

2. ТРАНСФОРМАЦИЯ РАЦИОНАЛИЗМА В СВЕТЕ ЗАДАЧ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ

2.1. Цель познания в контексте классического и современного типов рациональности

Научно-теоретический уровень мировоззрения определен тем, что он ставит человека перед фундаментальными вопросами, которые принято обозначать как «вечные»: имеет ли мироздание и человеческое бытие конечную цель, абсолютный смысл, объективное предназначение? И если имеет, то доступны ли они человеческому разуму? Каково место человека в этом мире? «Кто мы, откуда мы пришли и куда мы идем»? Тем самым наука вольно или невольно вступает в диалог (сотрудничество, диспут, конфликт) с религиозными интерпретациями онтологических оснований гуманизма.

Как отмечается в «Гуманистическом манифесте 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму», дух философского Просвещения XVIII в. с его убежденностью в том, что наука, разум, демократия, образование и гуманистические ценности способствуют человеческому прогрессу, обладает огромной притягательной силой и сегодня. Далее в этом документе подчеркивается: «Уникальная миссия гуманизма в современном мире определяется его приверженностью научному мировоззрению». Это положение принципиально важно, поскольку «большинство принятых ныне точек зрения на мироустройство являются по своему характеру религиозными, мистическими или теологическими» [1, с. 12].

Взгляд на Вселенную и самого себя *sub specie aeternitatis* неизбежно влечет за собой поиск гарантий или хотя бы возможностей преодоления человеком собственной конечности. Абсолютное небытие, в которое погружает человека смерть, этически непереносимо, даже если оно и онтологически непреложно. «Да и не знаю, что хорошего в том уроке, который вынесли они из своей науки, – будто с приходом смерти мы погибаем без остатка. Может быть, это и так, я не спорю, – но что в этом утешительного или славного?» [2, с. 224].

Ненахождение такого рода возможностей – источник того, что на языке романтиков получило именование *Weltschmerz* – мировая скорбь. «Чрезвычайно мало людей способно смириться с бессмысленностью

существования, то есть с тем фактом, что вселенная в целом слепа к нашим самым сокровенным надеждам и самым мрачным опасениям» [3, с. 15]. Поэтому для большинства наших современников религиозная вера, позволяющая возвыситься над повседневной житейской суетой и осмыслить свое мирское существование через теологальные экзистенциалы веры и страха, любви и надежды, греховности и искупления, выступает тем духовным камертоном, по которому настраивается их существование в перекрестье между Богом и миром. Если и в природном космосе, и в социоисторическом Универсуме человек – странник и пришелец, то предназначение и цель человеческого существования, конечный смысл моей собственной жизни раскрываются не усилиями разума, но даются верой в эсхатологически-апокалиптической перспективе, в плане божественного промысла о мире как дар абсолютной ценности – вечного спасения.

Религиозная вера дает индивидуально-человеческой личности, конкретно-единичному «я» возможность – отсутствующую либо в высшей степени проблематичную в рамках рационально-когнитивных, этических, эстетических модальностей мироотношения – онтологически утвердиться в Абсолютном. Научные методы не непогрешимы, они не дают нам неизменных абсолютных истин, – отмечается в «Манифесте». Однако это не отменяет мировоззренческого значения науки, ее диалога с вечностью, несокрушимого стремления ставить каверзные вопросы и способности находить ответы на них. В конечном итоге, именно научные методы оказываются наиболее надежными из всех имеющихся в нашем распоряжении способов уяснения человеком своего положения в природном, социальном и духовном космосе, его разумного самоопределения и рациональной ориентации в мире. Вслед за Гегелем современная наука вправе заявить: «Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысшего... Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания» [4, с. 83].

С точки зрения нормативной концепции атеистического гуманизма, развиваемой председателем Совета по секулярному гуманизму Полом Куртцем, гуманистические ценности не нуждаются в трансцендентно-теистическом обосновании, поскольку их формальной структурой выступают логико-семантические нормы критической рациональности, а способом реализации – «методологический процесс», ориентированный «не на поиск абсолютно наилучшего, а на улучшение жизни, на максимизацию того, что лучше по сравнительной шкале ценностей» [5, с. 84]. Однако могут ли эти нормы выступить опорами и

ориентирами экзистенциальных решений? Не становится ли бесплодной каменной пустыней душа человека, в которой место, покинутое духовными абсолютами, безотносительными нравственными ценностями и экзистенциально непреложными смыслами, заняла ситуативно-плюралистическая логика?

