

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИКА НАУКИ**

Москва  
2007

УДК 179  
ББК 87.715  
Э-90

**Ответственный редактор**

кандидат филос. наук *В.Н. Игнатъев*

**Рецензенты**

кандидат филос. наук *М.Б. Сапунов*

доктор филос. наук *В.С. Швырев*

Э-90      **Этика** науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ;  
Отв. ред. В.Н. Игнатъев. — М.: ИФРАН, 2007. — 143 с.;  
20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-  
9540-0079-5.

В сборнике рассматриваются различные этические аспекты современной научной деятельности — от биоэтики до экологической этики, от норм научных организаций до этических норм научного сообщества.

## **Методологические правила и этические нормы (к истории проблемы)**

Исходная позиция данной статьи – размежевание методологии науки и этики как форм знания, одна из которых дескриптивна, а другая – нормативна. Задача данной статьи – показать то, как сформировалось в истории мысли такое размежевание и к каким последствиям оно ведет, какие дилеммы стояли перед классической этикой и с какими альтернативами столкнулась методология в наши дни. Развертывание рационалистических форм обоснования этики столкнулось с «принципом Юма», который оказался столь же «убийственным» и для нормативистской интерпретации методологии, столь популярной в XX в.

### **1. Декарт: правила метода и правила морали**

Исходной посылкой историко-философской реконструкции одной из тем картезианской философии – взаимоотношения методологии и этики является осознание структурной целостности философии Декарта. Важно подчеркнуть то, что его философия при всей ее структурной расчлененности является целостной, где метафизика, физика, гносеология, учение о методе и этика не просто тесно взаимосвязаны, а основаны на едином принципе. Ставшие уже привычными представления о дуализме Декарта приводят к тому, что его метафизика отрывается от теологии и физики, гносеология от физики, этика от теологии, физики и физиологии. Между тем их связует онто-теологическое ядро – фундаментальный принцип, образующий средоточие его философии и пронизывающий как корни, так и ветви его философской системы. Известно, что сам Декарт уподобляет свою

философию дереву, «корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике»<sup>1</sup>. При этом он называет этику «высочайшей и совершеннейшей наукой», «последней ступенью к высшей мудрости». Обсуждая в диалоге «Разыскание истины посредством естественного света» порядок изложения различных наук, Декарт предлагает начинать с изучения разумной души и ее действий («именно в ней пребывает все наше знание»), затем перейти к ее Творцу и его творениям, далее к творениям людей («самым мощным машинам, наиболее редким автоматам», иллюзиям и обманам) и творениям природы. Во второй части он предлагает обсудить все науки по отдельности и осмыслить «метод их дальнейшего развития»<sup>2</sup>. Выявление метода науки подготавливает сознание к «совершенному суждению относительно истины». Лишь после этого следует обратиться к изучению этики для того, чтобы «научиться управлять своими волеями путем различения благих вещей и дурных и постижения истинного различия между добродетелями и пороками»<sup>3</sup>. Как мы видим, порядок изучения наук несколько иной по сравнению с тем, что предложен в «Первоначалах философии», однако и здесь этика образует финальную часть в изучении наук.

**Онтотеологическое ядро философии Декарта.** Оно заключается не в том, чтобы «объяснить соотношение чувственных и умопостигаемых вещей» (это дело рационального знания), а в том, чтобы понять «отношение тех и других к Творцу»<sup>4</sup>. Метафизика Декарта, выявление им первоначал философии укореняется им в специфическом учении о Боге, хотя сам Декарт старался не вдаваться в теологические рассуждения, неоднократно заявляя, что теология не является его занятием, что это дело профессиональных теологов, и стремился скрыть свое интеллектуальное лицо под определенной маской<sup>5</sup>. Конечно, поворот к учению о Боге происходит из его учения о душе и самосознании. Иными словами, гносеология оказывается тем руслом, которое ведет его к Богу, к утверждению существования Бога.

Ведущий онтотеологический принцип картезианской метафизики и физики — принцип сохранения. Он находит свое воплощение в *теологии*, в которой «порядок держится на непрерывно возобновляемом, постоянно длящемся творении»<sup>6</sup> и Бог сохраняет все изменения, происходящие в мире, в *метафизике*, где процедуры сомнения и вынесения за скобку всего сомнительного наталкиваются на твердую точку самотождественной воли, в *физике*, где центральным оказывается принцип сохранения количества движения, с критикой которого выступил Лейбниц. Бог, по словам Декарта, «неизменен, действу-

ет всегда одинаковым образом», сохраняет определенное количество движения материи, поддерживая определенный порядок творения. Человек не обладает силой самосохранения, но «я не могу существовать, если мне не обеспечена сохранность на тот срок, что я существую, — сам ли я себе дарю эту сохранность... или кто-то другой, этой силой обладающий»<sup>7</sup>. Этот онтотеологический принцип картезианства сопряжен с осознанием фундаментальности принципа инерции, выдвинутого Галилеем и нашедшего у Декарта специфическое истолкование в качестве закона сохранения количества движения<sup>8</sup>.

Следует добавить, что во времена Декарта теологическое сообщество не было отделено и не было автономным относительно философско-метафизического, а оно, в свою очередь, не было отгорожено китайской стеной от научного сообщества. Конечно, дифференциация по темам, которым отдавалось предпочтение, начинала возникать, но это были сообщества образованных людей, занимавшихся излюбленными темами. И Декарт, и Спиноза, и Ньютон, и Лейбниц были одновременно и теологами, и философами, и учеными. Лишь позднее — в эпоху Просвещения произойдет размежевание теологического сообщества от философско-метафизического, которое еще долгое время будет спаяно с научным сообществом в рамках единых университетских институций. Именно деятельность этих основателей новоевропейской науки и приведет к тому, что границы научного образования будут существенно расширены, возникнут новые факультеты как в университетских корпорациях, так и вне университетских институций (например, политехническая школа в послереволюционной Франции).

**Мышление как акт осознания.** Исходным для метафизики Декарта является сомнение в истинности чувственных восприятий, мыслей предшественников и предрассудков прошлого. Принцип сомнения — начало его метафизики. Это означает, что следует отказаться от предрассудков прошлого, от чувственных восприятий, нередко иллюзорных, от признания существования других людей, от мира вещей, от общества и культуры, освободиться от всех суждений и остаться наедине с самоочевидностью моего мышления, того факта, что «я мыслю» — «*cogito*». Этот самоочевидный опыт «*cogito*» актуален лишь в поле настоящего, в момент настоящего. Все прошлое — все прежние знания и предрассудки — необходимо лишить значимости, подвергнуть сомнению в их истинности и вынести за скобки. Это предполагает освобождение от воспоминаний о прошлых моментах, отказ от памяти ради актуального постижения самоочевидного Я как мыслящего субъекта. Эмпирическое я превращается в когитальное

Я, в Я, которое пребывает в чистой возможности, где раскрытие Я оказывается универсальным знанием — *mathesis universalis*. Раскрытие этого когитального Я становится универсальной дескрипцией мышления как чистого мышления о мышлении, сознания о сознании, как чистой возможности *mathesis universalis*. Метод сомнения означает воздержание от восприятий и представлений, от суждений и оценок кроме одного суждения — суждения: «Я мыслю, следовательно, существую». Для Декарта это суждение не имеет статуса геометрических аксиом или логических высказываний. Это интуитивное, непосредственное и одновременно рациональное знание, представленное в акте самосознания. Сведение многообразных познавательных и волевых способностей человека к способности самосознания является путем постижения самоочевидности когитального Я, т.е. Я, которое мыслит самого себя, и одновременно методом погружения этого Я в бытие, приписывания ему статуса существования. Акт самосознания Декарт нагружает онтологическим смыслом. Он оказывается бытийственным. Декарт придает ему статус объективного бытия, отличая его от формального бытия. Формальное и объективное бытие являются для него показателями различных способов очевидности: первое оказывается *как бы бытием*, а объективное бытие — это бытие само по себе, автономно и самоочевидно.

Мышление трактуется Декартом как акты сознания, имеющие онтологическую, бытийственную значимость. Из осознания того, что я мыслю, Декарт выводит мое существование. Точнее говоря, не выводит, поскольку это первичное знание не может осуществляться ни в дедуктивном, ни в индуктивном рассуждении. Вместе с актом осознания мысли дано и существование меня не как эмпирического субъекта, а как метаэмпирического — самопознающего субъекта, приобретенного к сознанию сознания. Акты самопознания оказываются решающими для теории познания Декарта. Его гносеология — это гносеология, где акты самопознания рассматриваются не как страдательные, или пассивные, что-то воспринимающие извне, а как творческие, производящие акты<sup>9</sup>. Познающий субъект становится аналогичным божественному субъекту — Творцу мира и человека. И соответственно этому кардинально меняется его трактовка познавательных форм и структур — во главу угла отныне ставится творчество, конструктивно-производящее воплощение в бытии.

**Мышление как многообразие способностей.** Заклучив с помощью сомнения за скобки существующие мнения и предрассудки, все знания о чувственных вещах, Декарт оставляет от познающего субъекта лишь совершенную чистоту мыслительной способности. Как извест-

но, он вычленяет два модуса мышления — восприятие разума и действие воли<sup>10</sup>. Чувство, воображение и чистое разумение он включает в мышление. И вычлененные четыре способности — разум, воображение, чувство и память<sup>11</sup>, и различные модусы воли (желание, отвращение, утверждение, отрицание, сомнение) он включает в состав мышления. Познание осуществляется силой сугубо духовной, которую он называет иногда умом, иногда мышлением. И воображение, и чувство, коль скоро они принадлежат душе, он называет видами мышления<sup>12</sup>. Функции чувств и воображения вполне определены — предоставлять душе чувственные образы или некие упрощенные и удобные изображения (схемы чувственных впечатлений), необходимые для памяти. Таковы, в частности, письменность и сокращенные знаки, обозначающие вещи и позволяющие легче и отчетливее понимать их. И схематические изображения, и знаки, например алгебраические, являются формой соединения чувственных впечатлений и мышления. Эту же функцию связи внешних чувств и мышления выполняет и «общее чувство» — способность, трактуемая Декартом как сугубо телесная, хотя и предоставляющая фигуры фантазии, памяти, но осуществляемая без содействия рассудка<sup>13</sup>. Чистый разум, обособляющий отвлеченные сущности, не воспринимаемые ни чувствами, ни воображением, приводит к противоречивым утверждениям (например, «одна и та же вещь одновременно является телом и не телом») и оказывается источником заблуждений<sup>14</sup>.

Итак, для Декарта мышление — весьма многообразный феномен, отнюдь не редуцируемый лишь к интеллектуальной способности. Мышление для него — это способность, воспринимающая, судящая и рассуждающая, но одновременно и сомневающаяся, постигающая, желающая<sup>15</sup> и не желающая, утверждающая, отрицающая способная чувствовать и образовывать представления<sup>16</sup>, обладающая воображением и чувствами<sup>17</sup>. По определению самого Декарта, мышление — «все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить»<sup>18</sup>. Критерием мышления для Декарта оказываются осознанность актов, их подвластность самосознанию. Можно назвать Декарта основателем философии рефлексии, которая берет свое начало с Д.Локка и получает свое теоретическое выражение в немецком идеализме.

Поэтому все ставшие привычными упреки картезианства в интеллектуализме и в выведении из интеллекта всего и вся, по-моему, безосновательны и не учитывают того, что в мышление он включает серию способностей, как интеллект и чувство, так и воображение и

волю. Эти упреки стали уже предрассудками и предубеждениями относительно философии Декарта. Конечно, для него мышление является фундаментальной способностью, с которой связаны акты осознания, но поскольку осознание оказывается средоточием души, постольку и все другие душевные способности попадают в орбиту осознающих актов мышления (чувства «сопряжены с мыслью»<sup>19</sup>; «чувствующая часть является и разумной»<sup>20</sup> и др.).

Однако акты осознания имеют свой предел, они наталкиваются не на что-то бессознательное и не поддающееся осознанию, а на то, что дано нерелексивно, непосредственно — на то, что дано интуиции, на «незыблемую исходную точку», из которой Декарт стремится вывести познание Бога, человека и всех существующих в мире вещей<sup>21</sup>. Цепь дискурсивных рассуждений (метафора цепи нередко используется Декартом при описании дедуктивно и индуктивно разворачивающегося дискурса), осуществляющихся последовательно и шаг за шагом, наталкивается на то, что может быть дано лишь интуиции<sup>22</sup>. Интуиция противостоит дедукции, интуитивное знание дедуктивному дискурсу, нигде не прерывающемуся движению мысли, которое позволяет осмыслить отдаленные следствия из первоначал мысли<sup>23</sup>. Он уподобляет дедукцию ровному и прямому пути, нигде не нарушаемому, называет дедуктивный дискурс «чудесной цепочкой», связующей между собой все знания «ступенька за ступенькой»<sup>24</sup>, «длинной цепью выводов»<sup>25</sup>).

Интуиция противостоит, с одной стороны, дедукции, а с другой — индукции, достоверность которой зависит от сохранения в памяти суждений о каждой их тех частей, подлежащих индукции, от обозрения и упорядочения всей цепи промежуточных заключений, от ее полноты и достаточности. И в случае дедукции, и в случае индукции, называемой Декартом эnumerацией, существенную роль играют последовательная цепь рассуждений, ее полнота, достаточность и необходимость следования одного вывода из другого.

**Трактовка идеи.** В этом отношении показательна его трактовка идеи. В соответствии со своей интерпретацией мышления как непосредственного сознания всего, находящегося в нас и включающего действия воли, разума, воображения и чувства, т.е. определения его как сознания, в котором «задействованы» не только интеллектуальные, но и другие силы, Декарт рассматривает содержание идеи как мысль, непосредственно осознаваемую самой же мыслью. «Под именем *идея* разумею ту форму любой мысли, путем непосредственного восприятия которой я осознаю эту самую мысль»<sup>26</sup>. Итак, идея — это осознание самой мысли. Причем это осознание осуществляется как



непосредственное восприятие мысли. То, что ранее трактовалось как восприятие чего-то внешнего, согласно Декарту, оказывается созерцанием идеи: сознающий себя ум «прежде всего обнаруживает у себя идеи множества вещей; и пока он их просто созерцает и не утверждает и не отрицает существования каких-либо подобных им вещей вне себя, он не может заблуждаться»<sup>27</sup>. Познание вещей мыслится им как познание идей — до той поры, пока не ставится вопроса об их существовании и идеи вещей лишь созерцаются, ум не впадает в заблуждения.

