неминуемо присутствует чувство. К числу наиболее глубоких и едва ли не первых возникающих у ребенка чувств относится базовое (по Э. Эриксону) чувство доверия, которое, как и другие чувства, несмотря на всю их кажущуюся иррациональность, являются надежными союзниками в преодолении неопределенности. При ближайшем рассмотрении оказывается, что иррационального в чувстве доверия не так уж много. Оно рождается на бытийном уровне сознания, где почти нет места для «рацио». Говоря словами Л.С. Выготского, еще должна состояться «встреча» аффекта с интеллектом, чтобы можно было судить о рациональности, а тем более — иррациональности того или иного поведения или состояния. Доверие возникает или не возникает как следствие тех или иных событий, происходящих в сферах образов, действий и чувств и различно представленных в сознании. Взаимоотношения между главными компонентами (образующими, по А.Н. Леонтьеву) бытийного слоя сознания — биодинамической тканью действия и чувственной тканью образа опосредованы ситуативными аффектами, например, претерпеванием, преодолением, удовольствием и т.п. События, происходящие в указанных сферах, подвергаются сравнению, оценке, фоновой рефлексии, служащими основанием для возникновения чувства доверия. Это означает, что базовое чувство доверия, возникающее в раннем возрасте, со-бытийно по своему происхождению. Л.И. Шестов подчеркивал различие между верой («величайшим даром», «непостижимой творческой силой») и доверием человека к наставникам, родителям и т.п., которое есть только «суррогат знания», «знание в кредит», пред-рассудок. Конечно, такое знание не результат теоретического научного познания. Это до теоретическое знание, знание до знания, являющееся составной частью живого знания, жизненно-интуитивного опыта. О его значении писали другие русские философы И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, С.Л. Франк, Г.Г. Шпет. Аналогами «живого знания» являются представления Б. Паскаля о «логике сердца» и «чувствующем уме». Чисто интеллектуальное доверие, если такое возможно, возникает в развитии человека значительно позже и, что греха таить, оно менее надежно. Последнее

можно проиллюстрировать философскими спорами о том, доверять или не доверять познанию? Гегель утверждал, что недоверию к познанию нельзя противопоставить ничего другого, кроме недоверия к недоверию¹⁴⁷.

Мой учитель А.В. Запорожец многое сделал, чтобы выяснить и показать жизненную роль аффектов в управлении поведением, роль, сочетающуюся и согласующуюся с регулируемыми функциями интеллекта. Он с сотрудниками прослеживал возникновение синтетических эмоционально-когнитивных комплексов типа аффективных образов, моделирующих смысл определенных ситуаций и начинающих регулировать динамическую сторону поведения ребенка уже на относительно ранних ступенях его развития¹⁴⁸. Л.И. Божович говорила об этом же в терминах «мотивирующих представлений», подчеркивая их побудительную силу. Эмоциональные переживания не только аккомпанемент поведения и деятельности. Они участвуют в регуляции и корригировании их протекания, в предвосхищении последствий выполняемых действий. Конечно, доверие к собственным чувствам, как, впрочем, и к своему уму не должно быть безоглядным. Поэтому-то, как правило, *ум с сердцем не в ладу*. Но, в конце концов, в процессе развития, в союзе с интеллектом эмоции имеют шанс стать умными, обобщенными, предвосхищающими более отдаленные последствия поведения и деятельности. Равным образом, и интеллект в союзе с эмоциями может приобрести черты эмоционально-образного мышления, играющего столь важную роль в смысловаразличении, смыслообразовании и целеполагании. Именно в таком взаимодействии А.В. Запорожец видел то единство аффекта и интеллекта, которое Л.С. Выготский считал характерным для высших человеческих чувств¹⁴⁹.

Этим, конечно, не исчерпывается перечень возможных «соперников» неопределенности. Стоит упомянуть сознание, допускающее множественность миров/реальностей, и само творящее новые миры, порой, вопреки своему смысловому строению, слишком похожие на бред, то есть либо уменьшающие, либо умножающие неопределенность. В оправдание сознания можно сказать, что ему есть у кого учиться: «Уровень бреда выше уровня жизни», как-то обронила М. Цветаева. Как и полагается, ученик должен превосходить учителя.

Если живые существа не только преодолевают, но и увеличивают неопределенность мира, то может быть, она далеко не всегда заслуживает противодействия и может представлять собой благо, как, например, недосказанность великих произведений искусства или приобретаемое в результате усилий науки и разумно организованного обучения ученое незнание — *docta ignorantia* (Н. Кузанский). Знание о собственном незнании — неотъемлемая часть и

¹⁴⁷ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Наука, 1993. С. 416.

¹⁴⁸ Запорожец А.В. Избранные психологические труды. В 2 т. М.: Педагогика, 1986. Т. 1. С. 258–259.

¹⁴⁹ Там же. С. 283.

непрерывное условие компетентности, о достижении которой заботится образование. Эти и другие подобные примеры заставляют думать об актуальности проблемы толерантности к неопределенности. Собственно, у психологии и психологов нет альтернативы, так как неопределенность столь же объективна на уровне индивида, как и на уровне социума. Лучшим способом преодоления неопределенности является признание ее существования, из чего, собственно, исходила упомянутая выше психологическая физиология в лице А.А. Ухтомского, Н.А. Бернштейна и их, к сожалению, немногочисленных последователей. Неустрашимость разброса, бесконечная вариативность в движении, действии, в перцепции и чувстве, в поведении, деятельности — не дефект, а благо, основа неповторимости, уникальности и индивидуальности — индивидуации — живого существа. Человек все делает, как в первый раз. Движение не повторяется, а творится. Б. Пастернак парадоксально выразил свое восхищение «вдохновенной завороченностью балета». Неопределенность окружения, требующая вариативности поведения, — это онтологическое основание свободы и творчества. Неопределенность характерна для любой ситуации развития и становления человека. Не вдаваясь в давние споры о количественных и качественных мерах неопределенности, примем, что она может быть выражена в числе возможных альтернативных способов активности. Ими должно обладать живое существо. К тому же они должны актуализироваться в масштабе реального времени, а в предельных ситуациях создавать свое собственное время. Другими словами, неопределенности должны противостоять избыточность и динамика механизмов и способов активности живого существа. Сложности внешнего мира должны противостоять не просто сложности, а сверхсложность внутреннего мира: «пространства внутренний избыток». Избыток, включающий все существующие в человеке одновременно цвета времени: настоящее, прошлое и будущее, причем будущее не просто предвидимое, а потребное, то есть не вероятностное, а осмысленно построенное, сконструированное. Значит, внутренний мир должен быть не просто эквивалентным или превышать по сложности внешний. Он должен быть если и не умнее внешнего, то, как сказал бы Гегель, — хитрее.

Казалось бы разум — наиболее эффективное средство борьбы с неопределенностью. Правда, никто не доказал, что отдельно взятый (голый) разум — это лучшая наша часть. Есть еще одно но! В России когда-то говорили, что разум приходит поздно. Как квартальный на место преступления. На самом деле, разум — довольно неповоротливая машина. В нем слишком большое место (и время) занимают сомнения, рефлексия, колебания, лень. Между прочим, он для этого и предназначен. Его задача — решение проблем, которое состоит в расплавлении существующей определенности, превращении ее в плодотворный хаос, то есть в увеличении неопределенности, и затем, если повезет, в достижении новой определенности, которой в хаосе самом по себе не содержится. Поэтому разум не выбирает, а исследует, не

только ищет, а конструирует (хорошо бы вместе с сердцем!) смысл. Здравый смысл тоже вызывает нарекания: кажется, К. Дункер говорил, что он имеет превосходный нюх, но гнилые зубы. Г.Г. Шпет, не без ехидства, заметил, что здравый смысл понимает лишь то, что здраво. Если нужна «сумасшедшая идея», на него рассчитывать не приходится. Ее можно ожидать только от свободного человека. Более надежными средствами минимизации неопределенности являются принятие осмысленного решения и действие! Точнее решимость действовать или воля к действию, порождающие свободное действие, поступок, «ответственное единство» мышления и поступка. М.М. Бахтин говорил и об участном в бытии, поступающем мышлении: «я мыслю — поступаю мыслью». Такая мысль, как и поступок, цельна.

Реже вспоминают, что цельно и чувство, лежащее в основе поступка. А.В. Запорожец утверждал, что эмоции — орган индивидуальности, ядро личности, которая прежде всего характеризуется способностью к поступку и свободой. Согласно древним, только свободный человек не делает ошибок, то есть свободный человек достигает вершины определенности (прежде всего своей собственной личности). Это особый сюжет требующий анализа явления свободы, свободного действия (в том числе интеллектуального), *causa sui*, самодетерминации, путей преодоления избыточности степеней свободы кинематических цепей человеческого тела при построении действия, избыточности образа по отношению к оригиналу, избыточности степеней свободы внимания, памяти, интеллекта, языка, потребностей, желаний, мотивов и т.д. Дело осложняется еще и тем, что каждая из перечисленных (и не перечисленных) форм избыточности неоднородна. М.М. Бахтин различал смысловой и осведомительный избыток. К ним могут быть добавлены операциональный и аффективный избытки. А. Бергсон назвал бы это множественностью центров индетерминизма в человеческом поведении и деятельности. Перечисленные виды избыточности — это и есть плодотворный хаос, представляющий собой «строительный материал» для создания все новых и новых функциональных органов-новообразований индивида, орудий его творческой деятельности. Последняя, будучи свободной, достигает определенности.

4. Необходимость неопределенности

Нужно отдавать себе ясный отчет в том, что осознанное освоение привлекательной территории неопределенности, которую, как я пытался показать выше, психология никогда не покидала, есть вместе с тем освоение территории свободного действия, свободы воли. Правда, инерция — великая сила. Много раньше И.Р. Пригожина А. Бергсон писал о творческой эволюции; Л.И. Шестов высказывал сомнения в ценности «ничего не смыслящей равнодушной, безличной и безразличной необходимости» как конечной цели познания; сомневался и в том, что разумная свобода и необходимость одно и то же: «На самом деле это совсем не одно

и то же. Необходимость остается необходимостью, будет ли она разумной или неразумной. Однако ведь разумной необходимостью называют всякую непреодолимую необходимость. Но последнее обстоятельство искусно замалчивается и не напрасно. В глубине человеческой души живет неистребимая потребность и вечная мечта — пожить по своей воле. А какая же это своя воля, раз разумно, да еще необходимо? Такая ли своя воля бывает? Человеку же больше всего на свете нужно по своей, хоть и глупой, но по своей воле жить. И самые красноречивые, самые убедительные доказательства остаются тщетными»¹⁵⁰. Что делать, человек создан не для удобства экспериментаторов, как заметил когда-то Дж. Миллер, добавлю, и теоретиков.

Самое сложное — понять, как человек в реальной, жизненной ситуации противостоит неопределенности и достигает определенности (эффекта, результата)? Апогей определенности наступает в критической, непредсказуемой, чрезвычайной ситуации. Ее преодоление требует согласованной и напряженной активности многих динамических функциональных систем или органов. Каждая из таких систем представляет собой как потенциальный центр индетерминации, так и потенциальный центр детерминации. Само по себе выявление доминантного центра, принимающего решение о путях выхода из критической ситуации недостаточно. Как заметил А.А. Ухтомский, судьба реакции (ответного действия) решается не на станции отправления, а на станции назначения. Все системы должны находиться (или прийти) в неравновесном состоянии готовности (активного покоя).

Перечислим только некоторые из функциональных систем, которые обеспечивают принятие решения и осуществление требуемого действия. Для облегчения понимания воспользуемся их метафорическим описанием, которое не хуже любого другого: одна живая метафора стоит дюжины мертвых понятий. Начнем со сферы смысла, которую язык не поворачивается назвать системой. М. Вебер уподобил человека животному, находящемуся в паутине смыслов, которую он сам же сплел, видимо, из своего бытия. Найти в ней нужный узелок, если он не вибрирует, не так-то просто. Естественно, участие в преодолении критической ситуации моторной, исполнительной системы. Н.А. Бернштейн уподобил живое движение паутины на ветру. А.В. Запорожец сравнивал живое движение, освобожденное от моторных штампов, с Эоловой арфой. Выше говорилось о том, что живое движение — это ищущий себя смысл, но не только. Оно участвует в построении образа ситуации и в построении образа требуемых действий. Построенный живой образ может быть вибрирующим, мучительным и зыбким, подвижным, не менее текучим, чем смысл и движение. Образ подвержен оперированию, манипуляциям и трансформациям. Его можно уподобить той же паутине на ветру. Близка к пе-

¹⁵⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Наука, 1993. С. 612.

речисленными функциональным системам характеристика мысли, данная Ж. Делезом: «Логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно уже в открытом море, как писал Лейбниц»¹⁵¹. Наконец, читателям, озабоченным поисками физиологических механизмов поведенческих и психических актов, можно напомнить, что близкую метафору использовали нейрофизиологи, утверждавшие, что в живом организме сеть дендритов подвижна, как ветки дерева при легком ветерке.

Итак, мы перечислили лишь некоторые динамические функциональные системы, каждая из которых характеризуется собственным избытком присущих ей степеней свободы и находится в неравновесном состоянии. Разумеется, в таких системах присутствует «стремление» к равновесию и даже к устойчивому, но едва ли такое стремление или движение к равновесию следует возводить в «принцип равновесия», как это делал Ж. Пиаже. Для работы всех функциональных органов и их систем, будь они моторными, перцептивными, умственными, равновесие — лишь момент достижения результата, после чего они вновь возвращаются в неравновесное состояние. Например, ум, решивший задачу, не может успокоиться. Как память — это ищущий себя интеллект, так и интеллект — это постоянно ищущий для себя предмет размышлений (*голодный ум*). Полное обнуление степеней свободы есть смерть. Как установил А. Пуанкаре, сложные системы неинтегрируемы, так как существуют резонансы между степенями свободы. И.Р. Пригожин, со своей стороны, показал, что в случаях резонанса возможна усиливающая, конструктивная интерференция между частями системы. Ни с этим ли случаем придется иметь дело психологам, пытающимся понять, как устанавливается необходимое для решения задач взаимодействие динамических функциональных систем? Разумеется, условием такого единения, своего рода пула должно быть наличие установки, устремления, направленности, «детерминирующей тенденции», или, наконец, цели, захватывающей всего человека. При наличии всего этого нельзя недооценивать и человеческой спонтанности, посредством которой он эффективно противодействует неопределенности и случайности. Спонтанные действия — это далеко не всегда слепые пробы и ошибки. Им, как и разумным или рассудочным действиям, сопутствует чувство порождающей активности и рефлексивная оценка их эффективности. Однако спонтанность, рефлексия и смысл — это особый сюжет, выходящий за пределы настоящего изложения.

¹⁵¹ Цит. по.: Делез // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск: Современный литератор, 2007. С. 121.

В заключение выражу уверенность, что в ближайшее время интерес, а соответственно, и толерантность к неопределенности должны возрасти в связи с тем, что психология мало помалу становится событийной, а не только описательной, понимающей, объяснительной, деятельностной. К этому, прежде всего толкают ее многочисленные сферы практики, к которым она становится причастной. Почти два десятилетия назад М.К. Мамардашвили, обсуждая проблему, так называемой, детерминации или детерминизма человеческого существа и человеческих обществ говорил: «Что-то нам чудится уже другое, что в реальности происходит несколько иначе, чем дано нам в известных оппозициях свободы — необходимости, свободы и причины. И мы фактически пытаемся завоевать некоторый непричинный взгляд на действительность»¹⁵². Будем надеяться, что по мере того, как мы сами будем порождать и конструировать причины собственных действий, такое завоевание продолжится. Впрочем, у меня нет иллюзий, что когда-нибудь удастся остановить качели между детерминизмом и свободой. Стремление найти конечные причины, незыблемые законы поведения и деятельности человека (а то и назначить их) неистребимо, как сама природа. К счастью, столь же неистребимо стремление человека к свободе, к поиску собственного жизненного пути. На этой неопределенной ноте я закончу. На мой взгляд, такая открытая неопределенность лучше, чем раз навсегда установленная, закрытая догматически безнадежная определенность. Будем это противоречие держать в сознании.

¹⁵² *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. СПб.: Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1997. С. 546.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИНОРАЦИОНАЛЬНОСТЬ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Обычно вклад рационализма и его главного детища — науки в развитие цивилизации связывается с научно-техническим развитием. Действительно, лицо современной цивилизации — производства, сервиса, коммуникаций, бытовых условий, здравоохранения и т.д. — определяется именно и, прежде всего, возможностями, предоставленными наукой и техникой. Не менее важен, хотя, возможно, и менее очевиден, вклад идеи рациональности и науки в нравственную и даже политическую культуру. В данной работе предпринимается попытка обозначить главные компоненты этого вклада, кратко обрисовать их содержание и перспективы.

1. Рациональность как эффективная «техничность»

Обычно рациональность понимается как нормативность, как следование определенной системе правил, образцов, позволяющих достигать некие значимые цели. Как подчеркивает В.Н. Порус, «Общей характеристикой так понимаемой рациональности стала ориентация на образцы успешной (познавательной, конструктивной, хозяйственной и т.п.) деятельности»¹⁵³. Причем под успешностью понимается именно достижение конкретных целей. Собственно и нормативность, по сути дела не то иное, как закрепленный в правила успешный результативный опыт.

В этой связи возникает отмеченная В.Н. Порусом парадоксальность рациональности. Действительно, если рациональность связана с какими-то образцами, то есть нормативна («критериальна» — в терминологии В.Н. Поруса), то сам выбор этих образцов, норм, критериев не может быть обоснован рационально. Возникает ситуация «логического круга». Например, когда рациональность пытаются определить по признакам научности, а научность приходится обосновывать через рациональность.¹⁵⁴ Именно с попытками решения этой проблемы связаны поиски и констатация различных видов и форм рациональности: научной, практической, социальной и т.д. — вплоть до самодостаточной рациональности форм обще-

¹⁵³ Порус В.Н. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. XXIII. № 1. С. 6.

¹⁵⁴ См.: Порус В.Н. Парадоксальная рациональность. М., 1999; *Он же*. Рациональность // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль, 2001. Решение парадокса рациональности В.Н. Порус предлагает на пути рассмотрения отношения между «критериальной» и «критико-рефлексивной» сторонами рациональности как дополнительности обоих подходов в духе методологических идей Н. Бора.

ственного бытия и конкретных видов деятельности. Несколько более элегантно выглядит введение «многомерности» рациональности, выделение ее различных «измерений»: методологического, социологического, психологического, социально-психологического, лингвистического, психосемантического, политического, экономического... При этом ничто не мешает расширять и расширять этот открытый список.¹⁵⁵ Между тем, как замечает сам В.Н. Порус, такая плюралистическая установка не снимает напряжения, связанного с вопросом о том общем, что имеется у всех возможных моделей рациональности, и позволяет говорить о ней как о некоем целостном концепте. А отсутствие такого общего основания В.Н. Порус квалифицирует как «скандал в философии»¹⁵⁶, а Н.С. Автономова — как «беду» и «грех» философии¹⁵⁷.

Если отталкиваться от такой постановки вопроса, то выход можно искать в самом источнике идеи рациональности...

Цивилизационный прорыв, определяющий лицо современного мира, все его достижения, перспективы и проблемы, во многом обусловлен «встречей Афин и Иерусалима» — синтезом двух великих идей: иудео-христианского монотеизма и греческой логики. Сознание того, что мир сотворен единой волей по единому разумному замыслу, и что человеку даны интеллектуальные средства и способности постижения этого замысла, Логоса как рациональной идеи, мысли, закона мироустройства — ключевой момент для понимания, почему именно в лоне этой традиции стали возможны возникновение научных методов, научно-технический прогресс. Сначала как изощренного вопрошания священных текстов. Затем вопрошания самой природы (о-пытное¹⁵⁸ знание). От этого оставался только один шаг до отбрасывания «гипотезы Бога» и перехода к деятельности не только познавательной, но и преобразовательной. Мир в целом и в своих фрагментах предстал сделанным. Путь познания — путь осознания схема-

¹⁵⁵ См.: Порус В.Н. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. XXIII. № 1. Показателен в этом плане подход Дж. Лакоффа (см.: Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. Кн. 1. Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011), согласно которому рациональность всегда конкретна и привязана к решению конкретной проблемы, выступая способом ее успешного решения. Аналогичные соображения высказывает и И. Шапиро (см.: Шапиро И. Бегство гуманитарных наук от реальности. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2011.). Поэтому думается, что во все большем дроблении рациональности заслуга отнюдь не постмодернизма (см.: Степанищев А.Ф. Современное состояние исследований единства рациональности // Неизбежность нелинейного мира. М.: Гуманитарий. 2012. С.130.), а самой научной рациональности с ее установкой на самодостаточность различных ценностно-нормативных систем.

¹⁵⁶ Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН, 1995. С.76.

¹⁵⁷ Там же. С. 74-75.

¹⁵⁸ Неспроста возникновение науки, scientia, как опытного знания, и разгул Инквизиции, охота на ведьм — процессы одновременные.

тизма этой сделанности. Беспредельное сводится к конечному, финитному. Что и обеспечило предпосылки бурного взлета научно-технического прогресса западной цивилизации как цивилизации науко- и техно-генной, развития науки, просвещения, научно-технического прогресса, деловой активности и менеджмента...

И традиционно понимаемая рациональность выражает именно идею «сделанности» вещи, явления, их «скрытого схематизма» — как говорил Ф. Бэкон. Можно сказать, что такое понимание рациональности восходит к античной идее «техне» — искусного искусственного преобразования.

В этом плане рациональность совпадает с идеей эффективности как целесообразности, результативности и экономичности. В первом случае речь идет о соответствии: выбираемых целей потребностям или ценностным нормам (Ц/П). Во втором — результата к целям (Р/Ц). В третьем — результата к затратам ресурсов (Р/З)¹⁵⁹. Иначе говоря, рациональность = эффективность = (Ц/П × Р/Ц × Р/З). Переключка понятий рациональности и эффективности не случайна. Она свидетельствует о глубокой фундаментальной общности управленческих и познавательных процессов, выражающейся в их обусловленности практической деятельностью. Так же как интегральным выражением эффективности является отношение потребностей к имеющимся возможностям и ресурсам, так и интегральным выражением идеи рациональности, рациональной устроенности сущего, является представление об эффективном, то есть реализуемом и результативном действии его «сделанности». Рациональность как эффективность и конструктивность целенаправленной деятельности означает, что разумно и рационально то, что позволяет достичь цели, причем оптимальными средствами.

Такой подход позволяет найти общий принцип рациональности, упорядочить иногда необоснованно разводимые концепты. Так в блестящей, во многом пионерской работе Ч. Барнарда, посвященной управлению организациями, различаются эффективность организации (effectiveness) и ее рациональность (efficiency). В первом случае речь идет о достижении целей, во втором — об ориентации на удовлетворение потребностей, решении реальных проблем¹⁶⁰. Нетрудно заметить, что более плодотворно не столько сначала разводить эти понятия, а потом говорить о задаче их гармонизации, сколько исходить из их изначальной сопряженности.

Более того, предлагаемый подход открывает горизонт для понимания ограниченности

¹⁵⁹ См.: *Тульчинский Г.Л.* Два типа рациональности // *Космизм и новое мышление на Западе и Востоке.* СПб, 1999. С.57– 67.

¹⁶⁰ См.: *Барнард Ч.* *Функции руководителя: власть, стимулы и ценности в организации.* М.; Челябинск: Социум, ИРИСЭН, 2009. Показательно, как английский язык указывает на близость эффективности и рациональности.

традиционного понимания рациональности. XX век открыл не только благоденствие и процветание. Экологические проблемы, ядерное оружие, технические катастрофы, опасные технологии, политическое насилие — отнюдь не побочные издержки, а прямые и непреложные следствия «технической» идеи рациональности, оправдывающей приведение окружающей действительности в соответствие с познанной ее сущностью. Причем, познанной конечным (в пространстве и времени) существом, каковым является человек, которому не дана вся полнота реальности. И он всегда постигает ее с какой-то позиции, с какой-то точки зрения, в каком-то смысле, задаваемом, прежде всего, целевым контекстом. Это знание по самой своей природе — не полное.

Традиционная рациональность фактически сеет омертвление живого абстрактными схемами, требующими для своей реализации принудительного внедрения, порождая те проблемы метафизики нравственности, с которыми человечество столкнулось в XX столетии. «Техническая» рациональность или отбрасывает как иррациональную категорию ответственности (и связанные с нею идеи совести, вины, покаяния, стыда и т.д.) или трактует ее как ответственность за реализацию рациональной (=эффективной) идеи. Этот вид рациональности ведет к самодостаточности отдельных сфер применения разума: в науке — к крайностям сайентизма, в искусстве — к формалистической эстетике, в технике — к абсурдности самоцельного техницизма, в политике — к проявлениям маккиавеллизма. Следствием абсолютизации такой рациональности является имморализм, негативные аспекты научно-технического прогресса, питающего мизологию, антисайентизм и тоталитаризм. Абсолютизация традиции «технической» или «технологической» рациональности ведет к крайностям абстрактного рационализма, чреватого самозванством, самодурством разума и насилием.

Наше время осознает себя эпохой практики и экспериментов, когда плоды просвещения, великих замыслов в науке и нравственности, политике и экономике, стали реальностью. И эта реальность во все большей степени выражается и осознается как кризис: экологии, демократии, нравственности, науки, искусства и т.д.¹⁶¹ Этот кризис распадающегося на самоцельные, не стыкующиеся друг с другом сферы бытия, мира — во многом следствие безудержной экспансии «технической» рациональности. Нынешняя цивилизация чревата экологическими проблемами, технологиями, угрожающими жизни человечества, породила уродливые репрессивные политические режимы. Не случайно современной философии характерна трактовка рациональности как источника насилия.

¹⁶¹ См.: Порус В.Н. Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) // Ответственность религии и науки. М., 2007. С. 27 — 47.

2. Парадоксальность рационалистического активизма

В одной из предыдущих работ¹⁶² было систематически показано — как этот тип рациональности проявляется в самозванном насилии над природой, обществом, человеком. Доведенная до предельных логических следствий рационалистическая мораль даже ведет к «убийственной парадоксальности».

Апелляция к знанию и объективности оборачивается внеличностью и бесчеловечностью. Такой разум способен объяснить что угодно в каких угодно целях. «Ум — подлец», — писал Ф.М. Достоевский, — потому что «виляет», в готовности оправдать что угодно. Это усиливается стремлением к познанию закономерностей. Природа, общество подвергаются насилию ради воплощения якобы познанных закономерностей их же развития. И ответственность при этом снимается — ведь природа и люди приводятся в соответствие со своей же сущностью. Иначе говоря, свобода понимается как произвол, навязываемый извне природе, обществу, человеку. Человек обязан принять некую схему, «осознать необходимость», он, так или иначе, оказывается абсолютно несвободен в обосновании своих поступков. Но зато — полностью свободен от ответственности за последствия и результаты. Ведь он действовал рационально, был всего лишь средством и орудием, исполнителем — не более. Тем самым «технический» рационализм лишает философию нравственности собственно поступка как сознательного и вменяемого действия.

Попытки реализации рационалистических программ и проектов, нравственных норм, организующих социальную жизнь, часто ведут к деланию других счастливыми помимо, а то и вопреки их воле в духе Бармалея из кинофильма «Айболит — 66»: «я всех запросто сделаю счастливыми, а кто не захочет — в бараний рог сверну, в порошок сотру и брошу акулам». Социум оказывается принципиально антигуманным, внемеловеческим, отрицающим человеческое достоинство. Разум оказывается данным человеку единственно для того, чтобы, говоря современным языком, встроиться в качестве средства, «винтика» в некую целевую программу замысла высшего субъекта. Стремление человека к свободе оказывается послушанием, а свобода воли — волей к неволе.

Великая французская революция — торжество и апофеоз Просвещения и рационализма — достаточно многое выявила еще в свое время. История построения «разумного общества» на основе «законов общественного развития» повторилась в России. Безответственное насилие — главное следствие абстрактного рационализма. В этом его упрекали все критики рационализма: от немецких романтиков до А. Швейцера и от экзистенциалистов до нынешних постмодернистов.

¹⁶² См.: *Тулъчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы.* СПб, 1996.

Полная общецивилизационная виктория рациональности неожиданным и парадоксальным образом ударила по самой науке. В постмодернистском мультикультуральном обществе наука предстала одной из равновозможных нормативно-ценностных систем, лишившись в общественном мнении ореола исключительности и продвинутости, права на авторитет и третейский суд. Более того, логос был отождествлен с принуждением и маскулинным насилием. Почти как в известной русской поговорке: «За что боролись, на то и напоролись».

Школа научной и логической аргументации, терпимости к другой точке зрения оборачивается релятивизмом и бессилием, а значит — неопределенностью и страхами, которые, в свою очередь, опять же порождают насилие и «механическую аргументацию»¹⁶³, вплоть до «*argumentum ad mortem*»¹⁶⁴. Как говаривал классик *argumentum ad mortem* И.В. Сталин: «Есть человек — есть проблемы, нет человека — нет проблем», «смерть решает все проблемы».

В конечном счете, рациональность, восходящая к «техне» — идее сделанности — не в состоянии обосновать ответственное сознание и поведение, а разум оказывается вещью сомнительной и весьма проблематичной. Так, еще И. Кант, несмотря на отстаиваемую им идею разумности доброй (свободной) воли, подчеркивал, что разум не дает пути к счастью, наоборот: «у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень мизологии, т. е. ненависть к разуму... Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо более руководствуется простым инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение»¹⁶⁵. И. Кант относится к разуму, как Пьер Безухов, завидующий цельности и природной простоте натуры Платона Каратаева, не разъединенной рефлексиями просвещенного разума. «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было бы сохранение его, его преуспеяние — одним словом, его счастье, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения...»¹⁶⁶. Эта цель, согласно Канту, гораздо легче и точнее достигалась бы инстинктом.

Хотя счастье и является следствием благоразумия, сам разум к счастью не ведет. Истинно рациональным (рассудительным, разумным и логичным) оказывается «поступок» безрассудный, инстинктивный, лишенный разумного начала — это ли не парадоксальный итог рацио-

¹⁶³ См.: Поварнин С.И. Спор. О теории и практике спора. СПб, 1997.

¹⁶⁴ См.: Тульчинский Г.Л. *Argumentum ad mortem*: семантика и прагматика «радикальной» аргументации в дискурсе насилия // Логика, язык и формальные модели. СПб: Изд. СПбГУ, 2012. С. 56–61.

¹⁶⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т.4. Ч. I. М.: Мысль, 1964. С. 230–231.

¹⁶⁶ Там же. С. 230.

нализма? Отказ от разума — достойное «логическое» следствие «технического» рационализма. В конечном счете сама рациональность, восходящая к «техне» — идее сделанности — не в состоянии обосновать ответственное сознание и поведение, а разум оказывается вещью сомнительной и весьма проблематичной. «Поглупеть» призывал Б. Паскаль, «быть проще» — Л.Н. Толстой, «избавиться от логики» — Ф.М. Достоевский.

В этом плане показательна современная российская ситуация. Вроде бы все плюсы поменялись на минусы и наоборот, произошла радикальная смена ценностей и ориентиров. Место материализма заняла духовность. На полках книжных магазинов место литературы по диалектическому и историческому материализму заняла литература «духовная», ментальный и супраментальный план... Место рационализма занял иррационализм. «Наука» и «научность» — почти ругательные слова. Наука почти дискредитирована.¹⁶⁷ Сплошная астрология, гороскопы, хиромантия, парапсихология, телекинез, НЛЮ, пришельцы и т.п. А место утопизма занял прагматизм — откровенный и приземленный. На первый взгляд, в духовном опыте поменялось все. Но... Духовность оборачивается стремлением с помощью духовно-идеального изменить материальное — излечиться на расстоянии, двигать предметы усилием воли и т.п. Иррациональность, которая нормативно-катехизична, как любая практика гностицизма, ведовства и проч. Прагматизм, который стремится получить результат, добиться успеха немедленно, здесь и сейчас, причем — усилием воли. Это духовность, которую не отличить от материализма, рационалистичная иррациональность, прагматизм, который утопичен. А главное — итог тот же самый. И в том и в другом случаях это невменяемость, бегство от свободы, когда личность (как говаривал Г.Г. Шпет), распускается как кусок масла на сковороде. И никто ни за что не отвечает.