Можно согласиться с выводом, сделанным В. Ю. Дунаевым: «Рациональный смысл проблемы как религиозной веры, так и атеистического и скептического мировоззрения состоит в том, выступают ли они ферментом и живым событием в опыте становления личностного самосознания, «окнами в абсолютное» духовного плана человеческого бытия, или же становятся удобным способом вписать свою собственную элементарность, распавшуюся на тупо-наличные фрагменты, короткие перспективы и случайные функции, в столь же элементарные контексты целерациональности существования» [6, с. 135].

Главной проблемой в споре секулярного и теистического гуманизма является не содержание и не достоинство провозглашаемых ценностей, но то, что сама форма как религиозной догмы, так и «методологического принуждения» научной рациональности снимает задачу самостоятельной выработки мировоззренческих убеждений, между тем как человек несет всю полноту ответственности за то, *что* именно он допустил быть основанием собственного бытия (П. Я. Чаадаев).

В «Гуманистическом манифесте 2000» утверждается: «Гуманисты считают, что необходимо распространить применение методов науки на другие области человеческой деятельности, и что не должно вводиться никаких ограничений для научных исследований, за исключением случаев, когда такие исследования нарушают права личности» [7, с. 13]. Оговорка относительно случаев нарушения прав личности в применении научных методов исследования принципиально значима в контексте нашей проблемы.

1. Что имеется в виду или подразумевается авторами «Гуманистического манифеста 2000» под научными исследованиями и применением научных методов в других областях деятельности, нарушающими права личности? Идея прав и обязанностей предполагает взаимность отношений между самостоятельными субъектами. Скажем, если научные исследования и применение их результатов ставят под угрозу благополучие будущих поколений, то нарушает ли тем самым ученый права личности? Имеет ли права тот, кто не несет никаких обязанностей, тот, кого нет? Можно ли обосновать право нерожденных на рождение? Отношения между нынешним и будущими поколениями не являются отношениями взаимных прав и обязанностей.

2. Генетические исследования привели к новым формам дискриминации и нарушений прав личности – генетической дискриминации на основе идентификации ДНК человека. Повсеместное проникновение генетического тестирования «может привести к формированию класса людей, угнетаемых по генетическим признакам. Представителям этого класса будут систематически отказывать в приеме на работу, в страховании и в найме жилья» и т. д. за их «неприемлемый генетический профиль» [8, с. 207]. Результат анализа ДНК может поставить крест на карьере и жизни человека.

В США создана национальная база данных по генетической информации – «Национальный ДНК-идентификационный индекс». Генетические банки данных содержат генетические профили миллионов американцев. У многих корпораций становится правилом собирать генетическую информацию о своих работающих и потенциальных сотрудниках. Компании обращаются к генетическим банкам для получения информации о потенциальных наемных работниках, лицах, подлежащих страхованию, желающих открыть банковский счет или получить кредит. Решения принимаются на основании таких закодированных в ДНК генетических маркеров, как предрасположенность к тем или иным заболеваниям, наследственные патологии, дурные привычки, вероятная продолжительность жизни – о тех вещах, «которые мы не всегда хотим узнать даже о себе сами, не говоря о том, чтобы о них узнали другие» [9, с. 202–203].* В свое обоснование практика подобной дискриминации приводит авторитет науки.

В «Гуманистическом манифесте 2000» провозглашается положение о том, что «научные натуралисты придерживаются определенной формы невульгарного материализма; естественные процессы и события лучше всего описываются материальными причинами». Хотя при

* На одну из таких «вещей» указывает С. Жижек: «Выделен ген, отвечающий за болезнь Гентингтона, так что каждый из нас может точно узнать не только о том, получит ли эту болезнь, но даже о том, когда он ее получит. Начало болезни зависит от ошибки считывания генетической информации – запинаящееся повторение «слова» ЦАГ в середине гена: возраст, в котором проявится безумие, строго и неумолимо зависит от числа повторений ЦАГ в определенном месте этого гена (если этих повторений сорок, то первые симптомы появятся в пятьдесят девять лет, если сорок одно, то в пятьдесят четыре... если пятьдесят, то в двадцать семь). Здоровый образ жизни, занятия фитнесом, лучшее медицинское обслуживание, здоровая пища, любовь и поддержка в семье – ничто не избавит от нее: чистый фатализм, никакого влияния окружающей среды. Лекарства до сих пор нет, мы ничего не можем с ней поделать» (Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – С. 72).

