**Парадоксы научной рациональности и этики**

Порус В.Н.

Совместное рассмотрение научной рациональности, морали и нравственности - дело не новое. Сейчас это модная область на стыке философии науки и этики. В центре внимания находятся два проблемных круга из этой области: с одной стороны, этические характеристики и проблемы науки, с другой - научно-рациональный подход к анализу этических проблем, использование результатов науки ( в особенности наук о человеке) для спецификации и экспликации этических категорий. Оба круга взаимосвязаны. Анализ этических проблем науки, если он опирается на неясные понятия и интуиции, вряд ли продуктивен. Попытки же "научного" объяснения этических проблем безнадежны, если почвой для них служат примитивные сциентистские представления о науке и рациональности.

Главное направление, по которому еще только пытается идти современная философия науки, - это преодоление сциентистской ограниченности, опора на широкий контекст - социальный, культурный, этический - при анализе генезиса и основных признаков научного знания, роли и перспектив науки в современном обществе, взаимосвязи науки и культуры. Философия науки далеко не исчерпывается логикой и методологией и сейчас оформляется в комплексную междисциплинарную программу, ассимилирующую различные сферы философского, метанаучного и социального исследования. Этика - одна из таких сфер.

В то же время этика испытывает воздействие логики и методологии науки. Например, одна из труднейших этических проблем - идентификация вменяемого субъекта действия - уже не может квалифицированно обсуждаться без строгой аналитической разработки проблемы самотождественности индивида (П.Стросон), без установления точных правил языка, в котором формулируются идентифицирующие суждения, что в свою очередь ведет к необходимости подробных и тщательных выяснений фундаментальной онтологии, над которой возводятся "языковые каркасы", и далее - к комплексу логико-семантических исследований, обращенных к языковым предпосылкам этического теоретизирования, к конструированию деонтических логик, эксплицирующих логическую структуру этических теорий и т.п. Все это образует ощутимую атмосферу "онаучнивания", рационализации этических исследований. Справедливости ради отметим, что иногда эта атмосфера сгущается настолько, что в ней уже трудно различить контуры собственно этических рассуждений, увязающих в бесчисленных экспликациях и утрачивающих при этом эмоциональную остроту, доступность и актуальность.

Хотя связи между философией науки и этикой очевидны, главная проблема все же остается открытой: сопоставимы ли вообще ( и если да, то в какой мере) сферы этического и рационального?

Эта проблема в той или иной форме обнаруживает себя постоянно и в обоих упомянутых кругах.

Анализ научно-рациональной деятельности сталкивается с двойственностью ее субъекта. С одной стороны, это человек, стремящийся к добросовестному исполнению роли, в репликах которой полностью исчезают следы его личной субъективности (ученый говорит и действует от имени Разума!), с другой стороны, он же - суверенный индивид, личность с интеллектуальной и моральной рефлексией, несущий ту ответственность, каковую нельзя переложить на Разум. Ипостаси эти неслиянны и нераздельны. Абстрагирующее расчленение этого единства на отдельные сферы компетенции теории рациональности и этики может стать разрушительным: вместо субъекта мы получаем абстрактные и слишком бедные модели. Принципиальная трудность, которая часто останавливает методологические попытки разрешить эту проблему, состоит в следующем: как совместить ориентацию науки на истинность и объективность с ценностным и моральным подходом к научному знанию? Иногда ценностные "компоненты" рассматривают как проводники социальной детерминации науки, работающие "изнутри" самой науки; ценности входят в предпосылочное знание, образуют "мост" между социокультурными реалиями и содержанием научного знания.1 Говорят, что ценностные компоненты "вплавляются" в содержание самого знания, а не только в его предпосылки, что выявляется в особых реконструкциях исторического генезиса знания. Примем эту "металлургическую" метафору всерьез: каждому понятно различие между химически чистым железом и сталью, но являются ли ценности, в том числе этические, теми необходимыми добавками, без которых "сталь" - научное знание - не имела бы характерных для нее свойств? Или же эти "компоненты" являются примесями, наличие которых свидетельствует только об особенностях технологии производства? Так с чем же сравнивать научное знание - с химически чистым железом или со сталью? Выбор ответа предполагает то или иное понимание научной рациональности.