По-прежнему отвергается идея свободы как ответственности, главенство закона по отношению к любой власти. Фактически мы имеем дело все с тем же опытом невменяемости и самозванства, только в новом облики. Очевидно, что дело не в недостатке или избытке рационального знания, сколько в качестве этой рациональности, не способной консолидировать общество на конструктивном балансе интересов.

Так или иначе, но, как и в случае с любой парадоксальностью, выявляются ограниченность «технической» рациональности и необходимость поиска более широкого концептуального аппарата.¹⁶⁸ И это открывает новую перспективу рациональности...

¹⁶⁷ Недавний Председатель Госдумы договорился до квалификации Академии Наук РФ как «центра мракобесия».

¹⁶⁸ Так, если мы имеем ситуацию с целыми яблоками, нам достаточно языка целых положительных чисел. Однако в случае с половинками и дольками возникает «парадоксальность», для разрешения которой необходимы дроби.

3. «Космичная» рациональность

Рациональность, познание и осмысление связаны не только с целеустремленностью, но, в конечном счете, и с конечностью, ограниченностью выражения, описания и отображения. Как уже отмечалось, они суть проявление попыток конечной, ограниченной в пространстве и времени системы (человека) понять и выразить конечными средствами бесконечное разнообразие мира, включая бесконечное разнообразие характеристик и свойств отдельной вещи, явления. Эта ограниченность неизбежно проявляется в абстрагировании от одних свойств и выделении других, существенных в каком-то смысле (плане, цели) и образующих некоторую целостную выделенность вещи.

Помимо прочего это означает и стремление за конечное число шагов построить, сконструировать, воссоздать данную вещь как единое целое. В связи с этой ориентацией на целостность можно говорить и о другой традиции рациональности¹⁶⁹. Ее можно связать с античной идеей «космоса» — естественной гармоничной целостности мира, когда особое значение приобретает индивидуально-неповторимое — не абстрактный элемент множества, а необходимая часть целого, без которой целое уже иное. В принципе, такая установка на целостность в науке присутствовала всегда (хотя бы в виде требования логической непротиворечивости знания), а в современной науке тенденция конкретизации такой установки все более нарастает. «Голографическая вселенная» Д. Бома, «голографический мозг» К. Прибрама, «приведенные координаты» М. Гельфанда — примеры систем, в которых динамика каждого компонента влияет на все другие, а значит и систему в целом. Можно вспомнить и Э. Маха с его принципом всеобщей взаимосвязи. В этот тренд укладывается и синергетический подход, особенно идеи И. Пригожина относительно событийной целостности вселенной бесконечного физического вакуума. Восточным аналогом этого типа рациональности является идея «дао»: дао-истины как дао-пути — единственного и неповторимого в гармонической целостности мира.

Этот тип рациональности связан с ныне почти забытыми категориями гармонии и меры. Понимание человеческого бытия в этой традиции — реализация не абстрактного общего, а части конкретного единства, что позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности и не-алиби-в-бытии. Это ответственность не перед высшей инстанцией в любом ее обличье, не перед общей идеей и ее носителями, а ответственность за изначальную гармонию целого, частью (не элементом!) которого является индивидуально неповторимая личность, за свой — именно свой, а не воспроизводящий другие — путь и

¹⁶⁹ См.: Тульчинский Г.Л. Два типа рациональности // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб, 1999. С.57–67.

«тему» в этой гармонии мира.

В наше время все более явной становится зависимость «технической» рациональности от более фундаментальной «космической», которая не отменяет «техническую», а включает ее как средство рефлексии, осознания меры, содержания ответственности.¹⁷⁰ Если сведение бесконечного и абсолютного к относительному и конечно сделанному ведет к бесчеловечному, то установка на беспредельное и абсолютное ведет к работе души и гуманности. Ответственность первична, ум и разум вторичны. Они суть средства осознания меры и глубины ответственности, меры и глубины включенности в связи и отношения, меры и глубины укорененности и свободы в мире.

«Космическая» рациональность не отбрасывает «техническую», ее аппарат потому, что познать меру и глубину ответственности человек может только традиционными методами (теоретическое знание, моделирование и т.д.). Но меняется вектор. Не ответственность ради рационального произвола, а разумность как путь осознания меры и глубины ответственности. Одновременно смещается акцент: с частичной эффективности на целостную гармонизацию, с цели на используемые средства, с поиска первопричины на выявление следствий, а значит и — с воли на ответственность. Традиционный путь — путь произвола и самозванства, путь разрушения природы, человеческих связей и душ. Другой путь — путь свободы и ответственности, путь утверждения бытия и гармонии — в душе и с миром. Либо прав Ф.М. Достоевский и «ум — подлец, потому как виляет», либо надо уметь им пользоваться.

Наше время — время осознания предела традиционного технологического разума и рациональности. Все более сужается поле самозванства рационалистического активизма, которое человечество может допустить и позволить в технике, политике и даже — в науке. Познание сущности, существенность знания оказываются проявлением специфически человеческого измерения бытия — свободы и ответственности в гармонической целостности сущего. Недостаток знаний, «техническая» непонятность и «иррациональность» не освобождают от ответственности «космической». «Техническая» ответственность не отбрасывается, а рассматривается как действительно техническое средство познания своего места и пути в «космосе». Причем сама ответственность приобретает изначально рациональный характер. Она иррациональна или «более чем рациональна» в традиционно-техническом плане. В плане же космическом она рациональна просто. Она только «иоррациональна».

¹⁷⁰ В этом плане можно говорить о ее «проторациональности» в смысле А.Ф. Степанищева (см.: *Степанищев А.Ф.* Указ. соч. С.140).

4. Инерациональность свободы и ответственности

Осмысление действительности не сводимо к осознанию «сделанности» вещей и явлений. А идея не сводима к программе эффективной (успешной) деятельности. Все это, разумеется, составляет ткань осмысления, но оно вторично. Идея суть познание меры и глубины свободы, а значит — меры и глубины ответственности. Разум и рациональность — вторичны. Первична ответственность как соотнесения с другими, с миром, совесть как признание их прав, диалог с ними. Человеческое бытие суть со-бытие, а сознание — не что иное, как совесть. В сознании (совести) реализуется личная экзистенция человека, оно требует личных усилий понимания происходящего, в то время как разум нуждается только в ясном выражении знаний и соблюдении объективных правил оперирования ими.

Долженствование человеческого действия не определяется однозначно истинностью имеющегося знания и теоретического рассуждения. Первично не сознание и мышление, а сама практическая жизнедеятельность, стороной которой они являются. Теоретичность и рациональность не цель, а лишь средство, даже — одно из средств обоснования человеческих поступков. Мир человека — мир личностный, не случайный, весь наполненный ответственным выбором. И центром, «точкой сборки» этой ответственности является личность, занимающая неповторимое, а значит и ответственное, место в ткани бытия.

Эту силу и значение индивидуализированной личности неявно признает и абстрактный рационализм, апеллирующий к личной ответственности, спрашивающий с личности ее самоотречение и подчинение. Однако принцип личной ответственности в любой форме предполагает безусловное признание абсолютно свободной воли. Отказ от признания свободы выбора означал бы крушение любой этической системы, нравственности и права. Единственность и первичность ответственности личности за любые проявления своей активности — краеугольный камень любого права и любой нравственности.

По глубокому замечанию М.М. Бахтина, воля и долженствование внеэтичны, первичны по отношению к любой этике или другой системе ценностей и норм (эстетической, научной, религиозной и т. д.). Согласно Бахтину конкретные этические, эстетические, научные и т. д. нормы «техничны» по отношению к изначальному долженствованию человеческой жизнедеятельности.¹⁷¹ В принципиальном разведении понятий этической нормы и долженствования М.М. Бахтин един во взглядах со своим старшим братом Н.М. Бахтиным¹⁷², что, с учетом духовной близости братьев и глубины духовных поисков, свойственной их кругу, говорит о глубокой продуманности этой идеи. Действительно, абсолютизация этики ведет, как это по-

¹⁷¹ См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986.

¹⁷² См.: Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

казал опыт Ницше или «подпольного человека» Достоевского, к нигилизму. Бесконечная необходимость обоснования «должен» какими-то нормами есть следствие самой природы теоретического обоснования, уходящего в бесконечную череду мета-мета-мета... метауровней.

Поиски «универсальной», «первичной» этики заведомо абстрактны и пусты. Этика — лишь одно, хотя и важнейшее проявление первичного долженствования в человеческом поведении. Согласно Бахтиным, вообще нет содержательного долженствования, но долженствование может сойти на любую содержательную значимость. Речь идет не о выводе ответственности как следствия, а об онтологической изначальности ответственности. Глубина этой концепции заключается именно в подчеркивании первичности, принципиальной неизбежности не-алиби-в-бытии человека, первичности его ответственности по отношению к любым формам активности.

Идею о внеэтичности долженствования интересно сопоставить с, на первый взгляд, диаметрально противоположной концепцией А. Швейцера о первичности этического по отношению к мировоззренческому и поступочному. Само содержание этического А. Швейцер видел в ответственном самосознании, находя его конечное выражение в «благоговении перед жизнью»¹⁷³. Но, по сути дела, и в этом случае речь идет фактически о том же: изначальном человеческом не-алиби-в-бытии и первичности, фундаментальности жизненного начала перед разумом.

Не «мыслю, следовательно — существую», а «существую, следовательно — мыслю». Первичны не онтологические допущения разума, а связь с бытием в мире и с другими, изначальная ответственность. Разум и рациональность сами по себе непродуктивны. Таковыми они становятся только в случае «ответственной участности» личности, не в отвлечении от нее в «общее», а наоборот — в отсчете от ее «единственного места в бытии». Поступок объясним не из своего результата или рациональности, оправдывающей достижение именно данного результата данными средствами, а только изнутри «акта моей участности» в жизни.

Вменяемый, то есть ответственный и рационально осмысленный поступок есть действие долженствующей единственности человеческой жизни. То, что может быть совершено мною — никем и никогда не будет совершено — вывод этот принципиально важен. Во-первых, он утверждает нелинейность поступка, который всегда совершается здесь и сейчас и необратим, поскольку создает новые реалии. Во-вторых, только с этих позиций можно объяснить, как происходит «скачок» из царства сознания и мышления в царство реальности при совершении поступка: единственность наличного бытия нудительно обязательна.

¹⁷³ См.: Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

Ответственность неустранима из человеческой жизни. Не потому поступок ответственен, что он рационален, а потому он и рационален, что ответственен. Поступок не иррационален, он просто «более чем рационален — он ответственен». Рациональность — только момент, сторона ответственности, как мера ее масштабов и глубины. Она не что иное, как объяснение и оправдание поступка как до, так и после его свершения.

Не означает ли первичность ответственности по отношению к традиционной рациональности ее иррациональность или уж по крайней мере — внерациональность? Ведь существует рационалистическая традиция оценки ответственности, греха, покаяния, вины — как категорий иррационального. Не зависит ли ответственность в бесосновности? В конце концов — перед кем ответственность?

Человек не может жить в бессмысленном мире. Его жизнь в мире и сам мир должны быть понятными, понятыми, объясненными и тем — оправданы. В соотношении долженствования и объективности разум играет принципиальную, но посредническую роль. Нерв различия между ними, их противопоставления — в соотношении разума и ответственности. Если ответственность — следствие разума, вторична по отношению к рациональным схемам, производна от них, то итогом будет рационалистический утопизм, переходящий в практику бюрократического тоталитаризма. Если разум есть следствие ответственности, путь познания ее меры и глубины, то итог — сознание долга свободной личности.

Но ответственность, долг и вина личности абсолютны и изначальны, а любые ее заслуги и успехи относительны. Внутренним гарантом чувства собственного достоинства является долг, самоотдача, самоограничение, буквально — самоопределение (постановка себе предела, «черты») личности. Но это долг, «воля к неволе» — не навязываемые извне, «требуемые» с личности. Это ее «не могу иначе», осознанное ею собственное призвание и нравственный выбор. Нравственен только долг «внутренний», взятый на себя самим человеком, а этика долга возможна только в качестве «внутренней», субъективной, применительно к самому себе, когда ты оказываешься обязанным всем, но тебе — никто.

5. Персонологичность рациональности

Космичная рациональность целостности изначальна ориентирована на выстраивание баланса и гармонизацию взаимодействий, что само по себе не предполагает насилия. Можно сказать, что идея толерантности является проявлением этой стороны рациональности, а отнюдь не релятивизма. В этих условиях сама техническая рациональность приобретает характер инструмента выявления возможных следствий и последствий, ответственности за них. Особую актуальность приобретает определение социально-психологических предпосылок выстраивания оптимальных и эффективных отношений в обществе, консолидация и оптими-

зация интересов всех участников социальной жизни. Экономика, также как и политика и образование — не самодостаточны, а имеют своей конечной целью человека.

Показательна главная тенденция процессов в самых различных областях жизни, а именно — их все более очевидной зависимости от личностного (персонологического) фактора¹⁷⁴. Это все большая зависимость политической жизни от личности лидеров, учета личностных ожиданий граждан. Это и все более гуманитарная зависимость современной деловой активности: все более индивидуализированный характер маркетинга, рекламы, персонал-ориентированные технологии менеджмента, PR и формирование корпоративных культур, репутационный менеджмент и т. д. Только уникальное глобально. Источник всего разнообразия современного единого мира (единого в своем разнообразии и разнообразного в своем единстве) коренится в сердце души каждой уникальной личности.

Эта общая тенденция выражена и в эволюции философствования последних двух столетий: от онтологии к гносеологии и далее через аксиологию и культурологию к персонологии. Человеческая личность — цель, средство и результат любых общественных процессов и преобразований. Поэтому учет возможных последствий для перспектив личностного развития — принципиально важен.

В мировой правовой системе произошел сдвиг, может быть — самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. Речь идет именно о, похоже, необратимой динамике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально-этнической культуры. Повсеместно активизировались правозащитные движения, все более гуманными становятся законодательства и пенитенциарная система. Яркий пример тому — запреты или моратории на применение смертной казни. То есть, право закрепилось уже и на уровне гарантий существования отдельной личности. Похоже, назревает следующий шаг — к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и прочей культурной идентичности. Это гарантии предыдущих уровней. Речь идет о свободе доличностного уровня. Яркий пример — проблемы аборт и использования генной инженерии, клонирования и т.п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности.

Поскольку право, закон — формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности, фиксирующая в «сухом остатке» закрепляемые нормы социальной жизни, то общая динамика гуманитарной культуры за последнюю сотню лет становится тем

¹⁷⁴ См.: Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы рациональности и свободы. СПб: Алетейя, 2002.

более очевидной. В условиях интенсивной трансформации современного общества, острых межкультурных и социальных напряжений решающим оказывается учет пресловутого «человеческого фактора», духовного опыта и мотивации, развитости «человеческого капитала», эффективности социальных инвестиций. В современном обществе речь уже не может идти просто об условиях физического выживания или даже обеспечения социальной справедливости. На первый план выходят представления о качестве жизни — полноценной жизни и личностном благополучии, складывающихся не только из денег и здоровья, но благополучия психологического, возможностей самоопределения этнического, конфессионального, возрастного.

Поэтому особое значение приобретает возможность оценки проектов и решений, процедура которой использовала бы потенциал техничной рациональности для реализации установки рациональности космичной. В этой ситуации назревает необходимость введения в социальную практику института гуманитарной экспертизы (ГЭ), позволяющей оценивать возможные последствия (позитивные и негативные) принимаемых решений, их последствий для человека — как целого (социум) и как индивида¹⁷⁵. Ее главными особенностями являются: нормативно-ценностное содержание; персонологический характер; ориентация на обеспечение баланса интересов и консолидации общества; ориентация на обеспечение возможности социально ответственного личностного выбора (самоопределения); комплексность и междисциплинарность.

6. К новой метафизике нравственности?

Необходим радикальный переход к новому пониманию человека. Или он — самозванец, стремящийся к экспансии, агрессии, насилию и убийству как крайней форме самоутверждения. В этом случае он может сдерживаться только встречным насилием себе подобных, объединяющихся для защиты — внешней и внутренней. Насилие порождает новый виток насилия, зло порождает зло тем более активное, чем активнее встречные импульсы. Такое самозванство возникает на почве бессодержательного «*cogito*», растворяющего в себе не только других людей, но и мир вообще. Основой мира, его онтологическим допущением становится акт мысли. Другие — лишь проекции моего Я. Существование выводится из собственно мысли — вот что такое самозванство абстрактного рационализма.

Или же я связан с другими и миром? И потому мыслю, что един с ними, а не потому един, что мыслю? Сущность человека с этой точки зрения не «технична», а «космична» — в

¹⁷⁵ См.: Философия и культурология в современной экспертной деятельности: Коллективная монография. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2011. С. 57–74.

его единстве и сопричастности целостной гармонии мира, в его зависимости от других в собственном самоутверждении, в невозможности самоутверждения без других, но не за счет других, а в силу других, в их необходимости и неизбежности. На передний план выходят не элементарные отношения типа «субъект-объект», «причина-следствие», «элементно-множество», «цель-средство», а системная взаимность — собор со всеми в человеческой душе.

Не человек — раб идей, а идеи — одна из форм его бытия в мире. Разум, знания, логика — универсальны и бесчеловечны. Новизна состоит в том, что этот факт до конца открылся только на переломе столетий, когда не только бытийно установилась их бесчеловечность, но они и человечески обесценились — были выведены за пределы человека в компьютерные информационные системы, стали общедоступным достоянием, техническим средством, перешли из плана культуры в план цивилизации, «техне» — без и вне человека. Теперь это уже окончательно стало ясно. Современный человек, если он еще желает быть таковым, а не техническим средством цивилизации, должен осознать себя «космически» — не суммой знаний и умений. Также и современная культура не есть набор технологий, их знаков, программ деятельности и групповых интересов. Современная культура, если она хочет быть, возможна как путь возвышения человека, как культура духовного опыта, освобождающего от самозванства.

Это и есть выход к новому пониманию человеческого. Ответственность, которую постиг человек, ставший внутренне свободным от мира, и которую он пытается реализовать в жизни, — это и есть этика. Свобода от мира — не что иное, как ответственность за него. Чем шире зона моего автономного поведения, тем шире зона ответственности. И наоборот: та сфера, которую я беру на себя, за которую ответственен, — и есть сфера моей свободы, а человек тем этичнее (свободнее — ответственнее), чем шире эта сфера. Традиционные общества ограничивали ее своим этносом, позже ее ограничивали расой, нацией, классом. А. Швейцер распространял этическое поведение на все живое. В наши дни этическое самоопределение в смысле очерчивания предела свободы и ответственности распространяется уже практически на весь мир. Для общества и для личности в нынешних условиях научно-технического прогресса они совпадают, включая среду обитания не только одного человека, но и природу в целом.

Поэтому именно с «космической» рациональностью, с представлениями о гармонической целостности мира и ответственности индивида за свой неповторимый путь в этом едином целом могут быть связаны перспективы человечества. И «лента Мебиуса» долга, чести и ответственности связывает внешнее и внутреннее, общество и личность в сердце души — чувствилище свободы и ответственности.

Бог умер, но умер и сверхчеловек. Нет никого, кто каждому бы указал истинный путь

Г.Л. Тульчинский

добродетели. Этот путь, путь к другим начинается в сердце каждого и пройти его, осознав свою ответственность и единство — дело работы ума и души каждого и самого.

РАЗДЕЛ II

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

АНТИНОМИЗМ КАК ПРИНЦИП КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ, ИЛИ ОБ ОДНОЙ ЛИНИИ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹⁷⁶

Очень трудно писать о близком настоящем — о темах, которые сегодня вызывают споры среди коллег, о взглядах работающих рядом людей, о близком профессиональном окружении. Особенно трудно писать о людях близких, критически оценивать их взгляды. Делать это трудно по понятным причинам. А, кроме того, наши работающие философы 1960 — 1980 годов избегали такой критики по соображениям внешним. Внешние обстоятельства ушли, а опасения остались. Однако ведь, помимо всего прочего, профессиональный долг философа просто обязывает нас писать о близком настоящем.

Владимир Натанович Порус известен в нашем интеллектуальном сообществе больше как философ науки, автор многочисленных работ по логико-методологической проблематике, чем как историк русской философии. Его статьи об Имре Лакатосе и Томасе Куне и сегодня не потеряли своей актуальности¹⁷⁷. В этой юбилейной статье мы хотим поговорить о том повороте, который произошел в интеллектуальной жизни Владимира Натановича в 2002 году. Он тогда защитил диссертацию «Научная рациональность как тема эпистемологии». Тема звучала немного странно, споры о рациональности, бушевавшие на нашем философском горизонте в 1990-е, в начале 2000-х буквально сошли на нет. Его работа словно бы подводила черту, закрывала эту тематику и вместе с тем реактуализировала ее, показывала, что для возрождения интереса к теме разума нужно искать новые культурно-исторические контексты, соответствующие началу XXI века. Такую тему Владимир Натанович нашел, он расширяет сферу разума, его уже интересует не наука сама по себе, и даже не ее культурно-историческая ипостась, сама культура во всех ее противоречивых (антиномичных) формах существования предстает для него как рациональный феномен. При таком расширении контекста более отчетливой стала и его эпистемологическая позиция: он как настоящий философ живет анти-

¹⁷⁶ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 13-03-00336а.

¹⁷⁷ См. их републикацию в кн.: *Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.*

номиями, или, говоря его собственными словами, находится «на мосту интерпретаций»¹⁷⁸, пытаясь избежать крайних позиций релятивизма и абсолютизма. Таким мостом интерпретаций стала для Владимира Натановича сфера социально-гуманитарных исследований знания, которую мы обозначаем как «культурно-историческая эпистемология». Одна из особенностей этого философско-методологического подхода заключается в том, что в качестве важнейшей составляющей методологии науки рассматривается сознание самими учеными методологических параметров их деятельности. В том числе и прежде всего осознание ими их культурно-исторических координат, их местоположения в истории науки. Эпистемология в рамках исследуемого подхода призвана ясно представить и ученому, и всему обществу культурный смысл научно-познавательной деятельности. Одним из основополагающих принципов культурно-исторической эпистемологии становится антиномизм.

В «Новой философской энциклопедии» есть статья Владимира Натановича Поруса «Антиномия». Она выполнена в строгой научно-академической (логико-методологической) стилистике, ограничивающей обсуждение природы антиномий сферой философии и методологии науки. Антиномия, писал там Владимир Натанович — «контрадикторное противоречие между двумя суждениями, каждое из которых считается в равной степени обоснованным или логически выводимым в рамках некоторой концептуальной системы (научной теории). Антиномия отличается от противоречия, возникшего в результате ошибки в рассуждении (доказательстве) или как следствие принятия ложных посылок. Ошибки и заблуждения такого рода могут в принципе быть вскрыты и устранены средствами самой теории (вместе с ее логикой), тогда как для устранения антиномии требуется более или менее значительное изменение этой теории, либо ее логики, либо того и другого вместе. Часто такие изменения ведут к дальнейшему развитию данной области научного знания и ее формально-логического аппарата»¹⁷⁹.

Прекрасно ориентируясь в современной логической проблематике, Владимир Натанович рассуждает здесь об антиномиях как о противоречиях в мысли, которые, в принципе мыслью же должны быть преодолены. При этом он и собственно эпистемологический аспект так понятой антиномичности соотносит с перспективами преодоления противоречий в мысли путем расширения сферы мысли же (сферы познания). В любом случае, антиномия здесь есть вариант контрадикторного противоречия. И именно с этой точки зрения он не принимает ту традицию диалектики, которая онтологизирует противоречие. Ведь если антиномичность теории является просто отображением антиномичности познаваемого бытия, то вопрос о

¹⁷⁸ Порус В.Н. Социально-эпистемологический взгляд на культурно-историческую психологию // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко / под общ. ред. Т.Г. Щедриной. М., 2011. С. 46.

¹⁷⁹ Порус В.Н. Антиномия // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 117.

дальнейшем изменении теории, о ее самодвижении редуцируется к вопросу о самодвижении объекта познания — достигнув состояния истины, теория меняется далее лишь вместе со своим объектом. И вопрос о росте знания, преодолевающего противоречия, как бы снимается сам собой. В свое время Владимир Натанович даже вступил по этому вопросу в полемику с Э.В. Ильенковым¹⁸⁰. Однако стилистика работ Владимира Натановича и само содержание его рассуждений об антиномиях решительно меняются, как только он касается темы антиномичности бытия человека.

И дело здесь не в непоследовательности Владимира Натановича. В этом изменении он как раз чрезвычайно последователен. Дело в том, что его отношение к антиномиям отнюдь не исчерпывается строгим *ratio* формальной логики. И это обстоятельство выражает саму суть его миропереживания (мироощущения, мировосприятия, миропонимания и, в конечном итоге, мировоззрения). Взгляд Владимира Натановича на антиномии как на «контрадикторное противоречие» представляет лишь одну сторону, одну, так сказать, половину его антиномичной натуры. Те, кто знаком с ним лично и ближе, прекрасно знают о ярко выраженной экзистенциальной обусловленности его интеллектуальных устремлений, причем и прежде всего, применительно именно к теме антиномий. Мы хорошо знаем о его способности тонко чувствовать противоречивость нашего бытия, остро переживать антиномичность мира, в котором пребывает человек. Причем, переживать трагически. Впрочем, об этой стороне антиномичной натуры Владимира Натановича можно узнать не только в личном общении, но и из его вполне аналитических, профессиональных работ, посвященных философии культуры — так что и она рефлексивно и вполне отчетливо представлена в его профессиональной деятельности. Но представлена она здесь несколько иначе, нежели логико-рационалистическая ипостась. Это важно подчеркнуть, ибо именно эта экзистенциально нагруженная сторона его профессиональной мысли будет интересовать нас здесь прежде всего. Помимо всего прочего, она удивительно созвучна одной из наиболее характерных особенностей русской философской традиции, а стало быть, реально продолжает ее сегодня.

Здесь мы несколько отступим от воззрений Владимира Натановича, чтобы пояснить наше последнее, весьма ответственное заявление. Мы позволим себе несколько замечаний о разветвляющихся сегодня исследованиях русской философии XIX — XX веков в нашей историко-философской литературе. Дело в том, что поворот Владимира Натановича к русской философии отнюдь не случаен, и является яркой демонстрацией того тезиса, который мы вполне сознательно положили в концептуальное основание нашей статьи. Мы полагаем, что русская философия рубежа XIX — XX веков является целостным интеллектуальным фено-

¹⁸⁰ См.: Диалектическое противоречие. М., 1979.

меном, укорененным в культуре России всей совокупностью своего идейного содержания, всеми своими расходящимися направлениями и различающимися предпочтениями. И это дает нам основание говорить о тематическом единстве русской философии с XVIII века по день нынешний.

Когда рассуждают о судьбах русской философии в XX столетии, часто употребляют метафору — «прерванный полет». Эта фраза, ставшая к сегодняшнему дню хрестоматийной, воспринимается зачастую как однозначная характеристика судьбы русской философии. Как правило, этой метафорой хотят обозначить факт насильственного прерывания традиции философствования на русской почве в начале XX века, в момент русского философского Ренессанса. Полагают также, что в то время философская Русь уже мощно «взмахнула крылами» и успела высоко взлететь в своем мыслительном восхождении. Поэтому, когда открылась возможность вернуться, довольно долго думали, что нам остается только найти точку прерывания, продолжить оттуда траекторию интеллектуального движения, и связь с русской философской традицией возобновится. Однако мы полагаем, что метафора «прерванный полет» характеризует не только факт насильственного пресечения русской философской мысли, но указывает на нераскрытое содержание самого «полета». Само слово «полет» требует герменевтического переоткрытия. Ведь суть русского философствования начала XX века отнюдь не исчерпывается завершенными системами, содержащими отработанные мыслительные схемы, но и тем, что мысли не дали раскрыться в полную силу, не дали полностью выйти из «ученичества» и сказать «свое слово».

Русская мысль была прервана на взлете, она только-только начинала свое саморефлексивное восхождение. И многое из того, что хотели сказать русские философы начала XX века, осталось невысказанным. Прерванный полет русской интеллектуальной традиции — это ее *недосказанность*, требующая внимательного прочтения, актуализации и проблемного исследования. Мы сегодня должны возвращаться к своему интеллектуальному наследию не за готовыми ответами, но за вопросами и проблемами, оставшимися зачастую лишь контурно намеченными, а иногда и просто интонационно схваченными в разговорах о самом главном, о том, что несло в себе личностный смысл.

Развернувшиеся с начала 90-х годов прошлого века исследования русской философии раскрывали эту метафору последовательно — слой за слоем. После открытия архивов и «открытия» наследия русской философии начала XX века ощущение разрыва было буквальным, если угодно, физическим, поэтому архивные публикации стали первоочередным делом историка русской философии. Неопубликованных рукописей русских философов начала XX века было много, и можно было, покопавшись в архивах, выбрать для публикации то, что подготовлено самим автором, но не опубликовано им по каким-либо причинам. Многие исследова-

тели не успевали «пыль с рукописи сдунуть» перед ее публикацией в том или ином журнале или сборнике. В своих предисловиях к публикации они, как правило, обходили стороной не только возможности актуального прочтения рукописи, включения ее в современные философские и научные дискуссии, но и методологические проблемы своих исследований. Основная работа сводилась именно к тому, чтобы раскрыть причины, по которым рукопись была не опубликована самим автором, и провести археографическую и текстологическую работу (в филологическом смысле), то есть описать структуру и содержательные элементы рукописей. Однако, как отмечает исследователь-архивист, хранитель архива Д. Чижевского, Владимир Янцен, и мы с ним полностью согласны: «время “сенсационных” перепечаток из богатого наследия еще недавно запрещенных русских мыслителей, время открытия “Другой России” и поспешного утоления духовного голода, когда главным было — поскорее сделать доступными сами тексты, а только потом — наше их понимание и интерпретацию, давно прошло»¹⁸¹. Необходима была особого рода комментаторская работа, раскрывающая временные контексты трудов русских философов, а стало быть, и авторские смыслы.

Такого рода исследовательская работа продолжается и сегодня, и именно она позволяет нам увидеть актуальные, важные для нас смыслы философии того времени и действительно приобщиться к ним, преодолеть разрыв в традиции. Комментаторская работа, направленная на понимание (иначе говоря, герменевтическая) позволяет различить эти смыслы, не модернизируя, не теряя их особое, собственное, связанное с их временем и ситуацией содержание, которое как раз и делает их важными и нужными сегодня. Ибо задача, этой, восстанавливающей традицию работы состоит в том, чтобы актуализировать исторический потенциал идей того времени, а не «вчитывать» в них то, что и так «прочитывается» нами сегодня в нашем окружении. И работа эта, естественно, предполагает внимание к преемственным культурно-историческим линиям, проходящим через всю историю нашей страны, выраженным и сохраненным в русском языке, и позволяющим осмысленно соотнести идеи русских философов конца XIX — начала XX веков с проблемами дня нынешнего на фоне фундаментальных проблем русской национальной культуры.

У комментаторской работы, развернувшейся с середины 1990-х годов, было, однако, одно важное методологическое ограничение. Эта работа выполнялась в основном по персоналиям. Кропотливый труд исследователей, восстанавливавших подробности творчества и нюансы концепций, требовал сосредоточения усилий на отдельных фигурах и их непосредственном окружении, в лучшем случае, на близких по идейным установкам философах. В результате

¹⁸¹ Янцен В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001 — 2002 годы. Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 229.

общая картина русской философии того времени как бы фрагментировалась, напоминая, при последовательном изложении, энциклопедический словарь. Этого фрагментирующего упорядочивания требовал колоссальный объем материала, открывшегося перед исследователями. То, что европейская интеллектуальная традиция делала непрерывно столетиями, надо было сделать за десятилетие. Более того, надо было работать на восстановление самой традиции. Так что на этом этапе исследований отдельно исследовался Флоренский, отдельно — Булгаков, Шестов, Ильин, Струве, Эрн, Степун и тем более отдельно от них — Яковенко. Конечно, такого рода работа не могла обходиться без сопоставлений. Но при этом на передний план выступали самоидентификации исследуемых философов — славянофилы, западники, религиозные философы, сторонники научной философии, консерваторы, либералы, а еще: кантианцы, гегельянцы, неолейбницеанцы...