этом и делается оговорка: «Указанное обстоятельство не избавляет нас от необходимости понимать и ценить различные моральные, эстетические и иные культурные проявления человеческого опыта» [10, с. 13]. Но этот невульгарный материализм на деле становится формой редукционизма и теряет теоретическое право на целостность постижения и выражения истины бытия природы. Кто сможет сегодня провести четкую грань между естественным и искусственно созданным, между причинностью и телеологией? И не очевидно ли, что условием возможности многих естественных событий и процессов выступает целеполагающая деятельность человека?

Сциентистская интерпретация науки Нового времени исходит из статуса природы как объективной внечеловеческой действительности, выступающей объектом господства и никакими аксиологическими постулатами не ограниченной рациональной активности человека. Если природное бытие не имеет ценности в себе, если оно ничего не санкционирует, то в отношении природы «все дозволено». Между тем очевидно, что сегодня наука оперирует не столько с «чистыми» или «идеальными» объектами, а с тем, что составляет ценностно-смысловое, духовно-нравственное, мировоззренческое содержание «жизненного мира» человека. Природа и самоценна, и является элементом собственной экзистенциальной полноты человека*. М. М. Бахтин задавался вопросом: изменяется ли событие бытия в его целом от того, что появился – в лице человека – его свидетель и судия? Согласно Канту, природа есть не просто объективная данность или совокупность предметов опыта, но трансцендентальная структура. Это означает, что гуманизация науки «перестает быть чисто внешним требованием; теперь она вытекает из сущности самого предмета познания и преобразования» [11, с. 10]. Критерии гуманизма определяют (должны определять) траекторию научной мысли.

* В утверждении принципа соотносительности знания об объекте не только со средствами и операциями научного исследования, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности постнеклассическая рациональность, берущаяся на вооружение современными естественнонаучными и социально-гуманитарными дисциплинами: квантовой механикой, герменевтикой, лингвистикой, психологией – наследует традициям средневековой алхимии. Как отмечал К.Г. Юнг, одной из составных частей алхимического эксперимента по трансмутации металлов были дух и тело самого алхимика, а, следовательно, по убеждению алхимиков, без превращения самого адепта химические субстанции в реторте не соединятся должным образом. Ведь онтологически человек пребывает в средоточии разумных оснований вещей, поэтому все сущности некоторым образом зависят от него. «Адепт не только был частью своей работы, но и знал это» (Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 688 с. – С. 364).

Вместе с тем, гуманизация науки сущностно связана с осуществляемой естествознанием деантропоморфизацией мира. А. Ф. Лосев пишет о том, что мир механики Ньютона «...плоскостен, невыразителен, нерельефен... Невыразимой скукой веет от этого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это, как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом». Мир физики и астрономии «...есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою ж просто безумное марево... А главное, все это как-то неудобно, все это какое-то неродное, злое, жестокое... Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?» [12, с. 18–19].

Это умонастроение типично для концепций человека и мироздания, господствовавших в античности и средневековье. Данный тип мировоззрения заставляет человека во всем узнавать себя, ощущать взаимную причастность субъекта и мироздания. В нововременной концепции объективного мира и сознания, наиболее полно воплощенной в новой натуралистической науке и в самосознании ее творца – «теоретика-классика» (В. С. Библер), – человек редуцировался до точечной, бессодержательной абстракции субъекта мышления (*ego cogitans*), «окруженного» чуждой ему предметностью. «Вся практика Нового времени и есть построение абсолютно внечеловеческого и несубъектного (чистый объект) мира» [13, с. 178]. Если А. Ф. Лосев описывает естественнонаучную картину мира с изрядной долей иронии, то, например, Блез Паскаль переживает чувство экзистенциального ужаса перед бесконечностью и вечностью неведомой человеку и чуждой ему Вселенной, осознавая свое положение в ней как исполненное «ничтожности, слабости, мрака».

*Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.*

*Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, –
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.*

*Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа поет не то, что море,
И роищет мыслящий тростник?*

Именно это переживание создает специфический тип радикального противопоставления, но вместе с тем – и взаимоопределения, взаимоположения естественнонаучной и гуманитарной составляющих познающего разума в диалектике познания мира и самопознания, определяя специфический тип гуманизма эпохи, основной тезис которого выражен тем же Паскалем: «Человек – всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая... Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить как должно: вот основание морали» [14, с. 191, 192].

Если воспринимать это положение Паскаля вне зависимости от мировоззренческого и социокультурного контекста его формулировки, то можно согласиться с мнением И. Т. Фролова и Б. Г. Юдина о том, что подобная позиция, делающая научное познание источником этики, способна скорее дезориентировать ученых, в том числе и в социально-этическом плане [15, с. 165]. Однако было бы в высшей степени несправедливо приписывать Паскалю и в целом научно-гуманистическому мировоззрению его эпохи сциентизм, абсолютизацию научного познания. Между тем, ни о какой абсолютизации научно-теоретического разума основателями научного мировоззрения не может быть и речи. Во-первых, для творцов науки Нового времени наука – важный, но не единственный и даже не главный способ самоуяснения человеком истины, цели и смысла собственного существования. Ф. Бэкон пишет: «Мы не должны видеть счастье только в науке и забывать о том, что мы смертны» [16, с. 92]. Во-вторых, именно этические регулятивы научного познания выступили координатными осями новой картины мира и методологии ее построения.

В выполненном Л. М. Косаревой аналитическом обзоре представлен богатый материал, показывающий, что в эпоху становления научного мировоззрения (XVII в.) **внутренняя связь научного познания с нравственными задачами человека, методологических парадигм с этическими нормами и идеалами научного исследования** глубоко осознавалась и активно обсуждалась основоположниками науки Нового времени. Л.М. Косарева показала, что в формировании этических идеалов и норм европейской культуры XVI – XVII вв. в целом, в том числе и нравствен-

ных ориентиров новой научной картины мира, решающую роль сыграли (наряду с неортодоксальными религиозными идеологиями эпохи Реформации) идеи свободомыслия и гуманизма философских учений поздней античности: скептицизма, эпикуреизма и стоицизма. Это обстоятельство довольно странно на первый взгляд, поскольку названные учения были не отвлеченно-космологическими, но и логика, и физика, и метафизика этих систем были сугубо этико-практическими.

Усилия скептицизма, эпикуреизма и стоицизма были ориентированы, прежде всего и главным образом, на осмысление человеческой субъективности, на поиск пути обретения идеалов достойной (счастливой, блаженной) жизни, между тем как математика и механистическое естествознание XVII в. были воодушевлены задачей построения неантропоморфной системы природы. Например, Эпикур считал бесполезными для достижения счастья, для обретения душевного спокойствия математику, диалектику, отвлеченное теоретизирование в целом. Скептики утверждали принципы неустранимости человеческого присутствия в любой мысли и практическом действии. Стоицизм, возможно, наиболее последовательно проводил принцип автономии личности, ее свободы от всего внешнего (кинический идеал атараксии), и вместе с тем подчинения разумного человека жестко детерминированному вселенскому закону-логосу, всеобщему порядку мироздания. Изменить порядок вещей, – учил Сенека, – мы не в силах, «...зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра, и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой» [17, с. 383]. Картезианские научно-методологические «правила для руководства ума», направленные на то, чтобы методической саморефлексией очистить интеллект от хаотической эмоциональности, обрести максимальную власть над стихийностью собственного самосознания, методически контролировать его в каждом его шаге, опираясь на ясные и отчетливые понятия разума, – заключали в себе аналогичный духовно-нравственный, экзистенциально-сотиологический смысл.

Установки стоицизма на внутреннюю, духовную автономию и свободу мысли, на нормативность самостроительства души как залога пути к спасению были глубоко созвучны настроениям постреформационной эпохи XVI – XVII вв., когда перед человеком остро встала этическая проблема – как противостоять судьбе, как не пасть духом среди бедствий бесконечной череды войн, голода, чумы, пожаров, социально-политических и мировоззренческих потрясений.