Не меньшие трудности возникают, когда этические проблемы исследуют методами рациональной науки. Противоречие между неукоснительным соблюдением рационально "вычислимых" моральных законов и свободой воли давно известно. "Человек из подполья", угаданный Ф.М.Достоевским, заключал из этого противоречия, что истины науки не имеют власти там, где хозяйничает свободная воля, которая, отвергнув диктат "арифметики", обречена, правда, лишь на бунт.Трудности не разрешаются, если вместо примитивной "арифметики" (карикатурный образ самонадеянного научного Разума) ввести в дело аппарат современного научного знания, естественного, социального и гуманитарного. Как бы внушительно не выглядел этот аппарат, он не может решить вопросы, выходящие за пределы его компетенции. Впрочем, сверхоптимистический рационалист - это как раз тот, кто уверен, что этих пределов нет, что свет Разума, воплощенного в науке, распространяется на самые глубокие тайны духа, в том числе и на нравственный закон, который, по Канту, заключен "внутри нас". Сам Кант был более сдержан, призывая относиться к категорическому императиву "с удивлением и благоговением". Но оппоненты простодушного рационализма считают, что пределы Разуму все же положены, и в человеке имеется тот "остаток", который не только не может быть рационализирован, но даже сам лежит в основаниях Разума. Человек всегда больше того, что он знает о себе, писал Л.Ясперс. Но что такое этот "нерационализируемый" остаток? Мысль человека всегда стремилась прорваться к нему через границы, ею же самою и постигаемые. Быть может, это и есть то самое, о чем нельзя говорить и потому следует молчать, по завету Л.Витгенштейна?

Молчание, однако, тоже может быть красноречивым, только нужно понять его язык! Уже давно философы догадывались: рациональное и этическое чем-то существенным похожи друг на друга. Моя же догадка в том, что это сходство парадокса, присущего тому и другому. Если сфера этического не конгруэнтна сфере рационального, стало быть философский путь к ней можно проложить аналогией: чтобы "схватить" парадокс этического, вначале сформулируем парадокс рационального. Сферу же рационального для простоты ограничим только наукой, будем говорить о научной рациональности.

**1. Парадокс научной рациональности**

Десятилетиями в философии науки культивировался "критериальный подход" к научной рациональности. Часто он связывался с идеей "демаркации" между рациональной - ex definitio - наукой и нерациональными или иррациональными сферами духовно-практической деятельности человека. Научная рациональность отождествлялась с определенным набором специфицирующих критериев, а эпистемологические программы конкурировали в выборе и обосновании различных наборов такого рода. В этой конкуренции выявилась противоположность двух основных стратегий.

Первая, "абсолютистская" стратегия - поиск единых и универсальных критериев научной рациональности, однозначно очерчивающих сферу науки "линией демаркации". Таковы попытки логических эмпирицистов (принцип верификации), таковы же и попытки критических рационалистов (принцип фальсификации); сюда же относится и программа У.Куайна, согласно которой принципы научной рациональности могут и должны устанавливаться естественноаучным (комплексным) исследованием процессов мышления, связанных с деятельностью ученых, когда они выступают в своей профессиональной роли.

Эта стратегия в конечном счете приводит к "эффекту Прокруста": применение ее к реальным процессам научного познания в их исторической полноте оборачивается подгонкой этих процессов под матрицу нормативной или "критериальной" теории рациональности. Роль Прокруста выпадает на долю методолога, его жертвой становится реальная наука. Попыткой примирить Прокруста с его жертвой является методология научных исследовательских программ И.Лакатоса; однако и в ней между "рациональными реконструкциями истории науки и (правдивыми) описаниями реальной истории существует непреодолимый разрыв2. Противоположная, "релятивистская" стратегия - отказ от притязаний "абсолютизма", признание относительности критериев научной рациональности. Эти критерии ставятся в зависимость от внешних по отношению к рациональным движениям научной мысли детерминаций (социальных, культурных, исторических); границы науки (если о них можно вообще говорить) объявляются условными, определяемыми конвенциями научных сообществ, точнее, "научной элиты". Само различение "внешнего" и "внутреннего" при этом практически теряет смысл: нет ничего "внешнего", что при определенных условиях не могло бы стать "внутренним" для науки и ее результатов (при этом допускается сколь угодно сложная система опосредования подобных трансформаций - образование, воспитание, система культурных коммуникаций, процессы институциализации науки, взаимосвязи различных культурных сфер и пр.).

Релятивизм, конечно, свободен от "эффекта Прокруста". Ему незачем подгонять действия ученых под жесткие стандарты и схемы рациональности: каждое научное сообщество самостоятельно решает вопрос о критериях рациональности. Однако это означает, что сам вопрос о рациональных критериях утрачивает общезначимый смысл, а термин "рациональность" становится просто речевым оборотом, без которого в принципе можно и даже лучше обойтись. Спор о том, какая "парадигма" ( в терминах Т.Куна) выражает собой "подлинную рациональность", не может не окончиться впустую: либо все останутся при своих мнениях, либо кому-то удастся обратить оппонентов в свою веру, но не за счет рациональной аргументации. Ведь, с точки зрения релятивиста, нет и быть не может некой единой и универсальной рациональности, которая позволяла бы рационально разрешать споры между различными рациональностями. В лучшем случае он мог бы сослаться на некий "здравый смысл" или "житейскую логику", общий для ученых контекст "жизненного мира", но подобные ссылки, убедительны они или нет, уже выводят за рамки рассматриваемой проблемы, связанной с теорией научной рациональности. Поиски такой теории для релятивиста - дело безнадежное и нелепое.