Подчеркнем еще раз, конечно же, исследования захватывали целые пласты философских трудов русских философов. Исследования продвигались и расширялись. Тем не менее, к началу 2000-х гг. русская философия представляла не как целостный интеллектуальный феномен, но как нечто расчлененное, фрагментированное, она часто привязывалась к отдельным историко-философским направлениям европейской философии. Расчлененной она представляла и в смысле отдельных фигур, и в смысле групповых направлений (которые внутри себя соотносились лишь по общей позиции). При этом, естественно, она сводилась то к одному направлению как подлинно русскому, то к другому, как единственно выражающему суть русской философии. Но самое главное, в таком варианте представления философии, которая ведь есть всегда самосознание культуры, вне поля зрения оказывалось как раз то, что питает ее как культурный феномен, что питает ее как целое и лишь тем самым наполняет содержанием ее части, ее весьма различные составляющие, то, что и делает эти части живыми — уходят из поля зрения созвучия проблем, тематические переключки разных философов, и вместе с ними становятся неразличимыми культурные основы русской философии как самосознания русской культуры.

Такие идейные и проблемные созвучия в творчестве очень разных философов, их обращенность к сходным проблемам, констелляция которых определялась историческими особенностями становления русской культуры, сходство их интеллектуальных ходов и синергичная направленность мысли, прорывающая в очевидных тематических переключках, все это не могло не попадать в поле внимания исследователей. Чтобы пояснить, что мы имеем в виду конкретно, укажем здесь, для примера на семиотическую тему в творчестве П. Флоренского, Г. Шпета, С. Булгакова, тему «я», субъекта, личности у Вл. Соловьева, М. Рубинштейна, Н. Лосского, Л. Карсавина, тематику философской психологии у С. Франка, Г. Челпанова, В. Зеньковского и т. п. В процессе сопоставлений такого рода становится оче-

Антиномизм как принцип культурно-исторической эпистемологии, или Об одной линии преемственности в русской философии

видным, что русская философия — это своего рода интеллектуальная, культурно-философская ткань, где каждый философ — нить, переплетающаяся с другими. А если немного отойти, отодвинуться и посмотреть на историческом расстоянии (то есть из нашего времени), «реконструировать», то оказывается, что у русской философии есть свой узор. Есть некоторая терминологическая основа, в которой работали и жили русские философы. И эта концептуальная основа должна быть сегодня проработана настолько, чтобы она могла быть осмыслена как некая понятийная структура русского философского сообщества.

Мы называем это переплетение идейных связей философов, придерживающихся весьма и весьма различной идейной ориентации «тематическим единством русской философии». В прослеживании и анализе этих тем как раз и вырисовывается картина русской философии как целостного культурного феномена, со всеми специфическими особенностями русской культуры. Тема антиномичности культуры, как она представлена в русской философской мысли, и стала предметом внимания Владимира Натановича. При этом подчеркнем, в его работах она стала не просто объектом историко-философского исследования: «Я не историк философии — не раз подчеркивал он. — Мое обращение к этим темам оправдано лишь в той мере, в какой я пытаюсь услышать в пророчествах русских мыслителей, плативших за них жизнью или изгнанием, подсказки, как нам сегодня расчищать завалы культурного кризиса»¹⁸².

Не удивительно, что Владимир Натанович вышел к разговору с русскими философами начала XX века. Он как представитель философии науки, в рамках которой обсуждался вопрос о науке как культурно-историческом и социальном феномене, очень хорошо понимал, что проблема рациональности выходит за пределы научного познания, ее обсуждение может быть продолжено в контексте проблемы разумности самой культуры. «Если наука — воплощенная рациональность, то критерии рациональности совпадают с критериями научности. Такое переименование выглядит привлекательно: наука — более “ощутимый” объект, чем Разум. Напрашивается путь: исследуем этот объект, установим его сущностные, необходимые черты, закономерности существования и развития — и получим рациональность в ее высшем проявлении: “научную рациональность”»¹⁸³. Однако, если интеллектуальная культура подвергает сомнению тезис о том, что наука есть высшая ступень познания человечества, то это значит, под вопрос можно поставить саму разумность этой культуры. Парадоксально? Да. Но именно эта парадоксальность и привлекает внимание Владимира Натановича к проблематике культурных антиномий и выводит его к осмыслению «трагического величия» русской фило-

¹⁸² Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2008. С. 4.

¹⁸³ Порус В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности) // Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 8–9.

софии начала XX века. Для него важно, что мыслители того времени «смогли остро ощутить кризис культуры и в труднейших исторических условиях, как могли, противостояли ему»¹⁸⁴. И прежде всего потому, что он чувствует созвучие их интеллектуальной судьбы со своей.

Дело в том, что Владимир Натанович, как и все настоящие интеллектуалы-шестидесятники, переживает разрушение культуры советского времени точно так же, как и потерявшие свою страну русские интеллектуалы начала XX века. Речь идет не о крушениях иллюзий по поводу советской культуры. Их у Владимира Натановича не было, и нет (как не было иллюзий у Франка, Бердяева, Булгакова). Речь идет о тех, кто продолжил миссию русской философии начала XX века, «кто работал в отечественной философии тогда, когда она не могла не быть “советской”»¹⁸⁵. И трагедия интеллектуалов-шестидесятников, как и русских философов Серебряного века, реально проявилась в обрушении русского философского языка, которое произошло в русском XX веке дважды. Выявление магистральных языковых линий, соединяющих русскую философию начала XX века и философию советского периода — это и есть, на наш взгляд, конечная цель размышлений Владимира Натановича о кризисе культуры.

Героями его работ становятся Вл. Соловьев, Л. Шестов, Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Франк, Г. Шпет. В их работах, посвященных осмыслению оснований культуры, он находит созвучие со своим, — подчеркнем, философским, — опытом переживания культурного кризиса. У всех этих философов в той или иной форме выражена идея принципиальной антиномичности человеческого бытия, причем антиномичности, окрашенной в трагические тона, а отнюдь не просто констатируемой, как это зачастую случается в драматически-оптимистических размышлениях о превратностях «этой жизни». Ибо речь у русских мыслителей шла не об антиномичности, так сказать, мироздания вообще, стимулирующей нас на обустройство этого здания, и даже не о противоречиях между материальной и духовной сторонами человеческого бытия. Речь у этих мыслителей шла о неустранимости антиномий из духовной жизни человека, об обреченности человека жить в антиномиях, какие бы духовные или материальные усилия он не предпринимал, чтобы вырваться из них. И коль скоро духовное человеческое бытие возможно только как бытие в культуре, осмысление этого трагического по самой своей сути обстоятельства, представлялось ими лишь как исследование истоков принципиальной антиномичности культуры.

Принимая такой взгляд на сущность и антиномии культуры, Владимир Натанович связывает себя с определенной традицией в русской философии, что фактически и определяет его

¹⁸⁴ Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2008. С. 4.

¹⁸⁵ Там же.

Антиномизм как принцип культурно-исторической эпистемологии, или Об одной линии преемственности в русской философии

трактовку протекающих в современной культуре процессов. Понимание таких процессов задается в его работах основополагающей для этой традиции констатацией внутреннего противоречия культуры: свободное самоопределение личности, «не может осуществляться, ибо структура и самовыражение личности *подчинены* универсалиям; но не может не осуществляться, поскольку индивидуальная свобода есть ценность, без которой нет и этой культуры»¹⁸⁶. Соответственно, В.Н. Порус фактически принимает и общую тематическую установку этих мыслителей, согласно которой «культуру образуют идеальные ценности, за которыми признается реальность объективного существования»¹⁸⁷. Признается! Ибо жизненная значимость этих ценностей, обеспечивающих существование рода человеческого, основывается лишь на признании их отдельным человеческим существом, существом, ограниченным в пространстве и времени и пытающимся преодолеть свою ограниченность, чтобы приобщиться к роду. И, соответственно, Порус принимает общую формулировку истоков антиномичности человеческого бытия в культуре: «главное противоречие <...> культуры — между единичностью экзистенции и всеобщностью культурных универсалий»¹⁸⁸.

Так понятая антиномичность культуры позволяет Порусу разворачивать собственное исследование темы культуры. Опора на традицию позволяет ему соотнести свои представления о культуре с европейской традицией обсуждения антиномичности культуры в теологической форме (Лютер и Эразм), развести ее секуляризованную и теологическую трактовку и вписать традицию обсуждения антиномий культуры восходящую к Вл. Соловьеву в общеевропейское движение мысли. Его философия культуры разворачивается в том же русле трактовки противоречий культуры, что и идеи С. Франка, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова, Вл. Соловьева. И это открывает перед ним перспективу историко-философского анализа творчества этих мыслителей и разработки историко-философской составляющей анализа современности. Осмысление этих идей становится главным направлением его работы. Он пишет статьи, раскрывающие концептуальный потенциал идеи антиномичности культуры. Публикует уже процитированную нами книгу с говорящим названием «У края культуры. Очерки о русской философской мысли от Владимира Соловьева до Густава Шпета». И в ходе этой работы Владимир Натанович, оказывается, если угодно, просто вынужденным несколько расширить (или уточнить) выработанное в рамках этой традиции понимание культуры как таковой, а стало быть, и истоков ее антиномичности.

¹⁸⁶ Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2008. С. 124.

¹⁸⁷ Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии. 2008. № 1. С.57.

¹⁸⁸ Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2008. С. 124.

Дело в том, что то внутреннее противоречие культуры, которое разрабатывалось в русской философской традиции начиная с Вл. Соловьева, отнюдь не является характерным для культуры как таковой — оно характерно именно для европейской культуры. Есть культуры, где вопрос о свободе и универсалиях отнюдь не поднимается до уровня фундаментальной проблемы, во всяком случае, в такой экзистенциально напряженной философской форме. Есть культуры, где философия как таковая — иностранка, вызывающая интерес, но не функционирующая в форме самосознания универсалий этих культур. Россия, например, обходилась без философии почти тысячелетие со времен крещения. Аналогичное положение дел можно сегодня констатировать для многих культурных регионов. Поэтому исследование культуры как таковой фактически стало делом культурологии, рассматривающей культуру как бы со стороны, и отыскивающей общие условия их функционирования вне зависимости от того, предполагает ли это функционирование рациональные формы самосознания своих оснований или нет.

В рамках культурологических исследований культура есть совокупность структурирующих человеческое общежитие форм поведения, то есть некоторый набор ориентиров для индивидов, обеспечивающих их жизнедеятельность как членов человеческих сообществ и социумов в целом. Поэтому, с точки зрения культурологии, культура как таковая, это — «...сложная гомеостатическая система (“большая система”, “суперсистема”) внебиологической природы, содержащая совокупный опыт видового существования человека и обеспечивающая накопление, воспроизводство, развитие и использование этого опыта, параллельно с воспроизводством видовых признаков самого человека; относится к классу квазиживых адаптивных систем»¹⁸⁹. Это — взгляд на культуру как бы со стороны, как на объект. И в этом взгляде тоже выявляются противоречия культуры. Но поскольку в разных условиях существования складываются разные культуры, противоречия в них возникают различные и механизмы их осознания и локализации столь же различны. Для культурологии представляют интерес технологические программы локализации этих противоречий (или напротив, их универсализации). И философия с этой точки зрения предстает как одна из разновидностей такого рода культурных технологий. Для Поруса такой взгляд на культуру со стороны неприемлем. И он отчетливо осознает это.

В отличие от культурологии, культурно-историческая эпистемология не может и не должна выходить из культуры, в которой философия только и возможна. С помощью разума культурно-историческая эпистемология добирается до пределов, до границ этой культуры и делает это для того, чтобы рационально и внятно обозначить грань, за которую человек этой

¹⁸⁹ Осокин Ю.В. Культура // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 1042.

Антиномизм как принцип культурно-исторической эпистемологии, или Об одной линии преемственности в русской философии

культуры не может и не должен переступать. Она предупреждает о границах свободы, предупреждает об ответственности. И ориентиром для нее служит здесь собственный экзистенциальный опыт исследователя, переживающего антиномии этой культуры, выраженной в языке. Русские философы, к экзистенциальному опыту которых апеллирует Владимир Натанович подошли в своих размышлениях о сути культуры к этой точке, к этому пункту. И как отмечает В.Н. Порус, разошлись в своей оценке, так сказать, способов удержания разума человека в границах культуры, где разум только и может быть свободным. Традиция, восходящая к Соловьеву разошлась с идеями Бердяева, Шестова, Мережковского, которых Порус называет «реформаторами». «Мысль Соловьева звала разум к преображению, к соединению с нравственностью, возможному, если разум и нравственность одухотворены верой. “Реформаторы” призвали разум и нравственность подчиниться экзистенциально окрашенной вере и уступить ей место в духовной жизни человека»¹⁹⁰. Но ни «реформаторы», ни тем более Соловьев не представляли себе культуру со стороны и по сути воспринимали культуру как европейскую культуру. Поэтому Порус, сохраняя верность традиции, вынужден делать собственный выбор в рамках этих расходящихся оценок удержания разума в культуре. И, как нам кажется, склоняется к варианту «реформаторов».

Однако время вносит свои коррективы в осознание этой альтернативы. Об одной из этих корректив в понимании сути культуры мы говорили. В приведенной выше цитате о главном противоречии культуры мы намерено опустили определение «европейская». Дело естественно, не в его европоцентризме, дело в понимании культуры как органично связанной именно с ним. У Поруса она выглядит так: «главное противоречие европейской культуры — между единичностью экзистенции и всеобщностью культурных универсалий»¹⁹¹.

В одной из своих наиболее интересных работ применительно к данной тематике он делает попытку выйти из этой ситуации выбора. В.Н. Порус акцентирует не выбор, но именно антиномичность как тот признак, как условие сохранения европейской культуры. Он акцентирует не выбор, но именно противоречие и остается с ним. Переживает его трагически. Он не принимает варианты решения. И, как это ни парадоксально, остается в традиции русской философии с ее «ортодоксальной» антиномичностью. «Философия всегда — тревога, всегда — притязание, всегда — беспокойство, — философ не имеет пристанища; и в этом самая большая ценность философии — свобода»¹⁹². Владимир Натанович представляет именно

¹⁹⁰ Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2008. С. 128.

¹⁹¹ Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 57.

¹⁹² Шпет Г.Г. Явление и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 176.

Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина

«ортодоксальную» философскую позицию, причем ортодоксальность понимается нами как субъективно-психологическое ощущение философии, как выявление типа *Homo philosophos*. Сам дух философский понимается ортодоксально, типически: мятущийся — да, он таков. Философская позиция Владимира Натановича как философствующего субъекта, живущего философской жизнью, «ортодоксальна» не по своему теоретическому основанию, но по основанию экзистенциальному, то есть по своему пониманию философского духа, стиля, субъективно окрашенного тона и т.д. И фактически это *классическое* понимание экзистенции субъекта *философствующего*.

**ФАНТАЗИЯ В ЦАРСТВЕ РАЗУМА
(О МОДУСАХ ФАНТАСТИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ В ПОЗДНЕМ
ПРОСВЕЩЕНИИ)**

В статье «Метафора и рациональность»¹⁹³ Владимир Натанович Порус ставит под вопрос — в своей яркой и парадоксальной манере — привычное противопоставление этих двух великих духовных способностей, не принимая стремление связать их отношением «слуги и господина» (что бы ни было при этом доминантой) и не усматривая интересных перспектив в попытке сблизить их, обнаружив скрытое родство. Сам он предлагает понять это соотношение как восполнение метафорой тех разрывов, которые неизбежно приносит с собой структурирующая деятельность рассудка. Метафора «восстанавливает единство смыслового поля, размежеванного различными понятийными структурами. Метафора служит пониманию, когда оно затруднено или вовсе невозможно из-за того, что межвиды выглядят как пропасти или непреодолимые барьеры. В науке это происходит часто, особенно при смене фундаментальных теорий <...> Тогда понятия новых теорий выступают как метафоры по отношению к дискурсу в терминах старых теорий. Со временем, когда новый понятийный каркас принимается как стандарт рациональности, его термины более не рассматриваются как метафоры, а старый дискурс становится предметом интереса историков науки».¹⁹⁴ Важно, как показывает В.Н. Порус, что уже сама метафорическая функция открывает некое целостное «поле смысла», не очевидное в рамках функции рассудка. Метафора «указывает на то, что за границами логического дискурса есть поле целостного (до-дискурсивного) смысла. Она указывает на подводную часть айсберга — где, собственно, и происходит действие *ratio*. <...> Метафорическое мышление способно обеспечивать целостность контекстов культурной коммуникации в этих условиях, выявлять и выражать косвенное, скрытое содержание текстов, благодаря которым организуется жизнедеятельность человеческих сообществ».¹⁹⁵ Автор даже наделяет метафору особой историко-философской миссией. «Метафора — это соединительная ткань, благодаря которой мыслительный процесс существует как органическое целое; она участвует в создании материи мысли. Метафоре суждена блестящая философская карьера, она станет одним из фундаментальных понятий нового рационализма, с которым связано будущее философии — если это будущее состоится».¹⁹⁶ Я разделяю это предчувствие

¹⁹³ Порус В.Н. Метафора и рациональность// Высшее образование в России. 2005. №1. С. 134-141.

¹⁹⁴ Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2007. С. 230.

¹⁹⁵ Там же. С. 231.

¹⁹⁶ Там же. С. 232.

нового рационализма и полагаю, что определенные аргументы в пользу интуиций В.Н. Поруса можно найти в некоторых обрисованных ниже сюжетах из истории взаимоотношений метафоры и рациональности в позднем Просвещении, в эпоху их наиболее острых коллизий.

Сначала — несколько рабочих дефиниций. Исходной способностью будем считать представление, то есть способность отреагировать на внешний сигнал выстраиванием в нашем сознании образа, который своей интерпретацией соответствует внешнему импульсу. (Пространственный и нарративный образы нас здесь интересуют прежде всего, хотя акустический и даже чисто сенситивный образы также нельзя упускать из внимания.) Частный, но важный случай представления — это воображение, создающее образ независимо от присутствия или отсутствия предмета. Частный случай воображения — это фантазия, которая строит свою предметность независимо от «адекватной» картины мира, хотя и по правилам создания предметности, т.е. освобождаясь, так сказать, от ответственности перед внешней реальностью. Метафора в арсенале свободного воображения — один из самых креативных инструментов. Как и все человеческие способности, фантазия, при всей своей свободе, связана с выполнением определенных правил. Во-первых, фантазия подчиняется материалу: я могу представить что угодно, но я должен это делать из наличных элементов психики. Второе ограничение фантазии: она подчиняется правилам коммуникации. Как только я хочу свою фантазию сообщить кому-то, а тем более — вывести ее на культурный рынок, форум, она начинает подчиняться законам коммуникационного пространства. То есть передаваемо то, что может заинтересовать других; то, что может быть ими понято; то что может их впечатлить. Обычно такой эффект обеспечивается тем, что сам фантазирующий что-то достаточно глубоко переживает и реагирует на это. Но здесь наша власть над фантазией не беспредельна. Я могу что-то придумать, но я не могу чувствовать то, что я хочу чувствовать. Именно поэтому фантазия — хороший индикатор того, что происходит в культуре. Она показывает, в каких случаях срабатывает интерес коммуникационного пространства, в каких нет, а в некоторых — высвечивает своей динамикой принципиальные культурные конфликты.

Попробуем взглянуть в этом аспекте на историю диалога рациональности и фантазии в XVIII веке, в эпоху их наибольшего противостояния. Как мы знаем, ответом на рационалистическую программу Просвещения стал неожиданный контрудар Фантазии, которая породила в XVIII веке разветвленное древо фантастических жанров, квази-научных теорий, концептов, образов, настроений и прочих культурных игр. Есть ли система в этом «безумии», и можно ли прочитать фикциональный «текст» XVIII века как логическое целое? Стоит отметить историческую точку отсчета, которая обозначает начало конфликта. Точнее говоря, отрезок времени от проповеди Савонаролы до выступления Лютера, выявивший невозможность

Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)

беспроблемной эволюции всей той чувственной образности, которая расцвела в позднем средневековье. И светская культура, и католическая церковь отвечают на иконоборческий вызов протестантизма, стремясь легитимизировать фантазию, но одновременно — найти для нее способы некоторого укрощения. XVI век — один из самых «фантазийных» в истории Европы: это настоящий вулкан фантазии и в непосредственном чувственном виде, и в сложных стилевых трансформациях. Уже в этот период мы видим, как проступает сюжет будущего столкновения рациональности с воображением. С одной стороны, можно говорить о том, что формула синтеза рассудка и фантазии найдена. Чувственное воображение освобождается от ренессансного канона воплощенной идеи (канона, исчерпанного эпохой Рафаэля), и вместе с ним раскрепощается субъективная свобода художника; рацию в свою очередь освобождается от миметических обязанностей по отношению к природе. Образность вообще и фантазия в частности берут на себя роль чувственной репрезентации рационального, и метафора становится ключевым приемом этой функции. С другой же стороны — у этих временных союзников появляется тяга к самодостаточности, желание превратить эллипс в окружность: намечаются линии разрыва. Так, в парадигме маньеризма¹⁹⁷ — когда художнику предписано не изображать и даже не выражать себя, а играть с элементами своего воображения, изобретать анаморфозы, выстраивать полусимволические, полуаллегорические картины, служащие некоторой идее своего автора — деформация образа является прямым следствием власти понятия, и уже не трудно представить, как в будущем образ и понятие вступят в отношение «диалектики слуги и господина» со всеми проистекающими отсюда инверсиями. Мы можем вспомнить также литературу XVI века — Ариосто с его фантастическими произведениями (и даже с полетом на Луну), мистические фантазии Тассо, раблезианский текст, где фантазия перехлестывает через край, приобретая патологические формы; наконец, утопическую литературу — и обнаружим здесь ту же тему власти в превращенном виде. Ведь автор-маньерист — это член элитарного сообщества художников, которое получает права на раскованное использование воображения, если обладает ключами к расшифровке своих метафор. Довольно быстро становится очевидным, что власть над воображением дает большие возможности для манипуляции сознанием. С этим открытием связана и педагогика раннего Модернитета, и стратегии ордена иезуитов.¹⁹⁸ Возможно, переломным моментов в диалоге рациональности и воображения стала поддержка фантазии со стороны Тридентского Собора, который уже уве-

¹⁹⁷ См. о ее культурном значении: *Гайдено П.П.* Волонтерная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997.

¹⁹⁸ О первых опытах создания механизмов массового искусства см.: *Свидерская М.И.* «Арте Сакра» — искусство итальянской Контрреформации // Религия и искусство. М., 1998. **С**

рен, что образность не надо искоренять: ведь Бог создает мир как видимый и ощущаемый, и это значит, что образ нельзя отбросить — его надо правильно созерцать и переживать. В авангарде этого переосмысления фантазии идут иезуиты. Игнатий Лойола создает книгу духовных упражнений, которые все построены как искусство создавать последовательность воображенных картинок. Это — евангельские образы, которые надо представить и пережить; причем надо специально тренироваться, чтобы представление было предельно мощным в своей суггестивности. В каком-то смысле Лойола выдумал виртуальный кинематограф, в котором уже есть смена кадров, смена планов, есть своя режиссура. Таким образом чувственность вырывается из безбожных рук и служит тому, что материализует веру. Логична в этом контексте реабилитации творческой фантазии верность возрожденческой науки (натурфилософии) символической мистике и магической практике, которые вместо схоластических универсалий опираются на некую номенклатуру образов. При всем том, антиномия понятия и метафоры остается неснятой, и век пульсирует между доминантами чувственности и рациональности. Если гуманисты в свое время сочли точкой баланса литературу (с ее равновесием между знаком и образом и — более того — с божественным прецедентом в виде Св. Писания), то зрелый XVI век, заинтересованный не в союзе с образованными элитами, а в духовном овладении социальными массами, опереться на литературу уже (или пока) не может.

В XVII веке амплитуда метания этого маятника уменьшается и выстраивается нормативная парадигма для отношений разума, фантазии, творчества. Главную регулирующую роль на себя берут церковь, государство и наука: союз несколько необычный, но именно они привели к стабильности культуру Нового времени. Начинается эпоха Разума. Разум с точки зрения государства — это абсолютистская центрированная система, с правильным соотношением сословий и внесловным центром. Соответственно, для этой модели нужна своя культурная образность. Театр, архитектура, живопись работают на то, чтобы представить мир как океан чувственного, конкретного, индивидуального, но строго выстроенного по правилам разума. Культурный проект абсолютизма утверждает, что есть абсолютная точка отсчета, что ее контролирует разум, сам же разум контролируется Богом. Именно потому, что есть такая абсолютная точка, можно «отпустить на свободу» все остальные части универсума и не нужно бояться фантазии. Лабораторией по созданию новой версии связи понятия и образа стали большие стили: классицизм и барокко. Классицизм позволяет идее стать инструментом покорения природы (а не заоблачным прообразом, как для Средневековья и Ренессанса), барокко — позволяет природе стать единственным представителем сверхприродной идеи. Оба стиля предпочитают метафору прямому выражению идеи. Но, конечно, роль барокко в художественном триумфе метафоры уникальна. Стиль барокко — это стиль, который показывает поэтапное одухотворение вещества, и здесь для фантазии огромное поле, потому что все воз-

Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)

возможности изобразить, как может расцвести материя, как дух ее может превратить во что-то значительное, интересное, затейливое — все это дает именно инструментарий барокко. Барочные художники — и практики, и теоретики — очень полюбили искусство создания иллюзий, обманок, фиктивных миров, что не стоит принимать за истолкование мира как миража. Обманчивая видимость связана метафорической логикой с подлинной действительностью и указывает на нее, не требуя от нас разрыва с чувственностью. Если говорить о культурном союзе барокко и классицизма в деле создания новых жанров, то здесь очень важен был театр, который оптимально соединил фантазию с правильной логикой сюжета и события. В синтезе театра и музыки рождается небывалый в истории Европы жанр — опера. Это — совсем новая форма искусства, соединившая драматическое действие, литературное либретто и музыку. Именно начиная с этого момента музыка становится большим искусством (не прикладным, не частью культурного ансамбля), которое может нести большие сообщения. Можно сказать, что XVII век приручил, одомашнил фантазию, и поставил ее на службу построения новой культуры. Особенно это было заметно в кругу Людовика XIV, который со знанием дела проводил системную культурную политику, и в частности — создал для этого Академию наук, с которой связан интересный для нашей темы сюжет. Возможно, одним из поворотных для темы моментов были 60-е — 70-е годы XVII века. Эпоха как бы почувствовала, что впустила в свой мир слишком много фантазии. Появились клерикальные труды, в которых говориться о том, что искусство имажинации, изображения или выдумывания это по сути дела — одна из форм ереси. Власть до поры до времени занимала нейтральную позицию в отношении подобных тезисов, но в 90-е годы дело приобретает более острый оборот. При дворе Людовика XIV разгорается так называемый «спор о древних и новых»: идейный конфликт двух культурных партий.¹⁹⁹ Одну возглавлял знаменитый теоретик классицизма Буало, а другую — Шарль Перро (всем известный автор «Красной Шапочки»). Спор шел в том числе и о фантазии. С точки зрения возглавляемых Перро «новых», фантазия — это вполне правомерная особенность Нового времени, и ее следует культивировать, поскольку именно в этом можно превзойти древних, которые подчиняли все жестким канонам, и достойно отразить новое время с его пестротой и индивидуализированностью. (Перро, кроме всего прочего, был пропагандистом новых жанров: оперы, романа, сказки, научно-популярной публицистики.) Но возглавляемые Буало «древние» считали, что Шарль Перро открывает ящик Пандоры. И вряд

¹⁹⁹ См. об этом: Спор о древних и новых. М., 1985; Бахмутский В.Я. На рубеже двух веков // Спор о древних и новых. М., 1985. С. 10; Иванов Д.А. Эстетические учения XVII века // История зарубежной литературы XVII века. М., 2007. С. 10; Пахсарьян Н.Т. Французская поэтика // Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель. М., 2010. С. 187–189.

ли дело в том, что они были консервативной фракцией Академии, поскольку «древние» вполне разделяли задачу построения новой абсолютистской культуры. На стороне партии «древних» были главные классицисты того времени и — что немаловажно — янсенисты, которые проповедовали моральное очищение и религиозное возрождение. Почему янсенисты и «древние» увидели в эстетике Перро источник опасности? Потому что фантазия, которая должна по его замыслу выражать дух времени, не обязана будет подчиняться той самой абсолютной точке отсчета, которую нашел XVII век. С позиции «новой фантазии» (да и современной эстетики, которая возникла благодаря победе партии «новых») задача искусства состоит в том, чтобы уловить дух времени, пережить его и выразить. Но «древние» считали, что пережить и выразить новое можно только с точки зрения того, что присуще вечной природе человека. Разум, мораль и вера — вне эпохи, вне эволюции: это есть то, что делает человека человеком во все времена. В рассуждениях «древних» звучит следующий мотив: стоит только поддаться, как мы бы сейчас сказали, релятивизму и допустить, что у каждого времени своя правда, то сначала получится, что правд много, а потом — что правды нет вообще, а есть сплошной поток самовыражения. Этого и боялись представители «древних». Они пытались опереться на два авторитета: на авторитет веры, не подчиняющийся закону смены эпох, и на авторитет искусства, предельно выраженный античностью и открытой ею «абсолютной красотой». Именно поэтому классическая древность остается абсолютным центром, и сохраняющим разумность чувственно-эстетического и дающим право на фантазию. Стоит подчеркнуть, что вечные ценности «древних» включали в себя вневременные критерии морали, что позволяло судить с их точки зрения и высшую власть. Тогда как для «новых» каждая эпоха приносит с собой свои ценности и свой кодекс морали, который выражает дух времени. Перед нами не что иное, как первое рождение особой аксиологической парадигмы — «идеологии». Эта стычка французских академиков будет повторяться в иных формах еще не раз в истории Запада вплоть до XX века, но в данном случае впервые выявилась граница между двумя возможностями отношения к фантазии: или легитимируется фантазия нескованного самовыражения, или фантазия игры с заранее заданными элементами, которые дальше уже демонтировать нельзя. Уход того, что сейчас называют «риторической эпохой», был связан с выбором в пользу второй возможности.

Одним из частных выражений победы партии Перро является невероятный взрыв сказочной фантазии. Жанр сказки расцветает и дает огромный букет возможностей.²⁰⁰ Фактически, были освоены нарративные схемы, которые использовали в дальнейшем многие жанры:

²⁰⁰ См.: *Строев А.Ф.* Судьбы французской сказки // Французская литературная сказка XVII — XVIII веков. М., 1999; *Морозов А.А.* Немецкая волшебнo-сатирическая сказка // Немецкие волшебнo-сатирические сказки. Л., 1972. **С**

Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)

научная фантастика, детективный, интеллектуальный, психологический роман, сказочная игра с фонетическими и лингвистическими элементами (ср. сказку Кэрролла). Особо можно отметить появление еще в 70-е годы XVII в. маленькой книжечки француза Монфокона де Виллара под названием «Граф де Габалис». Книга имела невероятный успех, потому что она создала легкую, ироническую, но системную игру со всякими эльфами, коболями и т.п., имевшую алхимический подтекст. «Серьёзная» натурфилософская алхимия Ренессанса замещена здесь эстетической игрой, которая, при всем том, богата метафорическими смыслами. Автор показал богатые возможности фантазии такого типа, и хотя эзотерики XVIII века очень полюбили «Графа де Габалиса», но собственно сказочный потенциал оказался — как то явствует из практики Гёте и романтиков — гораздо сильнее. Важной вехой истории сказки было и то, что в 1704 году появился перевод (вольная французская обработка) «1001 ночи». Новая — восточная — парадигма фантазии, стала позитивным шоком для уже уставшего от традиционной образности фантазийного мира Европы.