Нравственные принципы стоицизма, скептицизма и эпикуреизма создавали такую картину мира и человека в нем, которая была гораз-

до более убедительной для мыслителей XVII в., чем альтернативная ей аристотелевско-схоластическая. Гуманистическая этика стоиков оказалась созвучной рождающемуся научному мировоззрению следующими своими чертами:

1. Равнодушием к абстрактным знаниям, не ведущим к поискам практических средств сохранения достоинства и самообладания перед лицом социальных потрясений.

2. Отрицанием авторитетов, апелляцией к духовной самостоятельности человека, к его разуму и воле, посредством которых осуществляется контроль над аффектами.

3. Утверждением автономии сознания, внутренней свободы индивида и, вместе с тем, духовного единения людей [18, с. 34–35].

Эти установки в полной мере присутствуют в разрабатываемых философами Нового времени методологических и содержательных определениях математического и естественнонаучного познания. В отличие от расхожего мнения (зачастую подкрепленного ссылками на авторитет М. Хайдеггера), метафизика субъективности была мотивирована не пафосом владычества над природой, но мотивами обуздания аффектов, «расположения умов к кротости и согласию» (Р. Декарт), достижения непоколебимого спокойствия, твердости духа, мужества, великодушия через рациональное познание и жизнь в согласии с природой, которая «чиста, тиха и кротка».

В качестве идеально-типичного примера внутреннего единства этико-гуманистического и научно-методологического аспектов новой научной картины мира, этической мотивации поиска нового метода и самого содержания познавательной деятельности, можно обратиться к текстам Р. Декарта.

В качестве важнейшего аспекта своего научного метода Р. Декарт выдвигает «три или четыре» моральные максимы. Одно из сформулированных Декартом моральных правил особенно важно в контексте наших рассуждений: «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (*fortune*), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли» [19, с. 264]. Эта максима по существу и даже текстуально близка этическим идеям эпикурейцев и стоиков (на них Декарт прямо ссылается чуть ниже в тексте как на пример неуклонного следования данному правилу). Декарт непосредственно связывает метод познания природы и метод нравственной работы по искоренению власти аффектов, путь следования этическим максимами правильной, добродетельной жизни: «Наконец, я не мог бы

ни ограничить свои желания, ни быть довольным, если бы не шел по пути, который, я был уверен, не только обеспечивал мне приобретение всех знаний, к которым я способен, но и вел к приобретению всех доступных мне истинных благ» [20, с. 266].

Убежденность в единстве метода получения объективных знаний и обретения власти над стихийностью собственного существа, «укрощения аффектов», является лейтмотивом также и «Этики» Спинозы. Вообще, нужно согласиться со следующим заключением известного российского специалиста по проблемам истории и философии науки: «На неустойчивость бытия в период XVI – XVII вв. человек отвечал ростом способности самосознания, постоянной рефлексии, контроля над своей жизнью, своими действиями... ответом на растущее овеществление общественных отношений явилось максимальное развитие самосознания человека» [21, с. 45–46].

Конечно, опора только на себя, на свой собственный разум с его ясными и отчетливыми понятиями входила в противоречие не только с ортодоксальной религией, но и с протестантизмом, исходившим из августинианского догмата о предопределении. М. Лютер писал: «Если мы можем своими делами искупить грехи и снискать милость Божию, то кровь Христова была пролита *без нужды и смысла*... Что будет *прощать Бог*, если мы искупим все грехи?... Одно из двух должно быть *исключено*; если я надеюсь на *Божью милость и мягкосердечие*, то я не должен полагаться на *свои дела и заслуги*; и напротив, если я полагаюсь на *свои дела и заслуги*, то не должен уповать на *Божью милость*» [22, с. 325–326].

Л. Фейербах делает из этих постулатов учения Мартина Лютера единственно возможное заключение: поскольку, согласно Лютеру, можно полагаться либо на Бога, либо на человека, то, выбирая Бога, ты оказываешься против человека: «Учение Лютера божественно, но бесчеловечно... это *гимн Богу*, однако *пасквиль на человека*» [23, с. 326]. Гуманность Бога делает излишней для человека его собственную гуманность. Недаром М. Лютер выступил оппонентом не только католической церкви, но и предреформационного гуманизма в лице его величайшего представителя – Эразма Роттердамского. Характерно обвинение Лютера, брошенное Эразму, в котором Лютер пронизательно увидел подлинный смысл его учения: «Твои слова звучат так, будто тебя вовсе не касается, во что верит тот или иной человек, только бы устоял мир на земле, если при этом можно спасти от опасности жизнь, доброе имя, собственность и положение» [24, с. 297].