Критики "абсолютистской" стратегии часто отмечают, что она слишком тесно связана с некоторыми ценностными установками, а ее сторонники, напротив, полагают, что именно эти установки с лихвой компенсируют ее логико-методологические изъяны. И.Т.Касавин и З.А.Сокулер называют рациональность "псевдопредметным" (то есть характеризующим не свойства некоторого предмета, а только ценностное отношение к нему) и "псевдометодологическим" (то есть не описывающим некоторую систему методологических нормативов, а выражающим только веру в существование такой системы, которой к тому же приписывается определенная ценность) понятием. Другими словами, мы просто привыкли, следуя традиции, вкладывать в понятие "рациональности" положительную оценку и верить, что есть или должны быть системы норм и критериев, соответствующие этой оценке. Вот эта-то вера и лежит в подоплеке стремлений найти особые критерии, выделяющие мыслительную работу ученого из всех прочих родов духовной деятельности.

Развитие же науки показывает бесплодность подобных поисков, рассуждают далее наши авторы. Если сознательно отграничить рассуждения о рациональности вообще и научной рациональности, в частности, от ценностных наслоений, то выяснится, что "рациональность" есть не что иное, как плохая замена для ясного понятия "целесообразности" (М.Вебер называл это "формальной рациональностью", но этот термин, если его вырвать из контекста веберовских рассуждений, мог бы еще больше запутать и без того непростую терминологическую ситуацию). В терминах целесообразности можно говорить и о "научной рациональности". У науки есть "внутренние" и "внешние" цели. Например, получение истинных знаний можно считать внутренней целью науки. Тогда "внутренней целесообразностью" науки будет адекватность используемых ею средств - теорий, методов, понятий, способов доказательства и т.д. - данной цели. То, что позволяет получать истинное знание, рационально, не позволяет - не рационально, мешает - иррационально.

Если под целью науки понимать нечто "внешнее" (например, использование ее результатов для увеличения или поддержания материальных благ, для "преобразования природы" или "преобразования человека" и т.п.), то рациональность ее будет измеряться степень приближения к этой цели. Скажем, рациональна наука, с помощью которой человечество осуществляет прогресс, и нерациональна наука, если она удаляет человечество от прогресса. Разумеется, "внутренняя" и "внешняя" целесообразности науки могут не совпадать (истины науки могут быть использованы не во благо, а во вред человеку и человечеству)3.

Итак, рациональность науки связывается либо с понятием истинности ("внутренняя целесообразность") либо с прагматикой и аксиологией. Я думаю, что таким путем мы от смутного понятия идем к еще более неопределенным и многозначным. Измерять рациональность по шкале истинности - значит быстро получить нежелательные и неестественные выводы. В согласии с таким подходом следовало бы заключить, что все научные теории, некогда принимавшиеся учеными, а затем отброшенные (например, "эмпирически опровергнутые"), а также вся деятельность по их созданию, разработке и применению были, по крайней мере, нерациональными - с точки зрения современной науки. Но ведь и эта точка зрения - не глас Божий! Не получается ли так, что работая в рамках теории, которая до поры до времени не отвергнута, ученый вправе считать себя рациональным, но после того, как его теория отбрасывается, он должен каяться в иррационализме?

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

Если истина - это цель, с которой соразмеряются исследовательские действия ученых, то надо сказать, что и само целеполагание в данном случае, и степень приближения к этой цели - все это существенно зависит от научных и вненаучных воззрений того или иного сообщества, от духа времени и культуры. Разные сообщества, в равной степени стремясь к "истине", но исходя из различных пониманий рациональности, должны выглядеть друг для друга иррациональными. Поэтому для поддержания бодрости духа, они должны крепить свою веру в принимаемую ими рациональность, заботясь о нерушимости авторитета своей "парадигмы". Классическая иллюстрация примата веры над разумом! Но если ученый изменил своей вере и перешел в "иную конфессию", какой вывод он должен сделать о своих прошлых убеждениях?

Не меньшие затруднения связаны и с "внешней" целесообразностью. Редукция рациональности к "эффективности" и "экономичности" действия порождают массу чисто методологических вопросов, ибо эти понятия как раз и определяются через "рациональность", либо вовсе не связаны ни с какой рациональностью. Известно ведь, что лучшее средство (эффективное и экономичное) от хронической мигрени - гильотина! Подчинение рациональности понятию "прогресса" вызывает еще больший приступ релятивизма, поскольку универсальные критерии прогресса - это нечто в высшей степени сомнительное. Научная же рациональность объявляется чем-то вроде способности трезвой и здравой оценки различных житейских ситуаций ( с той спецификой, что основанием для трезвости здесь служит информация, традиционно относящаяся на счет науки).