Но один из основных субстратов эволюции фантазии в XVIII веке — это европейский роман: самое «опасное», что было создано воображением в это время. Не случайно, что особенно буйные типы воображения — сказка, алхимическая аллегория, графические фантазии (Калло и т.п.) — не запрещались, а вот роман как жанр во Франции запретили указом 1737 года после выступления образованного, литературно одаренного иезуита, аббата Пуаре. Тогдашний неформальный властитель кардинал Флёрри, который был человеком культурно весьма чутким, решил сделать литературную чистку: в результате без особой королевской лицензии печатать романы запрещали. Естественно, этим был только спровоцирован взлет романного творчества; романы спокойно печатались в Голландии и даже в Германии, читали их с еще большим азартом. Но для нас интересно не это, а как раз идейная реакция власти, почувствовавшей, что происходит что-то опасное. Роман, говорили официозные критики, это жанр, который не подчиняется классическим античным правилам искусства, не делает то, что должно делать искусство. Он не изображает правдоподобное, не верен истине и действительности, не руководствуется разумом и не несет этические идеи. Роман создает неконтролируемый мир фантазии и расковывает чувства. Мы бы сказали сегодня — порождает гипнотические, наркотические иллюзии, которые убеждают человека, что любое переживание хорошо, лишь бы оно было интересным, нескучным и волнующим. Роман и правда был не таким уж невинным жанром. В XVII веке он появляется пока лишь в косвенных формах. (И хотя уже есть «Дон Кихот», но надо признать — шедевр всегда стоит вне жанра, не подчиняясь ни правилам, ни истории.) «Нормальный» роман XVII века в первую очередь был романом плутовским, то есть это было приключение пройдохи типа Остапа Бендера. Понятно, почему это

первая модель романа. Поскольку нарушать правила сословной этики было запрещено, то благородный человек не мог переживать какие-то неприличные приключения, а неблагородный не мог стать героем большого искусства; и оказалось, что плутовской роман хитро решает эту проблему. Некий самозванец приобретает самые разные возможности, маски; он может, переходя сословные барьеры, становиться кем угодно. Это не бросает тень ни на какое сословие, но позволяет нарисовать пеструю панораму мира (еще не очень отрегулированного в XVII веке) с точки зрения внесистемного субъекта. Это дает художнику-романисту совершенно небывалые права и выводит из-под удара критики. Еще одна косвенная форма — любовная тема в новом нарративе. Здесь перед нами сложный сюжет гендерной культуры. В XVII веке женщина впервые становится очень серьезным творческим субъектом культуры в качестве автора писем, меценатки, хозяйки салона. Салон, в центре которого должна была быть женщина, становится мощной культурной машиной, которая формирует общество. Но главное — женщины стали создавать литературу. Пишущие женщины в первую очередь обращаются к прециозному галантному жанру, где дана особая модель сюжетосложения: любовь здесь может быть интеллектуальной, моральной Игрой двух, трех или многих достойных субъектов; может быть сложным символическим культурным миром, где собственно эмоция любви — только мотор для Игры. Но удивительно, что этот изощренный фантазийный мир продержался также недолго, как маньеризм XVI века. Появляется знаменитая «Принцесса Клевская» г-жи Мари Мадлен де Лафайет, с которой начинается история психологического романа. Сюжет и моральную коллизию, известные нам по «Евгению Онегину», Лафайет изобразила с невероятным изяществом, тонкостью и психологической верностью. Оказалось, что любовный роман может с большим успехом показывать приключения благородного достойного человека, который переживает любовные аффекты. Это дает романисту-психологу такие же права, как автору плутовского романа, но теперь в романе есть особая точка отсчета, с которой начинается цепочка внешних и внутренних приключений: разум, честь, достоинство. Если плутовской роман интегрируется стихией юмора, то здесь матрицей оказывается переживание моральной ответственности. На первый взгляд, метафора, царившая в прециозной литературе, потерпела поражение. Дальнейшая триумфальная история романа показала, что это не так. Напротив, метафорическое воображение, в галантной прозе аллегорически переносившее отношения внешнего мира в интимную область межличностных отношений, получило право и возможность осуществлять более глубокий и радикальный перенос: из психологического динамического континуума внутреннего мира в мир нормативной объективности. Ни философия, ни наука не могли пока отважиться на эту инверсию. Кажется бы, этот моральный рост жанра плохо увязывается с его недолгим, но отнюдь не случайным запрещением. Однако, не будем спешить с выводами. К 1737-му году, к моменту «ин-

Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)

тердикта», уже существовал большой кластер романских жанров: роман психологический, эротический, эпистолярный, научно-фантастический, роман приключений, путешествий, роман воспитания (в том числе — с масонскими и алхимическими подтекстами инициации). Было ясно, что этот процесс уже нельзя остановить и — самое главное — что роман уже завоевал право изображать мир как целое, но не с точки зрения античных канонов и некоего объективного целого, а с точки зрения субъекта, который переживает разные состояния и сам является представителем целого. С этого момента начинается победное шествие романа, но в то же время с 1737-го года начинаются непрерывные волны репрессий против фантазии вообще и романа в частности, а фантазия всегда отвечает контрударами, которые оказываются более сильными, чем нападение на нее. Происходит вулканический выброс многообразных форм фантазии в культуру. Появляется новая литература, которая не подчиняется традиционным цензурным и внецензурным ограничениям; любое состояние сознания и воображения имеет теперь право воплотиться в литературу. Но ведь именно этого испугались в 1737 году: не плохих романов, а хороших, которые объективируют внутренний мир и делают мир внешний метафорой субъективной динамики. Винкельман в 50-е годы призывает к тому, чтобы вернуться к скульптурному идеалу античности, к «спокойному величию» и «благородной простоте», которые морально форматируют хаос. Но против него выступил Лессинг, который сказал, что современность — это эпоха динамика и времени, время же выражается словом, а не образом, и поэтому пришло время литературы и нового театра. В результате литература получила экстраординарные права, и дальнейший расцвет новых жанров во много может быть понят как беллетризация и романизация культуры. Так, историзм Гердера был по сути переносом романской логики на мировую историю и даже природу — живую и неживую. После этого перенос Фихте и Гегелем романского дискурса на философию был уже не столь удивителен. Любопытно, что такие казались бы крайние формы фантастического романа как готический роман уже содержат в себе (в ранних версиях, по крайней мере) попытку уравновесить стихию фантазии вполне рационалистическими «разоблачениями». Собственно, «эра подозрения» коренится в этих первых попытках европейской литературы темперировать мир фантазии наличием атомарного рационалистического центра в «Я». Эпохальным в этом аспекте было идейное столкновение Вольтера — рыцаря рационализма — с Руссо, который убедил свой век в том, что именно чувственность является истоком человечности, а не рассудок и не этика. Это в свою очередь открыло дорогу тому, что Керкегор назовет «демонической чувственностью». Столь же эпохальным было появление немецкой штюрмерской литературы субъекта, восставшего против условностей общества. И здесь фантазия тоже играет ключевую роль, потому что этот субъект, раскрепощенный фантазией, утверждает право не

только на личную картину мира, но и на практическое отрицание мира внешней нормы. Знаковым было и заочное столкновение Канта со Сведенборгом, которое не всегда верно понимают: ведь Кант отнюдь не «разоблачал» впечатляющие богословские фантазии шведского визионера, но пытался показать, что любое возможное откровение оставляет за рассудком право на интерпретацию, а точнее говоря — не освобождает от ответственности за его понимание. Показательно и столкновение двух новых тенденций литературы Просвещения: с одной стороны, в моду входят фольклор, локальный колорит, национальный дух и экзотика архаики; с другой же — появляется концепт «мировой культуры» и (у Гёте) «мировой литературы». За одной тенденцией маячит призрак вернувшегося в культуру Мифа, за другой — тень Интернационала. Но мы видим, что примиряющим посредником оказывается художественная фантазия. Она способна примирить лирическую и эпическую стихию. Именно поэтому Гёте и Шиллер пытаются в эпоху «веймарской классики» выработать новый жанр лирического эпоса; и по этой же причине актуальным становится истолкование романа как бюргерского эпоса. Грандиозной революцией было появление новой музыки, оформленное венской школой в невиданный эстетический нарратив: в структурированный поток эмоционального воображения, почти или полностью свободный от вербальной идейной интерпретации. Наука также отнюдь не является исключением из этого процесса: неожиданно возрожденные оккультные и алхимические фантазии оказываются весьма плодотворными моделями для биологии, психологии, химии, теории электричества и даже математики. На этом фоне замедленную реакцию на приход Фантазии мы видим в живописи. Но это не так уж странно: в живописи (не говоря об архитектуре и скульптуре) свой мир воображения уже был хорошо отрегулирован в XVII веке: живописцы знали, что делать с фантазией. Тем не менее, со временем появляются и живописные фантазии. Скажем, такая, казалось бы, невинная тема, как руины. Ее полюбили еще в XVII веке, а затем медитативное лирическое созерцание руин становится настоящей модой. Но что такое — эти руины? Это демонтированный фантазией, деструктурированный мир, который обладает своим обаянием. Это не только воспоминание о прошлом, это еще и попытка защититься от настоящего. Впрочем, и от прошлого тоже. Ведь руинированное прошлое не угрожает больше нам своим авторитетом, и делает сегодняшний день более приватным и уютным. Менее комфортно переживание, которое приносят в XVIII век некоторые архитектурные фантазии. Так, появляется Пиранези, удивительный художник, который начинал с копирования римских зданий и терм, а потом стал создавать так называемую «бумажную» абсолютно фантастическую архитектуру, которая представляет собой сложные, виртуозно написанные мрачные лабиринты, тюрьмы, тесные темные ходы, закоулки, мостики. Мир этих странных зданий и клаустрофобических пространств был, кроме прочего, реакцией фантазии Пиранези на римскую архитектурную классику, которая преобразо-

Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)

ввалась в кафкианский универсум неожиданно просто, «в несколько ходов».²⁰¹ Еще дальше пошли французские архитекторы Леду и Буле, которые попробовали воплотить фантазии «бумажной архитектуры». Их часто изображают как архитекторов Французской революции, но на самом деле они были вполне монархически настроенными людьми эпохи Просвещения, уверенными, что мир разума должен быть миром разумной архитектуры, созданной из простых, элементарных, крупных геометрических форм: шар, куб, пирамида. Архитектурное создание мира из макроэлементов при помощи разума это — очевидный масонский «текст», гимн секулярному Разуму; что должно было быть не только красиво, но и рационально — все эти огромные чистые купола, пирамиды и сферы. Однако, архитектура эта производит странное и страшноватое впечатление: перед нами первое вторжение в культурную среду нечеловеческого; несоразмерной с человеком фантазии. Эпохе, однако, удалось, так или иначе, остановить это вторжение по крайней мере до XX века.

По точному замечанию историка литературы, «эволюция понятия воображения отображает общую траекторию развития поэтики в XVIII в., которая от идеи имитации природы движется к представлению о поэзии, создающей новые миры; причем основной силой, осуществляющей это «второе творение», становится именно воображение».²⁰² Но при этом, как мы могли увидеть из приведенных для примера серии конфликтов, логика творческого воображения, высвобождая фантазию, никогда не отказывается от статуса своего рода логики. Собственно, высшее достижение XVIII века — это как раз удивительное балансирование на грани раскованного воображения и признания строгого, не редуцируемого ни к чему, разума. Музыка Моцарта, философия Канта, может быть, даже политика жирондистов и ранняя промышленная революция в Англии — это все, с одной стороны, раскованная человеческая энергия преобразования мира, и в то же время, подчинение принципу некоторой объективности, если не абсолютности. Идеальный прорыв здесь осуществил Кант: он первый показал, что воображение — это не репродукция того, что нам дано, а продукция, т.е. создание того, чего раньше не было. Именно воображение может соединить понятие, которое представить нельзя, и чувственность, которую нельзя помыслить. Именно воображение, за счет того, что оно, с одной стороны, является функцией разума, а с другой, свободно по отношению ко всяким элементам, осуществляет этот удивительный синтез понятия и чувственного представления. Поздним Просвещением в лице Канта была открыта тайна удивительных прав воображения

²⁰¹ См.: Дьяков Л.А. Джованни-Баттиста Пиранези. М., 1980; Карпова Л.Н. Пиранези и проблемы предромантизма. СПб., 1995. Впечатляет диалог с эстетикой XX века: Эйзенштейн С.М. Пиранези, или Текучесть форм // Эйзенштейн С.М. Неравнодушная природа. Т. 2. О строении вещей. М., 2006. С. 150–193.

²⁰² Красавченко Т.М. Воображение и фантазия, в английской поэтике // Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель. М., 2010. С. 316.

на то, чтобы с одной стороны, сделать из мира то, что ему нужно, а с другой стороны, подчиниться тому, что выше воображения. Потом, как мы знаем, эту идею подхватили Фихте, Гегель, Шеллинг, ранние романтики, и на этой основе возник один из главных культурных мифов Нового времени о том, что мир не дан нам, а создан творческим воображением Субъективности, которая не принадлежит никакому эмпирическому лицу, является потусторонним началом по отношению к эмпирическим лицам, однако через них работает и создает культуру. Но в классическом XVIII веке креативная фантазия хотя и предельно возвеличена, однако в то же время не является безграничной. Таким образом обстоит дело даже у романтиков. Ж. Старобинский так характеризует романтическое воображение: «Рационалистическому дуализму, подчинявшему воображение (замурованную в теле способность души) целям разума, романтизм противопоставил иррационалистический монизм, иначе говоря — трагический дуализм, для которого предвосхищающее действие воображения есть высший акт духа, а дискурсивный разум — первородный грех, отрыв, обездушенность, смертное начало. [...] Обнаружив, что примирение невозможно, романтический бунт колеблется между двумя крайностями: либо всеми силами, доходя едва ли не до безумия, отвергать заданный наукой образ мира, пытаясь противопоставить ему что-то вроде теософии, где воображение, сохранив все привилегии объективности, останется главным органом познания, а еще лучше — сопричастности, либо же, умерив претензии, отстаивать для индивидуального сознания право на собственную жизнь, господство над воображаемым миром, где личность сумеет проявить свои творческие силы и ничто не нарушит своеобразия ее грез. Поскольку распахнуть перед воображением просторы вселенной и поддержать притязания высшего магического реализма не удастся, можно уйти в себя, переложить космические грезы на интимный язык, уединиться в замкнутом кругу идеального. Воображение означает теперь не столько сопричастность миру, сколько погоню за собственным образом под бесконечно меняющимися личинами “я”». ²⁰³ Эта характеристика дает вполне адекватную картину романтизма как культурной универсалии Нового времени, но если мы сосредоточимся на его йенской программе, которая, собственно, и является первоисточком романтического поворота, то мы должны будем признать, что она — по крайней мере ее принцип иронии — ограничивает власть фантазии безусловным признанием трансцендентной границы.

Сказанное подтверждается тем культурным ландшафтом, который мы видим, расставаясь с «большим» XVIII веком. Можно заметить, что следующая эпоха теряет удивительное умение XVIII века сохранять баланс элементов, которые нельзя ни отрывать друг от друга, ни

²⁰³ *Старобинский Ж.* К понятию воображения: вехи истории // *Старобинский Ж.* Поэзия и знание: История литературы и культуры. Т.1. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 79–80.

Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Просвещении)

отбрасывать: баланс разума, фантазии, чувственности, практики и той центральной точки личной ответственности разумного человека за все эти элементы, которая их может собрать воедино. К сожалению, гении XVIII века не оставили нам этой формулы баланса по той простой причине, что такой формулы нет, или же она создаётся гениями для себя и не транслируема. (Не случайно сам концепт «гения» возник именно в XVIII веке). Более того, эта граница, разделяющая знание тайны баланса и его утрату, проходит и по самим гениям: поздний Шеллинг и ранний Шеллинг, поздний Бетховен и ранний Бетховен, ранний Гёте и поздний Гёте. Квартеты Бетховена, «Фауст» и «Западно-восточный диван» Гёте, «Дон Жуан» Байрона, «Евгений Онегин» Пушкина, «Мертвые души» Гоголя — эти более или менее синхронные творения еще знают тайну гармонии, но в них уже есть и деструкция, распад мира, который был центрирован непонятным нам образом. Слово «гармония», возможно, здесь — ключевое. Оно редко употребляется в связке со словом «фантазия», но если посмотреть на творчество Пушкина или Гете в свете нашей темы, то мы увидим, что они прекрасно отдавали себе отчет, что гармония — это мостик, переброшенный над бездной. Нет бездны, нет гармонии. Нет мостика, ее тоже нет. Правила этого мостостроительства также не существует, но есть попытка, гениальная интуиция, удача или неудача. XIX век вообще перестал ставить эту задачу, и поэтому, с одной стороны, участь фантазии стала легче, ее уже никто не репрессирует, она имеет право делать все, что хочет; но, с другой стороны, фантазия не дает нам то, что нужно, она перестала быть видимой представительницей невидимого и непредставимого. Теперь она просто выражает сама себя. Но ведь то скучища, сказал бы Достоевский, пренебрежливейшая.

Важной ценностью позднего Просвещения была уверенность в том, что и образ, и понятие могут при определенных условиях стать сообщением о «целом» (разумеется, о неизвестном и, может быть, недоступном «целом»), а не просто частью непонятной и всегда незаконченной последовательности явлений. Ведь у единичного представления (до того, как ему навязали, или пусть даже обоснованно предложили место в системе других представлений), в глубинах его природы, была его собственная доля во всеобщем. Глубинной природой представления, как выяснили философы XVIII века, является то, что это — представление, принадлежащее определенному Я. Принадлежащее даже тогда, когда само Я об этом забывает. Единичность Я и поле всеобщности, имманентно ему присущее, соединены загадочным образом, но все же достаточно очевидным, чтобы мы могли отсюда догадываться об исконном праве мысли на непосредственное представление, а представления — на всеобщность. Кант, открывший ключевую функцию воображения в этом соединении, в свое время с изумлением обнаружил, что представления можно подводить не только под данные, но и под принципи-

ально неизвестные понятия и идеи. (Из этого открытия выросла незапланированная третья «Критика».) То есть искомое пересечение двух «параллельных» — образа и понятия — теоретически вполне находимо. Другое дело, что закрепить и сделать общепризнанным такое нахождение вряд ли возможно. Здесь мало логической экспликации идеи: должен присутствовать еще некий элемент, который порождается каким-то металогическим путем. Фантазия с ее арсеналом метафор прочерчивает, как показывает опыт высокого Просвещения, именно этот путь. Сознание, ассимилировавшее такой опыт, может оказаться тем нетривиальным типом сознания, в поле которого могут по-настоящему встретиться образ и мысль, сделав шаг к «новой рациональности».

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА: АВТОНОМИЯ И ТЕОНОМИЯ

Замысел предлагаемого исследования связан прежде всего с проблемой самопонимания христианства в современном мире. Помимо прочего, хотелось бы показать, что эта проблема имеет не узкоконфессиональный, а общечеловеческий характер, что обращение к проблемам, связанным с самоосмыслением современного христианства, может быть вызвано не только религиозными интересами, но и необходимостью философского осмысления развития западной культуры в целом.

Вряд ли сейчас кто-нибудь станет оспаривать утверждение, что облик современной западной культуры в её основе сформирован христианскими ценностями. Не столь общепринята, но всё же достаточно авторитетна (благодаря трудам таких несхожих между собой мыслителей, как Ф. Ницше, М. Хайдеггер, К. Ясперс, С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Бердяев, Л. Шестов, Э. Жильсон, Ж. Маритен, М. Бубер, М. де Унамуно и др.) идея о том, что кризис современной западной культуры («конец модерна») имеет в своей основе именно религиозный характер.

Один из важнейших вопросов теологии и религиозной философии XX века можно сформулировать так: может ли философия оказаться секулярным изложением Новозаветной доктрины? Проблема эта невероятно сложна — как для философии, так и для теологии. Отношение между верой и разумом, верой и знанием, философией и теологией как таковое оформилось в момент встречи христианской религии и греческой философии. Именно сложность этого отношения породила проблематику отношения между верой и разумом, Иерусалимом и Афинами, которой суждено было стать ключевой в культурно-исторической судьбе христианства на Западе. Говоря, например, о двух природах Христа — божественной и человеческой, о Святом Духе, о Святой Троице, мы не всегда осознаём, что в эпоху Патристики, когда формировалась догматика христианского вероучения, представления о том, что такое «человек», «космос», «природа», «душа», «дух» и т.д. очень сильно отличались от современных. Стремясь с помощью богословских понятий выразить открывшийся им смысл Боговоплощения и явления Христа как переломного момента в отношениях между Богом и миром, Отцы церкви с неизбежностью должны были пользоваться тем единственным «понятийным аппаратом», который был им доступен — материалом греческой философии. И уже тогда ощущалась нехватка «языковых средств». Русский религиозный мыслитель Л.П. Карсавин, например, писал о том, что на Западе долгое время просто не могли понять ведущихся на Востоке тринитарных споров только потому, что греческие понятия «ипостась» (ὁποστασις) и «сущность»

(*οὐσία*) (в секулярном языке очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом «субстанция»²⁰⁴. Но в нашу эпоху, когда опыт истории и опыт самых разных наук (философии, истории религий, психологии, астрономии, биологии, антропологии и т.д.), а также литературы и искусства полностью изменили наше представление о мире и о самих себе (как и сам мир), не хватает уже и средств греческого языка. Возможно, кризис христианства XX и XXI веков связан, помимо прочего, и с тем, что о проблемах современного человека и мира трудно говорить на языке греческой философии IV в. н.э.

Христианский ответ на вызов культурного кризиса, выраженный языком Патристики, едва ли может быть адекватно понят современным человеком, мировоззрение которого сформировано в эпоху секуляризации.²⁰⁵ Понимая это, многие западные христианские теологи XX и XXI столетий (Д. Бонхёффер, Р. Бультман, Т. Альтицер, Х. Кокс, У. Гамильтон, П. Тейяр де Шарден и другие) ставили перед собой задачу «реинтерпретировать» христианскую Весть (керигму) так, чтобы она стала понятна скептически настроенному современному человеку. В рамках этого «модернистского» проекта работал и выдающийся немецко-американский философ и теолог Пауль Йоханнес Тиллих (1886 — 1965). Он строил всеобъемлющую метафизическую теологическую систему, воплощённую в трёхтомной «Систематической теологии» (по грандиозности замысла с ней можно сравнить только метафизический панэнтеизм (процесс-теизм) Ч. Хартшорна). Тиллих всегда находился «на границе» — между философией и теологией, между диалектической теологией и неолиберальной, между эпохами и континентами. Задача философии и его личная задача заключались для него в том, чтобы сначала определить границы, а потом выйти за их пределы. Философская теология Тиллиха соотносила между собой божественное Откровение и историческую ситуацию («кайрос»), христианскую веру и культуру XX столетия. Это вело к переосмыслению основных понятий самой христианской догматики: Бог становится Самим-Бытием, вера — «предельной заботой», грех — «отчуждением от Бытия», благодать — «приятием», Иисус Христос — Новым Бытием и т.д. Тиллих создавал свой собственный язык (идиолект)²⁰⁶, внося новые коннотации в понятийные каркасы таких несхожих мыслителей, как Аристотель и Бёме, Фома Аквинский и Шеллинг, но более всего — в категории «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера.

Одна из ключевых тем творчества Пауля Тиллиха — место христианства в культуре и экзистенциальном опыте современного человека. Этой теме посвящены многочисленные ис-

²⁰⁴ См.: Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности. Соч. Т. 2. СПб., 1997. С. 86 — 90.

²⁰⁵ Оппонент Тиллиха — Карл Барт (и большинство православных богословов) с этим категорически не согласился бы.

²⁰⁶ За что некоторые исследователи обвиняли его в «ереси» гностицизма.

следования не только на Западе, но и в России²⁰⁷. В данной статье мы вовсе не ставим задачу осуществить фундаментальный анализ такой огромной проблемы. Дело в том, что философия культуры для Тиллиха является метафизикой, открывающей возможность понимания в свете Безусловного *любого* жизненного явления, которое всегда есть единство временного и вечного, явления и сущности, единичного и универсального. Именно философия культуры даёт возможность для оценки любых конкретно-исторических явлений в свете Безусловного — соответственно, именно через неё учение Тиллиха оказывается действенным в столь многих областях человеческого знания, будь то изобразительное искусство, архитектура, литература, театр, психология, психиатрия, социология, педагогика, медицина и др.

В германский период творчества Тиллиха (1919 — 1933) эта тема развивалась через скрытую и явную полемику с основателем течения «неоортодоксальная теология» Карлом Бартом (1886 — 1968). Барт говорил о пагубности отождествления христианства с культурой и социальными институтами буржуазной (с его точки зрения, псевдохристианской) Европы. Истинное христианство, считал Барт, «находится по ту сторону буржуазной религии». Вера как парадоксальное Откровение «неизвестного Бога», по Барту, не опосредуется (не выражается и не передается) религией, Церковью или культурой. Тиллих не воспринял ставшее популярным бартианское противопоставление «религия» (плохо) *contra* «вера» (хорошо). Он с самого начала был убеждён, что Бог открывается не только в Слове, но и во всех гранях человеческого существования и что необходимо преодолеть роковой разрыв между теологией и культурой. Перед ним стояла двойственная задача: с одной стороны, учесть истину и опыт либеральной теологии XIX века (Ф. Шлейермахер, А. Ричль, Э. Трёльч, А. Гарнак и др.), а с другой — истину неоортодоксии. Он искал возможность синтеза там, где Барт видел лишь «диапаз», разрыв. В трудах «Религиозная ситуация современности», «Оправдание и сомнения», «К идее теологии культуры», «Истолкование истории», «Динамика веры», «Кайрос», «Демоническое» и др. Тиллих, напротив, стремился сделать все области культуры предметом изучения христианской теологии. Он представил «проект» теологии культуры в самом начале своей творческой деятельности и следовал ему в дальнейшем, совершенствуя, но не изменяя его. Одна из важнейших работ Тиллиха, посвящённая проблеме интерпретации христианства, называется «Теология культуры» (1959). В неё вошли некоторые статьи и проповеди, написанные им на протяжении 40-х — 50-х годов. В них обсуждаются различные конкретные аспекты культурного творчества с теологических позиций, и вместе с тем это целостный и логически завершённый труд.

К позиции Пауля Тиллиха близка позиция другого представителя неоортодоксальной теоло-

²⁰⁷ См.: работы О. Я. Зоткиной, С.В. Лёзова, С.С. Пименова, М.А. Сиверцева, Т.Ю. Сидориной и др.

логии (ставшего потом «неолиберальным» теологом, как и Тиллих), жившего в США, — Ричарда Нибура (1894 — 1962), который, в отличие от Карла Барта, стремился привести религию и культуру к универсальному синтезу. Согласно определению Нибура, данному в работе «Христос и культура» (1950), культура есть вторичная, искусственная окружающая среда, которую человек накладывает на первичную природу. В неё входят язык, обычаи, идеи, верования, привычки, социальная организация, произведения искусства, системы оценок и т.д. Нибур не был согласен с Бартом, который считал, что Христос и культура соединиться не могут. При этом он приводил два аргумента: во-первых, Писание не может дать всех необходимых установлений, способных регулировать временное бытие, а во-вторых, невозможно быть *только* христианином, не имеющим никакого отношения к культуре, поскольку вера должна выражаться с помощью языка, слов, идей и образов, пришедших из общечеловеческой культуры²⁰⁸.

Нибур прекрасно понимал, что соотнесение двух различных реальностей, обозначенных как «Христос» и «культура», представляет огромную трудность для верующего христианина. В той или иной степени каждый христианин ощущает противоречие между моралью спасения и этикой социального консерватизма или социального прогресса. Нибур выделяет две позиции, отчётливо проступающие в религиозно-философской традиции. Это «христиане-радикалы», для которых внешний мир есть царство тьмы; им присуще тотальное отрицание культуры как искушения, идолопоклонства и эгоизма. Из современных ему мыслителей к таковым Нибур причисляет, конечно же, Карла Барта. Нибур не принимает этой позиции, но разделяет чувства «христиан-радикалов». Противоположная позиция представлена «культур-христианами», среди которых Нибур выделяет «гностиков» (Василид (II в. н.э.), Валентин (II в. н.э.), П. Абеляр (XI в.)) и представителей «культурного» (либерального) протестантизма — Дж. Локка, Ф. Шлейермахера, А. Ричля, Т. Джефферсона и др. В «культурном протестантизме», явлении XVIII — XIX столетий, говорит Нибур, тенденция полной идентификации Христа и культуры достигла апогея во второй половине XIX века. В этот период господствовали понятия «разум», «благоразумие», «прогресс», «совершенствование», «природа» и т. д. Христос отождествлялся с прекраснейшими человеческими идеалами, благороднейшими установлениями, высочайшими достижениями науки и культуры, гениальными философскими идеями. Чтобы заслужить Царство Небесное, христианин может участвовать в экономической, социальной, национальной, политической жизни, если он при этом трудится и повируется заповеди любви к ближнему. Сохраняя верность общественному призванию, трудясь

²⁰⁸ См.: Нибур Р. Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Рейнхольда Нибура.

во имя общих целей, он следует, согласно либеральному протестантизму, примеру Христа. Такие понятия, как «частная собственность», «семья», «личная свобода и независимость», «честь» суть наименования моральных и культурных благ. Согласно этим воззрениям, Христос есть великий культурный герой человеческой истории, он санкционирует всё лучшее в прошлом и указывает цель общественного прогресса.

Нибуру ближе «центристский» подход, главным представителем которого он считает Фому Аквинского. Согласно этому воззрению, Христос принадлежит двум мирам: он находится в культуре, но пребывает *над* культурой. В свою очередь, культура и божественна и человеческа, исполнена и святости и греха, познаётся одновременно и разумом и в Откровении; она есть царство и необходимости, и свободы. Прослеживая историю синтетического направления в христианстве, Нибур говорит об апологетах христианства II в (Юстин Мученик и др.), о Клименте Александрийском (II в. н.э.) и об александрийской школе в целом, а также об английском епископе Джозефе Батлере (XVIII в.), папе Льве XIII (конец XIX в.) и других мыслителях и деятелях церкви.

Нибур выдвигает идею «ценностного равновесия», которая обозначает единство исторической и культурной относительности познания и мышления, с одной стороны, и признания абсолюта, веры в абсолютную ценность — с другой. Заповеди «Христа-Абсолюта», по Нибуру, помогают понять истинность релятивных обязанностей. Абсолютная система ценностей должна быть интегрирована во всякое релятивное ценностное отношение. А «экзистенциальная свобода», то есть осознанный личностный выбор, согласно Нибуру, предстаёт в контексте необходимости. Человек находится в экзистенциальной ситуации ограниченной свободы: выбирает и подчиняется выбору. Нибур соотносит мир культуры и мир благодати, сводя их в экзистенциальном настоящем, пытаясь понять, как «бытие трансценденции» сосуществует с пребыванием в определённой культуре и исторической ситуации.

Развитие мысли Тиллиха показало, что он так же, как и Нибур, в конечном счёте «примиряет» либерализм и неоортодоксию. Он предпринимает попытку рационального обоснования необходимости «предельного синтеза», следствием и выражением которого должна стать наука, «теология культуры». «Теология культуры», по мысли Тиллиха, призвана выявить конкретный религиозный опыт, находящийся в основе культуры и во всех её проявлениях; религия рассматривается здесь как субстанция культуры, а не как одна из её областей.

Для Тиллиха культура — основополагающий феномен в объяснении мира и жизни. В своем понимании культуры он следовал античной и немецкой романтической традиции. «Культура», подчеркивал Тиллих, от лат. *cultura* — «возделывание», «образование», «развитие»: человеку присуще «культивировать» все, с чем он сталкивается, изменять его и тем самым что-то создавать, создавая при этом себя самого. В этом смысле нет человека вне куль-

туры и нет культуры без человека; можно сказать, перефразируя Сартра, что «человек обречён быть культурным»²⁰⁹.

Интегрирующую роль в культуре играет символ. Пожалуй, кроме П. Тиллиха и Р. Отто, ни один из западных философов XIX и XX веков не ставил перед сознанием европейцев проблему *религиозного* символа и её значения для теологии и философии. О.Я. Зоткина пишет: «Эта проблема была поставлена в русской религиозной мысли начала XX века: прежде всего — в концепциях, связанных с традицией символизма — Вяч. Иванова, о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосева. Очевидно, что труды русских мыслителей, не переведившиеся на европейские языки, не были известны Тиллиху. Но его идея о том, что участие в сакрально-литургическом действии есть не «знак», но реальная причастность Богу, заставляет задуматься об отношении Тиллиха и к самим основам «культоборчества» протестантизма, и к традициям православия»²¹⁰. Как и знак, символ замещает, репрезентирует собой *нечто*. Но, в отличие от знака, символ указывает на символизируемое лишь косвенным путем. Второе отличие символа от знака — его способность «делать видимым» через себя то, что иначе не может быть выражено: идеальное, трансцендентное, нуминозное. Символ обладает внутренней мощью, способностью выражать *необходимость*, и поэтому он не может быть изменен произвольно, как знак (что привлекает к символу интерес теоретиков бессознательного). Следующей характеристикой символа является его «социальность», то есть укоренённость в обществе: индивид всегда принимает символ как представитель определенной общности. Именно посредством символов индивид становится причастным мощи символизируемого; кроме того, символ раскрывает те уровни реальности и души, стремящейся постичь эту реальность, которые иным образом просто не могут быть раскрыты. Символ по своей сути экзистенциален: он выражает абсолютно конкретные, личностные проблемы индивида и глубинные основания его души и духа. Самым глубинным основанием существования для индивида, по Тиллиху, является Бог, постигаемый в опыте переживания Священного. В мысли постигаемый как Абсолют, в личностном опыте Бог проявлен как Бог Живой, Живое Слово — Иисус Христос. Мир символов, таким образом, замыкается не на самом человеке, не на культуре, не на истории, а на Боге, обретая тем самым изначальную полноту и неискаженность.