Это обвинение вполне можно переадресовать и Декарту. В лютеранских и кальвинистских догматах о предопределении *большая часть*

человечества без всякого морального оправдания мотивов и логического объяснения причин осуждена на вечные адские муки (эту черту кальвинизма Макс Вебер назвал «патетической бесчеловечностью»). Спасение либо вечное проклятие не зависят от поступков человека, от добра и зла, содеянного им при жизни, а заранее – еще до появления человека на свет – предопределены Богом. В этой ситуации психологической опорой человека может стать только совершенно иррациональная фанатическая вера в то, что именно ты принадлежишь к тем избранным, кто предназначен к спасению. Христианское учение о равенстве всех перед Богом, о духе любви и братства превращается в свою противоположность – в учение об изначальной и вечной разделенности человечества. В этой связи нельзя не согласиться с тем, что Эрих Фромм имел веские резоны для причисления Лютера и Кальвина «к величайшей и опаснейшей расе человеконенавистников... все их учения были проникнуты духом враждебности по отношению к другим людям и могли быть привлекательны только лишь для людей, обьятых той же напряженной подавленной враждебностью» [25, с. 118].

Разрушение феодальных порядков не только освободило человека от сословных уз, привязывавших его к «ограниченным человеческим конгломератам» (К. Маркс), но и принесло ему одиночество и поселило в душе растерянность, чувство беспомощности и бессилия перед лицом новых социальных реалий. Выход, найденный Лютером, был парадоксален: следует дойти до предела в дегуманизации человека, в признании его ничтожности, следует прийти к полному отрицанию свободы воли, прийти к абсолютной покорности и послушанию, полному отречению от своего «я», утратить всякое чувство собственного достоинства, чтобы обрести надежду на спасение и милость Бога.

Доктрина бесполезности усилий человека для его спасения находится в явном противоречии с тем, что протестантской этикой провозглашаются Богоугодными трудолюбие, прилежание, бережливость, мирской аскетизм, благочестие, добродетельный образ жизни и успех в делах как его результат, и т. д. Дело в том, что сами по себе эти добродетели не ведут к спасению, но они служат *знаком* избранности. С психологической точки зрения, интериоризацией принципов протестантской доктрины объясняется такой важнейший психологический перелом в сознании человека эпохи Реформации, когда к интенсивному и усердному труду его начинает подстегивать не внешнее экономическое или внеэкономическое принуждение (необходимо вызывающее противодействие), но внутреннее стремление. Внутренняя потребность гораздо более действенна для социальной мобилизации, нежели

внешнее давление, поскольку она выполняет функцию, аналогичную инстинкту, с которой бессильна справиться рассудочная рефлексия.* Обращаясь к рефлексии, человек лишь становится своим собственным надзирателем.

Таким образом, религиозное учение Реформации и учение о рациональном методе науки Нового времени давали обратно симметричные ответы на один и тот же фундаментальный вопрос: как побороть отчаяние, как преодолеть в себе парализующий страх, как избавиться от чувства неуверенности, от терзающих душу тревог и сомнений и обрести надежную опору в рушащемся мире, лишенном духовных скреп, и во времени, вышедшем из пазов (Шекспир). Вместе с тем, установка протестантизма на деантропоморфизацию и девитализацию представлений о Боге и мире, утверждение августирианской провиденциалистской концепции и критика протестантскими идеологами принципа иерархической упорядоченности различных уровней бытия способствовала становлению новой философской и естественнонаучной механистической картины мира и методологии его познания. Эти тенденции в совокупности вели к представлению о мышлении, о разуме как о высочайшей нравственной ценности.