Идея по сути дела есть некая модель вещи, конструируемая мышлением. В таком случае возникает проблема подобия этой модели и идеи. Эту проблему и обсуждает Декарт, проводя различие между, с одной стороны, смутной и не выразимой в рациональном суждении идеей и реально существующей вещью (между ними нет подобия) и, с другой стороны, между умопостигаемыми вещами и ясными и отчетливыми идеями (между ними есть подобие). Но и в том, и в другом случае предметом мышления является идея. Проблема существования составляет основную трудность для Декарта: необходимо схватить (концептировать) существование с помощью лишь интеллекта, с помощью его идей. Бытие надо породить, исходя лишь из духовно-идеального первоначала.

В ответе Декарта на «Первые возражения» он стремится раскрыть то, как он понимает идею и ее объективное содержание: «Идея — это сама мыслимая вещь, поскольку она объективно содержится в интеллекте... я же говорю об идее, которая никогда не находится за пределами интеллекта и по смыслу которой объективно содержаться означает не что иное, как содержаться в интеллекте таким образом, как обычно содержатся в нем объекты»<sup>28</sup>. В «Третьем размышлении» он обращает внимание на большую или меньшую степень объективной реальности тех или иных идей. Речь идет об уровне совершенства идей, их причастности к той или иной степени бытия. Объективное бытие идеи рассматривается им не как что-то потенциальное, а как исключительно актуальное. Идеи существуют в сознании как некие образы, которые видны сами, непосредственно, а не как некие промежуточные знаки, через которые и с помощью которых видны вещи. Цепь идей возвращает нас к первичной идее — к идее-архетипу, которая, будучи причиной, формально содержит всю реальность, представленную в идее объективно. Старое, еще схоластическое различие формального и объективного бытия нагружается у Декарта новым смыслом — идея оказывается моделью-архетипом, которая содержит всю реальность в потенции — формально, и одновременно объективным содержанием идеи. Эта мысль нашла свое продолже-

ние в морфологической теории типов с ее концепцией метаморфоз типа — от Ж.Кювье до Гёте и Гегеля. Декарт, по сути дела, явился основоположником учения об идеях, которое заняло центральное место в науке и в философии Нового времени.

**Бытие как свобода.** Абсолютная свобода присуща лишь Богу. Но в самой этой идее нельзя не увидеть, как говорил Ж.П.Сартр, «первичную интуицию собственной свободы». Божественная свобода представлялась Декарту «во всем подобной его собственной свободе, значит, именно о собственной свободе, как он мыслил бы ее без пут католичества и догматизма, он говорит, когда описывает свободу Бога. Здесь налицо феномен сублимации и перенесения»<sup>29</sup>. Поэтому необходимо выявить то, каковы определения абсолютной свободы и, исходя из этого, понять то, как рассматривает свободу Декарт. Он неоднократно отмечал, что говорить о Боге — дело, достойное толпы, которая представляет его как конечную вещь, а не философа. Для Декарта Бог актуально бесконечен, его нельзя постичь конечным существам. Бесконечность Бога совпадает с его всемогуществом. Для Бога все возможно и нет никаких его ограничений. Так, закон непротиворечия формальной логики не может ограничивать всемогущество Бога, который мог бы сделать и обратное — так, чтобы противоречащие друг другу положения были бы совместимы. По его словам, «могущество Бога не имеет границ», а «ум наш конечен и природа его создана такой, что он способен воспринимать как возможные вещи, кои Бог пожелал сделать поистине возможными, но природа эта не такова, чтобы ум мог также воспринимать как возможные вещи, кои Бог мог сделать возможными, но пожелал сделать невыносимыми. Ведь первое из этих усмотрений показывает нам, что Бог не мог быть детерминирован к тому, чтобы сделать истинной несовместимость противоречивых вещей, а следовательно, он мог сделать и противоположное»<sup>30</sup>. Эту идею всемогущества Бога Декарт повторяет неоднократно в письмах к разным адресатам. Например, к Мерсенну от 27 мая 1630 г., где он, отвечая на вопрос, что же заставило Бога создать истины, писал: «он был в такой же степени волен сделать неистинным положение, гласящее, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, между собой равны, как и вообще не создавать мир»<sup>31</sup>. В отличие от схоластов, которые считали, что человеческий ум в состоянии постичь божественное всемогущество и ограничивали его всемогущество законами тождества и непротиворечия, Декарт настаивает на принципиальной неподвластности человеческому уму актуальной бесконечности и всемогущества Бога.

Свершения Бога осуществляются в едином акте мышления и воли, разумения и действия. Свобода Бога отнюдь не отрицает того, что «он действовал в силу максимальной необходимости»<sup>32</sup>. Бесконечность его могущества обнаруживается в творении им великого универсума природных вещей, частицей которого являются люди, в беспредельности его провидения, позволяющая «ему охватить единой мыслью все, что было, есть и будет и может случиться, и в безошибочности его решений, которые никак не нарушают нашей свободы воли, но никоим образом не могут быть отменены»<sup>33</sup>.

Теологию Декарта, близкую августианству, можно назвать онтологией волевого разумного решения и действия, где не проводилось то различие между метафизической и моральной необходимостями, которое стало решающим у Лейбница. Теологию и метафизику Декарта можно назвать *волюнтатистским POSSИБИЛИЗМОМ* божественной мысли, воли и действия. Декарт отнюдь не отрицал божественного провидения, которое управляет всем, вечно, безошибочно и непреложно<sup>34</sup>. Для него случайность — химера, порожденная только заблуждением нашего рассудка. Если Декарт положил в основание теологии единство воли, знания и действия Бога, то Т.Гоббс и Б.Спиноза настаивали на абсолютном характере необходимых причинно-следственных связей в природе и подчинили этическое действие необходимости<sup>35</sup>. Декарт не просто оставляет место, но исходит из свободного действия человека и тем самым из моральной необходимости — «мы не знаем всех причин, вызывающих то или иное следствие», а если бы знали, то не считали бы его возможным и не пожелали бы невозможного — нужно «научиться отличать предопределение от случайности и... управлять своими желаниями»<sup>36</sup>. Иными словами, Декарт, осознавая трудность совмещения божественного предопределения и свободы человека, связывает предопределение с абсолютной свободой Бога, который не подвластен даже законам логики, и подчеркивает свободный и вместе с тем детерминированный характер действия человека.

Позднее Лейбниц построит иную онтологию на принципиально ином онтотеологическом основании. Он, критикуя Декарта и не принимая позиции Гоббса и Спинозы, разведет метафизическую и моральную необходимость: первая, согласно ему, абсолютна, а противоположность ей логически невозможна, а вторая — относительна к определенной норме, а ее противоположность этически неприемлема. Творение Богом мира связано с выбором им лучшего из миров, являясь морально необходимым, а метафизически случайным<sup>37</sup>. Свобода Бога направлена на выбор лучшего из миров, на высшее Благо. И в этом пункте он совпадает с Декартом, который также полагал, что

свобода как Бога, так и человека связана с выбором оптимального решения. Но в отличие от Декарта он сделал акцент на случайном творении Богом мира.

Короче говоря, казалось бы, сугубо теологический вопрос об отношении божественного предопределения и свободы человека оказался весьма значимым как для определения возможности свободно действия человека, так и для характеристики норм морали. Абсолютный пессимизм Декарта и нецесситарианизм Гоббса и Спинозы не только совершенно по-разному рассматривали Бога, но и по-разному определяли смысл и границы человеческой свободы, в том числе и свободы морального действия. Декарт положил во главу угла абсолютную возможность, причем *после* акта свободного выбора, решения и творения мира (а это единый акт Бога) в тварном мире действуют необходимые причинно-следственные связи, Гоббс и Спиноза исходили из абсолютной необходимости, а Лейбниц, разграничив метафизическую и моральную необходимость, подчеркнул моральный характер решения и творения Богом наилучшего из миров.

**Трактовка вечных истин.** В этом отношении показательна трактовка Декартом оснований математики и логики. Согласно Декарту, «математические истины, кои Вы (Мерсенн. — А. О.) именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все сотворенные вещи. Ведь утверждать, что эти истины от него не зависят, — это то же самое, что приравнять Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну и подчинять его Стиксу или мойрам... именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому, как король учреждает законы в своем государстве»<sup>38</sup>. В другом письме к Мерсенну он подчеркнул, что Бог пожелал существования вечных истин, создал их, учредил и распределил, «ибо в Боге это одно и то же — волишь, постигать и творить, причем ни один из этих актов не предшествует другому *даже в плане разума*»<sup>39</sup>.

Вечные истины истинны и возможны потому, что Бог познает их истинными и возможными. Иными словами, их истинность и возможность зависят от Бога, а не от человека. Вечные истины зависят от одного лишь Бога, которого Декарт называет «верховным законодателем»<sup>40</sup>. Это законодательство — единый и простейший акт, объединяющий в себе волю, разум и творение. Бог — свободный создатель всего и вся. Он не подчинен никаким законам — ни законам формальной логики, ни законам Блага, которое он был бы вынужден осуществлять. Он сотворил бытие — мир и его законы, первоначала и индивидов. Все управляется Богом, решения которого вечны, непреложны и безошибочны.

Свобода Бога — это продуктивная деятельность, осуществляющаяся вне времени. Это вечный акт творения мира, вечных истин и Блага, поскольку решение Бога и его выбор являются абсолютно благи. Закон — единственная форма достоверности, которую подчеркивает Декарт. Жесткая нормативность закона действует как в природе, так и в человеческом общежитии. Природные законы — это фиксация отношений, прежде всего в формулах математики. Законы человеческого общежития столь же нормативны, как и законы природы<sup>41</sup>. Исходным законодателем мира предстает Бог, человеческий ум становится законодателем в области интеллектуального постижения мира и человеческого общежития. Декарт неоднократно называет нормы морали максимами, предписаниями, надежными правилами, повелениями (см., например: т. 2, с. 517, 387).

Вместе с тем акты творения являются актами творения нового, что не может даже потенциально содержаться в предшествующем состоянии. Поэтому и время для него дискретно, коль скоро акт творения происходит *здесь и сейчас*, а Бог актуален и в настоящем.

**Критика правдоподобности знания и истоки заблуждений.** Одним из заблуждений является трактовка знания как правдоподобного и вероятного. В этом суть пробабилистской концепции знания томистов, против которой неоднократно выступает Декарт (см., например, т. 1, с. 80, 83, 123, 257, 591 и др.). Он отвергает схоластическое учение о правдоподобном знании как книжную науку, лишенную доказательств и достоверности. Если для схоластов (в частности, для Фомы Аквинского) всякое человеческое знание — правдоподобно и вероятно, содержит определенную степень истинности и ложности, то Декарт с самого начала отвергает такой подход к знанию. Вероятное знание — это ложное знание, это заблуждение. Истинное знание коренится в естественном свете разума, в интеллектуальной интуиции, в его фундаментальной достоверности. Такому знанию противостоит ложное, заблуждающееся знание. Поэтому и возникает проблема, как же объяснить заблуждение, если изначально знание всегда истинно, коль скоро оно коренится в интуиции. Если бы человеческое знание было бы правдоподобным и вероятным, то это означало бы, что Бог вводит нас в обман. Но это означает, что он не всемогущ и не благ. Как же сохранить веру во всемогущество, всеведение и всеблагость Бога и одновременно объяснить возможность заблуждений?

Бог не может быть обманщиком. Он не может быть источником заблуждений и зла. Декарт уподобляет идею блага как руководящее правило нашего поведения с прямой линией, а зло — с бесчисленными кривыми. По Декарту, существует абсолютная свобода Бога и от-

носительная свобода человека. Свобода воли роднит человека с Богом. Различие между божественной волей и человеческой волей заключается в том, что божественная воля превосходит человеческую. Она бесконечная и гораздо более действенная. Перед Декартом возникла альтернатива: или трактовать заблуждения как следствие разума или свободной воли, рассмотренных в отрыве друг от друга, или объяснить их соединением разума и воли. В первом случае заблуждения отождествляются с нравственными прегрешениями. Но существуют и ошибки, не связанные со свободой воли, например, поспешность суждения, ошибки в выводе и пр. То, что человеческое знание затемняется какими-либо явными или неявными ошибками, двусмысленными и неправильно понятыми принципами, не отрицал и Декарт.

Как понимается Декартом действие разума на волю? В «Четвертом размышлении» он усматривает в разуме формальное основание, приводящее волю к общему согласию. В соответствии с этим он проводит различие между предметом нашего желания и формальным основанием нашей воли к желанию этой вещи<sup>42</sup>. Разум выступает относительно в разных функциях — знание, получаемое разумом, отвращает волю от одного предмета и обращает мой выбор в противоположную сторону, разум побуждает волю к принятию решения и к действию и др. В свою очередь, и воля оказывает воздействие на разум. Она переводит интеллектуальную способность в некое действие. Благо оказывается целью действия и как благо, постигаемое разумом, включает в себя и истину. Объектом воли является благо («воля устремляется к благу», к добру, к тому, что мы почитаем наилучшим<sup>43</sup>). Воля подчинена разуму, поскольку разум должен постичь благо<sup>44</sup>. Наше понимание, воображение и все остальные способности коренятся в желании осуществить цель. Воля оказывается истоком разума, переводя все эти способности из потенции в актуальное состояние, хотя ее действительность различна в разных способностях души<sup>45</sup>.