Итак, если рациональность - это целесообразность, то относительная граница между наукой и не-наукой есть только тривиальное различение целей, к которым направляется деятельность по обе стороны воображаемой демаркации. Тем самым проблема философии науки переводится на язык прагматики или "дескриптивной эпистемологии" (вместо "нормативной эпистемологии). Мы получаем успокоительную возможность констатировать, что люди действительно способны совершать целесообразные действия, избирать стратегии поведения и оценивать информацию. Дальше этой "дескрипции" идти некуда.

Правда, еще можно добавить, что мерой целесообразности может считаться успешность действия, а следовательно, полезны обобщения того, как именно достигается успех в однотипных ситуациях. Но отчего бы не сделать следующий шаг и не признать такие обобщения критериями рациональности (в науке точно так же, как в любой иной сфере деятельности)? И мы приходим к тому, от чего так упорно хотели отойти - к нормативности, к критериальному измерению рациональности.

Обе стратегии уязвимы. Абсолютизм стремится определить научную рациональность как таковую, как некое универсальное свойство научной деятельности и ее результатов, используя для этого методы нормативной эпистемологии. С помощью этих методов формулируют критерии рациональности. Но как только эти критерии объявляются адекватными выразителями научной рациональности, они становятся ложем Прокруста. Релятивизм отбрасывает требование универсальности и абсолютности, поворачивается к реалиям науки и ее истории, отказывается от априорных определений рациональности, связывает рациональность с целесообразностью и спешностью действий. Но при этом аннулируется само понятие "рациональности", методологическая концепция ориентируется на "дескрипции" успешных и целесообразных действий - в лучшем случае, а в худшем - превращается в разговор "ни о чем", когда типологизируют и классифицируют различные виды теоретической или практической деятельности, не беспокоясь вопросом, почему это виды "рациональной", а не какой-либо иной деятельности?

Абсолютизм не в состоянии сладить с фактом исторического движения в сфере рационального, в особенности - в науке. Релятивизм, напротив того, исходит из историчности, придает ей решающее значение. Но за движением ему не удается рассмотреть того, что движется.

Конфликт "абсолютизм-релятивизм" - это обостренное выражение проблемы научной рациональности. Суть же проблемы, по-моему, в следующем.

Рациональность как фундаментальная характеристика человеческой деятельности есть культурная ценность. Она одновременно обладает методологической и аксиологической размерностью. Подчеркну - одновременно, и это означает, что методологический смысл рациональности нельзя без существенных потерь оторвать от аксиологического, и наоборот.

Релятивисты верно улавливают ценностный смысл этого понятия, но напрасно отбрасывают его методологическую значимость. Из того, что критериальный подход к определению "рациональности" ни в абсолютистском, ни в релятивистском вариантах не может быть признан успешным, вовсе не следует, что рациональность вообще и научная рациональность в частности не могут исследоваться методологически.

Напротив, именно тогда, когда научная рациональность интерпретируется как система регулятивных средств (законов, правил, норм, критериев оценки), принятых и общезначимых в данном научном сообществе, это понятие приобретает точное значение и методологическую значимость. Но эта интерпретация есть не что иное, как модель научной деятельности ( в ее интеллектуальном, по преимуществу, аспекте) или методологический образ науки. И здесь мы подошли к важнейшему различению научной рациональности и ее методологической модели.

Вообще говоря, модели научной рациональности "изготавливаются" методологами и философами, исходя из разных задач: для определения рациональной организации "готового" научного знания, деятельности по его получению, для рационального понимания процессов трансляции знания и обучения, для определения рациональности научного роста, развития. Такие модели могут не совпадать, а лишь частично перекрывать друг друга, раскрывая природу научной рациональности в разных аспектах и ракурсах. Например, модель рациональности, отображающая движение знания, смену его исторически и культурно обусловленных форм, может существенно отличаться от модели, главным образом направленной на статику научных процессов, на структуру научного знания.

Абсолютизация какой-либо модели рано или поздно иррационализирует ее применение. Как наука не сводится только к своей рациональности, так и научная рациональность не сводится полностью и без остатка к какой бы то ни было своей модели.

На первый взгляд, отношение между научной рациональностью и ее методологическими моделями таково же, каким обычно бывает отношение некоторого фрагмента "реальности" ктеоретической модели этой реальности. Но теоретический образ науки не просто отображает реальность науки - он в определенном смысле создает эту реальность. Через профессиональное обучение или через философско-методологическую рефлексию модель рациональности навязывается ученому, формирует стиль его мышления. В структуру последнего входит совокупность предпосылок и регулятивов научно-познавательной деятельности, которая принимается учеными как необходимое условие их работы. В этой "априорности" - тайна того, что модели рациональности отождествляются с "рациональностью как таковой". Модель принимается за то, что ею моделируется. Эта тайна раскрывается, когда наступает неизбежное рассогласование мышления и стиля, если последний теряет кредит доверия из-за неудач или уступает более успешным конкурентам.