Идея единства религии и культуры, стремление преодолеть их разрыв, губительный для обеих, была одним из сильнейших стимулов всего творчества Тиллиха. В сущности, Тиллих стоял перед той же проблемой «религиозного обоснования культуры» и «создания религиоз-

²⁰⁹ Даже поведение аборигенов, которые, как известно, «съели Кука», диктовалось их культурой с её аксиоматикой, табу и ценностной шкалой — просто их культура *для нас* чужда и непонятна.

²¹⁰ Зоткина О.Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология. Т.3. М., СПб., 2000. С. 384 — 385.

ной культуры», что и русская религиозно-философская мысль в лице В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С. Н. Булгакова, А.Ф. Лосева²¹¹. Трагедия современной культуры, по его мнению, в том, что сакральное и мирское в ней взаимоотчуждены. Ведь все, считает Тиллих, что мы называем культурой, несет в себе отношение человека к Безусловному, его Предельную Заботу, — то есть религиозный опыт. Но в реальной земной истории либо религия внешним образом подчиняет себе культуру (*гетерономия*), либо культура обособляется, замыкаясь в себе самой и теряя смысловую основу (*автономия*)²¹². И в том и в другом случае, по Тиллиху, в духовной истории проявляется «демоническое», деструктивное начало. В качестве идеала Тиллих выдвигает принцип гармонии автономии и гетерономии — *теономную* культуру. «Теономия не противостоит автономии, как не противостоит ей гетерономия, — пишет Тиллих. — Теономия есть ответ на вопрос, заключённый в автономии, — вопрос, касающийся религиозной субстанции и предельного смысла жизни и культуры».²¹³

Однако в европейской истории, считает Тиллих, мы видим то господство гетерономии (например, позднее средневековье и начало эпохи Ренессанса — XIV — XV века), то почти полную победу автономии (XVIII и XIX века). Равновесие между гетерономными и автономными тенденциями существовало, по его мнению, в XII и XIII веках; этот период он называет теономным. Однако теономия никогда не может одержать полной победы точно так же, как и потерпеть полного поражения. Ее победа всегда фрагментарна вследствие того экзистенциального отчуждения, которое лежит в основе человеческой истории, и ее поражение всегда ограничено тем фактом, что человек по своей сути — теономное существо. Религиозная и культурная деятельность, по Тиллиху, взаимно обуславливают друг друга и образуют сущностное единство. Ни одна из них не должна быть подчинена другой.²¹⁴

Тиллих отрицает, что религия является особой функцией человеческого духа. В «Теологии культуры» он с блестящей иронией прослеживает, как в духовной истории Европы двух последних веков религия переходила от одной духовной функции к другой в поисках своего места и как она либо отрицалась, либо поглощалась ими. О кантовской «практической философии» и либеральной протестантской теологии Тиллих пишет так: «Религия пришла к мо-

²¹¹ См.: О.Я. Зоткина «И этому испытанию не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология. Т.3. С. 386.

²¹² Тиллих берёт термины «автономия» и «гетерономия» из кантианской традиции. В практической философии Канта это два противоположных в нравственном отношении решающих качества определения воли к хотению и поступку. Автономной является воля, которая сама даёт закон своего действия или может мыслиться как сама для себя законодательная. Гетерономной является воля, заимствующая норму своего воления и поведения не из своего разума, но из *иного*.

²¹³ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 230 — 231.

²¹⁴ См.: Там же. С. 264.

ральной функции и постучалась в дверь, в надежде, что ее примут. Разве этическое не ближайший родственник религиозного? Может ли религия быть отвергнута в этом случае? И в самом деле, она не была отвергнута; она была принята. Но ее приняли как «бедную родственницу» и потребовали, чтобы она отрабатывала свое место в царстве морали, прислуживая нравственности. Ее держат, пока она помогает воспитывать добрых граждан, хороших мужей, жен и детей, честных работников, служащих и солдат. Но как только религия заявляет о собственных притязаниях, ее либо заставляют замолчать, либо отбрасывают как нечто лишнее и даже опасное для морали»²¹⁵. Различные школы «либеральной теологии», Баденская и Марбургская школы неокантианства, а также интуитивист Бергсон, по Тиллиху, «адаптировали» религию к познавательной функции человеческого духа. «Кажется, что в качестве особого способа познания, мифологического воображения или мистической интуиции религия должна была найти себе пристанище. И опять ее принимают, но как прислугу чистого знания и на короткое время. Чистое знание, окрепшее в результате грандиозных успехов науки, вскоре отказывается от своего не вполне охотного признания религии и заявляет, что не имеет с религией ничего общего. И вновь у религии нет пристанища в духовной жизни человека»²¹⁶. Затем религия, по Тиллиху, переходит к сфере «чувства» и к эстетической сфере (Ф. Шлейермахер, Р. Отто, У. Джеймс) — и все с тем же плачевным результатом... Текст написан в форме проповеди, а не научного трактата, поэтому Тиллих не называет имен философов и школы. Создается впечатление, что религия в хронологической последовательности переходила от одной функции человеческого духа к другой и при этом каждый раз была использована не в ее полноте и не как цель, но лишь частично и как средство. На самом деле почти все происходило одновременно (то есть религия «стучалась» сразу в несколько «дверей»), но в конце концов осталась без пристанища. Подчеркивая, что религия не является «функцией» человеческого духа, Тиллих настаивает, что ею нельзя *пользоваться* для каких-либо (даже самых лучших) целей; религия есть «глубина» духа — и, соответственно, «глубина», субстанция культуры.

«Вечно» теонимных творений не существует, считает Тиллих, поскольку любое культурное творение является единством субстанции, материи и формы; следует признать, что теонимное творение всегда актуализируется в конкретной ситуации, в конкретной форме, то есть в профанных элементах. Образ теонимии не может быть независим от ситуации, в которой он создан, и от ситуации, в которой оценивается. Творение культуры только тогда выражает своё подлинное предназначение, когда оно через себя свидетельствует о *предельном* смысле. Если

²¹⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 239.

²¹⁶ Там же.

определяющей является позиция Духа, выраженная в культурном творении, то, в принципе, любое произведение может стать носителем и выразителем предельного (теономного) смысла. Одновременно с этим любое, прежде бывшее теономным, творение, несёт в себе постоянную возможность деградации в автономное или гетерономное творение. Каждый культурно-исторический период является выражением и удостоверением религиозной жизни данного периода. Наиболее полное и яркое выражение творение культуры обретает в своём стиле как многомерном и целостном свидетельстве о духовной позиции творца и культурно-исторического периода. Когда приходит это понимание, говорит Тиллих, документы и события давних эпох становятся живыми и вечно значимыми для нас. «Геология культуры» в этом случае становится свидетельством о Вечной истине в конкретно-исторических условиях.

Нет абсолютно секулярных областей бытия, полагает Тиллих. В этом смысле даже в полностью автономной культуре сохраняется измерение Безусловного, хотя бы в негативном опыте переживания пустоты и бессмысленности — например, у К. Малевича (знаменитый «Чёрный Квадрат»), Ф. Кафки, А. Камю, С. Беккета, Э. Ионеско, Э. Уорхолла, Б. Кольтеса и др. Каждое сущее может стать выражением теономного синтеза. Наше отношение ко всему рукотворному необходимо должно включать в себя как позитивный, так и негативный момент. Ничто из сотворённого не может претендовать на утверждение себя как сущностно святого — но, с другой стороны, творение культуры, даже то, которое мы вправе назвать разрушающим культуру, в своей глубине основывается на опыте захваченности Силой Бытия (например, некоторые произведения искусства, посвящённые войне, смерти)²¹⁷. И в этом смысле оно позитивно.

Теоретической установкой, непосредственно связанной с теологией культуры, был и «религиозный социализм» Тиллиха, о котором уже шла речь. Цель была в том, чтобы «религиозно оправдать» социализм, интерпретировать его в терминах «Предельной заботы» и осознания «кайроса». Тиллих признавал в то же время, что в социализме присутствуют элементы, несовместимые с религиозной идеей «кайроса». Критика культуры, предпринятая социализмом, должна, по мысли Тиллиха, быть направлена на сам социализм, пытаясь обратить последний к его собственной «глубине». При этом «религиозный социализм не должен становиться ни церковно-политическим движением, ни государственно-политической партией, по-

²¹⁷ Автору долго казалось ужасающим и бессмысленным направление в кино советского «андаграунда» 80-х под названием «некрореализм», в котором смаковалось изображение разложившихся трупов — в особенности утопленников. Всё прояснили строки Ахматовой: «Когда погребают эпоху, надгробный псалом не звучит. // Пыльни, чертополоху украсить её предстоит... // А после она выплывает, как труп на весенней реке. // Но матери сын не узнает, и внук отвернётся в тоске». См.: *Анна Ахматова. Соч. в 2 т. М.: Правда, 1990* **Т. 2** С. 204.

сколькx тем самым он потеряет возможность свободной оценки и церкви, и партий»²¹⁸.

При стремлении понять любую культуру, полагает Тиллих, необходимо увидеть те глубинные внутренние, большей частью неявные преференции, те «паттерны», которые всегда присутствуют «априори» и на которых базируется само здание культуры. Предложенный им вариант описания отношения между культурой и религией отличается тем, что данное отношение — открытая система, что временность и историчность входят в неё не какими-то досадными недоразумениями, которые пока невозможно устранить (как, скажем, у Карла Барта), но являются подлинными и необходимыми составляющими любой науки, касающейся человека, тем более науки о культуре и религии. Факт постоянного возвращения к проблеме отношения между религией и культурой, теологией и философией в истории человеческой мысли для Тиллиха свидетельствует о двух важнейших моментах: о невозможности их сведения воедино, об их неустранимой конфликтности, но также и о невозможности их разделения. Главными побудительными мотивами человеческого творчества всегда является религиозность. Человек — *неисправимо религиозное существо*, считает Тиллих, хотя формы его религиозной самореализации могут быть демоническими и разрушительными²¹⁹.

Вопрос о взаимоотношении культуры и философии, философии и теологии — очень давняя тема европейской мысли, которая в XX веке встала перед философами и теологами с небывалой остротой. В статье С.А. Коначёвой «Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века» мы читаем: «В XX веке этот вопрос был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить её двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа. <...> Может ли философия оказаться секулярным изложением новозаветного понимания мира и человека или же Откровение (а вслед за ним и теология, исходящая из веры как события Откровения) преобразует философские понятия, свидетельствуя о возможности нового эсхатологического бытия, разрывая границы конечности, для философа непреодолимые?»²²⁰. В протестантской теологии с конца 30-х годов XX века эта тема получила название «демифологизации» христианства. Проблема эта невероятно сложна — как для философии культуры, так и для теологии. С са-

²¹⁸ Тиллих П. Теология культуры. С. 235.

²¹⁹ Очень ярко это «повреждённая религиозность» проявилась в квазирелигиях — нацизме и большевизме; как мы знаем из советской хрестоматийной литературы, образы самоотверженных героев — коммунистов и большевиков — очень напоминают жития христианских святых и мучеников.

²²⁰ Коначёва С.А. Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М.: ИФ РАН, 2008. С. 102-123.

мого начала христианству приходилось говорить с миром на языке мира, на языке культуры, а для этого требовалось донести всё содержание религии до сознания тогдашнего человечества с помощью привычных для него философских понятий. Это делали уже ранние апологеты — св. Иустин, св. Феофан, Татиан, св. Ириней и многие другие. Для них христианство было не только Откровением, но и философией, потому что христианство давало удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми, по их убеждению, работали *все* настоящие философы. Христианство не могло не испытывать желания стать цельной и законченной системой жизни и миропонимания. Однажды разбуженный интеллектуальный интерес не мог успокоиться раньше превращения новой религии в метафизику.

Тиллих, как уже говорилось, использовал как понятия классической и постклассической европейской философии, так и традиционные христианские термины, придавая им несколько нетрадиционный символический смысл — «забота», «страх», «тревога», «бытие-к-смерти», «Само-Бытие», «Безосновное», «демоническое», «кайрос», «логос», «теономия», «хаос», «хюбрис» и др. Фактически здесь идёт речь именно о философской «демифологизации» христианства, хотя сам Тиллих большей частью избегает этого термина. Главным же идеологом «демифологизации христианства» (и автором самого термина) был Рудольф Бультман (1884 — 1976), до начала 1930-х годов относивший себя к «диалектической теологии» и бывший другом Карла Барта. И по сей день его теология считается одной из самых противоречивых: его одновременно считают и отцом современной церкви и еретиком. Бультман был выдающимся историцистом; особая сфера его интересов — Новый Завет и, возможно, он самый влиятельный библеист XX столетия. Его главные работы — «История синоптической традиции» (1921), «Комментарий к «Евангелию от Иоанна» (1941), «Теология Нового Завета» (1955). Бультман, в противоположность Тиллиху, открыто стремился реконструировать христианство.

Бультман видел одну из причин упадка современного христианства в том, что мыслящий человек нашего времени, даже если он готов принять Христа как Спасителя, не может, оставаясь искренним перед самим собой, *буквально* воспринимать мифологические обстоятельства истории спасения: непорочное зачатие, воплощение Логоса, воскресение умершего и т.д. Поэтому Бультман предпринял попытку истолковать спасение, принесённое Христом, без использования мифологических терминов. Главной задачей «демифологизации» теолог считал *вопрос* к историческому, мифологическому тексту о его «подлинном содержании».

Бультман воспринимал Новый Завет с позиции исторического критицизма и считал, что подлинно экзистенциальный смысл Нового Завета искажен тем, что он представлен в терминах донаучной космологии. Эта космология, гностическая по своей сути, по мнению Бультмана, являет собой миф, из оболочки которого нужно освободить подлинную суть Евангель-

ских Посланий²²¹. Гностическая космология являет нам «трехъярусный» мир, средний ярус которого занимает земля и человек на ней, верхний ярус есть царство Божественного, а нижний — темного и inferнального. Таким образом, полагал Бультман, Евангелия «скрывают», что человек поставлен между двумя возможностями существования — аутентичного и неаутентичного. В своей аутентичности человек поставлен лицом к лицу с границей человеческого существования и главным образом — собственной смертностью; неаутентичное же существование предполагает, что человек «прячется» от «страха» и «заботы» и потому становится их жертвой. Бультман считал, что новозаветные тексты могут быть демифологизированы, ибо их мифологическая форма есть не более чем форма, которая абсолютно необходима исторически, но не является специфически христианской и может быть без труда отделена от Вести как выражения подлинно христианского миропонимания и самопонимания. Демифологизация у Бультмана является преобразованием текста, направленным на более глубинное его понимание, то есть на осуществление интенции текста, которая имеет в виду *событие*, а не сам текст. Бультман, по его собственной оценке, углубляясь в текст и снимая одно за другим его мифологические одеяния, обнаруживал *Послание*, являющееся первичным смыслом текста.

Резкие возражения теологов-традиционалистов Бультману доходили до обвинений в том, что он превращает Христа просто в ... предшественника Хайдеггера! Страстный оппонент Бультмана с середины 30-х годов, Карл Барт иронично замечал: «В трудах Бультмана нельзя не увидеть искренней заботы об электрифицированном и атомизированном человеке сегодняшнего дня: о том человеке, которому без демифологизации и без экзистенциалистской интерпретации не понять Евангелия, не говоря уже о том, чтобы признать его достоверным, чтобы ответить ему подлинной верой или неверием. Вот если подвергнуть миф отчуждению или сублимации и говорить с современным человеком хайдеггеровским языком — ну тогда другое дело!»²²². Собственно говоря, против философского языка в теологии не возражал даже Барт. Он писал: «Августин говорил по-неоплатонически, Фома — по-аристотелевски, Бауэр и Бидерман — по-гегелевски, а вот Бультман теперь говорит по-хайдеггеровски. ... Ну что же, философская крошка неизбежно плавает в общеупотребительном теологическом язы-

²²¹ Многочисленные ученики и последователи Бультмана (более или менее добросовестные) создали множество трудов, стремясь восстановить «подлинную историческую реальность», на которую указывает Новый Завет, освободить её от «шелухи мифа». См. например: *Mack B. Myth of innocence: Mark and Christian origins. Philadelphia, 1988; Funk R. The Gospel of Mark: Red Letter Edition. Sonoma, California, 1991;* очень ярко написанная книга — *Crossan J. The Historical Jesus: The life of Mediterranean Jewish peasant. San Francisco, 1991.*

²²² *Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004. С. 692.*

ке!»²²³. Речь о другом. Барт риторически спрашивает: «Не исказим ли мы, не изувечим ли мы Новозаветную Весть, если под лозунгом «экзистенциалистской интерпретации» или «демифологизации» выбросим из неё то, что для самой весты является самым главным и насущным: *событие Христа* как таковое, то событие, которое обосновывает, обуславливает и направляет всё прочее?»²²⁴.

На это Бультман возражал, что выбор между неаутентичным и аутентичным существованием — это не рациональный выбор, а Откровение. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман говорит, что подлинное существование, будучи онтологической возможностью для человека (то есть структурным элементом его бытия) не есть его онтическая возможность (та возможность, которую он сам может осуществить). Подлинная жизнь может быть дана человеку только как дар. Опыт ограниченности, характеризующий историчность как конечность, по Бультману, указывает на неизбежность смерти, и тогда Откровение, вводящее новый смысл, «альтернативно» определяется как жизнь. Это обещание жизни перед лицом смерти для Бульзмана есть приятие веры во Христа. Здесь, возможно, Бультман оправдывал супранатурализм, который в других случаях он отвергал. Либо же он просто считал, что *сам выбор* между аутентичным и неаутентичным существованием недоступен «рациональному» человеку в его неаутентичном существовании. Но все же утверждение, что христианская жажда благодати — это всего лишь замаскированный выбор между аутентичным и неаутентичным существованием представляется более чем сомнительным. В противоречивости упрекал Бульзмана не только оппонент Барт, но даже единомышленники. По крайней мере двое из последователей Бульзмана, протестантские теологи В. Камла и С. Огден, полагают, что существует глубочайшее несоответствие в творчестве Бульзмана между хайдеггеровскими темами и их христианской интерпретацией. В. Камла считает, что не только вера в исторического Иисуса, но также и сама вера в Бога, вторгающегося в историю, несовместима с доктриной Хайдеггера, которая с необходимостью приводит к атеистическим выводам. Действительно, бультмановские ссылки на Бога порой представляются чем-то совершенно внешним по отношению к основным понятиям его доктрины. Когда оппоненты спрашивали его, как он оправдывает веру в Бога и слово о Боге, он отвечал в традиционных христианских терминах, имеющих мало общего с экзистенциальной философией.

Пожалуй, можно сказать, что для Бульзмана хайдеггеровская «фундаментальная онтология» важна именно потому, что она допускает возможность перехода от неподлинного существования к подлинному. Бультман по-своему определяет «подлинное» и «неподлинное» и

²²³ Барт К. Указ. соч. С.694.

²²⁴ Там же. С. 690.

вводит представление о Боге как о том, кто делает переход к подлинному существованию возможным. Бультман также перенимает у Хайдеггера идею о решении (выборе) человека как о необходимом, но (как и следует думать христианскому теологу) недостаточном условии перехода к подлинному существованию. Да и само содержание понятия «подлинное существование» у Бульмана отлично от хайдеггеровского: Бультман «подлинным» считает «эсхатологическое существование», то есть «жизнь в вере». Верующий в слово керигмы (проповеди) перестаёт отождествлять себя с миром, он живёт для будущего, которое воспринимает как дар Бога. Там, где у Хайдеггера — решимость принять неизбежность смерти, у Бульмана — призыв к вере и ответная решимость «избрать будущее», то есть экзистенциальный вариант христианской сотериологии. Бультман пишет в книге «Новый Завет и мифология»: «Экзистенциальный анализ человеческого бытия (Dasein) у Хайдеггера кажется лишь профанным философским изложением Новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире. Человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент выбора между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и будущего («das man») либо обрести своё подлинное существование в отречении от всякой надёжности и в безоглядной открытости для будущего! Когда мои критики берутся оспаривать правомочность использования категорий хайдеггеровской экзистенциальной философии в моей интерпретации Нового Завета, то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. По моему мнению, стоит испугаться скорее того, что философия самостоятельно сумела разглядеть действительное содержание Нового Завета»²²⁵.

Но тогда получается, что философия даёт христианское понимание человека, но только без Христа. Бультман понимает неизбежность такого вопроса и отвечает на него: «Вполне может оказаться, что христианское понимание бытия осуществимо и без Христа, что в Новом Завете впервые было найдено и более или менее ясно выражено (в мифологическом облачении) понимание бытия, которое, в сущности, представляет собой то естественное понимание человеческого бытия, которое проясняется философией. При этом философия не только снимает с него мифологическую оболочку, но и последовательнее разрабатывает (и исправляет) принятую им в Новом Завете форму. В этом случае теология оказалась бы — что понятно с точки зрения интеллектуальной истории — предшественницей философии, самой философией оставленной далеко позади, так что теология теперь превратилась в ненужную и назойливую соперницу философии».²²⁶

Используя терминологию Хайдеггера, Бультман предложил «керигматическое» истолко-

²²⁵ Бультман Р. Новый Завет и мифология // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004. С.25.

²²⁶ Там же.

вание новозаветного мифа спасении во Христе. Он стремился раскрыть экзистенциальное содержание этого мифа, непосредственно затрагивающее современного человека, то есть хотел превратить «равную себе догму» в обращённую к слушателю и непосредственно понятную ему Весть. Бультман стремился решить герменевтическую проблему, возникающую в герменевтической ситуации (в современном понимании слова «герменевтика»), которая определяется как ситуация непонимания и кризиса доверия. Это значит, что по каким-то причинам люди не могут больше воспринимать некое содержание как авторитетное и принципиально значимое для своей жизни. Именно в такой ситуации Бультман стремился сделать новозаветные свидетельства веры значимыми для своих современников.

Соглашаясь с Бультманом относительно невозможности буквального понимания Библии, Тиллих, тем не менее, резко возражал против демифологизации, понимаемой в смысле отказа от использования религиозных символов и мифов. Он был убеждён, что язык символов и мифов — это специфический язык религии, без которого она не может существовать. Религиозные символы не конструируются произвольно, они выражают реальность, которую невозможно выразить никаким другим языком. Поэтому нужно не избегать их (как это делал Бультман), а пытаться выявить их глубинный смысл. В качестве примера можно привести трактовку, которую даёт Тиллих мифу о грехопадении. Ясно, что событие грехопадения не могло произойти в какой-то момент времени в далёком прошлом: ведь сами категории времени и пространства, как бы закрепляющие тотальное разделение всех и вся, — это уже категории падшего мира. По Тиллиху, грехопадение — символ той ситуации, в которой находится человек. Он описывает эту ситуацию с помощью понятий эссенциального (сущностного, идеального, неискажённого) и экзистенциального (реально существующего, искажённого) бытия. Последнее как бы потенциально заложено в первом. Реализуя эту потенциальную возможность, сущность наделяет то, что существует, Мощью Бытия, но в то же время противостоит ему в качестве повелевающего закона. Такое падение есть отчуждение человека от его сущности или «переход от сущности к существованию». Возможность такого перехода и его мотивы Тиллих традиционно объясняет особым свойством, которым наделён человек в отличие от всего остального творения, — его свободой. Поэтому отчуждение должно восприниматься не только как факт, но и как акт отказа от своей сущности ради реализации себя в существовании, и такие понятия, как грех, безверие, самовозвеличение сохраняют своё религиозное значение в качестве атрибутов отчуждения.

Даёт ли такая онтологическая интерпретация библейского мифа какое-то новое понимание? И да, и нет. Непостижимое остаётся непостижимым, в каких бы терминах мы его ни описывали. Но эта интерпретация позволяет использовать для характеристики бытия человека в условиях существования весь опыт, накопленный современной культурой (философией,

психологией, литературой, искусством), и наполнить такие понятия «грех», «безверие», «падение», новым, более близким современному человеку содержанием.

Тиллих, как и Бультман, считал, что любое высказывание о Боге имеет принципиально символическую природу, а единственным несимволическим утверждением о Боге является утверждение, что всё, говоримое нами о Боге, символично. Если философия мыслит понятиями, то теология — символами. Символ Тиллих, как уже говорилось, понимает как единство божественной и экзистенциальной областей. «Символы имеют две стороны. С одной стороны, они детерминированы той трансцендентной реальностью, которую они выражают. Но, с другой стороны, они испытывают на себе влияние экзистенциальной ситуации тех, для кого они на эту реальность указывают»²²⁷. Символ отличается от знака: знак всего лишь репрезентативно конвенционален, он может быть заменён другим знаком, а символ онтологичен. Он одновременно универсален и конкретен; он парадоксален, многозначен и сверхрационален. Символ незаменим и неслучаен. В отличие от Бультмана, Тиллих полагал, что символ *соучаствует* в той реальности, которую символизирует. Символ может быть переринтерпретирован *только* в другой символ, а не в понятие (как у Бультмана). Для Бультмана же миф и символ лишены онтологического измерения, они приближают, не открывают, но скрывают истину, а потому должны быть рационализированы.

По Тиллиху, символ историчен и динамичен, открыт для собственной изменчивости. Поскольку символ — это место встречи вечного с временным, то он и сам временен. Как и всё земное, он не застрахован от демонизации и превращения в идола. Однако, будучи по природе «самокритичным», символ предостерегает как от человеческой самонадеянности, так и от насильственного навязывания новых символов. Символы не придумываются, но рождаются во встрече божественного и человеческого.

Своё отношение к выдвинутой Бультманом идее демифологизации христианства Тиллих высказывал неоднократно. Например, в книге «Теология культуры» он пишет: «Каков смысл этого отрицательного по форме и искусственно созданного термина (*демифологизация* — Т.Л.)? Этот термин нужно признать и поддержать, если он указывает на необходимость признать символ в качестве символа, а миф в качестве мифа. От него нужно решительно отказаться, если он означает полное устранение символов и мифов. Такая попытка никогда не увенчается успехом, потому что символы и мифы суть постоянно присутствующие формы человеческого сознания. Один миф может уступить место другому, но устранить миф из духовной жизни человека невозможно. Ведь миф — это сплетение символов нашей предельной заботы.... Все мифологические элементы Библии, вероучения и литургии следует признать

²²⁷ Тиллих П. Систематическая теология. Т.1. С. 277.

мифологическими, однако надо сохранить их в их символической форме и не пытаться найти им наукообразную замену. ... Символы веры невозможно заменить другими символами, например художественными, их невозможно устранить с помощью философской или научной критики. Они занимают исконное место в человеческом сознании, так же как философия, наука и искусство. Их символический характер определяет их истинность и силу. Ничто, меньшее символов и мифов, не может выражать нашу Предельную заботу».²²⁸

Итак, миф для Тиллиха является языком «Предельной заботы» и не может быть устранён. Однако Тиллих не приемлет и того полюса, который противоположен идее «демифологизации», то есть буквализма в понимании текста Писания (характерного, в частности, для неоортодоксии Карла Барта). Миф, делает вывод Тиллих, должен быть не отвергнут, но «понят как миф». Миф же, *понятый* как миф, становится, по Тиллиху, «сломаным» (переосмысленным, но не уничтоженным) мифом. Именно так следует, по его мнению, понимать христианство.

Можно сказать, что Сёрен Кьеркегор и неоортодокс Карл Барт творчески использовали новые формы мышления, чтобы выразить истину традиционных христианских догматов, а Рудольф Бультманн и Пауль Тиллих использовали язык европейской классической философии, чтобы выразить «экзистенциальную ситуацию», что существенно отличается от традиционной религиозной веры. Конечно же, проблема современной интерпретации христианства — это не просто проблема терминологии. Она требует глубокого осмысления всех основных понятий и религиозных символов, таких как природа, жизнь, разум, дух, душа, время и вечность, религия, откровение, грех, спасение, Бог, Царство Божье, вечная жизнь и т. д.

Проблема интерпретации библейских реалий, как уже говорилось вначале, отнюдь не является достоянием XX века — можно сказать, что она существовала всегда. В средневековье, признававшем начало по Слову, экзегетика (и совпадавшая с ней герменевтика) были призваны стать не просто ведущим искусством в переводе сакрального (библейского) текста на язык мирской мудрости и в практике комментирования трудностей, возникающих при решении логико-грамматических и философских проблем, но и учением о бытии, онтологией. Уже в первых богословских школах начала нашей эры зарождаются различные направления герменевтики: александрийская школа тяготела к аллегорическому истолкованию Писания, антиохийская — к буквально-историческому. Как правило, аллегорическое толкование предполагало и исторический, и мистический, и топологический смыслы, то есть подчёркивало многосмысленность слов и выражений в противовес направлению, допускавшему лишь один определённый смысл. При буквальной интерпретации слово как подлежащий истолкованию

²²⁸ Тиллих П. Теология культуры. С. 165-168.

знак теснейшим образом связано с вещью. Именно эти «вещные» отношения вскрываются интерпретатором, который ни в коем случае не может выйти за рамки этих отношений. При аллегорической интерпретации слово указывает скорее на интенции, желания, представления сообщаемого, поэтому интерпретация более свободна: она предполагает желание сообщаемого вложить в слова разные смыслы. Ко времени зрелой схоластики упрочились пять способов толкования Священного Писания: 1) исторический, или буквальный, исходящий из прямого значения слов; 2) аллегорический, 3) символический, 4) тропологический, исходящие из многозначности слов, их готовности к обретению новых смыслов; 5) аналогический, относящийся к предметам «Вечной Славы» (божественным предметам). Такого рода многозначность основывалась на особом строе мышления, предполагавшего, что любое, самое точное слово перед лицом Божественной полноты есть иносказание, брошенное слово, никогда не совпадающее с Истиной.

Что касается Мартина Лютера, отца протестантской теологии, то его теология — это «теология Слова». «Вера от слышания, а слышание — от слова Божия» (Рим. 10:17) — эти слова Ап. Павла обрели центральное место в идеологии Реформации. Божественное Слово, создающее веру, одновременно выступало как основа теологии. Конечно, и раньше, особенно в оккамистской традиции (в которой Лютер был воспитан) также подчеркивали авторитет Писания, но когда Лютер говорил о Писании как о Божественном Слове, пришедшем через пророков и апостолов, в этих словах заложено новое убеждение в первичном значении Слова и в его непререкаемом авторитете. Лютер отверг сложившееся в средние века разнообразие толкований Священного Писания (историческое, аллегорическое, символическое, тропологическое, аналогическое, о которых мы уже говорили). Для него Писание имело единственный, изначальный и подлинный смысл, грамматический или исторический. Он учитывал также и образное толкование, но оно имело для него второстепенное значение, скорее как украшение библейского повествования. Согласно взглядам Лютера, Библию можно понять исходя из нее самой, она может толковать саму себя. Пояснения Предания или церковных учителей не являются (как считали католические теологи) необходимым условием правильного понимания ее содержания. Само Слово обладает «внешней ясностью». В этом также состоит причина того, что Писание без добавления человеческих заповедей и мнений может быть единственным основанием веры. Для теологии Реформации характерно, что Слово становится главным не только как источник понимания сверхъестественной реальности, но также как действенное, творящее и животворящее Слово, через которое Бог судит и исправляет. Вера относится, по мнению Лютера, к самому Слову, а не только к метафизической реальности, стоящей за ним. В этом заключалось основное противоречие между теологией Реформации и Схоластики. Мы можем констатировать, что позиция Тиллиха и Бультмана в данном случае ближе к

182

аллегорическому схоластическому толкованию Писания, а позиция Кьеркегора и Барта — к позиции Лютера.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой оказался человек XX столетия, Пауль Тиллих показал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что на поверхности, как кажется, христианство почти «закрашено» повседневностью. Тиллих своим исследованием «стер» эти случайные черты и обнаружил христианство как основу и путь современной культуры. В опыте современного человека присутствует элемент безусловного, который человек способен осознать даже в бездне отсутствия смысла.

О НЕОБХОДИМОСТИ В РОССИИ БЮРОКРАТИИ

В сегодняшних спорах, проходящих в России, бесконечных и почти безнадежных, о возможности демократического устройства страны все время слышится апелляция к принципам жизни Западной Европы и США. Все устали от хаоса, беспредела и безначалия, а потому начинаются вздохи о том, что потеряли мы бюрократию, которая обеспечивала порядок, и не надо бояться этого слова, потому что и в демократической Европе именно бюрократия выполняет функцию структурирования и взаимосвязи большого государственного организма. Но можно ли понять себя, глядя в Европу, как в зеркало, показывающее если и не наше настоящее, то хотя бы наше будущее? И не опасна ли сегодня ностальгия и поиск искомого централизма то в русском самодержавии, то в большевистской диктатуре, то в брежневском государстве развитого социализма, будто бы давших аналог европейской бюрократии?