Иными словами, воля относительно разума выполняет активную роль, а разум пассивную роль. Поэтому для Декарта лишь воля является действием, а мысль — претерпеванием<sup>46</sup>. Но все же разум оказывает воздействие на волю — он ее побуждает, он ею движет, увеличивает склонность воли. Действие и претерпевание представляют собой два способа рассмотрения одного и того же факта: в одном случае оно рассматривается относительно того, кто совершает действие, во втором случае — относительно того, кто его претерпевает: «Действие и претерпевание действия всегда одно и то же явление, имеющее два названия, поскольку его можно отнести к двум различным субъектам»<sup>47</sup>. В письме к Гиперасписту в августе 1641 г. он подчеркивал, что

считал действие и претерпевание одним и тем же, но рассмотренным с разных сторон: если имеют в виду то, с чего начинается, говорят о действии, если имеют в виду, к чему оно направлено или в чем происходит, то говорят о претерпевании. Претерпевание и действие не существуют отдельно друг от друга.

Итак, разум активен относительно воли. И вместе с тем он пассивен относительно своего объекта, относительно тела и относительно врожденных идей. Воля превращает мысль в акт. Декарт нередко ставит на одну доску моральные прегрешения и ошибки разума (см., например: Соч. Т. 2, с. 48–49). По его интерпретации, Бог сотворил человека, способного заблуждаться и вместе с тем способного избегать заблуждений, возникающих вследствие неведения. Бог — не обманщик, а заблуждения отнюдь не необходимы. Такого рода допущение означало бы ограничение божественного всемогущества.

В разуме нет места ошибкам. В воле также нет места отсутствию чего-либо. Более того, воля — наиболее совершенная из человеческих способностей, ведь с ней связана свобода. С формальной точки зрения воля человека столь же бесконечна, как и воля Бога. Декарт неоднократно отмечает, что «зло не содержит в себе никакой реальности», это «одно только лишение»<sup>48</sup>. Для Декарта зло не обладает онтологическим статусом. Оно связано с конечностью и ограниченностью человеческого существования. Человек может уберечься от заблуждений и от зла — не спешить со своим суждением, ограничить свои желания, подчинить страсти уму, отказаться от каких-то действий и т.д. Заблуждения возникают тогда, когда нарушается взаимодействие разума и воли, в котором разумное суждение одобряется волей, осуществляющей выбор. В этом взаимодействии разума и воли к интуитивному и рациональному знанию добавляется момент выбора свободной воли.

*Способность суждения как опосредствование разума и воли.* В интерпретации Декарта свободное решение есть результат не просто познания и не просто воли, следующей за знанием, а их взаимодействия<sup>49</sup>. Это взаимодействие представлено в суждении — с одной стороны, в утверждении или отрицании, одним из условий которых является восприятие разума, но сами они принадлежат самоопределению воли<sup>50</sup>, а с другой стороны, — в одобрении того, что считается благим, и в неприятии того, что считается дурным. Итак, заблуждение Декарт связывает с суждениями, которые, в свою очередь, зависят от свободы воли одобрять или не одобрять эти суждения. Помимо воли и разума Декарт вводит (почти по-кантовски!) третью способность — способность суждения, представленную в утверждении

или отрицании, в приятии или неприятии тех или иных предметов воли и разума. Включив суждение в акты разумения (*intellectus*), Декарт описывает различные возможности впасть в заблуждения: вынесение суждений при неправильном или смутном восприятии вещи, вынесение необдуманного суждения, смешение идеи с суждением и т.д. Существенно то, что заблуждения и ошибки происходят не от Бога, а от нашей способности свободы выбора, т.е. от направленности воли<sup>51</sup>, от взаимодействия воли и разума, от нашей способности суждения, которая относится и к познанию вещей, и к нашим определениям добра и зла.

Согласно Декарту, вопрос о причине заблуждений и зла неразрешим. Он тождественен вопросу: «Зачем в мире зло?». Пытаться ответить на него — означает попытаться открыть цели Бога, которые человек как конечное существо не в состоянии раскрыть. Бог сотворил Благо и допустил зло, пытаться раскрыть основания зла означает проникнуть в божественную волю. Область заблуждений и зла — это область несвободы, область негативная, не созидательная, отдаляющая его от ясного и отчетливого видения Блага, которое одно и определяет решения его воли и мысли. Причиной зла может быть только изъян, отсутствие. Зло не обладает природой. Оно представляет собой лишенность какой-либо природы, отсутствие Блага. Это картезианское учение о негативности заблуждений и зла восходит, как показал Э.Жильсон, к П.Жибьефу и через его посредство — к Августину<sup>52</sup>.

Сартр полагает, что присущая человеку свобода состоит лишь в том, чтобы сказать «нет» ложному и злему, чтобы говорить «нет» небытию, превращая Декарта в защитника актов «неантисциции» всего существующего<sup>53</sup>, характеризующих свободу человека. Однако Декарт проводит различие между свободой безразличия, которое и тождественно отрицанию небытия, и собственно свободой. Если иезуитские теологи (например, Л.Молина) полагали, что свобода заключается в безразличии действия, в котором свобода присутствует лишь до акта ее самоопределения, то Декарт называет безразличие воли, когда разум не склоняет волю ни в одну, ни в другую сторону больше, самой низкой степени свободы, свидетельствующей о полном отсутствии в ней совершенства и о недостаточности познания. Он не отрицает того, что свобода воли связана с тем, что мы можем что-то «либо делать, либо не делать (т.е. утверждать это либо отрицать), добиваться этого либо избегать»<sup>54</sup> того, что предлагает разум. Человек может разрываться между двумя возможностями — это и есть состояние безразличия к тому или иному суждению. Но если он хочет постичь меру истины и добра, ясно понимать то, что они собой представля-



ют, он должен выбрать одну из возможностей и этот выбор должен быть обоснован разумом. К этому выбору человека толкает не внешняя сила. Он сам определяет свою волю как благодаря великому озарению интеллекта, которое приводит к большей предрасположенности воли, так и благодаря добровольной и свободной вере в интуитивно постигнутую истину. И уже этим человек преодолевает состояние безразличия<sup>55</sup>.

Состояние безразличия к тому или иному суждению, незнание того, какое суждение (утвердительное или отрицательное, одобряющее или порицающее) принять, и есть источник заблуждений и зла, ошибок и прегрешений. Человек не постиг божественной благодати, меры истины и блага, установленной Богом. Этот изъян в человеческом разуме влечет за собой безразличие в принятии волей решений, в индифферентном отношении к утвердительному и отрицательному суждениям, лежащих в истоке волевого решения. Оставляя вне поля зрения те изменения, которые Декарт внес в трактовку свободы воли в своих «Возражениях на “Размышления о первой философии”» и которые Э.Жильсон объясняет его осторожностью, неуверенностью и уловками ради признания католическим сообществом его философии, отметим, что вопрос о безразличии был предметом споров между томистами и янсенистами: первые делали акцент на рациональности выбора, вторые — на отождествлении свободы и безразличия. Декарт предложил свою концепцию безразличия воли, которая далека и от томистского, и от янсенистского решений. Для него безразличие воли — свидетельство изъяна разума, отсутствия достоверного знания и из-за отсутствия обоснованности свободного выбора.

Добровольное самоопределение — фундаментальная и положительная характеристика свободной воли, присущая человеку и отличающая его от животных<sup>56</sup>. И вместе с тем самоопределение отнюдь не отвергает ни божественного предопределения, ни значимости разума в выборе из альтернатив и в принятии решения.

Итак, мы видим, что гносеологическое учение Декарта, его неприятие пробабилистской трактовки знания, диспутов и споров, заботящихся о том, чтобы «набить цену правдоподобию, а не взвешивать доводы той и другой стороны»<sup>57</sup>, его стремление к уединению, его критика диалектики, которую он предлагает перенести в риторику<sup>58</sup>, его трактовка изначальности и фундаментальной значимости акта интуиции, его понимание свободы как рационального и одновременно волевого акта *связаны воедино*. Тем самым связаны воедино гносеология и этика, которые не существуют автономно, а дополняют друг от друга.

*Нормативный характер правил метода и правил морали.* Декарт оставил два трактата, посвященных проблемам метода: «Правила для руководства ума» и «Рассуждение о методе». В первом трактате он описывает 21 правило, которыми следует руководствоваться в постижении вещей. Эти правила таковы: 1) цель научных занятий — твердые и истинные суждения о вещах; 2) цель научных занятий — не правдоподобное, а достоверное и несомненное знание; 3) знание — это ясное и очевидное усмотрение сути вещей и достоверное выведение; 4) постижение истины вещей нуждается в методе; 5) метод — это порядок и расположение постигаемых вещей для познания истины, который предполагает 6) отделение простых вещей от запутанных и усмотрение того, что является наиболее простым; 7) метод состоит в последовательном и непрерывном движении мысли, осуществляющемся в полной и достаточной индукции; 8) если мысль наталкивается на затруднение, то она должна остановиться и постичь его; 9) начинать надо с наиболее простых и легких вещей; 10) ум нуждается в обозрении уже осуществленных изобретений; 11) после усмотрения простых положений необходимо обозреть их и осмыслить их взаимные отношения; 12) использовать вспомогательные средства разума, воображения, чувства и памяти; 13) свести вопрос к простым вопросам, а их с помощью индукции — к наиболее простейшим; 14) протяжение тел свести к простым фигурам; 15) полезно чертить эти фигуры; 16) использовать письменные, сокращенные знаки вещей; 17) при столкновении с затруднением надо рассмотреть взаимозависимость одних терминов от других; 18) использовать четыре действия — сложение, вычитание, умножение и деление; 19) отыскивать величины, выраженные разными способами; 20) произвести опущенные действия; 21) свести множество уравнений к одному по определенным правилам. «Правила для руководства ума» остались не законченными Декартом, но при всей их незавершенности, это произведение положило начало разработке аналитического метода вообще и применительно к аналитической геометрии в частности. Так, в шестом правиле он подчеркивал, что ум должен выделять наиболее простые вещи, которые он называл абсолютными, выстраивать их в ряды, обозревать их и выводить из них другие истины.

В «Рассуждении о методе» Декарт выделил четыре метода: 1) принимать за истину то, что дано уму очевидно, ясно и отчетливо; 2) делить каждую трудность на такое количество частей, которое потребуется для того, чтобы ее разрешить; 3) восходить в своей мысли от наиболее простого к более сложному; 4) делать полные и всеохватывающие перечни и обзоры для того, чтобы убедиться, что ничего не пропущено.

Как мы видим, учение о методе здесь представлено гораздо более обобщенно, чем в первом трактате, но основные принципы аналитической методологии выражены столь же четко и отчетливо. Он неоднократно называет эти правила предписаниями для ума<sup>59</sup>, тем самым подчеркивая их нормативный характер<sup>60</sup>. Отличие этих двух трактатов заключается в том, что если в первом Декарт ограничивается осмыслением с помощью аналитического метода физических и геометрических вопросов, то во втором трактате с помощью аналитического метода строятся и учение о морали, и учение о Боге и о бессмертии души, и его физика. Иными словами, область приложения аналитического метода в «Рассуждении о методе» расширяется, охватывая этику, теологию и физику. Кроме того, нормативность моральных правил, их предписывающий характер представлены здесь гораздо сильнее, чем в «Правилах для руководства ума».

Правила морали Декарт трактует как максимы, следовать которым безусловно необходимо. Каковы же эти правила? Они настолько неконкретны, что дают повод сказать — Декарт не оставил размышлений о морали<sup>61</sup>.

Среди правил морали он называет: 1) следовать законам и обычаям своей страны; 2) быть твердым и решительным в своих действиях и следовать даже сомнительным мнениям, если принял их в качестве правильных; 3) «побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли...»; 4) выбирая из различных занятий людей, посвятить свою жизнь совершенствованию своего разума и продвигаться в познании истины избранному методу<sup>62</sup>. В письме к королеве Елизавете от 4 августа 1645 г. он говорит о трех правилах этики: 1) наилучшим образом пользоваться своим умом с целью познать, как он должен поступать; 2) иметь твердую и постоянную решимость следовать советам своего разума, не позволяя отвращать себя от этого своим страстям и вожделениям; 3) принимать во внимание, что все блага находятся за пределами его власти и не желать их<sup>63</sup>.

Нотки стоицизма, которые всегда были у Декарта, здесь проявились с еще большей силой: он говорит о «диктате разума», о необходимости следовать указаниям нашего разума, о правильном употреблении разума, дающее истинное познание блага и т.д. Правила морали трактуются им как предписания, максимы, непреложные повеления и указания разума. И, может быть, именно потому, что эти правила носят облигативный, предписывающий характер, они столь формальны.

Каково взаимоотношение между правилами метода и правилами морали? Сам Декарт понимает это взаимоотношение как извлечение правил морали из правил метода.

Декарт совершенно не касается правил совместного бытия людей друг с другом, хотя и подчеркивает, что «нам не дано существовать в одиночку», что мы — частица универсума, данной земли, данного государства, данного общества и данной семьи<sup>64</sup>. Даже когда он рассматривает человека как частицу мира, его интерес направлен на героические деяния стойка-одиночки, являющегося гражданином всего космоса, а не просто частным лицом, — на совершение благих дел в пользу целого мира, на долг обществу, а не на частно-приватный характер его действий и помыслов<sup>65</sup>. С этим же стоицистским мировоззрением связано и подчеркивание им необходимости воздерживаться от суждений, пока не утихнут страсти. Максимы морали, о которых говорит Декарт, — это скорее правила этоса, т.е. нравов и моральных обычаев той страны, в которой живет человек и которые необходимо принимать, считая их правильными. Основной акцент Декарт делает на мужественность и решимость человека в следовании своему разуму, которое должно подчиняться наиболее оптимальному — аналитическому — методу.

Этический трактат Декарта — его работа «Страсти души». Страсти и действия для него взаимопревращаемы: то, что для одного является страстями, для другого — действие. Как говорит сам Декарт, «действие и претерпевание действия всегда одно и то же явление»<sup>66</sup>. Поэтому в определенном смысле его работа могла бы быть названа «Действия души», а не «Страсти души». К собственно действиям души он относит желания, а к страдательным состояниям души — восприятия. Желания как действие души связаны с волей. Значимость страстей для души двоякая: во-первых, она состоит в том, что «они укрепляют и удерживают в душе те мысли, которые следует сохранить и которые без этого могли бы легко исчезнуть»<sup>67</sup>, во-вторых, они способствуют тем действиям, которые могут послужить сохранению тела или для его совершенствования»<sup>68</sup>. Но его интересуют определенные действия и определенные претерпевания, а именно связанные с телом, обусловленные телом и взаимодействием его с душой. Для этого он вводит понятие «животные духи», движение которых по различным частям тела и создает то, что названо им страстями души.