С точки зрения субъекта, отождествившего свою рациональность с какой-либо системой критериев (моделью), отклонение от этой системы - иррационально. Рационалистическое сознание не может существовать в этой разорванности, и потому "еретики", отвергающие догмы, быстро становятся проповедниками новых догм, ибо быть рациональным можно только "внутри" принятой системы.

В этом парадокс рациональности. Подчинив свою деятельность (интеллектуальную или практическую) системе "априорных" критериев, субъект утрачивает ту рациональность, которая дает возможность критической рефлексии и ревизии любых систем и всяческих критериев.Его рациональность полностью растворяется в избранной (навязанной ему) системе. Но если все же он решится на пересмотр или даже на разрушение этой системы, попытается улучшить ее или заменить другой, он поступает безумно, иррационально. И это безумие, эта иррациональность - как раз и выражает рациональность, присущую ему как разумному существу! Любителям парадоксов, вероятно, придется по душе формулировка: субъект рационален тогда, когда он иррационален, и наоборот!

Существует классическая философская традиция истолкования этого парадокса. Для этого требуется различать Рассудок и Разум. Работа Рассудка - движение внутри системы критериев рациональности, внутри парадигмы. Работа Разума - выход за пределы парадигмы, критика и создание иных, альтернативных парадигм рациональности. Разум в своей творчески разрушительной и вместе с тем творчески-созидательной работе - ирационален для Рассудка. Рассудок, цепляющийся за парадигму и растворенный в ней - иррационален для Разума. Завоевав новые территории знания, Разум уступает правление Рассудку, который подвергает достижения Разума рационализации. Рассудок правит, Разум завоевывает. Разум романтичен, Рассудок реалистичен. Кто из них сюзерен, кто вассал?

Однако различение Рассудка и Разума проблематично. Когда отвечают на вопрос, благодаря чему Разум совершает свои подвиги, обычно указывают на "нерассудочные" духовные движения: интуицию, бессознательное, творческое воображение. Проясняется ли тем самым "рациональность Разума"? Говорят также, что историческое движение познания осуществляется через разрешение противоречий между Разумом и Рассудком. Это слишком абстрактно и вряд ли приемлемо. Противоречие рациональности не может быть разрешено ни в смысле формального выхода из парадокса, ни в смысле, формируемом т.н. "диалектической логикой". Оно является одной из форм фундаментальной противоречивости, заключенной в понятии субъекта. Я хотел бы особенно подчеркнуть, что это противоречие не имеет ничего общего с пустопорожней "диалектикоогической" трактовкой антиномий типа "А и не-А". Это антиномия-проблема, но не всякая проблема разрешима, как бы ни протестовали против этого "ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов"4.

Рациональность, заключенную в рамки критериальной системы, часто принимают за ограничитель субъективной свободы и творчества. Рациональность, выводящая из этих рамок, ревизующая любую нормативность, столь же часто выдает себя за полномочного представителя человеческой свободы и творчества. Так на авансцену философско-методологических рассуждений выходит персонаж, которому ранее здесь не было места - личность как субъект рационального действия. Противоречие между нормативно-критериальной и критико-рефлексивной рациональностями - это одна из форм, в которых отливается противоречивая и трагическая по своей сути человеческая свобода.

Вопреки распространенному и сегодня мнению о противоположности свободы и ациональности, связь между ними более глубока и сложна. Свободе противостоит только "рассеченная" рациональность, сведенная к одной из своих сторон или отождествленная с одной из возможных своих моделей. Говорят, что Разум свободен и потому способен преодолевать собственную ограниченность, говорят и то, что Разум более свободен, чем человек. Не согласен. Свободен Человек, обладающий Разумом, и в этом суть дела.

Субъект, поднявшийся до критики оснований собственной мысли и практики, обретает личностную уникальность, свободу, принимая в то же время на себя и ответственность. Правда, можно быть равно несвободным и в покорном принятии догмы, и в бунте против нее, если в этом выражается лишь мнение среды, к которой человек принадлежит или против которой выступает. В таких ситуациях человек по существу иррационален, хотя видимость его действий может быть вполне рациональной, если подчиненность нормам рациональности несвободна и неавтономна, а критика-бунт - нерефлексивна.

Рациональная критика - результат усилия воли и мысли. Чтобы быть рациональным, человек должен быть свободным. В этом трагедия и парадокс рациональности. Рациональность не может быть несвободной и безличностной, и она же элиминирует свободу и личностное начало. Рациональность возникает в свободном и личностном напряжении духа, но само это усилие устремлено к преодолению субъективности. Рациональность умирает в догме, но воскресает только благодаря догматическим перевоплощениям.

Эта трагическая парадоксальность рациональности аналогична парадоксам этического.