Что же, еще в прошлом веке русский юрист, историк и философ Б.Н. Чичерин настаивал на органической связи централизации, бюрократии и демократического общежития. Разумеется, рассуждая о западных государствах, он, как и нынешние наши теоретики, примерял их устройство к российскому. Отечественные демократы (Н.Г. Чернышевский) с ним спорили, что нельзя отождествлять российское самодержавие с европейским абсолютизмом, тем более с Северо-Американскими Штатами. Демократы при этом ссылались на исторические работы самого Чичерина, показавшего беспредельный произвол наместников и воевод Московской Руси, не встречавший ни малейшего сопротивления со стороны низового люда, не имевшего никаких прав, напоминали о гоголевских чиновниках, сохранивших все обычаи своих предшественников.

Как сегодняшние наши публицисты в рассуждениях о благотворности бюрократии опираются на Макса Вебера, так Чичерин исходил из «Философии Права» Гегеля. Немецкий мыслитель XIX века говорил о важности чиновничества для правильного функционирования централизованного государства. Но, по Гегелю, чиновничество и бюрократия составляют основную часть среднего сословия, которое характеризует развитый интеллект и правовое сознание, а чтобы избежать злоупотреблений, произвола и господства этого сословия, оно контролируется сверху государством и правами общин и корпораций снизу. Стоит заметить, что сам Гегель считал, что его конструкция неприменима к России, где нет среднего сословия, а налицо лишь крепостная масса и ее правители. Добавлю, что в России не было и независимых общин и корпораций со своими правами. Все общины и союзы создавались государством в интересах фиска, что, разумеется, исключало наличие каких-либо прав, предполагая

только повинности. А контролировать произвол чиновников лишь сверху очевидно что невозможно.

Так была ли в России и в бывшем СССР бюрократия, есть ли она сейчас? Та самая бюрократия, о которой как о благотворном и необходимом для развитого и индустриального общества явлении писал Макс Вебер? Или хотя бы та, о которой как о кошмаре, безличной силе, не принимающей в расчет живого человека, писал Франц Кафка? Казалось бы, нелепый вопрос. Мы привычно считаем, что Россия, быть может, наиболее страдающая от бюрократии страна, что наше общество в плену у бумажной волокиты. У нас в широком ходу пословица: «Без бумажки ты букашка, а с бумажкой человек».

Впрочем, сомнение в тотальной бюрократизации России уже высказывалось, и как раз западными наблюдателями. Скажем, гарвардский профессор Р. Пайпс считает, что российское государство имело слишком много противопоказаний, чтобы суметь бюрократизировать жизнь своих поданных: «Развитие бюрократизации сдерживали такие внушительные препятствия, как обширность страны, сильная рассредоточенность населения, затруднительность сообщения и (что, может быть, наиболее важно) недостаток средств. <...> Российская бюрократия представляла незначительной не только в бюджете страны; она также была невелика в процентном отношении к населению государства. В середине XIX века в России было 12-13 чиновников на 10 тыс. человек населения, т.е. пропорционально раза в три-четыре меньше, чем в странах Западной Европы того же периода»²²⁹. При сравнительно точной фиксации факта американский профессор совсем не ставит вопроса о *специфике русского чиновничества*. Более того, речь должна идти *не о количестве, а о роли, которую сыграли чиновники в истории русского жизнеустройства*. Здесь уж лучше нам опереться на свидетельство отечественных мыслителей. «Россию сколотили, сбили и выкрасили чиновники, — писал Василий Розанов. — Россия вся есть произведение чиновника, творчество его: это есть «дом, им построенный», по его разуму, по его вкусу, по его вдохновению, или, вернее, по его безвдохновенности»²³⁰. И эти чиновники отнюдь не были бюрократами. Последнее понятие относится к западноевропейскому образу жизни, хотя и употреблялось — в XIX в. не без некоторых оснований — по отношению к России.

Ведь если на клетке слона написано «тигр», не верь глазам своим. В конце 30-х годов XIX века маркиз де Кюстин утверждал, что в России «есть лишь названия всего, но ничего нет в действительности. Россия — страна фасадов. Прочтите этикетки — у них есть цивилизация, общество, литература, театр, искусство, науки, а на самом деле у них нет даже вра-

²²⁹ Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 367.

²³⁰ Розанов В. М.П. Соловьев и К.П. Победоносцев о бюрократии // Начала. 1991. №1. С. 44.

чей»²³¹. Перепуганный нашей действительностью французский маркиз за отсутствием врачей не сумел увидеть русской литературы и искусства, да и науки тоже, не разглядел и скрыто идущей, но тем не менее идущей европеизации общества, но проблему все-таки поставил правильно. Иначе сказать, по его мысли, за европейскими понятиями, которые мы употребляем, не существует соответствующего им объекта.

Приговор суровый, с тех пор не раз тиражированный. Точен ли он? Ведь надо учесть, что за использованием таких европейских понятий, как прогресс, цивилизация, коммунизм, бюрократия, очевидна тяга России к Европе, наше желание вместить свою жизнь в рамки выработанных на Западе мыслительных конструкций и с их помощью описывать нашу действительность. Если не принимать в расчет эту тягу, то на всех цивилизационных попытках России можно поставить крест. Но как тогда быть с великим русским искусством и великой наукой, возникшей на рубеже XIX и XX веков?.. Конечно, если не учитывать расхождения у нас термина, понятия и объекта, то можно фантазмагорическим образом описывать нечто не существующее в реальности и получать в результате такого описания страшноватые фантомы, загораживающие от нас нашу жизнь. Скажем, был ли у нас развитой социализм? Сегодня, глядя на развал всех структур нашего общества, иные готовы воскликнуть, что был! Было, однако, нечто другое, требующее собственного наименования. Вместе с тем, нельзя забывать, что многие понятия переносились и переносятся к нам из Европы вместе с объектами, так или иначе влияющими на нашу жизнь (религия, литература, индустриализм, наука вплоть до сегодняшних ее областей — кибернетики, электроники и т. п.).

Начало нашего решительного и, несмотря на откаты, безостановочного движения к европейскому материку можно датировать XVII веком. В известном смысле это был возврат или попытка возврата к европейскому прологу нашей истории — к Новгородско-Киевской Руси. Существует, однако, промежуток в пять столетий, период, который не вычеркнуть и в который сформировалась органика нашей культуры, весьма медленно поддающаяся изменению. Поэтому явления инокультурные, пересаженные на нашу почву, давали в результате какое-то другое образование. Наименование оставалось европейским, но под ним жила и живет, движется, шевелится, существует совсем иная субстанция. И задача культуролога как раз в том и состоит, чтобы выяснить ту реальность, которая скрывается за европейским термином. А стало быть, оценить возможность ее реального изменения, возможность приближения объекта к своему наименованию. Говорят же, что Петр Первый начал свое преобразование с крыши, не подведя под нее фундамент. Нечто все же у него получилось. Характерна и российская шутка, что сначала мы пишем некое слово, а потом к нему пристраиваем забор.

²³¹ *Кюстин А. де.* Николаевская Россия. М., 1990. С. 94.

Что же произошло в эти пять столетий до XVII века? В нескольких словах: разгром войсками Чингиз-хана Киевской Руси, возникший симбиоз и совместное проживание и взаимовлияние завоевателей и завоеванных, а затем образование «под сенью ханской власти» (А.И. Герцен) Московской Руси. Географические контуры империи Чингиз-хана очень напоминают контуры бывшей Российской империи и уже бывшего СССР. Случайно ли это? Думаю, что геополитически евразийцы были не так уж неправы, полагая Российскую империю, а затем СССР наследниками чингизхановской державы. Как известно, монгольский завоеватель пришел из-за Байкала, и, сбросив иго, Россия совершила свою реконквисту в отличие от Испании не против арабов, принесших в Европу алгебру и Аристотеля, а с Запада на Восток, в места достаточно дикие, лишённые цивилизованной почвы. Сосредоточенная в пределах Московского царства Россия, быть может, имела бы больше шансов на цивилизационный прорыв, но завоевание Сибири, по соображению А. Тойнби, стоило ей цивилизации — в европейском смысле этого слова. Взаимовлияние Золотой Орды и Руси было невероятно сильным. Если многие татары переходили на службу к русским князьям, положив начало российским родам, славным в отечественной истории (назову хотя бы Чаадаева, Карамзина, Тургенева), то татарское влияние на социальную и политическую жизнь завоеванного народа привело, как замечал Г.П. Федотов, к превращению Москвы в «православное ханство».

Теперь вспомним, какого рода чиновники управляли из Золотой Орды Русью. Существовала форма так называемого баскачества. Баскаки руководили военными отрядами, которые состояли, кстати, прежде всего из туземного населения, и следили за выплатой дани и правильным исполнением повинностей. Иными словами, осуществляли организованный грабеж покоренной страны. В течение столетий Русь платила так называемый «ордынский выход». И народ, и правители приучались смотреть на подать как на побор, во многом служащий к обогащению совершающих этот побор чиновников-баскаков. Подобная же военная организация управления сохранилась и в Московской, и в Петровской Руси. (Характерны сами наименования управителей — воеводы, генерал-губернаторы и т.п.). К примеру, вплоть до XVII века включительно наместники отправлялись во вверенные их попечению местности на «кормление». Это было вполне официальным термином.

Конечно, «кормились» и европейские чиновники, но их поборы не были легализованы, как в России, где государство, не имея независимых низовых общин и корпораций, не в состоянии было контролировать свою администрацию. А традиции и привычки, тем более бывшие когда-то фактом официальной государственной жизни, преодолеваются много хуже, чем личные злоупотребления. Да и что иное могло быть в стране, доминантой которой, по выражению П.Я. Чаадаева, было «хаотическое брожение». О хаосе, неупорядоченности российской жизни писал и Ф.М. Достоевский, в начале нынешнего столетия подтвердил этот ди-

агноз Д.С. Мережковский, назвав беспочвенность одной из глубочайших особенностей русского духа. Преодолевалось это состояние суперцентрализацией, самодержавием, превращением страны в военно-полицейское государство, что не позволяло, в свою очередь, развиваться независимым союзам и общинам — со своими правами, препятствующими лихоимству чиновников. Все это результат постоянного военного состояния страны, где каждый чиновник чувствовал себя предводителем боевого отряда в завоеванной местности. Не случайно один из русских мыслителей сказал, что в России нет чиновничества, а есть только «корпорации воров и грабителей».

Кого изобразил Гоголь в «Ревизоре»? Конечно, чиновников. Но чиновники эти отнюдь не бюрократы, тупо следящие за исполнением законности, не обращая внимания на нужды человека. Это были люди, воспринимающие свои должности как инструмент «кормления». Кажется, Николай I сказал, что в России не ворует один только император. И сколько раз с тех пор восклицали русские прогрессисты, что беда России в отсутствии настоящей, честной бюрократии, то есть тех людей, говоря словами Грибоедова, «кто служит делу, а не лицам». Именно такого служения у нас почти никогда и не было. Каковы же причины и истоки такого состояния дел? По убедительному наблюдению Б.Н. Чичерина, в Московском государстве все совершалось не на основе общих соображений, а частными мерами: оно управлялось не законами, а распоряжениями. И потому личное усмотрение имело гораздо более значения, нежели законное правило, а каждая должность носила более характер поручения, но не постоянного государственного учреждения. Эти принципы, модифицируясь, сохранились и по сегодня.

Петр Первый попытался переделать систему управления на европейский лад, бюрократизировать ее. Однако «птенцы гнезда Петрова» были кто угодно, но никак не бюрократы. Система личных распоряжений и указов осталась в силе. Только при Александре I М.М. Сперанский пытается хоть как-то упорядочить российское законодательство, при этом дав пример честного бюрократического служения. Но этого «русского реформатора» решительно и быстро вытесняет граф А.А. Аракчеев, «фрунтовый солдат», по слову Пушкина. В гербе своем носил он девиз — «без лести предан». В этой фразе полное отрицание какой-либо законности. Бюрократизация в очередной раз сорвалась, вместо нее установилась аракеевщина. Из нее выросли щедринские помпадурсы и градоначальники, жившие по принципу личных связей, беспрекословного подчинения вышестоящему лицу и отношения к обывателям, как у татарского баскака к жестоко покоренным, а потому и не смеющим пикнуть русичам.

И все же медленная европеизация русского общества тем не менее шла, сказывалось это и на проблеме чиновничества. В России долго не было (да и доселе нет) среднего сословия

как носителя образования и просвещения. Но эту роль, эту функцию взяло на себя сложившееся к началу XIX столетия в независимое сословие русское дворянство. И вот, скажем, декабристы, еще до того как они решились на военный бунт, ставили себе задачу проникнуть в мир чиновничества и создать прецедент, который должен был перерасти в принцип честного бюрократического служения. Так, бывший лицеист, друг Пушкина, будущий декабрист И.И. Пущин «уходит в надворные судьи и вторгается в мир московского правосудия, куда доселе не ступала нога человека...»²³². Попытка декабристов оборвалась в 1825 году. Но после реформ 1861 года, когда «все переверотилось», когда в очередной раз зашевелился русский хаос (выплеснувшийся потом в 1917 год), тогда криво и косо, но все же складывавшиеся буржуазные отношения способствовали появлению целого слоя русских бюрократов европейского типа. Таков, например, Каренин у Льва Толстого — сухарь, не способный на личные отношения, но и на злоупотребления тоже.

Нельзя, однако, забывать, что реформы Александра II подготавливались как раз укрепившейся к тому времени (укрепившейся по сравнению со Сперанским) европейски ориентированной так называемой «либеральной бюрократией». Именно этот тип правления господствовал в России на протяжении XIX века в периоды реформ и перестроек. Сошлюсь на прекрасный анализ данного явления у Н.И. Цимбаева: «либеральная бюрократия» первоначально означала круг высших сановников Российской Империи, озабоченных модернизацией страны и взявших на себя ответственность за проведение Великих реформ середины прошлого века. Именно тогда реформаторы, в той или иной мере близкие к великому князю Константину Николаевичу, стали именоваться «либеральными бюрократами». Термин, надо признать, на редкость точный. «Либеральные бюрократы» эпохи Великих реформ — братья Милютины, Головнин, Рейтерн, Д. Толстой и другие — были умелыми, опытными и преданными идее преобразования России деятелями, чьи усилия увенчались блестящим успехом. Великие реформы изменили ход русской жизни»²³³. Бюрократия укрепилась на верхних этажах власти. В дальнейшем среди ее представителей были как либералы, так и консерваторы — Д.Н. Лорис-Меликов, К.П. Победоносцев, С.Ю. Витте, П.А. Столыпин и др.

Чиновничество начинает перерабатываться в бюрократию, ибо само самодержавие пытается (хоть и малоудачно, как мы знаем) перестроиться в нормальную монархию абсолютистского типа, а потом и в конституционную, то есть опирающуюся не на произвол, а на закон. Именно эту тенденцию в развитии чиновничества отмечал К.П. Победоносцев: «Чиновничество все-таки связано долгом и службою: и его все-таки можно потянуть за эту нитку, или

²³² Эйдельман Н.Я. Обреченный отряд. М., 1987. С. 49.

²³³ Цимбаев Н.И. Российский феномен «либеральной бюрократии» // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 32.

связать этой ниткой, смотря по тому направлению, какое оно примет. Но кого же поставить на его место? Частное лицо, ряд частных лиц? Что такое частный, гулящий, праздный человек? Чем вы его удержите?.. Для чиновника фантазия не есть закон: ибо он весь в дисциплине, завязан и связан. Вы эту-то дисциплину и отрицаете, отрицая бюрократию»²³⁴. Конечно, бюрократия — это не европейская демократия, прошедшая школу либерализма. Но тем не менее ее бесспорный предвестник (хотя она и противоположна полной демократической свободе, осуществленной в XIX в. только в США). Неслучайно русские правые радикалы столь неприязненно относились к русской бюрократии как к порождению европейских (начиная с эпохи абсолютизма) политических структур, а потому чуждой, враждебной «живой жизни» России. «Бюрократизм, — писал Лев Тихомиров, сначала крайний нигилист, а затем сверхрадикальный монархист, — есть идея *не собственно монархическая, а абсолютистская*. Но монархия... легко впадает в эту болезнь, от которой избавляется *только непосредственным общением с нацией*. <...> Вредное действие бюрократии <...> состоит в том, что она всю жизнь нации подводит под однообразные, обязательные нормы»²³⁵ (курсив мой. — В.К.). Последняя попытка самодержавия вернуться к самому себе (несмотря на Думу, на выборы, на свободу печати!) выразилась в «непосредственном общении с нацией», помимо закона, через представителя народа — Распутина. Так что императорская фамилия со всей своей распутищиной была наиболее активной силой, противостоящей европеизации и законности.

Но не самодержавие, а Октябрьская революция смела эту европеизацию. Отказавшись от типа бюрократа, сложившегося в XIX в. (хотя отчасти потерявшего свое влияние на рубеже веков), большевики создали институт комиссарства, инвариант баскачества. Комиссары руководствовались идеей «революционной законности», выполняя личные распоряжения посылавших их наводить порядок и отбирать хлеб, зерно, драгоценности руководителей победившей революционной партии. И тогда эти комиссары отнюдь не выглядели бюрократами. Таковыми они показались революционным романтикам по окончании гражданской войны, когда уселись в традиционные кресла бывшей царской администрации. Однако были они более похожи на воевод и «кормленщиков» допетровской Руси, чем на сухих и чопорных, пытавшихся всю жизнь расчислить законами бюрократов предреволюционной России, толстовского Каренина или Ап. Аبلехова, героя романа А. Белого «Петербург». Уж кто больше Маяковского боролся с бюрократией, совбюрократией, как тогда говорилось! Но вспомним его Победоносикова из пьесы «Баня» (кстати, шаржированная переделка фамилии Победоносцева): сие должностное лицо ощущает себя военначальником на коне, таким и рисует его ху-

²³⁴ Розанов В. М.П. Соловьев и К.П. Победоносцев о бюрократии. С. 49 — 50.

²³⁵ Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. М., 1993. С. 140.

дожник-подхалим Бельведонский. И живописец отчасти прав, ибо этот особый слой, управлявший страной, руководствовался в управлении не законами, а партийным уставом и распоряжениями партийного руководства, построенного по военному принципу «ордена меченосцев», как говорил Сталин. Устав партии, устав полувоенной по сути своей организации стал законом для мирных обывателей, которые, естественно, чувствовали страх и трепет, чувствовали себя покоренными новым воинством. Даже легитимизировавшись в постсталинский период, советская администрация не превратилась в европейскую бюрократию, а создала особый тип чиновничества — номенклатуру, где все строилось не на деловых качествах, а на личных связях, личной преданности и энергии, с которой нижестоящий выполнял распоряжения вышестоящего. И поскольку партия стояла над государством, была его костяком, о законности в строгом смысле слова не могло быть и речи.

К сожалению, все эти антибюрократические, антизаконные принципы не изжиты и сейчас. Мы даже говорить перестали о создании правового государства, о чем так шумно дебатировали еще совсем недавно. Мы запутаны в ворохе разнообразных указов и распоряжений, как самых больших начальников, так и начальников поменьше. И каждый из них чувствует себя правителем, вершителем, хозяином твоей судьбы, относясь к тебе как бандит к попавшему в его власть случайному, позднему прохожему. И где же, спрашивается, наша бюрократия, которая, по Гегелю и по Веберу, состоит из высококвалифицированных специалистов духовного труда, с сильно развитой сословной честью, гарантирующей безупречность их деятельности, без чего всегда есть опасность коррупции. Похоже, что коррупция есть, а вот бюрократии нет. Да и возможна ли она? — повторю я свой вопрос, когда нет независимых общин, корпораций, сословий. Бюрократия осуществляет профессиональную связь между четко очерченными и структурированными частями общественного организма. В ситуации перманентного хаоса и возвращения колоссальных масс населения к бродячей, номадической жизни вступают в дело простейшие принципы организации общественных групп: атаман (или военный вождь, или партайфюрер), подчиненные ему воины (или члены партии) и все остальные, которых можно и дозволительно убивать и грабить почти на легальных основаниях. Примерно это сейчас уже начинает происходить в не столь отдаленных регионах бывшей Российской (и советской) империи.

Да и в России можно ли все то, что у нас сегодня творится, назвать властью бюрократов? Вряд ли. Из такого состояния анархии и хаоса возможно лишь появление очередного российского правителя «с твердой рукой». И, быть может, единственная нынче надежда на влияние мировой экономической и бюрократической системы, которая втянет Россию в свою орбиту и поможет нашему чиновничеству преобразоваться в бюрократию параллельно с преобразованием, усложнением и структурированием нашей однородной, хаотической жизни. Ибо, по-

192

О необходимости в России бюрократии

жалуй, впервые Россия переживает свой кризис, не находясь в конфронтации с европейским миром. Если сегодняшняя смута разрешится благополучно и в России возникнет, наконец, среднее сословие, тогда, возможно, возникнет и бюрократия в цивилизованном смысле этого слова. Если же этого не произойдет, мы вновь окажемся во власти комиссаров, воевод — назовите, как угодно, и будем не законопослушными гражданами цивилизованного государства, а в который уже раз завоеванными данниками и крепостными нового «ханства».

РАЦИОНАЛИЗМ В ПОЛИТИКЕ: ПРИНЯТИЕ РЕШЕНИЙ В УСЛОВИЯХ РИСКА

В работах В.Н. Поруса особое внимание уделяется рационализму как философско-мировоззренческой установке, согласно которой истинными основаниями бытия, познания и поведения людей являются принципы разума. Тема рациональности пронизывает разнообразные сферы человеческого бытия, специфицируясь в социально-философских, ценностно-антропологических, научно-познавательных, политико-правовых исследованиях. Наряду с этим выстраиваются гносеологические и методологические модели рациональности, опирающиеся на такие критерии познавательных целей и их достижения, как эмпирическая адекватность, целерациональность, эффективность и продуктивность интеллектуальной и практической коммуникации, общепринятость норм и правил поведения, ясность и согласие относительно понятий и суждений. Разрешение конфликта между различными типами рациональности, преодоление ранжирования их на «низшие» и «высшие» возможно, если исходить из принципа методологической дополнительности Н. Бора, позволяющего рассматривать оба подхода в ракурсе смысловой сопряженности и связи человеческих действий и явлений природы, эффективности социальных институтов и субъективности свободы и творчества²³⁶. Отталкиваясь от этих подходов, рассмотрим специфику рационализма в политике и принятии рациональных и нравственных решений в условиях политических и геополитических рисков.

1. Принятие политических решений в рискогенном обществе

Принятие рациональных и нравственно-ориентированных решений особенно необходимо в условиях современного рискогенного общества. Рационализм в европейской политике, как жизнеспособный и полнокровный образ мысли придал характерную окраску не какому-то отдельно взятому, а всем без исключения политическим направлениям, невзирая на их партийные различия. Почти все ныне существующие политики заняли рационалистическую и приближающуюся к ней позицию, идя к этому образу мыслей собственным путем — или по убеждению, или в силу веры в то, что рационализм неотвратим, или вовсе без рассуждений. При этом общий характер и настрой рационалиста заключается в том, что он всегда утверждает независимость разума в любых возможных обстоятельствах, утверждение свободы мысли, отказывающийся преклоняться перед авторитетом и делающий исключение только

²³⁶ См.: Порус В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности). М.: УРАО, 1999.

для авторитета разума. По своему образу мыслей рационалист является одновременно и скептиком и оптимистом: скептиком — потому что во всем разнообразии мнений, обычаев, верований не находится ничего, что избежало бы его критики, ничего, способного уйти от суда разума; оптимистом он является потому, что никогда не сомневается в способности собственного разума определять истинную ценность вещей, справедливость мнений или ущербность действий.²³⁷

При всех издержках рационализма, который критиковался в своих мировоззренческих и методологических установках как образцовая модель организации общества, основных социальных практик, человеческого поведения, достижения истинного объективного знания, эта методологическая установка остается непреходящим ориентиром современной науки, культуры, экономики, политики, включая в свое исследовательское поле проблему принятия решений, обоснования новых геополитических сценариев и т.д. в условиях политических, экономических, экологических и других типов рисков и вступая в диалог с альтернативными подходами.

Неразрывная связь политического риска со стратегией экономической политики, развитием рыночных отношений, действием национальных правительств, различных политических сил, партий, движений внутри страны и за ее пределами обуславливает необходимость разработки адекватных механизмов принятия рациональных решений и управления этим процессом на уровнях мегариска (международного или глобального), макрориска (внутреннего, странового) и уровне микрориска (отдельных субъектов — политиков, экономистов, предпринимателей, фирм и т.п.) с учетом междисциплинарных подходов и стратегий.

Принятие решений в условиях политического риска требует особого искусства. Само понятие «*решение*» означает нахождение ответа на какой-то вопрос (применительно к задаче, проблеме), а также и соответствующий волевой акт, выражающий осознанное намерение действовать определенным образом, выбор пути достижения какой-то цели. Принимаемые индивидом решения подразделяются на *личные* (относительно себя) и *профессиональные*, ориентированные на деятельность других людей. В рамках же профессиональных решений выделяются *экспертные*, не имеющие для адресата правовой обязательности и *управленческие*, обладающие определенной силой власти по отношению к исполнителю. Экспертные решения в виде рекомендаций органам управления в случае их принятия и утверждения приобретают статус управленческих решений.

Управленческое решение содержит в себе в снятом виде формально зафиксированный проект какого-либо изменения в организации. Такое решение свидетельствует о факторе вла-

²³⁷ См.: Оукиот М. Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С.7–38.

сти в организации, принимается по отношению к «другим» и «за других», в осуществлении управленческого решения принимают участие как субъект решения, так и другие члены организации, свидетельствуя об отношении руководства-подчинения. Управленческое решение предполагает наличие в нем плана, цели и средств по ее достижению. Принятие решений является ядром государственного управления, концентрируя в себе осознанный субъектом деятельности выбор, волевое усилие, согласование целей и средств ее достижения, сочетание элементов свободы и ответственности. Структура принятия управленческого решения включает в себя субъекта принятия решения, средства, цели и результат деятельности.

По мере возрастания статуса субъекта, принимающего решения, степень его свободы действий в отборе вариантов действий и социальной ответственности становятся выше. *В принятии решений выделяют несколько фаз:* 1) постановка и определение проблемы; 2) поиск и сбор информации; 3) составление плана принятия решений, включающего выделение этапов и ответственности исполнителей, определение информационных, временных ресурсов, финансовых, организационных, других возможностей и ограничений; 4) определение альтернативных вариантов решения проблемы; 5) выбор критериев оценки и отбора альтернатив, прогноз и проигрывание возможных последствий, к которым приведет реализация той или иной альтернативы в соответствии с иерархией ценностей; 6) принятие решения; 7) реализация (имплементация) решения; 8) анализ реакции на решения, оценка эффективности и продуктивности принятого решения и итог (обновление, пересмотр или отмена). Более сокращенный вариант представленных этапов принятия решения включает в себя: накопление исходных данных о проблемной ситуации в обществе; анализ исходных и всех дополнительных данных; принятие решения; реализация решения²³⁸. *Решения* это всегда процесс, начинающийся с актуализации проблемной ситуации и заканчивающийся ее снятием, разрешением. *Политико-управленческое решение* направлено на разрешение конфликтных политических ситуаций, является способом реализации интересов участников политических событий, это разработка нескольких вариантов действия для устранения возникшей политической проблемы, сопровождающаяся выбором оптимального из них и нацеленная на реализацию решения с максимальной степенью эффективности и продуктивности²³⁹.

Концептуализация принятия решений основывается на знании ситуации и особенностей субъектов принятия решений; выработке механизмов принятия решения с обоснованием конкретных приемов, методов, техник и иных организационных процедур; предвидении возможных последствий в результате реализации принимаемого решения.

²³⁸ Решетников С.В. Теория процесса принятия управленческих решений. Минск: Академия при Президенте РБ, 2003. С. 5.

²³⁹ Симонов К.В. Политический анализ. М.: Логос, 2003. С. 56.

В 50-60-е годы прошлого столетия в контексте развития системных исследований, междисциплинарных стратегий в самых различных областях науки развернулись бурные дискуссии относительно *моделей принятия решений*. *Рационализм* исходил из необходимости глубинного изучения проблемы и ориентации на достижение наилучшего способа ее полного разрешения при наименьших затратах: «минимальные затраты — максимальный эффект». Метод рационализма при этом предполагал ранжирование всех ценностей и приоритетов, имеющих значение для достижения данной цели; выработку нескольких возможных альтернативных путей реализации; выбор оптимального варианта. Используемый при этом метод *рационален*, поскольку основывается на бесстрастном и максимально объективном, логически обоснованном способе оценки информации, *универсален*, ибо требует учитывать все возможные варианты и ценности. В реальной практике такой метод не всегда можно использовать, в силу сверхтребований по отношению к нему и противодействия со стороны общества (например, при радикальном его реформировании).

Инкрементализм как метод поэтапных, последовательных приращений и улучшений проблемной ситуации не затрагивает ее системных фундаментальных причин. Субъекты, принимающие управленческие решения при этом отбирают наиболее приемлемые, а не максимально эффективные варианты, прагматично планируя конкретные шаги для достижения цели, что упрощает процесс принятия решений. *Смешанно-сканирующий метод* сочетает в себе рациональный подход к одним элементам проблемы и поступательно-поэтапный, последовательный к другим, позволяя менее болезненно адаптироваться к динамично меняющимся ситуациям. При принятии решений в реальной практике используются и *экспериментальные методы* при моделировании проблемных ситуаций и их разрешении, *методы прецедента*, когда воспроизводятся приемы прошлой деятельности, *интуитивные подходы*, которым предшествует основательная подготовительная работа по обоснованию механизмов принятия решений.

Точный анализ всех возникающих альтернатив решения и учет их последствий, как отмечают исследователи теорий принятия решений, осуществляется на основе построения математических моделей. В математических моделях учитываются: целевая функция решения; точно перечисляются все альтернативы решений; оценивается их полезность для достижения цели; определяется вероятность их реализации в сложившихся условиях; посредством сравнения разных альтернатив по соответствующим параметрам происходит выбор оптимального, наилучшего или же более предпочтительного решения.

Принятие управленческих решений выступает ядром государственной политики, которая

является основой государственного управления²⁴⁰. Содержательная оценка государственной политики базируется на изучении процесса разработки и реализации управленческих решений. *Управленческое решение* представляет собой социальный акт, связанный с результатом выбора определенного варианта политического действия, осуществляемого центром принятия решений для достижения поставленных целей с учетом базовых ценностей и интересов основных социальных групп и субъектов власти. Повышение эффективности государственного управления, расширение сферы открытости и прозрачности государственной политики обеспечивают процесс трансформации государственной политики в общественную (публичную) политику. В теоретико-методологических исследованиях отмечается, что термин «*публичная политика*» предполагает сочетание демократического правления и эффективного государства. Использование понятия «публичная политика» и «публично-государственная политика» более точно выражает общественное содержание государственно-управленческих процессов, взаимодействие государства и общества. Публично-государственная политика, по мнению А.А. Дегтярева, представляет собой целеориентированную и управляемую, комплексную и организованную совместную деятельность индивидов и их групп по легитимному разрешению общественных проблем при руководящей и интегративной роли институтов государственной власти и на основе использования коллективных ресурсов общества. На взаимодействие органов государственной власти и институтов гражданского общества при использовании понятия «государственной (или общественной) политики» обращает внимание и В.В. Лобанов, рассматривая ее как совокупность целей, задач, приоритетов, принципов, стратегических программ и плановых мероприятий, которые разрабатываются и реализуются органами государственной и муниципальной власти с привлечением институтов гражданского общества²⁴¹. *Процесс принятия управленческих решений, сочетающий в себе диалог государства и общества, государственных структур и гражданских инициатив олицетворяет содержание современной общественной (публичной) политики, обеспечивая гуманистический вектор ее дальнейшего развития и реализацию целей прогрессивной динамики социума.*

По механизмам принятия и исполнения управленческих решений выделяются определенные типы государственной политики: 1) административно-правовая, связанная с законодательной и нормотворческой деятельностью, а также функционированием и развитием государственных органов власти и управления на всех уровнях; 2) стратегическая, охватывающая взаимоотношения с зарубежными государствами и международными организациями,

²⁴⁰ Ильин В.В. Мир GLOBO: Вариант России. Калуга: Полиграф-Информ, 2007. С. 23.