Моральные действия и страсти рассматриваются Декартом как способы определения блага. Они подвижны направленностью на благо. Их средоточием является душевное удовлетворение, получаемое при достижении того или иного блага.

Первой страстью в классификации Декартом страстей является удивление: оно не имеет противоположной себе страсти. Он особо выделяет пять страстей — любовь, ненависть, желание, радость и печаль. Помимо них он описывает в третьей части более частные страсти. Описание страстей основывается на той или иной, положительной или отрицательной оценке (суждении) предмета. Так, если человек оценивает предмет как значительный, возникает такая страсть, как уважение; если он оценивается как ничтожный, то пренебрежение. Именно в суждении о предмете представлена разумная часть души. Страсти анализируются Декартом в двух формах — избыточной и недостаточной. Так, удивление превращается в изумление, любовь — в любовь-вожделение и любовь-благожелательность и т.д. Взаимодействие страстей души с телом представлено во внешних выражениях страстей — движении глаз и лица, изменении цвета лица, в дрожи, обмороке и т.д. Среди страстей, не имеющих внутри себя меры, Декарт называет надежду и страх, отчаяние, ревность, нерешительность, трусость, зависть, неблагодарность, гнев, бесстыдство и др. Их описание он завершает словами о том, что все они хороши по своей природе и корень зла лишь в неправильном их использовании или использовании их крайностей. И хотя в «Страстях души» Декарт вообще не упоминает имя Аристотеля, но все же стремление отделить подлинные страсти от их крайностей и избегать в моральном поведении этих крайностей объединяет картезианскую этику с аристотелевской. Но их разделяют те принципиальные мотивы этики Декарта, которые обусловлены включением в этику актов разумной воли, волевого решения и решимости в следовании принятому выбору. С этим связано и введение в этику понятия «суждение» (или «оценка») и анализ страстей души под этим углом зрения.

В чем выражается связь между методологией и этикой? Прежде всего, правила метода и правила морали имеют дело с волей, конечно, разумной, имеют дело с волевым решением, основанным на истинном знании. Декарт подчеркивает, что люди, сильные душой, твердо следуют принятому суждению, сопротивляясь новым страстям, влекущим их в противоположную сторону: «Однако есть большая разница между решениями, вытекающими из какого-нибудь ложного мнения, и решениями, основанными только на познании истины...»<sup>69</sup>. Этика имеет дело со свободными решениями воли, т.е. с действиями, прежде всего основанными на истинном знании и предполагающими специфические качества личности — великодушие, разумность, подавление страстей. Но Декарт отнюдь не исключает из своего рассмотрения и те волевые решения, которые базируются на ложном суждении.

Цель анализа страстей души – «приобрести власть над всеми своими страстями», наставить людей и руководить ими в овладении своими страстями<sup>70</sup>. Описание страстей направлено на то, чтобы «управлять нашими желаниями; в этом-то и заключается основная польза морали»<sup>71</sup>. Управляя своей свободной волей, человек уподобляется до известной степени Богу<sup>72</sup>. Основным моральным качеством человека, согласно Декарту, является великодушие, которое связано не только с тем, что человек управляет своими желаниями, но и с обладанием твердой и непреклонной решимостью в использовании своей воли на благо, в осуществлении того, что он считает наилучшим и в доведении принятого решения до конца.

Познавательные действия, ясное и отчетливое познание вещей нуждаются в определенных моральных качествах личности. Прежде всего Декарт называет отсутствие каких-либо предубеждений, укоренившихся мнений и беспристрастность человека<sup>73</sup>. Кроме того, «проницательность в отчетливом усмотрении каждой из вещей и находчивость в искусном выведении одних их других»<sup>74</sup>, усердие в нахождении порядка и тщательность в разыскании истины, не допускающие никаких упущений, последовательность в восхождении от простых начал к более сложным и целостным. Все это требования к тем, кто стремится познать те или иные вещи. Эти требования вытекают из правил метода и являются их конкретизацией. Среди моральных качеств человека, стремящегося постичь вещи, Декарт называет любознательность, скромность, отсутствие тщеславия, пренебрежение к известности<sup>75</sup>, освобождение воображения от несовершенных идей, способность управлять актами своей воли и своих суждений, отсутствие неуверенности и робости, смелость и непреклонная решимость в осуществлении своих решений. Существо метода заключается в выявлении первичных, простейших, достоверных начал и тем самым в подготовке к их отчетливому и ясному созерцанию.

Интуитивное постижение является наиболее простым познавательным актом. Этот акт ясен и отчетлив. И он постигает наиболее простые вещи, чистую и простую природу. Это он и называет абсолютным в отличие от относительного, или от ряда отношений<sup>76</sup>. Это абсолютное достигается или одним актом интуиции ума, или с помощью метода. Метод и позволяет постичь взаимную зависимость простых положений и достигнуть навыка различения того, что является более или менее относительным и через какие ступени оно сводимо к абсолютному и простому<sup>77</sup>. Причем надо помнить, что таким абсолютным началом для Декарта является Бог. Тем самым правила метода, в частности одиннадцатое правило, связаны с поисками наиболее простого и абсолютного начала и, в конечном счете, с метафизикой.

Итак, согласно Декарту правила метода и правила морали обладают нормативным статусом, которые, будучи знанием, обосновываются в конечном счете посредством субъективной самоочевидности. Эта модель субъективной самоочевидности, коренящейся в поисках и в обретении самоидентичности «я», стала проблематичной уже ко времени Д.Локка и Лейбница.

## **2. Введение вероятного знания в гносеологию: Дж.Локк и Лейбниц**

В «Опыте о человеческом разумении» Локк вводит в теорию познания мотивы, которые порывают со способом обоснования знания с помощью субъективной самоочевидности. Хотя он так же, как и Декарт, фиксирует тождество личности, осуществляемое благодаря осознанию Я в познавательных актах, но для него обретение самоидентичности человека не является исходной гносеологической моделью. Более того, в его книге есть мотивы, выходящие за границы этой модели и вводящие в качестве критерия определенных форм знания согласие и его различные степени. По сути дела, впервые в теоретико-познавательную концепцию были включены те когнитивные формы, которые раньше не включались в ее рассмотрение, а именно вероятное знание и даже мнение. Если в античности трактовка истинного теоретического знания основывалась на критериях всеобщности, необходимости и доказательности, то Локк кладет начало иному нововременной трактовке научного знания, как вероятного знания и его критериев, правда, сохраняя все критерии истинного и достоверного знания. Поэтому он подразделяет достоверность истины и достоверность познания, первая исходит из соответствия или несоответствия идей тому, что существует в действительности, а вторая — из той или иной степени уверенности в истинности тех или иных положений (proposition)<sup>78</sup>.

Большую часть научного знания Локк связывает с дедуцированием и с построением цепи выводного знания, благодаря чему усматривает достоверное соответствие или несоответствие двух идей. Кроме того, он подчеркивает, что высшей ступенью знания является интуитивное знание без рассуждения. Его результаты — максимы самоочевидны и не нуждаются в доказательствах и даже в рассуждении. Вместе с тем нередко такое знание не достижимо и необходимо заменить его согласием и принятием тех или иных положений за истинные без уверенности в этом. Это и есть вероятное знание, которое основано на суждении (Judgment). Как мы видим, Локк обращается к

той же способности, которую ввел еще Декарт, — к способности суждения, но ее роль в познании он трактует иначе, чем Декарт. Благодаря суждению достигается оценка силы и весомости каждой вероятности, а также сравнение и выбор той из них, которая более весома. Поэтому необходимо искать, изучать и сравнивать различные основания вероятности научных положений и предположений, строя догадки о том, чего еще не открыл опыт. Суждение трактуется Локком отнюдь не в духе формальной логики Аристотеля и не отождествляется с силлогизмом.

Обсуждая виды доводов, используемых в спорах (аргументы к скромности, к незнанию, к человеку, к суждению), Локк особо выделяет последний вид доводов — он «действительно чему-то обучает и двигает нас вперед по пути к знанию»<sup>79</sup>.

Отвергая значение силлогистики Аристотеля в научном знании и считая фигуры силлогизма искусственными методами рассуждения, которые скорее запутывают ум, чем его наставляют и научают, Локк особо подчеркивает, что в анализе вероятного знания аристотелевская логика совершенно бесполезна, поскольку «согласие должно здесь определяться превосходством после надлежащего взвешивания всех доводов и всех обстоятельств с обеих сторон» с тем, чтобы выявить на какой стороне оказывается большая вероятность<sup>80</sup>. Аристотелевская логика — это искусство выстраивания и приведения в порядок уже имеющихся аргументов, но не открытия новых истин. В качестве примера этого он приводит одну из теорем «Начал» Евклида.

Локк проводит мысль о том, что вероятное знание восполняет недостаток нашего знания. Оно коренится в *отсутствии знания*, в недостаточности нашего знания, в побуждении считать определенные положения истинными, хотя они на деле являются правдоподобными. В связи с этим он обсуждает доказательность свидетельств, в частности свидетельств исторических. Отдаленность свидетельств по времени снижает степень его доказательности, а «каждая дальнейшая их передача ослабляет силу доказательства»<sup>81</sup>. Поэтому столь важна в исторических науках роль первоисточника различных свидетельств.

Наряду с интуитивным и доказательным знанием в пятнадцатой главе «Опыта...» Локк рассматривает вероятное знание<sup>82</sup>. Оно трактуется им как видимость соответствия или несоответствия двух идей на основании не вполне достоверных доводов. Суждение о соответствии или несоответствии вероятных идей базируется на принятии за истину того, что является вероятным. Тем самым согласие как коммуникативное поле признания какого-либо положения за истинное образует основание вероятного знания. Мнение других, мое согла-



сие с ним оказывается основанием вероятного знания, тем, чем руководствуются люди при отсутствии достоверного и истинного знания. Существуют различные степени согласия и несогласия. Одним из источников вероятного знания является наш собственный опыт. Вторым источником вероятного знания являются свидетельства других, которые подтверждаются их наблюдением и опытом. В связи с этим Локк выявляет ряд требований к свидетельствам других: «1) число свидетелей; 2) их правдивость; 3) их осведомленность; 4) намерение автора, если свидетельство берется из книги; 5) согласованность частей свидетельства и обстоятельства ему сопутствующие; 6) противоположные свидетельства»<sup>83</sup>. Необходимо изучить все аргументы «за» и «против» прежде, чем составить суждение о той или иной вещи.

По степени несогласия можно вычленил такие формы вероятного знания, начиная с чрезвычайно близкого к достоверному и доказательному знанию и кончая невероятным и неправдоподобным вплоть до невозможного знания. По степени согласия можно вычленил такие формы вероятного знания, как полная уверенность и убежденность и кончая предположением, сомнением и недоверием<sup>84</sup>. Поэтому предметом гносеологии становятся такие формы знания, которые в традиционной гносеологии исключались из ее состава — вера и мнение. Для этих форм знания важно «признание или принятие какого-нибудь положения за истинное на основе аргументов, или доводов, которые убеждают нас принять положение за истинное, но не дают достоверного знания этого»<sup>85</sup>. Критерием этих форм знания является правдоподобие, а не истина. В специальной главе, посвященной степеням согласия, Локк вычленил различные формы знания по степени их приближенности к достоверному знанию. Прежде всего он подразделяет вероятное знание в соответствии с тем, относится ли оно к *факту* или к *умозрению*.

Вероятное знание о *фактах* основано на совпадении опыта всех других людей с индивидуальным опытом. Эта форма вероятного знания вызывает уверенность, максимально близкую к достоверному знанию. Мы принимаем это знание так, как если бы какой-то наблюдаемый факт был бы достоверным знанием. «Поэтому первая и *высшая степень вероятности* бывает тогда, когда общее согласие всех людей во все времена, насколько оно может быть известно, совпадает с постоянным и верным опытом какого-то человека в сходных случаях...»<sup>86</sup>. К такого рода формам знания Локк относит знания об отдельных фактах, свойствах и строении тел и закономерных последовательностях причин и следствий. Давая вероятностную интерпретацию законам природы, он замечает, что «подобные *вероятности* так близ-

ко приближаются к *достоверности*, что направляют наши мысли так же абсолютно и влияют на все наши действия так же полно, как самые очевидные доказательства»<sup>87</sup>. По своему характеру эта форма вероятного знания является мнением, но оно близко убеждению. По сути дела, Локк вводит критерий *интерсубъективного согласия в качестве фундаментального критерия вероятного знания*, причем это согласие различается по своей степени — от максимального, или всеобщего, до минимального. Между этими полюсами располагаются различные по степени вероятности формы знания: *доверие*, которое основано на неоспоримом свидетельстве своего опыта и опыта большей части людей или на сообщениях заслуживающих доверия историков и не оспариваемых другими, *вера*, *предположение*, *догадка*, *сомнение*, *колебание*, *недоверие*, *неверие* и т.д., которые базируются на противоречивых данных опыта и противоречащих друг другу свидетельствах. Выбор тех или иных свидетельств в качестве оснований нашего суждения требует от каждого прилежания, внимания и точности, «надлежащего изучения и тщательного взвешивания каждого отдельного обстоятельства»<sup>88</sup>.