**2. Парадокс морали и нравственности**

Как и теория рациональности, этика исследует типы нормативной регуляции мысли и деятельности человека. Различают два типа такой регуляции. Первый тип - это сфера морали, регуляция, закрепленная в моральных нормах и интериоризируемая в сознании индивидов. Второй - это регуляция человеческого поведения через свободный нравственный выбор.

Аналогия между моралью и нормативной (критериальной) рациональностью очевидна. Как парадигмы рациональности обеспечивают автоматическое, безличностное выполнение определенных условий и требований, выдвигаемых сообществом рационально мыслящих и действующих людей, так и парадигмы морали в нормальной повседневной жизни (еще одна аналогия с "нормальной наукой") вычерчивают "единственно правильную и приемлемую" линию поведения человека.

Мораль не совпадает с нравственностью. "Моральные догматы отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, сливаются в нечто абсолютное - сквозь века - себе тождественное, трачивают историческое напряжение, культурную изначальность, единственность. Внутренняя освещенность вытесняется свыше нисходящей освященностью", - пишет В.С.Библер5. Нравственность, продолжает он, не воплощается в морали, а "ссыхается в ней", обретая ее форму, необходимую для нормальной повседневной работы цивилизации. Воплощением нравственности является не моральная норма и даже не "внутренний императив", а трагедийный (безвыходно-парадоксальный), но свободно избранный модус поведения, поступок личности.

Мораль, как и догматическая (критериальная) рациональность, ограничивает пространство свободы человека. Нравственность основана на свободном выборе и ответственности, и, следовательно, по аналогии с критико-рефлексивной (анти- или внекритериальной) рациональностью, принимает на себя противоречия свободы. Н.А.Бердяев размышлял о возможности перехода от моральной к нравственной регуляции как о глубочайшем кризисе современной культуры. "В чем же сущность морального кризиса? - спрашивал он. - Сущность эта прежде всего в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание серединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности. Закон должен быть исполнен, т.е. должно не делать зла, освободиться от греха. В этом преодолении нет ничего индивидуального и творческого...Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека"6. По мнению Бердяева, творческая мораль (нравственность) и только она - в соединение с переосмысленной религиозной моралью - открывает путь к "положительному самосознанию человека", к высшей "свободной духовности". Но это освобождение не есть примитивное отвержение морали, оно достигается через осознание трагедийно-неустранимого противоречия, присущего моральному сознанию, через бесстрашное принятие этого противоречия за онтологическую основу духовности.

Средоточие нравственности - совесть. Моральный принцип в свободном деянии может обнаружить свою парадоксальность. Следуя ему со всей неукоснительностью, человек может нарушать этот же принцип. Возьмем, например, принцип "благоговения перед жизнью" А.Швейцера: жизнь самоценна и никакое живое существо не должно направлять свое действие против жизни другого существа. Как моральный принцип это требование невыполнимо. Попытки следовать ему обрекают человека на аморализм и двоемыслие, ибо жизнедеятельность необходимо связана с уничтожением иной жизни. Каждый вздох человека уничтожает мириады простейших существ, попадающих с дыханием внутрь человеческого тела. Но принцип Швейцера - не моральное предписание, а нравственная максима. Вынуждаясь уничтожать чужую жизнь, человек должен взвесить эту необходимость на весах своей совести.

Библейская заповедь - "Не убий!". Но убийство может быть единственным средством спасти жизнь - свою, близких, спасти святыню, Отечество... Убийство может стать необходимостью. Мораль в таких случаях прибегает к специальным оговоркам, призванным облегчить человеку выбор поступка. Нравственность никогда не снимает напряжение выбора. Она выносит необходимость на суд совести, от которого не могут заслонить ни мораль, ни чье-то благословение, ни приказ, ни закон.

"Возлюби врага своего!" - это требование невыполнимо как моральный принцип, ибо оно свыше сил человеческих. Испытание этих сил неподъемной ношей ставит человека перед унизительным осознанием своей моральной ничтожности, либо вынуждает заниматься морализаторским лицедейством, притворяться перед собой и другими людьми. Алексей Александрович Каренин, испытав духовную радость от прощения и любви, сменивших в его душе ненависть и обиду по отношению к Анне и Вронскому, вскоре осознает, что эта радость непрочна и не может устоять ни перед внутренними сомнениями, ни перед напором чужого вторжения в его духовную жизнь. "Я разбит, я убит, я не человек более! - признается он. - Положение мое тем ужаснее, что я не нахожу нигде, в себе самом не нахожу точки опоры. Силы человеческие имеют пределы...". Не удержавшись на высоте морального принципа, он быстро и мучительно соскальзывает с нее; в то же время он жаждет сохранить в душе ощущение этой высоты, реанимируя в ней христианскую веру, к которой ранее относился "равнодушно и лениво", теперь же цепляется за нее как за последнее основание самоуважения. Но вера не терпит лицедейства и обращается им в свою противоположность. Этот крах беспощадно отмечает великий знаток души человеческой Л.Н.Толстой: Каренину "было так необходимо в его унижении иметь ту, хотя бы и выдуманную высоту, с которой он, презираемый всеми, мог бы презирать других". Любовь и прощение становятся маской, из-под которой затравленная и обессиленная душа корчится в презрительной гримасе.