²⁴¹ Лобанов В.В. Государственное управление и общественная политика. СПб.: Питер, 2004. С. 213.

которая включает иностранную и оборонную политику, вопросы обеспечения национальной безопасности общества и государства; 3) антикризисная, проводимая государством в случае возникновения чрезвычайных или кризисных обстоятельств (стихийные бедствия, техногенные катастрофы, экономический или политический кризис), которые требуют специальных действий от органов государственной власти по урегулированию кризисных ситуаций или ликвидации последствий природных катаклизмов; 4) распределительная, перераспределительная и регулирующая (конкурирующая и протекционистская). С точки зрения классификационных критериев типов демократии, сопоставленных с двумя переменными: поведением на «входе» политической системы и характером системы принятия решений (Г. Питерс, Дж. Дути, К. Маккулох) интегрированная система принятия решений может выступать как деполитизированная демократия (перераспределительная политика в Швеции); общественная демократия (регулятивная политика в Нидерландах); фрагментарная система принятия решений, выступающая в виде центростремительной демократии (саморегулятивная политика Великобритании) и центробежной демократии (распределительная политика во Франции)²⁴².

Принятие решений в сфере государственного управления детерминировано масштабом управленческого воздействия и уровнем своего осуществления. Междисциплинарно-синергетический ракурс интерпретации общественной политики позволяет рассматривать процесс принятия политико-управленческих решений как саморазвивающуюся систему, ориентирует исследование на раскрытие целостности данной системы и обеспечивающих ее механизмов, на выявление многообразных типов связей системы принятия решений и сведения их в единую теоретическую картину, где равнозначно представлена совместная управленческая деятельность институтов государства и институтов гражданского общества, система официального законодательства и демократических структур и инициатив.

В процессе принятия управленческих решений приходится осуществлять выбор в условиях неопределенности и риска, которые связаны с наличием факторов, неподдающихся в политике строго количественной оценке. Методы системного анализа и междисциплинарно-синергетического подходов как раз и направлены на выдвижение альтернативных вариантов решения проблемной ситуации, на выявление масштабов неопределенности по каждому из вариантов и на сопоставление вариантов по тем или иным критериям эффективности, что позволяет выбрать наиболее приемлемый («здесь и сейчас») способ управления и принятия решения для конкретной ситуации. В современной науке при исследовании механизма принятия социально-политических и управленческих решений важен и *синергетический подход*,

²⁴² Ильина Е.М. На пути к информационному обществу: государственная политика информатизации в Республике Беларусь. Минск: РИВШ, 2010. С. 14.

учет принципов синергетики как междисциплинарного направления научных исследований. Сквозь призму этого подхода *социально-политическая система предстает как самоорганизующаяся система, эволюция, развитие и функционирование которой связано с выбором из многочисленных вариантов, а не predetermined однозначно предшествующими состояниями*. Такая система отличается большим разнообразием различных социальных структур, систем и подсистем, которые связаны соподчиненными отношениями. Вместе с тем каждая из подсистем обладает известной степенью автономии и самостоятельности, как это характерно и для системы принятия политических решений. В соответствии с синергетическим подходом при построении различных моделей принятия решений необходимо иметь в виду, что при вмешательстве, даже слабом, в характер развития социально-политических процессов необходимо обязательное осмысление последствий такого вмешательства, всестороннее «проигрывание» возможных вариантов развития социально-политической системы в результате принятия соответствующего решения.

В современной науке *формируется качественно новая синергетическая социально-политическая картина мира, изменяются наши концептуальные модели описания, объяснения и прогнозирования развития социума*. В такой картине мира доминируют понятия становления, коэволюции, кооперативности компонентов мировой политической системы, нелинейность и открытость вариантов будущего развития, нестабильность и хрупкость современного мира. Синергетическое мировидение дает вместе с тем и теоретическую основу для исторического оптимизма, ибо предполагает, что шествие человеческой истории не predetermined и во многом зависит от нравственного выбора людей, ответственности субъекта власти, их способности заглядывать «за горизонт», принимая соответствующие решения и «проигрывая» возможные варианты их реального воплощения в сценарий истории и становясь одновременно его режиссером, автором и исполнителем.

Синергетическая эпистемология задает новые принципы в развитии социально-гуманитарных наук и поведения человека в XXI веке, ибо важно понять, что «линейное мышление может быть опасным в нелинейной сложной реальности... Мы должны помнить, в политике и истории монокаузальность может вести к догматизму, отсутствию толерантности и фанатизму... Подход к изучению сложных систем порождает новые следствия в эпистемологии и этике. Он дает шанс предотвратить хаос в сложном нелинейном мире и использовать креативные возможности синергетических эффектов»²⁴³.

В реальной жизни принимать решения приходится в условиях риска и наличия множе-

²⁴³ Майнцер К. Размышления о Сложности. Сложная динамика материи, разума и человечества. М.: Наука, 1994. С.102.

ства факторов, когда необходимо учитывать меняющуюся информацию о событиях, определять вероятность реализации многообразных вариантов принимаемых решений, в которых концентрируются методы улучшения рациональной деятельности в сложных ситуациях глобальных экономических, геополитических и социальных рисков.

2. Глобальные геополитические стратегии и риски

Противоречивая, конфликтная и рискогенная модель современного социального развития постулирует сегодня формирование нового мироустройства, ориентированного на моральный императив, спецификацию новой риск-стратегии национальных государств, признание современного общества «позднего модерна» обществом риска, для которого характерны открытость, неопределенность и увеличивающийся индетерминизм социальных структур и социальных агентов. Для минимизации рисков, их регулирования и обеспечения безопасности в обществе риска, прежде всего, важно признание утверждения о невозможности полного отсутствия рисков в обществе; необходимо организованное социальное взаимодействие управляющих и управляемых субъектов, опосредованное социальными нормами, ценностными регулятивами и конкретными социальными условиями; формирование механизмов управления и нивелирования рисков, экспертной оценки рискогенности конкретного общества и обеспечения его безопасности²⁴⁴.

Основополагающий момент в исследовании риска — неопределенность, которую нельзя элиминировать, устранить полностью, однако можно существенно снизить, привлекая различные средства — от всестороннего информационного обеспечения, до соответствующей нравственной и психологической подготовки лидеров в экономической политике, субъектов принятия решений в различных социальных сферах. Риск как раз и является деятельностью, связанной с преодолением неопределенности в ситуациях постоянного выбора, осуществляемого политиками, экономистами, менеджерами и другими субъектами социального действия. Именно в ситуациях неизбежного выбора имеется возможность количественно и качественно оценить вероятность достижения предполагаемого результата, неудач и отклонений от поставленной цели. Рациональное аналитическое отношение к исследованию проблемы риска, а также оперативное использование некоторых знаний и рекомендаций в социальной практике способствует обоснованию адекватной технологии поведения в реальных ситуациях политического риска, позволяет защитить зарубежные инвестиции компаний путем про-

²⁴⁴ Гидденс Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь/ Э.Гидденс. М.: Весь мир. 2004.

Рационализм в политике: принятие решений в условиях риска
гнозирования возможных рисков в условиях глобализации²⁴⁵.

Создание фундаментальной концепции риска предполагает междисциплинарный синтез различных теоретических моделей, отражающих закономерности и механизмы формирования рискованного мышления и поведения в различных сферах. В соответствии с этим *методология риска должна строиться по типу открытой рациональности*, предполагающей поливариантность, многовекторность, отход от концепций жесткого детерминизма, отличающихся строго заданным характером всех без исключения связей и зависимостей и исключающих выбор альтернативы. Целью прикладных исследований риска не является полное устранение неопределенности, а, по крайней мере, снижение ее остроты, прогнозирование возможных негативных последствий развития этой неопределенности и стратегии деятельности.

Методологический анализ политического риска следует проводить и в контексте интеграции национальных государств в мировое экономическое и политическое пространство, в механизмы мирового разделения труда. С этой точки зрения *политический риск представляет собой вероятность нежелательных политических событий, учет которых необходим в экономике и политике*, т.е. политический риск отражает вероятность как нежелательных политических событий деструктивного характера для бизнеса, так и вероятность острых политических событий, которые являются следствием деятельности правительственных структур, что характерно для ряда стран в современных условиях. Неслучайно политический риск рассматривается исследователями этого феномена *в тесной неразрывной связи со стратегией экономической политики*, развитием рыночных отношений, действием национальных правительств, а также различных политических сил, партий, движений как внутри страны, так и за ее пределами, оказывающих воздействие на деятельность экономических субъектов.

Поиск критериев и механизмов снижения политического риска внутри страны, формирование «защитного пояса» от политического риска невозможно вне анализа международной компоненты, преодоления деструктивных процессов централизованного управления, обоснования альтернативных подходов, экономических и политических стратегий, разворачивающихся на авансцене мирового глобального развития. Необходимость неизбежного выбора своего исторического пути осознается сегодня многими странами, что связано с преодолением порою проявляющейся неопределенности, нерешительности, экономической и политической нестабильности и цивилизационное вхождение в мировое экономическое пространство.

Культурно-исторические, социально-политические, экономические, этно-религиозные отношения внутри страны являются важнейшими компонентами мирового экономического и политического риска, т.е. макрориск является составной частью мегариска. Принятие страте-

²⁴⁵ Яскевич Я.С. Политический риск и психология власти. Минск: Право и экономика, 2011. С. 44.

гических решений, обеспечение государственной безопасности на уровне макрориска нацелено на увеличение предсказуемости развития внешнеэкономических связей и гарантирование стабильности внешних операций отдельных национальных корпораций. Размещение капитала за границей, торговые операции отдельных национальных фирм и предприятий на уровне микрориска требуют от лидеров, осуществляющих политическую власть в государстве, выработки системы гарантий от политического риска, *элиминации неблагоприятных политических факторов в стране, где размещаются инвестиции, т.е. анализ микрориска всегда должен упреждаться анализом и оценкой макрориска.*

Поскольку *политический риск* — это возможность возникновения убытков или сокращения размеров прибыли, являющихся следствием глобальной и национальной политики, он связан с возможными изменениями в курсе правительства, переменами в приоритетных направлениях его деятельности. Учет политических рисков особенно важен в странах с неустоявшимся законодательством, отсутствием прочных традиций и культуры предпринимательства.

Наряду с выделением мега-, макро- и микрориска в классификации политических рисков обращают внимание на четыре их группы:

- риск национализации и экспроприации без адекватной компенсации;
- риск трансферта, связанный с возможными ограничениями на конвертирование местной валюты;
- риск разрыва контракта из-за действий властей страны, в которой находится компания-контрагент;
- риск военных действий и гражданских беспорядков²⁴⁶.

Риск национализации на практике толкуется предпринимателями очень широко — от экспроприации до принудительного выкупа властями имущества компании или просто ограничения доступа инвесторов к управлению активами. При определении риска национализации сложность состоит в том, что в любой стране власти никогда не рекламируют возможность экспроприации или национализации. Как следствие, ни в одном документе юридически точно не определяется, чем, например, отличается национализация от конфискации.

Риск трансферта связан с переводами местной валюты в иностранную. Примером может служить ситуация, когда предприятие работает рентабельно, получая прибыль в национальной валюте, но не в состоянии перевести ее в валюту инвестора, чтобы рассчитаться за кредит. Причин может быть множество — например, принудительно длинная очередь на конвертацию.

²⁴⁶ Политические риски. URL: <http://www.risk24.ru/politriski.htm>

Риск разрыва контракта предусматривает ситуации, когда не помогают ни предусмотренные в договоре штрафные санкции, ни арбитраж: контракт разрывается по не зависящим от партнера причинам, например, в связи с изменением национального законодательства.

Риск военных действий и гражданских беспорядков, которые детерминируют возникновение острых ситуаций, в результате чего предпринимательские фирмы могут понести большие потери и даже обанкротиться.

Сложная динамика некоторых глобальных процессов экономического и политического характера, функционирование мирового рынка капиталов и энергоносителей, мировой банковской системы и глобального обмена товарами и услугами, тенденция к некоторой синхронизации международных экономических процессов обуславливают необходимость анализа *мегариска*, сценариев развития геополитических рисков.

Политический риск обуславливается множеством факторов неопределенности, вызванных *недостаточной рациональностью политики*, с одной стороны, *сложностью и обширностью этой области*, с другой стороны. В качестве таких факторов некоторые авторы называют:

— — *экономические*, связанные с тем, что причиной политического риска может стать отсутствие необходимых денежных ресурсов для проведения тех или иных реформ, отсутствие развитой и стабильной экономической инфраструктуры, неликвидность государственных акций предприятий, отсутствие четкой экономической программы, отсутствие прямых инвестиций в страну, непродуманная валютно-кредитная политика и т.д.

— *информационные*, к которым относятся отсутствие четкой и полной информации о всех текущих политических процессах, недостаточность анализа политической ситуации в целом, неадекватное реагирование властей на нее, отсутствие четкого подсчета приобретений и утрат, непонимание и игнорирование интересов других участников политических действий и т.д.;

— *социальные*, вызванные нестабильностью, агрессивностью и радикализмом проводимого политического курса, деятельностью отдельных политических институтов, низкой поддержкой населения проводимой политики, политическими, этническими и другими конфликтами, безработицей, тяжелым экономическим положением, наличием множества нерешенных социальных проблем;

— *персональные*, связанные с личностью политика, неустойчивостью его поведения, склонностью к автономии без учета коллективного характера политических действий, повышенной склонностью к риску. Правда, нужно отметить, что некоторые политики более эффективны именно в необычных и опасных ситуациях, ощущают удовольствие в них и иногда их сами же и создают;

— *правовые*, обусловленные тем, что зачастую политический риск возникает вследствие правового и морального нигилизма, невыполнения принятых условий политических взаимодействий и коммуникаций, нарушения требований закона и норм соглашений, имеющих морально-политический характер.

Предупреждение нежелательных событий на уровне микрориска требует от субъектов политической и экономической деятельности глубоких знаний относительно тенденций развития отдельной страны и мирового сообщества в целом. Междисциплинарные и трансдисциплинарные стратегии современной науки, ее ценностные и антропологические повороты, переосмысление сути, принципов и моральных устоев демократии, диалог либеральных и традиционных ценностей, национальных и глобальных приоритетов оказывают фундаментальное влияние на понимание природы риска в современном мире. В контексте междисциплинарной и синергетической методологии политический риск характеризуется следующими свойствами:

Альтернативность и нелинейность политического риска, проявляется в многовариантности и открытости возможных сценариев реализации политической, экономической и социальной ситуации на различных уровнях в условиях реального выбора.

Универсальность риска, характерна для политических решений любого уровня — от избирательных кампаний при голосовании за отдельного кандидата до радикальных трансформаций национальных государств и принятия решений на глобальном уровне.

Иерархичность, характеризует политический риск с точки зрения принятия решений на различных структурных уровнях: микро-, макро-, мегариски.

Системно-синергетический характер политического риска, заключается в его способности выступать как в качестве самостоятельного фактора политики и экономики, так и в то же время быть элементом системных кризисов и рисков различных видов — социального, коммерческого, инвестиционного, экологического и т.д.

Противоречивость политического риска, которая проявляется в диалектическом взаимодействии *позитивного* и *негативного* векторов реализации в конкретных социальных ситуациях принятия решений, *коллективного* (направленность на реализацию групповых политических интересов) и *индивидуального* (стремление политических субъектов к лидерству, использование политиками различных технологий власти), *объективного* (реальная политическая и экономическая ситуация в стране, регионе) и *субъективного* (личностное восприятие и интерпретация полученной информации о происходящих событиях, политиках и т.п.), *национального* (оценка социально-политического и экономического статуса отдельных государств) и *глобального* (геополитические модели устройства мира в контексте глобализационных процессов) и т.д.

Неопределенность и *непредсказуемость* политического риска проявляется в отсутствии четко обозначенных процедур и общепринятых методов организации социально-политических действий и принятия решений в силу открытого характера объективно сложившейся ситуации в политике и экономике и дефицита информации, времени и т.д. «здесь и сейчас».

Вероятностность (вероятность достижения желаемого результата — выигрыша, удачи; вероятность получения нежелательного исхода — неудачи, потери, болезни; вероятность корреляции цели в случае ее трансформации в процессе рискованной деятельности).

Управляемость и *оптимизация* политического риска, заключается в возможности и необходимости эффективного регулирования им на основе синтеза и интеграции качественных и количественных экспертных подходов в оценке социально-политической ситуации, рациональной и психологической подготовки субъектов принятия управленческих решений на различных уровнях.

Таким образом, риск представляет собой такой вид деятельности, который осуществляется в ситуациях обязательного выбора, нацеленного на снятие неопределенности и на вероятностное достижение желаемого результата (выигрыша), альтернативой которому может выступать вероятность неуспеха (неудачи, проигрыша), что обуславливает вероятность трансформации поставленной цели (как с положительным, так и с отрицательным векторами).

Исследование закономерностей рискованного мышления является междисциплинарной проблемой, имеющей не только теоретическую, но и практическую, прикладную значимость в самых различных сферах. В этом отношении можно говорить об экономическом и коммерческом, технологическом и экологическом риске, исследовать механизмы личностного и социального риска, политического и стратегического риска.

Для оценки политического риска в международной деловой практике разработаны *различные прикладные модели*, отличающиеся друг от друга по уровню исследования (мегамакро- и микрориск), по направленности (ориентированные в большей или меньшей степени на экономическую или политическую среду) и т.д. Задача прикладных исследований риска состоит в том, чтобы снизить остроту неопределенности, предусмотреть возможные негативные и позитивные ее последствия. Мониторинг политического риска нацелен на защиту зарубежных инвестиций компаний путем прогнозирования возможных рисков, возникающих в политической среде.

Составление временных рядов экономического, демографического, связанных с внешней торговлей, внешним долгом страны и других индикаторов или индексов характерны для *количественного подхода*. Сравнимость и объективность используемых индикаторов — несо-

мненная заслуга данного подхода.

Среди факторов, влияющих на оценку рисков, выделяют: *материальные ресурсы* (капитал; трудовые ресурсы; профессиональные навыки; культура управления; технологии; природные ресурсы); *социально-политические факторы* (социальная неоднородность; расслоение общества; распределение дохода; политическая система; внутренние конфликты; легитимность правящей элиты; роль военных; земельные реформы; репрессии); *политика правительства, входящая в состав социально-политических факторов* (цели; финансовая политика; денежная политика; промышленная политика; политика занятости; торговая политика; инвестиционная политика; структурная политика; внешняя политика; политика доходов); *международные факторы* (геополитические; цены на нефть; цены на товары; валютные курсы; процентные ставки; инфляция; торговые тенденции)²⁴⁷.

Составление рейтинга стран по уровню риска включает в себя несколько этапов:

- выбор переменных (политическая стабильность, степень экономического роста, степень инфляции, уровень национализации и др.);
- определение веса каждой переменной (максимальный вес имеет переменная политической стабильности);
- обработка показателей по методу Delphi с использованием экспертной шкалы;
- выведение суммарного индекса, теоретически располагающегося в пределах от 0 до 100 (минимальный индекс означает максимальный риск, и наоборот).

Смешанный (комбинированный) подход синтезирует информацию экспертов и объективные данные, обеспечивая тем самым формирование наиболее оптимальной модели к исследованию политического риска.

Сравнительные рейтинговые системы, использующие схожие методологии, разрабатываются консалтинговыми фирмами Frost & Sullivan (the World Political Risk Forecast), Business International and Data Resources Inc. (Policon). Большинство из них доступны в режиме on-line и, как в случае с Policon, пользователи могут исключать вес различных переменных, либо включать свою собственную оценочную информацию. Большим шагом вперед стало создание банков политических данных (World Handbook of Political and Social Indicators). На поле «экспертного» рейтинга известна Futures Group, отчеты которой — Political Stability Prospects сочетают данные наблюдений в формальных моделях с экспертными оценками для создания индексов стабильности по вероятностному распределению. Подколзина И.А. указывает и на две финансово ориентированные рейтинговые системы:

²⁴⁷ Страновой риск и методы его оценки // Методический журнал Международные банковские операции. 2008. №2. URL: http://www.reglament.net/bank/mbo/2008_2_article.htm.

Institutional Investor's Country Credit Rating и Euromoney's Country Risk Index, охватывающие 109 и 116 стран соответственно. В модели Euromoney рейтинг странового риска составляется путем комбинирования набора индикаторов типа Лондонской ставки предложений по межбанковским кредитам (LIBOR), первичного ценообразования, межбанковских кредитов и т.д.²⁴⁸

Глобализация мировой истории, сопровождающаяся обострением социально-политических рисков, кризисных ситуаций в экономической, финансовой, социально-политической, экологической и социально-духовной сферах современного цивилизационного развития выдвигает на передний план проблему регулирования стихийных процессов в целях выживания человечества в новых условиях существования.

Глобальные трансформации, характерные для современной экономики, политики, социокультурного пространства увеличивают степень социально-политического риска, повышают вероятность непредвиденных событий, инициируют рост *геополитического риска* с такими его угрожающими компонентами и последствиями, как риск завоевания государства, риск распада государства под воздействием внешних сил, по крайней мере — риск снижения суверенитета государства как его способности отстаивать свои интересы на международной арене, запуская механизмы внутреннего риска²⁴⁹.

Интегративные тенденции в культуре, политике, экономике конца XX — начала XXI вв. сопровождаются глубокими качественными изменениями в содержании и структуре аналитико-методологической рефлексии по сравнению с ее предшествующими формами, требуя выявления механизмов геополитических и страновых рисков в различных сферах и состояниях глобальной культуры, фундаментальных жизненных смыслов ее универсалий, осуществления междисциплинарного синтеза различных знаний, чтобы затем представить в сжатом виде философско-категориальную матрицу человеческого бытия на изломе, позволяющую прогнозировать возможные риски и управлять ими²⁵⁰.

На современном этапе *классическая геополитика*, которую называют *силовой геополитикой*, поскольку она зародилась в эпоху передела мира между империалистическими государствами, трансформируется в *глобальную геополитику (цивилизационную)*, основой которой должны быть постулаты о едином историко-культурном пространстве, многообразии гецивилизаций, толерантности идеологий, политических культур, конфессий, переход от логики

²⁴⁸ Подколзина И.А. Проблемы оценки политического риска. URL:

http://consulting.ru/econs_art_845354567/cons_printview

²⁴⁹ Глуценко В.В. Теория государства и права: системно-управленческий подход/В.В. Глуценко. Железнодорожный, ООО НПЦ Крылья, 2000.

²⁵⁰ Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция. 2000. С.31.

конфронтаций и представлений о войне как продолжении политических отношений к логике компромисса и сотрудничества. В рамках глобальной политики осуществляется антропологический поворот, в соответствии с которым человек выступает важнейшим фактором геополитики, гуманизм здесь оборачивается к вопрошаемому мыслителю новой гранью — это уже не прометеевский гуманизм единого дома на Земле. В пространстве глобальной геополитики человек не может и не желает оставаться слепым исполнителем геополитических законов, человек — это и носитель локального цивилизационного генотипа, и выразитель социокультурной доминанты в хозяйственной деятельности, языке, образе мыслей, и исполнитель политической воли²⁵¹. Сегодня, так называемая *Беловежская геополитическая эпоха* (1991, Post — Cold-Warera) должна во имя сохранения и выживания человечества трансформироваться в *глобально-коммуникативную геополитическую эпоху мировой истории* с моделями диалога культур и цивилизаций, народов и религий, несиловой моделью принятия решений на национальном и глобальном уровнях, идеалами взаимоуважения и толерантности, согласия и сотрудничества, несмотря на пока еще реальные сценарии и прогнозы относительно конфигурации современного многополярного мира с экономическими, политическими, военными и цивилизационными «полюсами» и «центрами силы».

Постклассические геополитические сценарии основываются в своих подходах на том, чтобы геополитический субъект сочетал при создании различных моделей мирового развития универсальный (мировой), региональный (цивилизационный) и страновой (государственный) вектор безопасности. Ясно, что национальные интересы государства представлены достаточно фундаментально на национально-государственном уровне. Как решить проблему соотношения безопасности на трех названных уровнях при учете цивилизационно-культурологической динамики и общечеловеческих интересов — такого рода вопросы требуют от современного геополитического субъекта рационально-взвешенной позиции в духе идей единой мировой истории, определенной интуиции и навыков рискованного поведения.

В настоящее время в поисках новых геополитических сценариев развития современного рискогенного общества настойчиво ищутся способы преодоления негативных тенденций западной цивилизации, осуществляется обоснование путей гуманизации мира и человека, предпринимаются попытки объединения усилий общественности в предотвращении термоядерной войны, прекращении национальных распрей, сохранении окружающей среды, преодолении отчуждения человеческой личности, ее сохранении. Решение этих проблем, характерных как для современного Запада, так и Востока, возможно только на пути признания *це-*

²⁵¹ Глобальная геополитика / Под ред. И.И. Абылгазиева, И.В. Ильина, И.Ф. Кефели. М.: МГУ, 2010. С.11–

Рационализм в политике: принятие решений в условиях риска

лостности и взаимозависимости современного мира, необходимости диалога культур, их взаимообогащения, признания приоритета за поведением, ориентированным на коммуникацию и понимание, ибо XXI столетие знаменует собой духовное единство человечества, мировой истории не как абстрактной идеи, а как актуальной реальности. Высокие слова об ориентации лидеров власти при принятии глобальных решений на рациональные и нравственные ценности, гуманистические ориентиры, их личностно-экзистенциальный выбор в рамках синергетической эпистемологии и стиля мышления приобретает реальный смысл, разрывая демаркационную линию между должным и сущим, бытием и со-бытием, обеспечивая переход от существования к со-существованию, от эволюции к коэволюции, от линейности и закрытости к многовариантным сценариям развития социальных систем.

ОБ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ, *PHILOSOPHIA PERENNIS* И ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ СООБЩЕСТВЕ

Сегодня в нашей стране традиционный институт высшей школы становится практически полностью ориентированным на чисто внешние к собственно образованию задачи. В нем доминирует «знаниевый» подход, в котором все меньше и меньше места занимает гуманистическая составляющая, а само высшее образование все больше прагматизируется, культивируя безоглядное стремление к успеху. Нельзя сказать, что подобная ситуация столь уж нова в истории. Если вспомнить, то уже в античности были те, кто отстаивал в образовании ценность практических навыков, способствующих профессиональной карьере (риторы-софисты), и те, кто видел в образовании средство формирования личности (философы).

Кант в свое время обращал внимание на то, что существует так называемая школярская философия и философия в ее всемирно-историческом значении. Поэтому вопрос о связи научения (преподавания) и *философствования*, или, другими словами, «университетской философии» и философии, которую можно назвать введенным в широкий оборот Г. Лейбницем термином «*philosophia perennis*» (букв. с лат. «непрерывная», «неиссякающая»), т.е. *вечной философией*, имеет глубокие исторические корни. К вечной философии относится то, что Г. Гегель называл непреходящим, то есть то содержание, которое ассимилируется последующим развитием философии как поиска истины. Именно непреходящее составляет содержание *philosophia perennis*, именно оно делает философию, по выражению М. Хайдеггера, «несвоевременной по сути», вневременной, несвоевременной, и поэтому не находящей, как правило, непосредственного отклика в обществе.

В течение длительного времени философия развивалась и институализировалась в университетах, где проявилось ее двойственное бытийствование, с одной стороны, как *вечной философии*, воплощающей притязания разума на поиск истины представителями «незримого колледжа» — пространства вневременного диалога великих умов разных стран и эпох, с другой — *университетской философии*,²⁵² как философствования, как вузовской учебной дисциплины, в чью задачу входит образовывать молодые умы, и польза от которой часто «перевешивается тем вредом, который философия как профессия причиняет философии как свобод-

²⁵² Данная оппозиция, несмотря на известных схематизм, позволяет сфокусироваться на интересующих нас проблемах, сохраняющих актуальность и в наши дни.

ному исканию истины, или философия по поручению правительства — философии по поручению природы и человечества»²⁵³.

Философия, как и любая другая отрасль знания, не существует без профессионального сообщества, воспроизводящего и развивающего ее. Философское сообщество одновременно является носителем как *philosophia perennis*, занимающейся предельными вопросами бытия, так и *университетской философии*, как учебной дисциплины. Превращение современного университета в «универсам специальностей» (В. Межуев), продающий образовательные услуги, чрезвычайно осложняет деятельность профессионального философского сообщества.

Исходя из того, что философия дает «не просто представление о пространстве философии, но и способствует развитию определенных мировоззренческих и гражданских позиций студентов»²⁵⁴, профессиональное философское сообщество манифестирует в качестве цели преподавания приобщение молодого поколения к *philosophia perennis*, особенностью которой является «замах на предельный охват мироздания и погружение в бездонные основания человеческого существования»²⁵⁵. Этой *вечной философией*, понимаемой как любовь к мудрости, нельзя овладеть *обычным путем*, потому что «философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно»²⁵⁶.

Вместе с тем, известно, что в реальности преподавание философии в вузе ведется, как правило, как раз тем самым *обычным путем*, в ходе которого студентам дают *знание* о философии (ее предмете, принципах, категориях, способах философствования, крупнейших представителях, а также основных подходах к решению «вечных» философских проблем). Это происходит не только в силу того, что для молодых умов характерна нехватка знаний о философских проблемах, но и знаний вообще (в том числе и в своей специальной области знания). Это порождает фундаментальную трудность, связанную с необходимостью придания философскому содержанию такой формы, в которой оно может стать «общим достоянием», т.е. ясным настолько, чтобы его могли понять другие, составляющие *массовую* аудиторию. На эту трудность в свое время обращал внимание преподававший философию в университете Гегель, читавший, как известно, некоторые разделы своего курса по Вольфу, отличавшемуся способностью к систематизации и схематизации. «Преподавание философии в университе-

²⁵³ Шопенгауэр А. Университетская философия // Собр. соч. в 6-ти т. Т.4. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. С.106.

²⁵⁴ Наша задача консолидировать философское сообщество (Интервью В.Н. Поруса с Н.С. Кирабаевым) // Вестник Российского философского общества. 2003. №1. С.70.

²⁵⁵ Давидович В.Е. Судьба философии // Вестник Российского философского общества. 2003. №1. С.26.

²⁵⁶ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2002. С.11.

Об университетской философии, philosophia perennis и профессиональном сообществе

тах, как мне кажется, — подчеркивал Гегель, — должно вести к *приобретению определенных знаний*, а это возможно лишь тогда, когда оно пойдет *определенным, методическим*, включающим *детали и упорядочивающим путем*. Только в такой форме эта наука, как и всякая другая, становится доступной изучению»²⁵⁷.

Вопросы методов преподавания и содержания университетского курса философии в нашей стране приобрели достаточно острый характер в условиях поворота от «единственно научных» положений, вокруг которых строились вузовские учебные курсы в недавнем прошлом, к многообразию философских течений современности. Замешательство и даже растерянность профессионального философского сообщества в ситуации плюрализма, когда пришлось делать самостоятельный и свободный выбор, нашли отражение в бурных дискуссиях рубежа XX — XXI вв. о том, как преподавать философию в новых условиях, какая философия нужна в высшей школе и нужна ли она там вообще?

Ответы на эти вопросы, представленные специалистами на страницах периодических изданий, показывают, что судьба философии (как *университетской*, так и *вечной*) волнует отечественное профессиональное сообщество. В этом можно убедиться хотя бы на примере публикаций в ряде философских изданий. В этом плане характерны даже названия статей, опубликованных в последние годы, например, в таком журнале как «Вестник Российского философского общества», который может служить своего рода барометром, показывающим состояние дел в отечественной философской среде. Вот некоторые из них: «Большая философия: быть или не быть?», «Какая философия нам нужна?» или «Нужна ли философия самим философам?». Несложно догадаться, что в них идет речь об осознании не востребоваемости философии в современном обществе, а также о нежелании философов на время отставить «отвлеченные начала» и высказываться по злободневным социальным проблемам. В итоге «философское сообщество и социум практически никак не пересекаются — и это при том, что философия у нас является (пока еще) обязательным предметом в высшей школе»²⁵⁸.

Шаткость положения философии в системе высшего образования достаточно болезненна для философского профессионального сообщества, слабо пытающегося сопротивляться периодически предпринимающимся попыткам чиновников от образования, если не отменить философию в вузе, то максимально сократить часы на ее изучение, а где возможно, то и заменить ее другими гуманитарными предметами. При этом любые действия в стремлении изменить наметившуюся тенденцию к изгнанию философии из университетских аудиторий, по

²⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в университетах // Работы разных лет: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 422.