Вероятное знание *об умозрительных сущностях* основано на аналогии, из которой «одной берем мы все свои основания вероятности»<sup>89</sup>. Эта форма знания относится не только к таким нематериальным существам, как духи, ангелы, черти и пр., которые умозрительно предполагаются и не подпадают под действие наших чувств, но и к допущению существования материальных сущностей, которые не могут зафиксировать наши чувства или вследствие их малой величины, или из-за их отдаленности. Кроме того, анализ причин тех или иных видимых следствий также осуществляется по аналогии. Иными словами, умозрение не только в религиозной сфере, но и в области научного знания приводит к вероятному знанию, основанному на аналогии. «Такого рода вероятность, представляющая собой лучшее руководство для разумных опытов и построения гипотез, имеет также свою пользу и свое значение. Умелое же заключение по аналогии приводит нас часто к открытию истин и полезных результатов, которые иначе оставались бы сокрытыми от нас»<sup>90</sup>. Помимо свидетельств откровения, которым Локк приписывает высшую достоверность, поскольку вера для него является надежным принципом согласия и уверенности, и свидетельства разума, или научное знание, также основаны на определенной степени согласия и являются вероятными суждениями по аналогии. Локк неоднократно подчеркивал, что вера и разум не противоречат друг другу: «Вера есть ничто иное, как твердое согласие ума», которое сле-

дует по правилам и «может быть дано только на разумном основании и потому не может быть противопоставлено разуму»<sup>91</sup>. Тем не менее для него вера выше разума, поскольку она дает решение там, где разум оказался бессильным, хотя вера «никогда не сможет убедить нас в чем-нибудь, противоречащем нашему знанию»<sup>92</sup>.

Итак, Локк говорил о доказательном и интуитивном знании и об истине как о его критерии, с одной стороны, и о вероятном знании и его правдоподобности, с другой. Можно сказать, что, допуская правдоподобность как критерий вероятного знания, он сохраняет критерий истинности для доказательного и интуитивного знания. Иными словами, у него сохраняется «двуликость» знания и не отвергается ни тот, ни другой критерий познавательных форм.

Локк специально не обсуждает проблемы методов научного знания. Хотя он говорил о правилах логики<sup>93</sup> (правда, преимущественно в негативном ключе), он подчеркивал, что «практика должна укоренить привычку действовать, не думая о правилах» и что с помощью набора логических правил нельзя научиться правильно рассуждать<sup>94</sup>. Локк, правда, говорит о приемах разума при поисках истины, о методе испытания как проверке рассуждений и доказательств, так и через вероятности, о различных методах исследования и рассуждения, проводит различие между методом приобретения знания и методом его сообщения, но все же основной упор он делает на требованиях, предъявляемых скорее к исследователю, чем к методам исследования. Так, он говорит о проверке принципов, которая нуждается в беспристрастном отношении к истине, об ошибках в определении и в собирании аргументов, о торопливости в аргументации, о тщеславии исследователей, об их поверхностности и т.д. Преимущественное внимание он уделяет приемам аргументации вероятного знания, выступая против словесных и софистических форм аргументации. Поскольку основанием аргументации он считает определенную степень согласия, т.е. (говоря современным языком) коммуникативную характеристику вероятного знания, постольку аргументы для него не имеют нормативного статуса. В отличие от Декарта, для которого существовали правила метода, для Локка таких нормативных правил метода не существует. Он скорее отстаивает дескриптивность таких правил, их применимость в специфических видах знания и их неприменимость к другим видам. Так, аргументы, коренящиеся на согласии моего опыта со свидетельствами других людей, не релевантны методам доказательного знания, и наоборот. Доказательное знание исходит из неких самоочевидных максим, или аксиом. Хотя они имеют ничтожное содержание и не касаются познания существования вещей, все

же «проницательное и методическое применение наших мыслей» для выявления свойств и отношений отвлеченных идей есть единственный путь совершенствования не только математики, но и наук вообще<sup>95</sup>. Более того, Локк полагает, что таким же путем, как математику, можно построить этику, но не физику, поскольку последняя нуждается в опыте. Этические идеи, по его словам, являются реальными сущностями, взаимную связь которых и их соответствие друг другу можно обнаружить в моральных отношениях. Этика может быть построена с ясностью и очевидностью, которые не оставят никаких сомнений в истинности доказываемых нравственных максим. Иными словами, нормативный характер Локк сохраняет для истин математики и этики, которые доказательны, ясны и истинны в отличие от форм вероятного знания, нуждающегося в согласии как критерии признания каких-либо положений в качестве как бы истинных. Если попытаться обосновывать этику посредством согласия людей, то пришлось бы отрицать существование нравственных норм вообще и признать их различными в разных местах — «то, что в одном месте почиталось бы нравственным, в другом считалось бы позором и сами пороки превратились бы в обязанности»<sup>96</sup>. Обсуждая в «Опыте о законе природы» характер законов, регулирующих человеческое поведение, Локк подчеркивает, что этот закон не выводим из согласия людей, а обязательства, накладываемые законом на людей, являются вечными и всеобъемлющими.

Фиксируя различные типы отношений, Локк включает в их рассмотрение нравственные отношения. Он определяет их как согласие или несогласие сознательных действий людей с правилами, с которыми они соотносятся и по которым судят о них<sup>97</sup>. Согласие или несогласие с некоторым законом коренятся в нравственном добре или зле, по которым судят об этих действиях, воздают награду за соблюдение законов или наказание за его нарушение. Этих нравственных правил, или законов, существует, по Локку, три вида — божественный, гражданский и философский. Последний является одновременно законом общественного мнения, который исходит из меры добродетели и порока. Закон, или правило, устанавливается по скрытому и молчаливому согласию и основывается на восхвалении или порицании тех или иных действий человека. Нравственность и определяется Локком как отношение действий к этим трем законам<sup>98</sup> или нормам. В конечном счете, эти нормы коренятся в нравственной справедливости, в измерении действия с помощью добродетели. Добродетель же — это «сознание своего человеческого долга»<sup>99</sup>.

Он подчеркивает относительность действий человека, «потому что правильными или неправильными, хорошими или дурными делает согласие их с некоторой нормой»<sup>100</sup>. Поэтому нравственность — это вид отношения действия к норме, независимо от того, истинной или ложной она является, «хотя измерение ложной нормой приведет меня к ошибочному суждению о нравственной справедливости действия»<sup>101</sup>. Эти правила, или нормы, Локк иногда называет практическими принципами, образцами для смешанных модусов и для действия, по которым судят о нем<sup>102</sup>. Цель этих нравственных законов состоит в том, чтобы быть «уздой и сдерживающей силой необузданных желаний, они могут быть таковыми только при помощи наград и наказаний, перевешивающих удовольствие, которого ожидают от нарушения закона»<sup>103</sup>. Обязательства, вытекающие из нравственной нормы, всеобъемлющи, необходимы и сохраняют свою силу во все времена. Локк уподобляет характер действия нравственной нормы необходимому, ясному и очевидному знанию в геометрии, построенной дедуктивно. Этика так же, как и математика, основывается на самоочевидных положениях и развертывается «путем выводов столь же необходимых, сколь и бесспорных, как выводы в математике»<sup>104</sup>. Правда, в отличие от математики этика не обладает чувственными изображениями своих идей, в ней отсутствуют фигуры, используемые в геометрии, да и сами нравственные идеи гораздо сложнее, чем положения геометрии.

Итак, Локк признавал нормативный характер правил лишь для доказательного знания, которое представлено в математике и в этике. Для опытного и исторического знания невозможно вычленить общеобязательные и нормативные правила. Они построены на основании вероятности, различающейся по своим степеням и коренящейся в согласии людей. Эти два вида знания принципиально различны: в одном из них речь идет об истинности, а во втором — о правдоподобии. Различны не только способы их обоснования, но и способы их построения, критерии их проверки и источники заблуждений. Для первого характерно дедуктивное следование, для второго — рассуждение по аналогии. Первое строится как замкнутая система доказанных и истинных положений, второе — как свод положений, обладающих той или иной степенью вероятности.

Лейбниц, полемизируя с Локком в «Новых опытах о человеческом разумении», также обращается к вероятному знанию как одной из тем теории познания. Для Лейбница вероятное знание «всегда основывается на правдоподобию, или на сообразности с истиной»<sup>105</sup>.

В отличие от Локка он ограничивает роль свидетельств других людей в качестве источника вероятного знания, хотя обсуждает проблемы свидетельств в историческом знании. Он подчеркивал, что «мнение, основанное на вероятности, может быть, тоже заслуживает названия знания; в противном случае должно отпасть почти все историческое познание и многое другое»<sup>106</sup>. Существенно то, что он выявляет ту специфическую сферу публичности, где эти вероятные свидетельства важны и решения базируются на правдоподобном знании. Эта сфера — юридические решения. Лейбниц описывает различные процедуры доказательства в судебных делах — от более чем полных доказательств до ряда степеней подозрений и улики. Общий вывод Лейбница состоит в том, что «вся юридическая процедура есть не что иное, как особая разновидность логики, отнесенной к вопросам права... Я уже не раз говорил, что нужен новый раздел логики, который занимался бы степенями вероятности, так как Аристотель в своей “Топике” ничего не дал по этому вопросу»<sup>107</sup>. Логика вероятности должна раскрыть «критерии для взвешивания шансов и для составления на основании их твердого суждения»<sup>108</sup>. Логика, имеющая дело с взвешиванием шансов, важна не только для юристов, но и для врачей. Ссылаясь на первые научные работы по математической теории вероятности (Паскаля, Гюйгенса, Я. де Витта), Лейбниц связывал вероятное знание не с отсутствием или нехваткой знания, как это делал Локк, а с соотношением друг к другу шансов, или чисел равных возможностей. Не отвергает Лейбниц и использования аналогий, в частности, в сравнительной анатомии животных, в изучении растений и насекомых. Более того, он подчеркивал, что распространяет аналогии за пределы наших наблюдений и не ограничивает ее действие известными частями материи или известными видами действий<sup>109</sup>.

Лейбниц считает силлогизм аргументацией по форме, не прилепляя ни силлогистику, ни топику Аристотеля, первая научает выводам, которые «хороши лишь тогда, когда они сделаны по надлежащей форме»<sup>110</sup>, а вторая ограничивается тем, что считается принятым большинством или наиболее авторитетными лицами. В отличие от «Топики» как логики вероятного знания, в конечном счете сведенной у Аристотеля к анализу риторических «общих мест», Лейбниц выдвигает программу построения новой логики — логики вероятности: «Исследование степеней вероятности было бы очень важным и отсутствие его составляет большой пробел в наших работах по логике... вероятное, правдоподобное имеет более широкое значение. Его следует вывести из природы вещей»<sup>111</sup>. Моральное суж-

дение, основанное на вероятности, предполагает знание ценности благ и зол, искусство вычисления последствий, твердую и постоянную решимость, особые сноровки, методы, специальные законы, «чтобы принимать всегда правильные решения и следовать им»<sup>112</sup>. Решение основывается на доводах, которые мы считаем наиболее правдоподобными. Этот способ рассуждения, основанный на идее правдоподобности, Лейбниц применяет не только к знанию в юриспруденции, истории, этике, но и к научным гипотезам, которые можно сопоставить по степени вероятности. Иными словами, вероятность имеет более глубокое значение, чем это обычно считалось, хотя — и это надо подчеркнуть — согласно Лейбницу, знание, основанное на вероятности, например моральное, столь же доказательно и столь же строго, как и математическое знание<sup>113</sup>. Идеал строгого, доказательного знания сохраняется у Лейбница не только в его идее *mathesis universalis*, но и в его рассуждениях о строго доказательном вероятном знании.

### 3. Путь методологии и этики к «гильотине Д.Юма»

С философией Юма связано введение в гносеологию так называемого «принципа Юма», или «гильотины Юма». Согласно этому принципу, от суждений со связкой «есть» нельзя перейти к суждениям со связкой «должен». Это означает, что от суждений факта нельзя перейти к деонтическим предложениям, на которых основана вся классическая этика. В «Трактате о человеческой природе» Юм писал: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным образом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* и *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него... Я уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не

основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом»<sup>114</sup>. По сути дела, в этом отрывке Юм подчеркнул автономию морали, которая основывается на суждениях долженствования в отличие от знания, которое основывается на фактических утверждениях. Из фактических утверждений нельзя вывести утверждения долженствования, из экзистенциальных предложений нельзя вывести деонтические предложения, из предложений существования нельзя вывести этические оценочные и нормативные предложения, — такова мысль Юма. Эта мысль выражена им весьма четко и отчетливо, хотя в философской литературе существуют ее различные интерпретации.

Доклад Гертруды Элизабет Энском «Современная моральная философия» положил начало обсуждению не только «гильотины Юма», но и всего круга проблем культурно-исторических условий генезиса этики долга из иудейско-христианской традиции этики божественного закона, в которой решающая роль принадлежит императивной прескриптивности и вердиктности обязанностей, требований, дозволений, причем она трактует принцип Юма как демонстрацию бессодержательности этики долга<sup>115</sup>. Этика божественного закона является истоком этики долга и соответственно тех логических связей, в рамках которых анализируются моральные действия и поступки, — «следует», «необходимо», «обязан», «должен» были отождествлены с «быть обязанным», «быть связанным», «требовать по» и т.д. Божественный закон действует с помощью санкций, а этика долга носит прежде всего характер запретов. Энском предлагала отказаться от этики долга и возвратиться к этике добродетели<sup>116</sup>. Позиции современных моральных философов принципиально различны: одни полагают, что Юм ответил утвердительно на вопрос о выведении из «есть» «должен» и тем самым отказался от самой идеи о логической автономности этики (А.Макинтайр<sup>117</sup>), другие же, полемизируя с Макинтайром, проводят различие в двух интерпретациях самой идеи об автономности морали — слабой и сильной (Р.Эткинсон, М.Скотт-Тэггарт<sup>118</sup>). Согласно слабой интерпретации, нельзя обосновать моральные принципы, выходя за пределы морали; согласно сильной интерпретации, фактические и деонтические суждения не связаны логическими связями.

Полемика относительно этого принципа автономии морали продолжалась и позднее, и она далека от завершения<sup>119</sup>. Если не считать это рассуждение Юма единственным местом, которому он не придает особое значение<sup>120</sup>, то его рассуждение о невозможности логического перехода от «есть» к «должен» свидетельствует о разрыве между



логикой и этикой, между фактическим знанием и деонтическими утверждениями, о невозможности логического обоснования этики, понятой как учение о должностовании<sup>121</sup>.