Врага не только невозможно любить. Невозможно и прощение. Даже, если бы человеку мог быть открыт универсальный замысел Творца и план "мировой гармонии", прощение извергов непосильно для человеческой души. Поэтому Иван Карамазов "возвращал свой билет" в эту неприемлемую для него гармонию. Бытие в совести не ограждает человека от непереносимых мук, под которыми может пасть совестливое сознание. Таково безумие Ивана Карамазова - крушение совести.

"Нравствен я тогда и в той мере, в какой я - в душе своей - осознаю, предчувствую, прозревая исходную (разрешимую только свободным поступком) перипетию, трагедийность вот этой, казалось бы однозначной моральной нормы", - пишет В.С.Библер.7 Размышляя над нравственными коллизиями ХХ века, он приходит к замечательному выводу: в той мере, в какой современный человек морален, он стоит вне нравственности. "В ХХ веке основная линия этических переключений расположена не в схематизме "нравственность-мораль"..., но в схематизме "вненравственность-нравственность", в мучительных атаках нового и нового рождения нравственности из сгустков хаоса. И только в таком рождении заново, в некой противопоставленности облегченным вздохам морали нравственность обладает в ХХ веке внутренней силой, насущностью, необходимостью, возможностью порождать истинно свободные поступки, то есть быть действительно нравственностью".8

Противопоставленность, о которой идет речь, возникает из-за того, что мораль в современном обществе вытесняет нравственность, подменяя ее, соблазняясь мнимой преодолимостью трагизма. С одной стороны, человек испытывает сильнейшее тяготение конформизма, растворения своей индивидуальности в какой-либо социальной или религиозной общности. Сославшись на мораль, он пытается избавиться от тяжести нравственного бытия, от необходимости присутствия на суде, где человек одновременно является и обвинителем, и обвиняемым. Н.А.Бердяев называл это приспособлением к "мировой данности в целях устроения, спокойствия и безопасности в этом мире", доходящим до холопства и апологии розог.9 С другой стороны, социуму также удобнее иметь дело с "моральным человеком", нежели с человеком нравственным. Это ведь тоже соблазн, маячащий перед обществом на самых разных уровнях его организации, - обеспечить свою устойчивость, повысить шансы на выживаемость, скрепив себя моралью, находящей внешнюю опору в праве и законе, а внутреннюю - в некритическом и нерефлектирующем сознании, приноровленном к моральным предписаниям.

Уступив соблазнам, и индивид, и общество остаются не только без нравственности, но и без морали. Мораль вырождается в циничное морализирование: разрушающее не только нравственные основания души: но и восприимчивость к моральным принципам. Морализирование - суррогат морали, карикатура на нее. Она особенно неприглядна, когда человек морализирует по отношению к самому себе: превращая моральную жизнь своей души в непристойный балаган. Другой суррогат - идеологизированная мораль: выхолощенная до связки стереотипов и суггестий, которыми подавляется духовность и самоидентификация личности, ее человеческое достоинство. Таким был, например, "моральный кодекс", внедрявшийся в сознание "строителей коммунизма" при помощи средств массовой пропаганды и морального цензурирования со стороны властных структур тоталитарного "советского" общества. Носители идеологизированной морали - "мертвые души", духовные роботы.

Духовное вырождение общества, в котором мораль полностью вытеснила нравственность, с особенной ясностью обнаруживается в периоды кризисов, распада омертвевших и утративших жизненную устойчивость социальных и политических структур. Прогнившие моральные скрепы выпадают из обветшавших блоков социальных конструкций, а нравственный суд не может состояться в протезированных душах, наступает внеэтическое существование атомизированных индивидов, подчиняющихся освободившимся из-под духовного контроля звериным инстинктам. Этическая деградация проявляется то в бесстрастном и пассивном отупении, то в резких выплесках душевного хаоса, метаниях, панике, то в безудержном желании подчиниться чужой воле, чтобы только избавиться от гнетущего страха, от внутреннего вакуума, ощущения бездны.

Характерно, что кризис не может быть преодолен чудесным воскрешением нравственности. Когда распад заходит слишком далеко, восстановление - если оно вообще возможно - начинается с простейшего: с очищения от грязи первичных и фундаментальных моральных норм, со становления некоторых жестких ограничений свободы личности, с применения санкций против слепого и беспощадного бунта, с элементарной регуляции общественного поведения. Такое ограничение свободы не противоречит человечности, а, напротив, наполняет ее осмысленным содержанием; оно не исключает и гуманистические ценности, сострадание и уважение к личности. Возрождение нравственности - трудный и долгий процесс, в котором нельзя уповать на чудо. Он требует мобилизации всех духовных резервов и потенциалов общества в целом и каждого человека в частности.