Председатель Российского гуманистического общества В. А. Кувакин, составляя типологию человеческих качеств и свойств по таким критериям, как *человечность* (гуманность), *нейтральность* (внегуманность) и *античеловечность* (антигуманность), отнес разум и все интеллектуально-познавательные способности к области человеческих качеств, нейтральных по отношению к гуманности. «Для одного разум – это такая ценность, которая облагораживает, способствует нравственному совершенствованию и материальному благосостоянию, но есть и гении зла, вражды, человеконенавистничества, которые готовы использовать и используют достижения научного познания и технического прогресса, логику, человеческое воображение, компьютеры и высокие технологии в антигуманных целях» [26, с. 160].

* Предположим, пишет А. Бергсон, что у муравья внезапно появится рефлексия. Он станет задаваться вопросом, что именно он делает и почему он это делает, и скажет себе самому, что глупо не предаваться отдыху и развлечениям: «Хватит жертв с моей стороны! Пришло время подумать о себе». Но как только рефлексия потревожит инстинкт, сразу потребуются, чтобы та же самая рефлексия вернула все на свое место и устранила то, что она натворила. Муравей путем убедительных рассуждений установит, что он внутренне заинтересован в работе для муравейника, и в такой работе состоит его свободный выбор (см.: Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – С. 100).

В этой связи необходимо отметить, что с момента своего зарождения и на всем протяжении исторического развития гуманизм именно в разуме усматривает принцип единства знания и нравственности как основную структурную характеристику присутствия *человечности*, человеческого в человеке. Понятие «разума» и в классической философии (античной, средневековой, нововременной), и у творцов научной картины мира XVI – XVII вв. означает этически обоснованную рефлексию, или мышление, заданное и направляемое высшими духовно-нравственными ценностями. «Декартовское «мыслю, следовательно, существую» воспринимается и Декартом, и его современниками не просто как абстрактное гносеологическое суждение, а как нравственная максима» [27, с. 63]. Именно на основе разума человек должен очиститься от скверны своеволия, эгоизма, гнева, зависти, самомнения, от буйства низменных страстей, от бездумного существования на поводу собственных привычек и аффектов – это общее место в идеологии естественнонаучного знания, реформационной и постреформационной теологии, моральной и политической философии XVI – XVII вв.

«Нравственная деятельность утверждалась мыслителями XVII в. в качестве неотъемлемого условия истинного познания природы. Метод познания истины и методическая нравственная работа по искоренению власти аффектов над субъектом оказывались неразрывно связанными» [28, с. 67]. Эта связь нравственных идеалов и норм с идеалами и нормами научного познания эксплицирована в текстах практически всех выдающихся ученых и философов – творцов науки Нового времени. Ценностная нейтрализация научной картины мира – «заслуга» позднейшей позитивистской философии науки. Следует также подчеркнуть, что нравственные ценности являлись не только условием и духовным истоком методологического инструментария науки, но и целью естественнонаучного познания. Познание природы необходимо для того, чтобы жить подлинно нравственной жизнью, осуществляя свое человеческое назначение и исполняя долг перед Вселенной. Гуманизм как неотъемлемая, органическая составная часть научного мировоззрения рассматривался не как потакание естественным слабостям, снисходительность просвещенного разума к традиционным верованиям человека, но как обращенное к человеку требование упорной, методичной деятельности по формированию навыков самоконтроля, саморефлексии, по очищению разума от аффектов и предрассудков («идолов» Ф. Бэкона).

Фактически основоположниками нового естественнонаучного мировоззрения и методологии научного познания ставилась задача перехода к новому типу субъективности, к индивиду, самоидентичности

которого достигается, обеспечивается и понимается (в пределе, в крайней форме идеализации) по модели его деятельности как *causa sui*, – способности к самодвижению, самоизменению, самоопределению, – в то же время, согласованной с универсальным естественным законом. Эта модель реализуется как в естественнонаучных абстракциях (переход от физики иерархически упорядоченных субстанциальных качеств к корпускулярно-атомистической теории), так и в социально-политических и этических теориях (понимание индивида как автономного субъекта правового сознания и нравственного действия).