Позднее я еще возвращусь к «принципу Юма» и к обсуждению автономности этики, сейчас же меня интересует путь теории познания, приведший ее к «гильотине Юма». Если Декарт исходил из двусмысленности понятия «суждения», которое применительно к актам разума может быть выражено в утвердительных или отрицательных предложениях, а применительно к моральным поступкам — в их оценках как добродетельных, если Локк полагал, что этические утверждения могут быть выведены подобно теоремам геометрии из очевидных принципов, то Лейбниц провел различие между материальной и моральной необходимостями и между истинами разума и истинами факта. Эти различия Лейбница стали одним из первых шагов философии к утверждению дуализма между фактическими утверждениями и деонтическими принципами. Из различия материальной и моральной необходимости вытекает различие Лейбницем истин факта и истин разума. Прежде всего он различает достоверное познание и вероятное знание. Достоверное знание является или самодостоверным, или доказываемым из самодостоверных начал. Самодостоверные предложения бывают двух родов — истинами разума и истинами факта. Среди истин разума он особо подчеркнул значение принципа противоречия, или принципа тождества. Это самоочевидные предложения устанавливаются или открываются разумом из терминов. Истины факта связаны с осознанием непосредственных восприятий, «становятся известными нам благодаря исключаящим всякие сомнения опытам»<sup>122</sup>. Истины факта апостериорны.

Различие между материальной и моральной необходимостью состоит, по Лейбницу, в том, что первая необходима по своей сущности, а ее противоположность включает в себя противоречие, вторая же обязана своим бытием принципу наилучшего как достаточному основанию вещей. Речь идет не только о моральном характере решения и творения Богом мира, но и о моральной необходимости выбора наилучшего и действия наилучшим образом. Хотя Лейбниц неоднократно отмечал, что совершенство физического мира включает в себя и нравственное совершенство, поскольку он включает в себя и духовные сущности, он полемизирует и с Гоббсом, и со Спинозой, которые не проводили такого различия и исходили лишь из абсолютной необходимости. Отвергая саму идею абсолютной необходимости и настаивая на том, что «Бог, выбирая известный ряд слу-

чайных вещей, не изменил их случайности»<sup>123</sup>, Лейбниц называет необходимость следования гипотетической необходимостью, поскольку она связана со следованием из принятого предположения. Для него моральная необходимость предполагает склонность разума, всегда проявляющего свое действие в разумном существе. Этого рода необходимость есть счастливая и желательная, когда у людей есть основательные причины поступать так, как они поступают, тогда как слепая и абсолютная необходимость разрушает благочестие и мораль»<sup>124</sup>. Лейбниц говорит о долге, о требованиях морали, об этических правилах, налагающих на нас обязанности, достоверных и вытекающих из вечного и неизменного порядка, о справедливости, зависящей от вечных правил мудрости и благодати, равно существующих и в людях, и в Боге<sup>125</sup>.

Помимо самодостоверного знания Лейбниц выделил вероятное знание, характеристики которого приложимы прежде всего к моральному знанию: среди вероятных предложений «существуют некоторые такие предложения, которые не только принимаются как вероятные, но и предполагаются истинными, до тех пор пока не показано противоположное, т.е. требуется указать на какое-то фактическое изменение, чтобы [новые] истины вызывали доверие»<sup>126</sup>. Эти предложения он называл презумпциями, используя юридическую терминологию.

Юм, продолжая поворот классической гносеологии к изучению вероятности, впервые в историко-философской мысли обстоятельно проанализировал эту проблему. Он выделил три вида когнитивных феноменов — знание, доказательство и вероятность. Как мы видим, Юм не использует термин «знание» для описания вероятностного убеждения, или понимания, исходя из предположений. Согласно ему, вероятность — это очевидность, сопровождающаяся неуверенностью, и она подразделяется на вероятностное убеждение<sup>127</sup> в собственном смысле слова и на недемонстративные доказательства в каузальной аргументации. Вероятностное убеждение в собственном смысле распадается на два подвида — вероятное знание случайностей (шансов) и вероятное знание причин, т.е. приблизительное знание зависимостей, прежде всего коррелятивных.

Определив вероятность как «очевидность, которая сопровождается неуверенностью», Юм проводит различие между вероятным знанием, которое основано на случайности, и вероятностью, происходящей из причин. Он полагает, что случайность «сама по себе не есть нечто реальное», а есть лишь отрицание причины<sup>128</sup>. Поэтому у него нет речи о вероятности как статистической закономерности, а опять-

таким образом речь идет о случайности как свидетельстве нашего незнания, в данном случае причины того или иного события. Такое понимание случайности оставляет совершенно безразличным и воображение, и сознание исследователя. Правда, он тут же проводит мысль о том, что «случайности перемешаны с причинами», «что к полному безразличию некоторых обстоятельств присоединяется необходимость других»<sup>129</sup>, тем самым допуская возможность исчисления относительно законов случая, или, говоря уже более поздним языком, относительно статистической закономерности.

Существенно и то, что Юм обращается к проблеме правдоподобия вероятных случайных явлений и обсуждает ее. В отличие от причины случайность «представляет все стороны (брошаемой кости. — *A.O.*) равными и заставляет нас рассматривать их одну за другой как одинаково вероятные и возможные»<sup>130</sup>. Эта вероятность имеет дело с большим числом шансов. Обсуждая вероятность причин, Юм обращает внимание на то, что «одно наше наблюдение противоположно другому и причины и действия следуют друг за другом не в том порядке, который был нам до этого известен из опыта, то мы бываем вынуждены изменять свои заключения в зависимости от этой неопределенности и принимать во внимание противоположность событий»<sup>131</sup>. Все заключения о вероятности причин Юм обосновывает перенесением прошлого опыта на будущее. Профаны и философы, которые исходят из одинаковой необходимости причин и действий и отрицают неопределенность природы, экстраполируют прошлый опыт на будущее, следуя привычке, вынуждающей нас ожидать в будущем той последовательности объектов, к которой мы привыкли<sup>132</sup>. Каждый прошлый акт нашего разумения Юм рассматривает как «своего рода шанс, ибо мы не уверены, совпадает ли будущее событие с тем или иным из наших опытов»<sup>133</sup>. Такого рода вероятностное убеждение, связанное с неуверенностью, происходит 1) из несовершенного опыта; 2) из противоположных причин; 3) из аналогии.

Юм, подчеркнув, что «истина является естественным действием» разума, проводит мысль о том, что «всякое знание вырождается в вероятность, которая бывает большей или меньшей в зависимости от нашего знакомства на опыте с правдивостью или обманчивостью нашего познания и от простоты или сложности разбираемого вопроса»<sup>134</sup>. История науки свидетельствует об увеличении доверия к научному открытию при доказательстве его, при одобрении его друзей и при общем признании и одобрении всем ученым миром. «Очевидно, — заключает Юм, — что такое постепенное возрастание уверен-

ности есть не что иное, как прибавление новых вероятностей»<sup>135</sup>, которые позволяют исправить прежние виды вероятностей и сформировать точный критерий и степень достоверности этого вероятного знания. Этот критерий достигается благодаря рефлексивному акту нашего ума, где объектом становится природа нашего познания, а именно к рефлексивному суждению (reflex judgment)<sup>136</sup>. В другом месте проводя различие между заключениями, основанными на доказательствах из опыта, и заключениями, основанными на вероятности, Юм подчеркивает, что «первый вид заключений часто незаметно переходит во второй единственно благодаря наличию множества связанных друг с другом аргументов»<sup>137</sup>, что «нет разницы между тем суждением, которое основано на постоянной и однообразной связи причин и действий, и тем, которое зависит от прерывающейся и неопределенной связи», т.е. на вероятности<sup>138</sup>. Это означает, что знание, основанное на доказательстве из опыта, и убеждение, основанное на вероятности, не разделены «китайской стеной», а образуют единую шкалу различных по степени когнитивных феноменов. Более того, Юм подчеркивает, что «все суждения суть не что иное, как действия привычки»<sup>139</sup>, что «следование общим правилам — это весьма нефилософский вид вероятного заключения, а необходимая связь, приписываемая причинно-следственной зависимости, — это отношение последовательности и смежности, существующее в уме, а не в объектах»<sup>140</sup>.

Как же связаны между собой обсуждение Юмом вероятностных убеждений и этических проблем? Прежде всего, надо сказать, что для Юма «нравственность — такой предмет, который интересует нас больше всех остальных»<sup>141</sup>. Эти слова можно понять как самооценку его предшествующих книг о познании и об аффектах как предваряющих его книгу о морали, как обсуждение тех подходов, которые образуют условие его рассуждений о морали. Сразу же заметим, что этика Юма не является этикой долга, а является этикой добродетелей. Кроме того, этика, согласно Юму, не может быть обоснована с помощью разума, а добродетель утверждена как согласие с разумом. Он радикально отвергает выдвижение каких-либо неизменных мерил должного и недолжного, которые «налагают обязательство не только на человечество, но даже на само божество»<sup>142</sup>, каких-либо вечных рациональных норм правого и неправого<sup>143</sup>. Это означает, что для Юма неприемлемо введение такого критерия различения морального добра и морального зла, как разум («разум сам по себе в этом отношении бессилён»<sup>144</sup>). Правила морали не тождественны заключениям нашего разума: «ценность наших поступков не состо-

ит в их согласии с разумом» и разум «не может быть источником морального добра и зла»<sup>145</sup>. Суждения разума могут быть истинными или ложными, но они не являются добродетельными или порочными. Иными словами, Юм принципиально разводит два вида суждений — суждения, основанные на сравнении идей и заключении о фактах, от суждений о границах должного и не должного, подчеркивая, что этика не может достичь такой достоверности, как геометрия или алгебра. Для Юма несомненно, что не существует вечных рациональных мерил должного и не должного, что нельзя выдвинуть некие априорные моральные, общие правила, которые имели бы всеобщую силу и обязательность, что невозможно выдвинуть множество предписаний, исходя из разума. Общий вывод Юма состоит в том, что «нравственность не является предметом разума»<sup>146</sup>, что необходимо обратить взор внутрь себя и обосновать моральные добродетели с помощью не разума, а чувства, с помощью переживания поступка и эмоционального порицания или одобрения, посредством удовольствия и страдания. Стремление искоренить из человеческого духа моральные чувства и переживания означало бы свергнуть дух в болезнь или сумасшествие<sup>147</sup>.

Итак, Юм предлагает эмотивистское обоснование морали: моральные суждения для него — результат эмоций, эмоциональных оценок мотивов поведения и поступков. Разделяя моральные чувства на прямые (желание и отвращение, надежда и отчаяние, радость и печаль) и косвенные (гордость и униженность, любовь и ненависть и др.) и включая в состав аффектов волевые импульсы, Юм дает психологическую трактовку проблем этики. Сразу же отметим, что Юм дает эмотивистское обоснование не только морали, но и праву и эстетике. В книге о морали он обсуждает проблемы генезиса справедливости и собственности, государственного и международного права, переживанию прекрасного и чувства вкуса. Этот круг проблем выходит за рамки данной статьи, но подчеркнем, что психологизм присущ и его учению о праве и его эстетике вкуса.

Заключая, можно сказать, что Юм, выдвинув скептические аргументы против универсализации доказательного знания и против экстраполяции его на все области знания, в том числе и на этику, впервые в истории философии смог дать философскую интерпретацию вероятностных убеждений. Отвергнув принципы этики долга с ее нормативностью, прескриптивностью и формальной рациональностью, он выдвинул в качестве способа обоснования этики психологию аффектов и эмотивизм. Он не сделал шаг в сторону пробабиллизма, который в вероятности усматривал бы ядро всех когнитивных феноме-

нов, хотя и был близок к этому в своем обсуждении проблем вероятности. Он сохранил верность эмпирической трактовке суждений о фактах, суждений, исходящих из связки «есть», хотя и противопоставил их суждениям, исходящих из связки «должно». Уже само это противопоставление двух типов суждений и выдвигание так называемого «принципа Юма» означало существенное ограничение прежних логико-эпистемологических характеристик знания. Принцип Юма стал «гильотиной» для тех попыток обосновать знание на противопоставлении суждений разума и суждений о фактах, которым отдавала предпочтение классическая рационалистическая мысль, для всей классической этики, выдвигавшей, казалось бы, рационально обосновываемые максимы и предписания о «должном» и «не должном», «правом» и «неправом». Все максимы о моральном «должном» и «не должном» включают в себя (явно или не явно) предписания об обязанностях, нормативную составляющую, принимающую различные формы, прежде всего деонтологических требований. Это означает, что «принцип Юма» поставил крест на всех попытках рационалистического обоснования моральных суждений о «должном» и «не должном», о «дозволенном» и «недозволенном». Юм связал такое понимание этики с христианской этикой божественного закона, в которой подчеркивались абсолютный и безусловный характер определенных моральных запретов<sup>148</sup>.

#### 4. Deskриптивность versus нормативность методологии?

Взаимоотношения между методологией науки и этикой, а тем более этикой науки, к сожалению, не стали предметом философского анализа. Если взаимоотношения между метафизикой и этикой уже давно обсуждались, хотя и здесь много далеко не ясных вопросов, то проблематика методологии науки в ее взаимоотношении с этикой осталась вне поля философского размышления. И дело не только в том, что методология науки возникла совсем недавно, что круг ее проблематики еще окончательно не сложился, что существует разноречье в трактовке ее основных тем и понятий. Дело в том угле зрения, под которым исследуются проблемы методологии и этики. Этот угол зрения определяется идеей нормы, которая оказывается главенствующей и при определении методологии, и при характеристике этики. И методологическое, и этическое знания рассматриваются как определенные варианты *нормативного знания*. Если этика как кодифицированный свод регуляторов человеческого поведения и может быть представлена как система норм, присущих тому или иному обществу,

той или иной культуре, то превращение методологии в нормативную кодификацию правил дискурсивно-рациональных практик чревато не просто схематизацией многообразия этих практик, но и построением *логико-методологических утопий*, «высекающих» из всего поля концептуальных средств научного знания лишь один инструментарий, абсолютизирующих его и оценивающих все остальные методы и операции как неадекватные, иррациональные, чуждые науке. Область применимости того или иного метода, границы эффективности той или иной процедуры не становятся предметом внимания и вообще исчезают из поля зрения ученых, полагающих, что они нашли универсальный метод, в котором и нужно видеть критерий научности. Иными словами, нормативное видение методологии науки означает, что специфические, конкретно-исторические правила методологии, возникающие и функционирующие лишь в определенном историко-научном контексте, универсализируются, превращаются в эталоны, в стандарты научных исследований. Между тем они нередко используют правила, весьма далекие от тех, которые выдвигаются в качестве норм научного знания. Короче говоря, нормативное истолкование методологии науки сталкивается с многообразием концептуальных средств науки и противоречит реальной практике научных исследований.