Мораль и нравственность едины в своей вазимообусловленности. Напряжение нравственного сознания, не имеющее разрядки в повседневной сверке с моралью, губительно для человека. Невозможно жить, если жизнь станет сплошной нравственной мукой. Но и мораль без нравственности - мишень для цинической пародии. Суть дела не в функциональном различии: мораль де для повседневности, нравственность для трагедийных вершин судьбы. Человеческая жизнь не делится на высокие и низкие жанры. Вершины уходят основаниями в повседневность. Наличие моральной нормы - необходимое условие самой возможности нравственного выбора и поступка. Нравственное сознание должно иметь перед собой моральные ориентиры (критерии) - но не для того, чтобы слепо исполнять их предписания, а чтобы соотносить с ними меру своей свободы и меру ответственности. И наоборот - моральные принципы, по которым ориентируется свободная (творческая, как сказал бы Бердяев) нравственность, вырождаются в "кодексы", соблюдение которых нуждается в полицейских мерах.

Можно заметить аналогию между "ссыханием" нравственности в моральных нормах и моделированием научной рациональности в системах принципов и критериев. Мораль есть определенная исторически обусловленная "модель" этического бытия человека, и ее часто выдают за само это бытие. Есть и аналог конфликта между "абсолютизмом" и "релятивизмом". "Абсолютная мораль" не выносит сопоставления с нравственностью и самой возможности "иной морали". Она претендует на полное совпадение со сферой этического. Ее демаркационная линия - это априорная непереходимая граница между Добром и Злом. Любой человеческий поступок контролируется абсолютной моралью, будь то свод божественных заповедей или категорический императив. Свободная нравственная воля понимается лишь как познанная и/или признанная моральная необходимость. И подобно тому, как "абсолютизм" в теории научной рациональности входит в противостояние с исторической эволюцией реальной науки и с фактом изменчивости критериев рациональности, со свободой мыслящего и действующего субъекта познания, "моральный абсолютизм" наталкивается на различие нравственных коллизий и перипетий, преобладающих в различные эпохи истории, редуцирует их к внеисторическим "вечным" конфликтам Абсолютного Добра и Абсолютного Зла. Абсолютизм теоретической морали так же неисторичен, как абсолютизм в теории научной рациональности.

Моральный релятивизм, по аналогии в релятивизмом эпистемологическим, - не более, чем вывернутый наизнанку абсолютизм. На поверхности он как будто ставит акцент именно на свободе, присущей нравственному сознанию, позволяет нравственному субъекту выбирать из альтернативных проектов. Но эта свобода недорого стоит. В ней нет и грана трагедии, зато она легко перерождается в лакейскую максиму "все позволено!". И это же - свобода абсолютного индивидуализма, на место абсолютной морали помещающего абсолютный имморализм и безответственную жадную волю. Подобно тому, как релятивизм методологический теряет из виду рациональность в рассуждениях о ее относительности, релятивизм этический теряет мораль и обесценивает нравственность.

\*\*\*

Я надеюсь, что мне удалось показать аналогию между парадоксами рациональности и парадоксом морали и нравственности. Какова ценность этой аналогии? Можно было бы просто констатировать сходство методологических приемов анализа в философии науки и этике, порассуждать о всеобщей значимости этих приемов. Но хотелось бы большего.

Аналогия между проблемами этики и теории рациональности могут дать важные подсказки в поисках исходного пункта философии человека. Этим пунктом должна, я полагаю, стать антиномия человеческой свободы. Разумеется, выбор этого пункта, да и само истолкование свободы как противоречия, как антиномии-проблемы, зависит от экзистенциальной позиции философа. Такой выбор не может быть навязан, он не имеет методологической принудительности. Было бы нелепостью претендовать на общезначимость такого философствования. Но для тех кому такой выбор близок и понятен, философия человека становится философией свободы и, значит, философией трагедии, охватывающей и теорию познания, и теорию социальной практики, и теорию исторического развития общества - все сферы философского исследования.

Признание трагедии истинным предметом философии, писал С.Н.Булгаков, "отнюдь не выражает отчаяния мысли, напротив, говорит скорее об ее зрелости; оно может появиться поэтому лишь в эпоху значительной исторической зрелости, когда пройден уже обширный и в себе до известной степени законченный путь философии - таковою эпохой, бесспорно, является наше время"10.

**Список литературы**

1 Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового Времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. С.40.

2 См.: Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С.105-107.

3 См.: Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. Критический очерк. М., 1989.

4 Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1993. С.388.

5 Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С.18.

6 Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1. М., 1994. С.249-250.

7 Библер В.С. Цит. соч.С.24.

8 Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991. С.368.

9 Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 242.

10 Булгаков С.Н. Цит. соч. С. 387.