²⁵⁸ Грифцова И.Н. Какова миссия философии в современном мире? // Вестник Российского философского общества. 2003. №4. С. 15.

справедливому мнению В.Н. Поруса, «выводят на проблемы такого масштаба, что нечего и думать об их решении силами философского сообщества страны. Это проблемы, связанные с целями высшего образования, с ролью философии в культуре, охваченной глубоким кризисом, со стратегией реформирования российского общества — вплоть до проблем социальной политики и отношений между властью и обществом»²⁵⁹. Кризис *университетской философии*, от которой управленцы от образования требуют приспособления к сиюминутным интересам государства, вызывает недоверие и к *вечной философии*.

Сугубо практический методический вопрос — какую философию преподавать? — «упирается ни больше, ни меньше как в вопрос: возможна ли вообще сегодня или завтра подлинная философия?»²⁶⁰. Его постановка в условиях появления в XX веке быстро сменявших друг друга направлений, является одним из свидетельств кризисного положения философии в европейской культуре в эпоху постмодерна. Отечественные философы, также как и их зарубежные коллеги, сегодня ищут для философии новое место в современности, строя при этом различные «возможные миры» философии, которые не всегда являются комплиментарными. Практически постоянно в их дискуссиях присутствует известный тезис о «конце философии», обсуждаемый как в оптимистическом, так и пессимистическом ключе. При этом зачастую неясно, идет ли речь обо всей философии или о какой-то одной версии: классической или неклассической; систематической, ориентированной на науку, или, наоборот, несистематической, экзистенциально-антропологической, феноменологической, герменевтической и т.п.²⁶¹

Философия всегда (в большей или меньшей степени) не только вырабатывала некий идеал, но и содержала критику существующих форм культуры, играя «роль бродильного элемента в культуре, роль силы, которая динамизировала общественное развитие»²⁶². Критический пафос и сегодня присутствует в работах представителей отечественного философского сообщества. Однако со стороны создается впечатление, что в целом оно крайне пессимистично оценивает свои возможности в деле реального изменения сложившейся ситуации. Видимо поэтому, они предпочитают в большинстве своем занимать позицию наблюдателей. Это порождает подозрение в том, что философия в своем современном состоянии не способна не

²⁵⁹ Порус В.Н. «Аспирантская философия» — иллюзии и реальность // Вестник Российского философского общества. 2011. №2. С. 55 — 56.

²⁶⁰ Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. М., 1993. С.178.

²⁶¹ См.: Материалы круглого стола «Философия в современной культуре: новые перспективы» // Вопросы философии. 2004. №4. С.4-46.

²⁶² Лекторский В.А. Философия в современной культуре: новые перспективы. Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 4–5.

только быть «клиницистом цивилизации» (М. Фуко), но и вообще теоретически осмысливать актуальные проблемы и выдвигать сколь-нибудь новые идеи.

На самом деле это не так. В среде отечественного философского цеха есть талантливые мыслители, откликающиеся на запросы времени, они по мере сил осуществляют проблематизацию и критику современной действительности, пытаются, к примеру, «разрушить многие фиктивные установки и ожидания по реформированию сферы образования»²⁶³ и т.п. Они бьют тревогу по поводу сложившейся ситуации, болезненно переживая падение престижа философии в обществе в целом, ее вытеснение из программ обучения аспирантов, уменьшение учебных курсов для студентов. Анализируя происходящее, они увязывают его с общим кризисом ценностей и идеалов в эпоху техногенной потребительской цивилизации. Однако их усилия не слишком заметны обществу в силу практического отсутствия в публичном пространстве, определяемом сегодня масс-медиа. Кроме того, такие философы тонут в массе тех, кто не стремится внятно высказываться в ситуации разоренности привычных ценностей. Профессиональная замкнутость, отстраненность от происходящего и отсутствие желания консолидироваться внутри своего цеха ярко проявляются на научных конференциях, особенно по социальной проблематике. Философское собрание там часто напоминает «палату, в которой каждый пациент говорит о своем, наболевшем, не вступая в конструктивный диалог, а то и избегая его»²⁶⁴. Этот бросающийся в глаза стороннему наблюдателю факт породил грустную шутку о том, что среди философов стойко преобладают писатели, которые не читают работ своих отечественных коллег²⁶⁵.

Справедливости ради надо заметить, что в массовом появлении работ, чтением которых не интересуются даже коллеги по цеху, есть доля «вины» и некоторых академических журналов по философии, которые ставя заградительные фильтры в виде внутренних рецензентов, подталкивают потенциальных авторов подгонять свои публикации под стандарт, принятый в том или ином издании. Тем самым, отсекаются не только тексты невысокого теоретического уровня (что хорошо), но «за бортом» остаются интересные работы, где высказываются слишком неожиданные, не подходящие под негласные нормы, идеи и гипотезы. Безусловно, здесь проявляется и так называемая «проблема экспертов», не умеющих разглядеть слабые ростки нового, а, следовательно, и поддержать их. Эта проблема существует не только в философии, но и в других науках. Однако именно в философии чаще, чем где либо, почему-то встречаются

²⁶³ Грехнев В.С. Был ли философский конгресс обращен лицом к мировым проблемам? // Вестник Российского философского общества. 2003. №4. С. 47.

²⁶⁴ Тульчинский Г.Л. Свой среди чужих, чужой среди своих (после(преди)словие к новой книге В.А.Кутырева // Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетейя, 2009. С. 253.

²⁶⁵ См.: Розов М.А. Философия без сообщества // Вопросы философии. 1988. №8. С.23-36.

ся эксперты, полагающие, что «все иноверные философские учения, с которыми им придется иметь дело в течение своей жизни, как им кажется, существуют только для того, чтобы получать себе опровержение и тем служить к вящему подтверждению собственных догматов»²⁶⁶.

Заявления ряда известных современных философов о «смерти философии» касаются, в первую очередь, *philosophia perennis*, от которой со всех сторон требуют отказаться не только от притязания на высшую истину, от роли «указчика» и «судьи», но все чаще уже отказывают и в более скромном месте — «местоблюстителя и интерпретатора»²⁶⁷. Ее все больше и больше теснят практико-ориентированные исследования, посвященные частным проблемам в области лингвистики, семиотики, культурологии. «Философию все чаще подменяют «философствованием», подчеркивая тем самым ее принципиальную бессистемность и сходство с художественными фантазиями или другими психологическими переживаниями».²⁶⁸ Деконструктивистская атака возродила, казалось бы, канувший в прошлое сюжет, согласно которому смысложизненные проблемы объявляются псевдопроблемами, а *philosophia perennis* — анахронизмом, которому не место в современном университете. Тем самым философию стремятся изгнать из ее основного прибежища. Неудивительно, что в ситуации начавшегося кризиса европейских классических университетов, прежние практики классического образования отвергаются. В этих условиях *philosophia perennis*, понимаемая как искание Абсолюта (абсолютного начала, абсолютной истины) вызывает особо острое неприятие также в силу того, что она является теоретической основой рационализма²⁶⁹.

Символом современной философии стала интертекстуальность, когда главные усилия философов направлены на демонстрацию собственной профессиональной способности создавать связные тексты, в которых на «разные лады комбинируются кое-какие раньше найденные понятия, и таким образом как бы возводятся карточные домики; но ничего нового и настоящего мир через это не получает»²⁷⁰. Интертекстуальность подпитывается стремлением во что бы то ни стало манифестировать нечто свое, в корне отличное от мыслей других, и обязательно «инновационное». Сегодня, к сожалению, как и в гегелевские времена, «выдумка считается тем оригинальнее и замечательнее, чем она более безвкусна и безумна»²⁷¹. Типич-

²⁶⁶ Шопенгауэр А. Там же. С.110.

²⁶⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006. С. 10.

²⁶⁸ Порус В.Н. Трагедия разума // Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М.: Канон +, 2008.

С. 35

²⁶⁹ См.: Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. М.: Либроком, 2009. С. 8.

²⁷⁰ Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 116.

²⁷¹ Гегель Г.В.Ф. Там же. С. 423.

ность подобного явления для представителей философского сообщества подметил еще А. Шопенгауэр, критиковавший сознательное стремление того или иного философа «писать с вычурной туманностью, чтобы казалось, будто нет слов, способных выразить его высокие или глубокие мысли. Вместо того, чтобы всячески стремиться быть ясным для своего читателя, он как — будто дразнит его вопросом: «Не правда ли, ты не можешь отгадать то, что я думаю?». Если же тот, вместо того, чтобы ответить: «а наплевать мне на это!» и отбросить книгу прочь, станет над нею тщетно мучиться, то в конце концов он придет к мысли, что это должно быть нечто в высшей степени умное, выше его собственного понимания, и, высоко подняв брови, начнет он величать автора глубоким мыслителем»²⁷².

В результате на виду порой оказываются те представители философского сообщества, кто занимается интеллектуальным эпатажем. Создается впечатление, что автор специально подбирает слова не с целью более точно выразить свои мысли, а с тем, чтобы как можно удачнее скрыть их отсутствие. «Трудно прослыть философом, — сокрушается в этой связи В.А. Кутырев, — если ты можешь предложить решение какой-то проблемы и ясно мыслишь. Начнут признавать, если внесешь лепту в запутывание жизненных вопросов темным и вычурным языком, тогда будут читать, толковать, оспаривать, а порождение истины — увы, это старо»²⁷³. На самом деле старо то, с помощью чего осуществляется подобного рода «шифрование пустоты», заполняющей некоторые книги по философии, читатели которых часто и не замечают, что «глотают пустой воздух»²⁷⁴. Рациональная мотивация мысли и ясность формулировок — качества весьма редкие «для современной отечественной (да и не только) философской литературы с типичной для нее бледной невнятицей, принимаемой иногда и некоторыми даже за обязательное условие «современности» философствования»²⁷⁵.

Нельзя не признать, что подобного рода явления всегда сопровождают процесс философствования. Однако, если в отношении присутствия «пустого воздуха» в работах академических философов можно, на наш взгляд, особенно не беспокоится, т.к. здесь свой суровый приговор обычно выносит время, унося в забвение имена некогда модных авторов, то наличие его в университетской аудитории имеет более серьезные негативные последствия. То же можно сказать и о чтении всяких «инновационных» курсов, особенно предназначенных для студентов нефилософских специальностей. Оно часто приводит к превратному представлению о том, что такое философия. Замена философии «квази-мировоззренческими суррогатами» (В.Е. Давидович) ведет к тому, что вместо знакомства с разными системами духовного

²⁷² Шопенгауэр А. Указ. соч. С.124.

²⁷³ Кутырев В.А. Круги на воде // Вестник Российского философского общества. 2008. №4. С. 107.

²⁷⁴ Шопенгауэр А. Указ. соч. С.123.

²⁷⁵ Тульчинский Г.Л. Указ. соч. С.256.

постижения действительности, созданными гениальными умами человечества, вместо освоения жизненных смыслов, выработанных культурой, вместо более или менее целостного представления о мире и человеке, студенты получают либо некие «отрывки из обрывков», либо смутные и хаотичные представления. В появлении «модернизированных» курсов философии ярко проявляется то, что Д.И. Дубровский называет «феноменом журнализма», выражающимся в «ситуативном», «версиальном», спешащем сознании, жаждущем новаций, широкой публицистичности и, главное, успеха²⁷⁶. И рассчитывать в подобном случае на понимание студентами философских проблем, это все равно, что требовать выполнения прыжка «тройной тулуп» от человека, не освоившего азы катания на коньках (В. Миронов). Потому что и здесь и там важен последовательный методический путь.

Вместе с тем, претензии, которые сегодня высказываются к формам преподавания, а также к содержанию вузовского курса философии, имеют серьезные основания. И дело не только в нехватке часов, хотя и в этом тоже. Никто не будет спорить, что преподавание философии должно соответствовать эпохе, и что преподаваться должен современный тип философии. Но современная эпоха плюралистична. А «если современность это царство богатейшего многообразия — то, соответственно, нет никакого доминирующего типа философии, который соответствует современности. Современности соответствует весь плюрализм философских учений»²⁷⁷, — справедливо подчеркивает И.Т. Касавин. Однако, студентов, впервые приступающих к изучению философии, эта ее особенность, как правило, ставит в тупик. Их «озадачивает ее принципиальная многоликость, разношерстность, калейдоскопичный пестрый набор философских позиций, отрицающих и опровергающих друг друга, причем каждый, их высказавший, претендует на исчерпывающую оценку, последнюю точку, итоговое финальное суждение»²⁷⁸. Непросто и преподавателю. Как в условиях существования многообразия решений «вечных проблем» реализовать установку на плюрализм, который, безусловно, является нормой для философствования? Как сформировать представление о единстве философии? «Как перейти от плюрализма философии вообще к философскому монизму в отдельно взятой голове — эта задача для многих преподавателей оказывается предельно трудной, а то и вовсе неразрешимой, если они преподают философию как «науку», как совокупность выверенных положений, облеченных в форму знаний, в то время как в студенческой группе пред-

²⁷⁶ См.: Дубровский Д.И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. 2001. №8. С.42-55.

²⁷⁷ Касавин И.Т. Материалы «круглого стола «Философия в современной культуре: новые перспективы» // Вопросы философии. 2004. №4. С. 32.

²⁷⁸ Давидович В.Е. Указ. соч. С. 25

Об университетской философии, *philosophia perennis* и профессиональном сообществе ставлены разные мировоззренческие позиции»²⁷⁹.

Плюралистический подход, при котором явлено много различных взглядов и позиций, в итоге ставит много практически неразрешимых вопросов: что давать студентам? Давать ли им весь набор, а как быть тогда с небольшим количеством часов, выделяемых на предмет? Давать что-то выборочно, а по каким критериям осуществлять этот выбор? Можно ли в нем полностью довериться любому преподавателю? Как результат, почти никому не ясно, какими по содержанию должны быть *современные* образовательные программы по философии.

Плюрализм, взятый в качестве принципиальной установки при формировании содержания учебного курса по философии, на наш взгляд, часто подталкивает преподавателя к построению учебного курса по обзорному принципу, а студентов к заучиванию, способному порождать в головах некоторых из них настоящий «философский хаос», и тогда на экзамене они путаются во временах, именах и идеях. Поэтому при всей его значимости, плюралистический подход не может быть использован в университетском курсе в качестве основного, так как «этот метод не достигает того, что должно быть достигнуто и что является *изучением науки*»²⁸⁰. Чтобы создать представление о целостности и единстве философии, стараясь при этом, по возможности, еще и активизировать творческие способности студентов, преподаватель неизбежно должен осуществить определенную селекцию, выделяя те парадигмы философствования, которые он считает наиболее важными. Понятно, что в условиях плюрализма «видение» наиболее важного у разных преподавателей будет весьма значительно отличаться. Таким образом, чтобы не утонуть в океане плюрализма, преподавателю необходимо совершать отбор имен, времен, концепций и текстов. Это очень непростая задача, если учесть специфику развития философии, ее внутреннюю многоликость, в которой ни одно из предложенных решений не снимает другие решения философских проблем, предлагавшиеся до этого, и само не является окончательным. Сложности прокладывания учебного курса между Сциллой традиционализма, в котором легко обвинить любого преподавателя, читающего по преимуществу философскую классику, и Харибдой инноватизма, увлечения новоявленными модными теориями, содержат в себе опасность субъективизма и даже «вкусовщины».

Возвращаясь к вопросу о плюрализме, необходимо остановиться еще на одном важном моменте. Как в историческом, так и в современном многообразии точек зрения, есть непримиримые позиции, их представители говорят на «разных языках», дают разное описание мира. Как быть с этим? Ведь *университетская философия* предполагает наличие определенной системности знания. А невозможность появления в современной философии всеобъемлющих

²⁷⁹ Чумаков А.Н. О плюрализме и преподавании философии // Вестник Российского философского общества. 2003. №4. С. 11.

²⁸⁰ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С.421.

систем не означает отсутствия системности философского мышления вообще. Последняя тем более значима, если цели преподавания не игнорируют мировоззренческий аспект философского размышления — формирование у студентов жизненных позиций, ориентиров и идеалов, умения критически мыслить, аргументировать свою точку зрения. Однако очевидно, что развить эти способности и сформировать необходимые навыки, например, культуру ведения диалога, можно только под руководством преподавателя, который сам владеет данной культурой и навыками, обладает самостоятельностью мышления. Это выводит на первый план в преподавании философии значение личностного фактора.

Очевидно, что *университетская философия* должна существовать в такой форме, которая могла бы быть освоена студентами, но требование методичности не отменяет значение личностной составляющей в преподавании философии. Опасаясь упрека в трюизме, тем не менее, отмечу, что не будет преувеличением заявить, что судьба *университетской философии* определяется теми кадрами, которые ее представляют студентам, их квалификацией и личностными качествами.

Когорта вузовских преподавателей философии весьма разнородна. На ее полюсах существуют как серьезные знатоки и энтузиасты, чья любовь к философии увлекает даже тех студентов, которые прежде вообще не интересовались ею, так и преподаватели-псевдоинтеллектуалы, сделавшие «легкие глотки философии». Последние имеют, по словам Платона, лишь «налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях»²⁸¹. Но эти две крайности по численности невелики. Большая часть преподавателей философии — те, кто по мере сил и способностей пытается найти более современные формы работы, стремится обновить (а иногда и упростить, учитывая падение общего уровня гуманитарных знаний вчерашних школьников) содержание программ по философии. Однако не о них сейчас речь, так как они «говорят о предметах, связанных с Вечной философией, из вторых рук»²⁸². Хотелось бы остановиться на первой группе, на тех, кого мало в любой сфере деятельности — на талантливом меньшинстве, представители которого, к сожалению, редко бывают почему-то по достоинству оценены, особенно при жизни. Хотя именно им удается преодолеть не только заявленную в данной статье оппозицию — «*университетская*

²⁸¹ Платон. Письма // Диалоги. Книга вторая. Т.4. М.: Эксмо, 2008. С.1226 (340е).

²⁸² Хаксли О. Вечная философия. М.: Профит-Стайл, 2010. С.5.

Об университетской философии, *philosophia perennis* и профессиональном сообществе философия — *philosophia perennis*», но и преодолеть настоящую пропасть, которая существует в преподавании философии — между «научностью без интереса», и «интересом без научности» (Гегель).

Если цель преподавания — приобщение к *philosophia perennis*, то «обычным» путем нельзя развить у учеников способность к самостоятельному философствованию, желание принять «метафизический вызов». Однако, как полагал Сократ, можно помочь им научиться самим. Его ученик Платон при изучении высших метафизических принципов, излагаемых им для избранных в особом курсе «Вокруг Блага», считал необходимым практиковать только «живую» (устную) диалектику, которая, по его мнению, после долгих споров в процессе совместной жизни способна вывести на свет истину из «потаенности души» учеников. Это свидетельствует об осознании уже в древности значимости особого личностного пути развития способности к философскому поиску. Это не «обычный» путь университетской философии, а, уникальный путь, которым приобщаются к вечной философии. Он требует максимальных человеческих усилий и, главное, собственной способности учителя к философствованию. Только личностное философствование способно пробудить интерес, зажечь искру в душах учеников. Такое научение «не может быть выражено в словах, как остальные науки, — отмечал Платон, — только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»²⁸³. Поэтому «люди, желающие приобщиться к философии, должны ходить не на курс лекций по философии, а просто к философу. Это индивидуальное присутствие мыслителя, имеющего такую-то фамилию, имя, отчество, прослушав которого, можно и самому прийти в движение»²⁸⁴. То есть в случае, если речь идет о приобщении к *philosophia perennis*, надо учиться не только в «незримом колледже» прошлого, но и у тех мыслителей, кто, преподавая философию сейчас, уже имеет в среде профессионального философского сообщества свое имя как философ. Несмотря на то, что сегодня, впрочем, как и в другие исторические эпохи, «действительный философ, который был бы в то же время преподавателем философии, принадлежит к самым исключительным явлениям»,²⁸⁵ такие учителя философии встречаются.

Если бы проводился социологический опрос среди представителей отечественного философского сообщества о том, кто, по их мнению, входит в творческое ядро отечественной философии, и кто завоевал уважение студентов и коллег своим преподавательским талантом, то я уверена, что два этих списка имели бы много совпадений. И это не случайно, так как луч-

²⁸³ Платон. Письма // Диалоги. Книга вторая. Т.4. М.: Эксмо, 2008. С.1224 (341 d).

²⁸⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 14–15.

²⁸⁵ Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 108.

шие отечественные философские умы, за редким исключением, так или иначе, были вовлечены в академический процесс, связанный с преподаванием философии, что задавало достаточно высокий ценностный стандарт²⁸⁶. В общей части обоих списков были бы не только те, кого, к сожалению, в должной мере оценили только после их ухода, но и те, кто сегодня работает в университетских аудиториях, пишет глубокие научные статьи, ведет свободный философский поиск. О таких ученых высокой квалификации и прекрасных учителях, органично соединяющих *вечную* и *университетскую философию* в своем целостном «схватывании бытия», конечно же, надо говорить публично и отдавать дань восхищения, уважения и признательности тогда, когда они могут сами это услышать. К сожалению, только сейчас «в российском менталитете начинается усвоение этого научно-этического стандарта... Мы учимся чувствовать по достоинству наших учителей и коллег, ...постепенно обретаем и завоевываем собственное достоинство, отказываясь от излишнего превознесения тех, все достижения которых лишь в том, что они пишут по-английски, по-немецки или по-французски»²⁸⁷.

Среди тех, кто в профессиональном отечественном философском сообществе имеет «фамилию, имя и отчество», достойное место занимает профессор Владимир Натанович Порус, крупный российский философ, принадлежащий к числу тех редких людей, которые соединяют в себе черты, с одной стороны, «практикующего» философа, прошедшего личный «путь испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях»²⁸⁸, с другой, талантливого педагога, способного увлечь студентов содержанием своих размышлений и ходом своих рассуждений, приобщая их, тем самым, к живой философской мысли. Владимир Натанович всегда диалогичен, его занятия, по сути дела, мастер-классы, где философские проблемы исследуются здесь и сейчас. Он обладает редким даром подлинного философа — видеть за частным общее, за отдельным явлением — общую тенденцию. Работая рядом с Владимиром Натановичем, не перестаешь поражаться его широчайшей эрудиции, исследовательскому чутью и глубине мысли. Дар общения этого интеллигентнейшего человека, его поразительная интуиция и тонкий юмор, очаровывают собеседников. Уверена, что для таких ученых, как Владимир Натанович Порус, философия не просто профессия, она — призвание, а «кафедра философии до некоторой степени — место публичной исповеди, где человек *so-gam populo* излагает свой символ веры»²⁸⁹.

²⁸⁶ Порус В.Н. Перед вызовом времени / Порус В.Н. У края культуры. С. 451

²⁸⁷ Касавин И.Т. Предисловие // Субъект, объект, познание. М.: Канон+, 2002. С. 8 — 9.

²⁸⁸ Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 15.

²⁸⁹ Шопенгауэр А. Указ. соч. С.115.

БЕСЕДУЯ С ФИЛОСОФОМ

Непросто писать о том, что для тебя значит человек, когда он действительно значит очень много. С Владимиром Натановичем я встретилаь впервые, когда пришла на первый курс. Он читал нам лекции о философии. Это были наши первые лекции, на которых мы должны были узнать, куда же мы всё-таки пришли и зачем. Я помню, меня поразила манера, с которой Владимир Натанович вёл свой рассказ. Каждое его слово стояло на своём месте в общей канве повествования, интонация обволакивала слушателя. Однако это не был сухой заученный текст. Он рождался на наших глазах, честно и искренне. Сейчас я часто слушаю его рассуждения, многие лекции уже позади, но я не устаю заворожено наблюдать, как каждый раз в его словах рождается мысль, выходит на свет, развивается, изменяется, одним словом, живёт. Всё-таки красота мысли немаловажна для философии. Что делает мысль красивой? Во-первых, её происхождение. Мысль, возникающая от скуки или от переизбытка информации, сама скучна и неприглядна. Владимир Натанович же отличается тем, что мысль его рождается из глубокого осознания и чувствования той или иной проблемы, которая, таким образом, становится важной для него лично. Владимир Натанович является одним из тех редких людей, которые относятся к собственным мыслям всерьёз, делая их, таким образом, живыми. Именно это в первую очередь и делает их красивыми.

Я часто слышу от Владимира Натановича, что философия — это самосознание культуры. Это совсем не значит, что философия является некоторым бонусом к существующей и самостоятельно развивающейся культуре. Ведь культура — это не дерево, которое вполне благополучно вырастет и без нашего знания о фотосинтезе или вообще о существовании этого дерева. Культуру создают сами люди, и рефлексия над ней является обязательным элементом процесса этого творчества.

А рефлексия начинается с вопроса. Именно Владимир Натанович показал мне, что философия — это в первую очередь постановка проблем, формулирование вопросов о смысле жизни, об основаниях знания, о положении человека в мире, среди других людей, о принципах организации общества. Та или иная культура характеризуется тем, какие вопросы в её рамках задаются и какие даются ответы. Критика этих ответов, попытки найти другие — это и есть развитие культуры. Но что происходит, когда вопросы перестают задаваться? Когда все мыслительные усилия человечества бросаются на решение проблемы оптимизации поставки товаров из одного конца света в другой? Безусловно, такие утилитарные вопросы тоже важны и требуют решения, однако культура жива другим. Ей необходимы смыслы.

Тем не менее, как далеко может зайти философ? В последнее время мы с Владимиром Натановичем часто обсуждаем тему иронии как способа видения мира. Ирония может помочь увидеть недостатки существующего положения дел, несовершенство социальных институтов, изъяны имеющих место культурных реалий, указывая на совершенство как конечную цель, которая вряд ли достижима, но к которой стоит всё же стремиться. Однако ирония может быть и разрушительной, деструктивной по отношению даже к самой этой цели. Может ли философия уничтожить сама себя и, вместе с собой, культуру? Ведь в определённом смысле именно необузданная саморефлексия во многом уничтожает культуру: она указывает на возможность иных ответов на те же вопросы, перемещая сами вопросы в область «непознаваемого», к которому стремиться, скорее всего, и не нужно. Это ведь бессмысленно — искать то, что недоступно. Ведь можно не задавать вопросов «ещё», а можно «уже». К последнему варианту, на мой взгляд, частично и относится тот кризис культуры, который мы наблюдаем. Тем не менее, философская ирония, не исчерпывается констатацией безосновательности тех или иных ответов на «вечные» вопросы. В ней содержится и требование задавать эти вопросы. А значит, сохранять стремление к Истине, Добру и Красоте.

Для меня Владимир Натанович — один из людей, поддерживающих это стремление задавать вопросы. И «нет ничего, что меньше поддавалось бы слову и одновременно больше нуждалось бы в том, чтобы людям открывали на это глаза, чем кое-какие вещи, существование которых нельзя ни доказать, ни счесть вероятным, но которые именно благодаря тому, что благочестивые и добросовестные люди относятся к ним как к чему-то действительно существующему, чуть-чуть приближаются к возможности существовать и рождаться».²⁹⁰

²⁹⁰ Гессе Г. Игра в бисер. М.: Аст, 2007. С.5

ВОСПОМИНАНИЕ

Мы, люди, в большей мере являемся
нашими случайностями, чем нашим выбором²⁹¹.

Когда просят что-то написать о человеке, который сыграл значительную роль в твоей жизни, то первая естественная реакция — это растерянность. В голову лезут воспоминания. Красивые моменты, которые запоминаются отчетливее, чем повседневная рутина. Сядишь за стол, пытаешься писать благодарность или хвалебную речь, и тут же все как-то сужается, становится набором стертых и громоздких слов, которые не передают и части того, что хочешь выразить. Поэтому я расскажу историю, всего одну, она скажет больше, чем все те чины, звания и заслуги, которые перечислят и без меня.

2007 год. Я только поступила на философский факультет. Представление о том, что такое философия сводилось к минимуму, казалось это что-то среднее между психологией и литературой. Перед учебой мы все должны были посетить организационное собрание. Собрание назначили на тот самый день, когда у меня было дурное настроение, на улице плохая погода, а способности ориентироваться в Москве сводились к нулю.

Я заблудилась, опоздала, промокла. В аудитории было полно народа, так что мне досталось почетное место в проходе. Попытки справиться с головной болью не приводили к успеху, и я с трудом пыталась сфокусироваться на выступающем. Мужчина, возраст определить трудно, харизматичный, что-то говорит о Канте. (О Канте я тогда знала только то, что такой философ существовал). Долго всматривалась в черты человека, который гипнотизировал аудиторию. О странных вещах он говорил: о любви к истине, о чистоте взгляда, о деле настоящего философа. Помню, что не поняла почти ни слова. Точнее многие слова были понятны, но все время оставалось ощущение, что их смысл находится где-то рядом. Поймать мне его никак не удавалось. Минут через десять я слушала как завороженная; вот он что-то говорит про поиск. Да, да... поиск мне знаком, именно поэтому я поступила на этот факультет — что-то искала, не знала что, но что-то важное. Говорит, нужно много работать, тогда найдешь, что

²⁹¹ Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufaelle als unsere Wahl (*Marquard O. Apologie des Zufaelligen*. Stuttgart: Reclam. 1986. S. 127).

ищешь. Работать, чтобы найти — странно, но стоит запомнить.

Выступление закончилось, все разошлись, кончился дождь. Я пошла бродить — сначала по корпусу, потом вокруг него, потом куда-то, не помню, куда. Но помню, что все пыталась понять, что значили те слова; казалось, все просто, могла бы воспроизвести дословно всю речь, но было четкое осознание, что пересказ мне ничего не даст.

Именно тогда возникло странное желание понимать — не делать вид, что знаешь все лучше других, не транслировать избитые схемы, подцепленные из случайных книг или от случайных знакомых, не отрицать все, что кажется странным, а понять, потому что то, что говорил этот человек, было очень важным. Очень важно было поймать смысл сказанного — пусть не сейчас, пусть потом.. когда-нибудь... Пусть для того, чтобы понять — нужно много работать... над собой.

Прошло шесть лет, чем больше я пытаюсь понять этот сложный мир, тем больше он обретает смысл, «светится смыслом», тем больше осознаю собственную ограниченность, прежде всего, во времени. Но та установка на понимание мира, осталась и по сей день; если что-то и может спасти нас от вечного бега, от суеты, от мыслей о повседневных делах и заботах, от дурного настроения, так это именно установка на понимание. Пауза в беге — для того, чтобы осознать его смысл.

Какое отношение все это имеет к философии? Философия — то, что позволяет сохранять ясность мысли, так как чистота идей, с которыми она работает, максимальна (не абсолютна, но максимальна для исторически-определенного человека). Очищение от бега, требует долгой, размеренной работы, но такая остановка — спасение для ускоряющегося ритма современности. Человек, который тогда говорил — как ему это удалось? — смог сделать так, что, не понимая ничего, я поняла, как важно понимание.

ОБ АВТОРАХ

Гусев Станислав Сергеевич — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургской кафедры философии Академического физико-технического университета РАН (Санкт-Петербург).

Доброхотов Александр Львович — доктор философских наук, ординарный профессор, профессор кафедры наук о культуре отделения культурологии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Драгалина-Черная Елена Григорьевна — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Зинченко Владимир Петрович — академик РАО, доктор психологических наук, заведующий кафедрой психофизиологии, ординарный профессор, профессор кафедры общей и экспериментальной психологии факультета психологии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Кантор Владимир Карлович — доктор философских наук, ординарный профессор, профессор кафедры истории философии факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Касавин Илья Теодорович — доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания ИФ РАН, главный редактор журнала «Эпистемология и философия науки».

Крючкова Светлана Евгеньевна — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Лифинцева Татьяна Петровна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Микешина Людмила Александровна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского Педагогического Государственного Университета.

Пружинин Борис Исаевич — доктор философских наук, главный редактор журнала

«Вопросы философии», профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Румянцева Мария Владимировна — студентка факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Сокулер Зинаида Александровна — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета Московского Государственного Университета им. Ломоносова.

Тульчинский Григорий Львович — доктор философских наук, профессор кафедры прикладной политологии отделения прикладной политологии (Санкт-Петербург) Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Шамис Дарья Алексеевна — студентка факультета философии Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики».

Щедрина Татьяна Геннадьевна — доктор философских наук, доцент кафедры философии Государственного педагогического университета (Москва)

Яскевич Ядвига Станиславовна — доктор философских наук, профессор, директор Института социально-гуманитарного образования Белорусского Государственного Экономического Университета.