Анализ методологии как части философии науки сталкивается при своем построении и обосновании с дилеммой: либо методология является нормативным знанием, либо методология представляет собой описание уже сложившихся методов научного знания. При нормативистской интерпретации методологии она сталкивается с той же «гильотиной Юма», что и этическое знание. Выдвигая какой-то метод или прием науки в качестве «законного», «должного», «обязательного» для всех иных форм научного знания, методология не осознает того, что она оказывается подвластной «гильотине Юма», — из осмысления налично существующих операций, приемов и методов науки отнюдь не вытекает возможность и тем более необходимость универсализации этих методов. Из суждений «есть» нельзя построить суждения о «должном» (должных приемах, операциях, методах). Поэтому вся прежняя методология науки — это способ универсализации определенных, вполне конкретных, узко специальных приемов и процедур науки, превращение их в эталоны научного поиска и исследования. Это характерно для всех методологических программ — от аналитической до индуктивистской, от дедуктивистской до фальсификационистских. Это означает, что «гильотина Юма» указывает границы методологическому знанию,

если оно стремится сохранить свою приверженность рационально-научным принципам: дело не в том, чтобы отказаться от рационалистического обоснования методологического знания и обратиться к эмотивизму, а в том, чтобы уяснить его предмет и границы, чтобы осознать методологию как дескриптивное, а не нормативное знание. Дескриптивизм методологии означает, что она обращена к истории научных методов и к реальным практикам научного дискурса, что она не мыслима вне осмысления и рефлексии историко-научных методов и «технологий» и методик современной науки. Выдвижение какого-либо одного метода в качестве ядра методологической программы есть по сути дела высечение из всего богатства научных методов лишь «одной просеки» и превращение этого единственного метода во все поле научного дискурса, в единственный эталон научного рассуждения. Это присуще и индуктивизму, и дедуктивизму, и верификационизму, и фальсификационизму.

Нормативная трактовка методологии науки – основная черта философии науки XX в. В логическом эмпиризме Венского кружка, который обратился к исследованию языка науки и к пробабилистской трактовке научного знания, язык физики был принят в качестве нормы для перестроения всех остальных научных дисциплин, для перевода остальных дисциплинарных языков (например, психологии, социологии и т.д.) на язык, который обладает точностью, поддается измерению, верификации. То, что была построена очередная логико-методологическая утопия, стало очевидным уже к 50-м гг. прошлого века. Эта утопия, став стандартной концепцией науки, столкнулась не только с многообразием дискурсивных техник науки, но и с невозможностью найти правила соответствия между эмпирическим и теоретическим языками, т.е. между теми идеализациями, которые были исходными в этой методологической исследовательской программе, сохранились в процессе развертывания и развития этой программы, хотя и существенно трансформировались (так вначале речь вообще шла не о правилах соответствия, а о редукции теоретического языка к эмпирическому, об элиминации идеальных объектов и теоретических терминов из языка науки; лишь позднее, осознав то, чем угрожает такого рода редукция для науки и определенную меру автономности теоретического языка, представители Венского кружка начали искать правила соответствия между двумя различными языками научного знания).

В конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. в Германии возникла «Эрлангенская школа теории науки» (П.Лоренцен, Ю.Миттельштрасс, О.Швеммер, П.Яних и др.), которая пыталась построить не только



методологию науки, но и этику на базе идей конструктивизма. И методология, и логика, и этика мыслились как нормативные дисциплины, как знание, базирующееся на нормативном фундаменте и конструктивных предписаниях.

В это же время в США развернулась критика позитивистских концепций науки и сформировались различные модели исторического подхода в философии науки (фальсификационизм К.Поппера, эволюционистские модели С.Тулмина, методология научных исследовательских программ И.Лакатоса, модель науки как решения проблем Л.Лаудана). Казалось бы, историческое направление в философии науки, делая акцент на case studies, на изучение отдельных событий научного роста, на реальную практику научных исследований, позволит избежать выдвигания каких-либо логико-методологических утопий. Однако ядром постпозитивистских концепций науки, средоточием исторического направления стала нормативистская интерпретация научных революций Т.Куна, согласно которому научная революция заключается в смене парадигм, а выдвигание парадигмы связано с признанием научным сообществом той или иной теории в качестве образца решения научных головоломок. То обстоятельство, что в концепции Т.Куна эпистемические и методологические процессы были восполнены социологическими (само собой разумеется, это одно из достоинств этой концепции), не избавило эту концепцию не только от нормативизма, но и от унификации научных изменений и всего многообразия научных теорий, полемизирующих друг с другом и предстающих как специфические программы постановки и решения проблем науки. Известно, что в ходе обсуждения концепции Т.Куна он модифицировал свою концепцию, допустив мультипарадигмальность научного знания и множество минипарадигм даже внутри классической физики XVII—XVIII вв. Тем самым он существенно ослабил нормативный характер своей концепции научных революций. Но и в ослабленном варианте социологический подход к научным революциям, развернутый Т.Куном, остается нормативистским.

В отечественной философии универсальная концепция методологии, или панметодология, развернутая Г.П.Щедровицким, ориентировала на нормировку сначала научной деятельности, а затем и того рефлексивного объекта, который получил у него название «мыследеятельность». Не рассматривая концепцию методологии Г.П.Щедровицкого<sup>149</sup>, хочу отметить, что автономность методологии определяется, согласно его позиции, как процедурами рефлексивного анализа «мыследеятельности», так и ее нормативными функциями относительно возможного движения знания в будущем.

Если вначале философия анализа естественного языка подчеркивала нормативность языка логики и языка этики (так, Г. фон Вригт фиксировал параллелизм между модальными понятиями логики и языка этики), то осознание различных модальностей и построение многообразия модальных логик привело к размежеванию языка логики и языка этики: логический анализ естественного языка позволил показать многообразие модальных суждений, не сводимых к языку долженствования, на котором базируется язык этики. В постмодернизме это размежевание между языком логики и языком этики стало общим местом: язык науки трактуется как язык описания, а язык этики как язык нормативного долженствования. Начатое Д.Юмом различение дескриптивных и нормативных высказываний и окончательное утверждение И.Кантом идеи о невыводимости из суждений существования суждений долженствования, которая основывается на размежевании законов природы и законов свободы, привели в философии XX в. к отказу от эмпирического обоснования этики (в этом смысл критики натурализма в этике) и ко все большему ограничению этики деонтологической этикой, т.е. этикой долга. Нормативизм в этике основан на автономности и самозаконности воли (причем изначально универсальной и доброй) и на формально-нормативной оценке действия, побуждениями которого могут быть как долженствование, так и повеление и позволение. Все остальные формы побуждения и мотивации действия остаются вне поля зрения нормативистского понимания этики и не могут включаться в круг ее рассмотрения. Конечно, существовали и существуют попытки эмпирико-натуралистического обоснования нормативных положений этики (например, Г.Муром), но эти варианты обоснования этики коренились на экстраполяции способов естественнонаучного рассуждения на иную область, имеющую дело со свободными действиями человека и с их регуляцией. Следует подчеркнуть, что существуют различные формы нормативного знания — прежде всего этика и право, способы рассуждения, оценки действий и обоснования которых принципиально отличаются от принятых в естествознании форм рассуждений и обоснования.

К этому надо добавить, что фундаментальные концепции философии XX в. считали, что необходимо отказаться от обсуждения проблем этики, в том числе от обсуждения статуса этики, ее языка. Это характерно, например, для таких альтернативных фигур, как Л.Витгенштейн и М.Хайдеггер. Для Витгенштейна «стремление за границу языка есть этика. Я считаю очень важным, чтобы всей этой болтовне об этике — познание ли она, ценность ли она, можно ли определить благо — был положен конец. В этике постоянно пытаются высказать

что-то такое, что сущности вещей не соответствует и никогда не будет соответствовать... то, что действительно имеют в виду, выразить нельзя»<sup>150</sup>. Этика — та область, о которой надо хранить молчание, хотя он сам видит задачу «Логико-философского трактата» в том, чтобы очертить сферу этического изнутри, представив ее в молчании. В «Логико-философском трактате» он заявляет о том, что этические проблемы не выражаются в предложениях<sup>151</sup>, выходят за границы мира и языка и зависят от воли и от вопроса о смысле жизни. Границы языка совпадают с границами логики. За границами языка и соответственно логики — воля этического субъекта, о которой нельзя говорить<sup>152</sup>. Эта воля и определяет способ видения мира. Она лежит в основании мира и отношений к нему. Она определяет смысл мира и жизни.

М.Хайдеггер в экзистенциалах присутствия (забота, бытие-в-мире, решимость, свобода и др.), казалось бы, выражает этические параметры онтологии, однако для него самого фундаментальная онтология, занимающаяся вопросом об истине бытия, не имеет ничего общего ни с этикой, ни с гуманизмом, ни с учением о ценностях.

И тот, и другой мыслитель отправной точкой своего философствования солипсизм — Витгенштейн методологический, Хайдеггер — трансцендентальный солипсизм. Это означает, что за пределами их размышлений остаются коммуникации между людьми, способы их регуляции, из чего и вырастают мораль и право.

Итак, методология может многому «научиться» у этики. Обсуждение статуса методологии оказывается параллельным тому обсуждению проблем этики и этических суждений, которое развертывалось в истории философии. Конечно, языки методологии и этики существенно отличаются. Это обстоятельство стало предметом анализа в теории коммуникативного действия и в этике дискурса Ю.Хабермаса и в трансцендентальной прагматике К.-О.Апеля. Но одно ясно, что «гильотина Юма» показала родство логико-эпистемологических проблем методологии в ее нормативистской интерпретации и этики долженствования.

*Дескриптивность методологии и прескриптивность морали.* Принципиальное различие между методологией науки и этикой заключается в том, что язык морали прескриптивен и связан с противопоставлением должного и сущего, в то время как язык методологии дескриптивен и ориентирован на осмысление актуальных методов науки. Если язык методологии превращается в прескриптивный язык, в язык облигативный, то методология превращается в критику используемых методов в науке и оказывается некоей обязательной для всех наук программой, становится неким общеобязательным и единственным идеалом не просто метода, а научности как таковой.

Методология науки — *дескриптивная* часть философии науки. Она по своей сути является и не может не быть описательной, поскольку она ориентирована на осмысление методов и приемов научных исследований, на исследование техник и технологий дискурсивных практик. Лишь в том случае, если определенные методы науки универсализируются, становятся ядром методологической программы, методология превращается из дескриптивной в нормативную науку, поскольку эти методы оказываются эталоном оценки существующих приемов и процедур. Так произошло с методологической программой индуктивизма, в которой методы индукции стали рассматриваться как эталонные, а их использование в научном исследовании как та норма, которая и определяет научность как таковую.

Вместе с тем методология науки — *аргументативная* часть философии науки. В ней разворачивается та *логика аргументации*, которая образует действенный компонент науки, вся совокупность доводов, значимых как для обыденного рассуждения, так и для научных исследований. Об этом в 50-х гг. прошлого века напомнил Х.Перельман, обративший внимание на то, что в классической формальной логике Аристотеля наряду с логикой силлогизма существовала топика — первый вариант логики аргументации в судебных инстанциях. Логика аргументации — это не логика аксиоматико-дедуктивного доказательства, присущая математическим наукам (да и то далеко не всем, а лишь аксиоматически построенным) и ставшая объектом рефлексии в метаматематике и металогике. Аксиоматико-дедуктивный арсенал математики — далеко не единственный и лишь в том случае, если он становится единственным средством анализа и построения научно-теоретического знания в аксиоматико-дедуктивной программе, он превращается не только в нормативный базис методологической программы, но и в норму науки, в нормативное определение научности. Но тогда все характеристики нормативизма — формализм рассуждения, его неумолимое долженствование в соответствии с законами следования, — оказываются действенными и достаточно эффективными — в определенной области и в определенных границах.

## Примечания

<sup>1</sup> Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> «Подобно тому, как актеры, дабы скрыть стыд на лице своем, надевают маску, так и я, собирающийся взойти на сцену в театре мира сего, в коем был до сих пор лишь зрителем, предстаю в маске» (Там же. С. 573). Такого рода самооценки весьма часты в работах Декарта, особенно в его переписке. Метафору маски, которая скрывает подлинное лицо Декарта, можно объяснить рядом мотивов – стремлением избежать коварных проблем теологии, упреков в атеизме из-за поддержки галилеевской механики, тем, что он, как сказал Ж.Маритен, пронизательно понимал, что «первое условие интеллектуальной жизни среди людей, скрываться от них» (Маритен Ж. Избранное: величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 202), или психобиографическими особенностями личности Декарта, его скромностью, самоотвержением себя во имя истины, скрытностью, стремлением к уединению и т.д. Все эти мотивы, наверное, есть. Но дело все же не в этом. Смысл маски заключается в противоположном: маска не скрывает, а раскрывает одну-единственную эмоцию, подчеркивает те черты, на которые необходимо обратить внимание. Маска акцентирует ту или иную эмоцию (печаль, радость, гнев и др.), выделяет ее из всего многообразия и смены эмоций, запечатлевает единственную эмоцию, превращая ее в страсть, даже в гримасу страсти. По сути дела маска не скрывает, а раскрывает интеллектуальное лицо Декарта.

<sup>6</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 46–47.

<sup>7</sup> Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 133.