Традиционалистскому социальному укладу наиболее созвучна схоластически интерпретированная и превращенная в католический идеал соборности аристотелевская метафизика, включающая человека в неизменный, вечно воспроизводящийся иерархический порядок Космоса, Церкви, Социума. Ощущение себя как частицы мировой гармонии стало нереалистичным, невозможным для человека, переживающего социальные катаклизмы и религиозно-идеологические контроверзы эпохи как распад вселенской гармонии. Это новое мироощущение выражено в известных строках представителя поэзии английского барокко XVII в. Джона Донна:

*И в сфере звезд, и в облике планет
На атомы Вселенная крошится,
Все связи рвутся, все в куски дробится,
Основы расшатались, и сейчас
Все стало относительным для нас.*

Таким образом, новый тип субъективности выступил не только моделью рефлексивного самосознания и научного интеллекта эпохи, но и обоснованием решения задачи гуманизации рождающихся на развалинах средневекового феодального социума социальных отношений, защищенных как от произвола светских и церковных властителей, так и от стихийных, хаотических массовых волнений.

Согласно М. Хайдеггеру, гуманизм, как историко-культурная форма выражения метафизики субъективности, рассматривает человека «на правах властителя бытия». К. Ясперс, с которым часто вступал в непосредственную или скрытую полемику М. Хайдеггер в интерпретации сущности гуманизма и науки, писал: часто утверждают, что современная наука возникла из воли к власти, к господству над природой. «Это заявление следует полностью отвергнуть, исходя хотя бы из взглядов и душевной направленности великих исследователей приро-

ды» [29, с. 107]. Этос ученого-естественника – нечто совсем иное, чем агрессивность, это не воля к власти, а воля к ясности и достоверности общезначимого знания. Творцы науки Нового времени не порывают с сократически-платоновской традицией, для которой познание и любовь к истине – условия *добродетельной жизни* человека, а не инструмент власти и господства.

Действительно, следует со всей категоричностью подчеркнуть, что концепция природы как пассивного объекта неограниченной эксплуатации и господства над ней человека, как «вещи использования», восходит отнюдь не к основателям современной науки, апеллировавшим к разуму и к высшим нравственным чувствам человека. Если Френсис Бэкон говорил о том, что человек – *слуга и истолкователь* Природы, которая побеждается только *подчинением* ей [30, с. 83], то иудейско-христианская традиция видит в человеке ее – природы – *властелина и собственника*. Бог заповедовал Адаму и Еве: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владейте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Бытие 1, 28).

Отметим, что в знаменитой речи Пико де Мирандолы *De hominis dignitate* («О достоинстве человека») гуманистическое мировоззрение определено не через *господство над природой*, а через *свободу самоопределения, автономию* человека: «Согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [31, с. 215–216].

Нужно также отметить, что в процитированном отрывке отчетливо прослеживается связь гуманизма с утверждением *субъектности* человека, а не его *индивидуальности*. В научном исследовании индивидуальность человека проявляется не так ярко, как, например, в художественном творчестве (почему Кант и утверждал, что гении возможны только в искусстве, а не в науке). Но это обстоятельство не может служить аргументом против науки как формы субъектного самоопределения. Индивидуальное самоутверждение, неограниченная свобода

– это форма *«человеческого, слишком человеческого»* понимания гуманизма. Автономия субъектного самоопределения – это не дегуманизация человека, в своей гордыне забывшего Бога и оставленного Богом как источником трансцендентальных норм, но *«человеческое, истинно человеческое»* измерение гуманизма, связывающего свободу с ограничением индивидуального произвола.

Агрессивные и экспансионистские установки по отношению к природе и человеку современного научно-технологического комплекса являются не имманентным результатом развития просветительского, гуманистического рационализма, но совокупным эффектом слияния двух потоков дегуманизации, двух типов тотализации иррационализма: иудео-христианского фундаментализма и фундаментализма рыночно-капиталистического. И именно сакрально-технократический интеллект парадоксальным образом присваивает себе право на критику как научной рациональности, так и светского гуманизма за якобы изначально присущую им бездуховность.

При этом сциентистски-позитивистская интерпретация науки как рациональности, выносящей «за скобки» конкретного человека, его субъектность, духовно-нравственные качества и т. д., берется в качестве аутентичной формы как самосознания науки, так и самой ее сущности. Утверждается, что наука присваивает себе два традиционных атрибута Бога: всеведение (отсюда и критика сциентизма) и всемогущества (отсюда – критика технократизма). Вслед за этим уже не составляет особого труда развернуть систему моралистических аргументов в обоснование отчужденности научного рационализма и гуманизма от высших смыслов и конечных целей человеческого существования.