<sup>8</sup> А.Койре, отметив неприятие Декартом понятия инерции, поскольку он «не желал наделять тела способностями, даже способностью сохранения движения», подчеркнул, что «высшим законом мира является закон постоянства, или сохранения» (Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 213–214). С этим связаны и отрицание Декартом инерции в телах, о чем свидетельствуют его письма к Мерсенну от декабря 1638 г. («Я не признаю никакой инерции, или естественного замедления, в телах...») и к Дебону от 30 апреля 1639 г. («чем больше в теле содержится материи, тем больше в нем натуральной инерции»). Цит. по: Койре А. Там же. С. 254.

<sup>9</sup> См. излюбленное сравнение Декарта при анализе познающих актов с воском и с печатью (С. 116).

<sup>10</sup> Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 327.

<sup>11</sup> Там же. С. 113.

<sup>12</sup> Там же. С. 618.

<sup>13</sup> Поэтому нельзя согласиться с Ж.Маритеном, который видит в интеллектуализме Декарта то, что «единственным подлинным и законным прообразом нашего познания для Декарта служит познание ангелов» (Маритен Ж. Декарт или Ангел во плоти // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. С. 207).

<sup>14</sup> Там же. С. 136.

<sup>15</sup> Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 97.

<sup>16</sup> Там же. С. 29.

- <sup>17</sup> Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 24.
- <sup>18</sup> Там же. Т. 1. С. 316.
- <sup>19</sup> Там же. С. 317.
- <sup>20</sup> Там же. С. 502.
- <sup>21</sup> Там же. С. 165.
- <sup>22</sup> См. определение интуиции в третьем правиле «Правил для руководства ума»: интуиция — это «понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем», это «несомненное понимание», порожденное одним лишь светом разума. Он называет интуицию усмотрением сущностей умом, интеллектуальной, естественным светом, ясным и отчетливым схватыванием в целостности, а «не в последовательности» (с. 111), простой и чистой (с. 133) и постигающей первые принципы.
- <sup>23</sup> Там же. С. 85.
- <sup>24</sup> Там же. С. 155.
- <sup>25</sup> Там же. С. 261.
- <sup>26</sup> Там же. Соч. Т. 2. С. 127.
- <sup>27</sup> Там же. Т. 1. С. 318.
- <sup>28</sup> Там же. Т. 2. С. 83.
- <sup>29</sup> Сартр Ж. -П. Картезианская свобода // Логос. 1996. № 8. С. 27, 29.
- <sup>30</sup> Декарт Р. Соч. Т. 2. С. 500.
- <sup>31</sup> Там же. Т. 1. С. 590.
- <sup>32</sup> Там же. С. 472.
- <sup>33</sup> Там же. С. 549.
- <sup>34</sup> Там же. С. 544.
- <sup>35</sup> Спиноза отрицал случайность творения природных вещей: все «совершается лишь силою всетворящей природы, т.е. Бога» (Спиноза Б. Соч. Т. 1. М., 1957. С. 277). Хотя многие историки философии (например, Н.Решер) говорят о нецесситаризме Спинозы, т.е. об универсализации им идеи необходимости, однако здесь возникает проблема познавательной и моральной активности человека, которую он не отрицает и которая живо обсуждалась в отечественной литературе (Э.В.Ильенковым, С.Кайдаковым). Хотя между теологией Декарта и Спинозы можно найти ряд точек соприкосновения (например, в идее о содействии Бога свободной воле человека), однако их онтологическое основание кардинально различно: первый делает акцент на абсолютной свободе Бога, второй — на необходимости как творения, так и сотворенного мира природных вещей.
- <sup>36</sup> Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 544–545.
- <sup>37</sup> Критикуя абсолютизацию Гоббсом и Спинозой необходимости, отождествление отсутствия принуждения со свободой, а Бога — со слепой природой, действующей согласно с математическими законами как абсолютная необходимость, Лейбниц существенно ограничил необходимость: «то, что существует, не всегда необходимо», надо признать «случайное в вещах» (Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. М., 1982. С. 312). Он проводил различие между абсолютной и гипотетической (моральной) необходимостями, которая предполагает разум, действующий в человеке, согласно которому «благоразумный выбирает высшее благо», не мешает свободе человека и Бог выбирает между несколькими возможными решениями (Там же. С. 466–467). Лейбниц связал необходимость с участием мысли и воли, подчеркнув различие между необходимостью и детерминацией, в том числе и случайного (см.: Соч. Т. 2. М.,

1983. С. 177–178). Для Лейбница гипотетические предложения, утверждающие возможное существование, отнюдь не являются химерами, ибо основной принцип его философии «ничего не бывает без основания» (Там же. Т. 3. С. 141). Бог, согласно Лейбницу, выбирал между различными порядками случайных вещей, «не изменил их случайности» (Там же. Т. 4. М., 1989. С. 475). Божественное провидение, по Лейбницу, не абсолютно, оно зависит и от того, будем ли действовать или нет человек в соответствии с причинами и отношениями вещей (Там же. С. 475).

<sup>38</sup> *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 588.

<sup>39</sup> Там же. С. 590. М. Гарнцев, удачно назвав теологию Декарта «абсолютным POSSИБИЛИЗМОМ», проводит мысль о дуализме двух систем отсчета в его философии: с одной стороны, абсолютный POSSИБИЛИЗМ, а с другой стороны, онтологическое доказательство бытия Бога, глядящееся на использовании закона непротиворечия – запрещено мыслить совершенное существо, лишенное существования, как мыслить гору лишенной долины (см., например, письмо к о. Жибеффу от 19 января 1642). Дуализм, приписываемый Декарту в метафизике, распространяется и на его теологию, в которой также усматривается разрыв между абсолютным POSSИБИЛИЗМОМ, который за пределен и онтологическому аргументу, и онтологическому доказательству бытия Бога, и всем традиционным формально-логическим инструментам мышления (*Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 169; *Гарнцев М.* Проблема абсолютной свободы у Декарта // *Логос.* 1996. № 8. С. 15). Целесообразно напомнить, что Декарт, хотя и говорил об онтологическом *доказательстве* бытия Бога, все же акцент делал на интеллектуальной интуиции существования Я и затем уже существования Бога. Для него существование Бога было актом веры, не поддающейся рациональному доказательству, а то, что принято называть онтологическим доказательством, является для него демонстрацией способа человеческого мышления о Боге как высшем совершенстве. Речь идет о том, как *мыслить* это всеовершенное существо, каково *мое понимание* Бога, достигаемое в том числе и с помощью законов классической логики. По моему мнению, нет никакого противоречия между «неклассической» логикой божественного всемогущества и классической логикой божественного всеовершенства, о которой говорит не только М. Гарнцев, но и Г. Франкфурт, поскольку законы классической логики используются при осмыслении божественной свободы, не подвластной человеческому разумению. Да и сам Декарт в письме к Клерселье, обсуждая область применимости законов формальной логики, подчеркнул, что гораздо более полезным является убеждение в существовании Бога, достигаемое в созерцании своего собственного существования. Иными словами, принцип cogito – простой, ясной и отчетливой интуиции является для него созерцанием и мышлением, и существования не только мыслящего существа, но и Бога. Первична интуиция, а доказательство существования Бога, прибегающее к закону непротиворечия, производно и объясняется ограниченными возможностями человека и его ума.

<sup>40</sup> Там же. Т. 2. С. 320.

<sup>41</sup> «Общественные законы, все без исключения направленные на взаимные благодеяния или, по крайней мере, на то, чтобы не делать друг другу зла, как мне кажется, правильно учреждены...» (Т. 2. С. 534). В другом, более раннем письме к Елизавете, он подчеркивал, что «нам не дано существовать в одиночку» и «на самом деле каждый из нас – частица универсума» и частица общества (Т. 2. С. 518–519).

<sup>42</sup> *Декарт Р.* Соч. Т. 2. С. 498.

<sup>43</sup> Там же. С. 78, 463, 513 и др.

- 44 «При этом для суждения требуется разум, ибо мы в никоей мере не можем судить о вещи, кою мы не восприняли» (*Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 327). «Поэтому я утверждаю, что мы не хотим ничего, о чем никоим образом не знаем» (Там же. Т. 2. С. 294). «...восприятие интеллекта всегда должно предшествовать решению воли» (Там же. С. 49).
- 45 В «Страстях» Декарт отмечает: «Когда наша душа старается вообразить нечто несуществующее, как, например, представить себе заколдованный замок или химеру, или когда она рассматривает нечто только умопостигаемое, но невообразимое, например, свою собственную природу, то восприятия этого рода зависят главным образом от воли, благодаря которым они появляются» (Соч. Т. 1. С. 491).
- 46 «Я не допускаю различия между душой и ее идеями, отличного от того, какое существует между куском воска и разными очертаниями, которые он может принимать. И поскольку эта способность принимать различные очертания не есть, собственно говоря, акт, но лишь пассивное состояние, мне представляется, что и у души способность воспринимать ту или иную идею — это также всего лишь потенция, актами же являюся в ней лишь ее волеизъявления» (Соч. Т. 2. С. 497).
- 47 Там же. Т. 1. С. 482.
- 48 Там же. Т. 2. С. 524.
- 49 Декарт неоднократно подчеркивает, что ошибки «зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к выбору, или иначе говоря, от свободы выбора — т.е. одновременно от моего интеллекта и моей воли» (*Декарт Р.* Соч. Т. 2. С. 46).
- 50 *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 476.
- 51 «В этом неправильном использовании свободы воли содержится отрицание, образующее форму ошибки: оно содержится, говорю я, в самом действии, поскольку оно исходит от меня, но вовсе не в способности, полученной мною от Бога» (*Декарт Р.* Соч. Т. 2. С. 49).
- 52 *Жильсон Э.* Избранное: христианская философия. М., 2004. С. 153–164.
- 53 *Сартр Ж. -П.* Цит. соч. С. 25.
- 54 *Декарт Р.* Соч. Т. 2. С. 47.
- 55 См.: Там же. С. 48.
- 56 Там же. С. 498–499.
- 57 Там же. Т. 1. С. 290. См. также: с. 304, 311 и др.
- 58 Там же. С. 110.
- 59 См., например: Там же. Т. 1. С. 103, 125 и др.
- 60 Правда, в «Разыскании истины посредством естественного света» Декарт устами Евдокса замечает, что «я никогда никому не предписывал своего метода, коим следует пользоваться при разыскании истины» и оставляет за исследователями свободу выбора метода, а опыту предоставляет право судить о его эффективности (Соч. Т. 1. С. 177). Но одновременно он подчеркивает, что «твердо установлено, что мы не можем в нем (в методе. — *А.О.*) сомневаться».
- 61 Таково мнение, например, М.К.Мамардашвили, согласно которому «в мире Декарта нет морали... Но, разумеется, не в том смысле, что нет добра и зла... Нет морали в том смысле, что для Декарта существует лишь мир свободного испытания и борьбы; вот в нем окажись мужественным, честным и свободным» (*Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 345–346). Можно согласиться с его словами о том, что никаким моральным диктатом нельзя вызвать к



- жизни кого бы то ни было в качестве свободного субъекта — носителя нравственности, однако Декарт все же говорит о максимах морали, правила которой облигативны и в своей формальности универсальны.
- 62 Там же. Т. 1. С. 263–264.
- 63 Там же. Т. 2. С. 507–508.
- 64 Там же. С. 518.
- 65 Там же. С. 519.
- 66 Там же. Т. 1. С. 482.
- 67 Там же. С. 513.
- 68 Там же. С. 539.
- 69 Там же. С. 504.
- 70 Там же. С. 506.
- 71 Там же. С. 542.
- 72 Там же. С. 547.
- 73 Там же. С. 158.
- 74 Там же. С. 106, 109.
- 75 Там же. С. 157.
- 76 «Я называю абсолютное также самым простым и самым легким для того, чтобы пользоваться им для разрешения вопросов» (Соч. Т. 1. С. 93).
- 77 Там же. С. 112.
- 78 Авторы примечаний к русскому изданию «Опытов...» Локка, ссылаясь на Лейбница, полагают, что это различие не вполне ясно (см.: *Локк Дж.* Соч. Т. 2. М., 1985. С. 57, 521). Лейбниц, правда, не говорил о неясности этого локковского различия и интерпретировал его как различие между совершенным знанием истины и самой истиной (*Лейбниц.* Соч. Т. 2. М., 1983. С. 407). Это различие играет эвристическую роль в философии Локка, поскольку именно с ним он связывал различие между истинным, доказательным знанием и познанием, выраженным в вероятных суждениях.
- 79 Там же. С. 167.
- 80 Там же. С. 159.
- 81 Там же. С. 144.
- 82 См.: *Косарева Л.М.* Вероятностная концепция естественнонаучного знания в гносеологии XVII в.: Аналитический обзор // Современные исследования по истории методологии науки: Материалы к VIII Междунар. конгр. по логике, методол. и философии науки. М., 1987. С. 26–100.
- 83 *Локк Дж.* Соч. Т. 2. М., 1985. С. 135.
- 84 Там же. С. 134.
- 85 Там же.
- 86 Там же. С. 141.
- 87 Там же.
- 88 Там же. С. 143.
- 89 Там же. С. 145.
- 90 Там же. С. 146–147.
- 91 Там же. С. 168.
- 92 Там же. С. 172.
- 93 Там же. Т. 1. С. 471.
- 94 Там же. Т. 2. С. 211.
- 95 Там же. С. 122.

- <sup>96</sup> Локк Дж. Соч. Т. 3, М., 1988. С. 30–31.
- <sup>97</sup> Там же. Т. 1. С. 404.
- <sup>98</sup> Там же. С. 410.
- <sup>99</sup> Там же. Т. 3. С. 449.
- <sup>100</sup> Там же. Т. 1. С. 411.
- <sup>101</sup> Там же. С. 415.
- <sup>102</sup> Там же. С. 537.
- <sup>103</sup> Там же. С. 125.
- <sup>104</sup> Там же. Т. 2. С. 27.
- <sup>105</sup> Лейбниц. Соч. Т. 2. М., 1983. С. 470.
- <sup>106</sup> Там же. С. 379.
- <sup>107</sup> Там же. С. 478–479.
- <sup>108</sup> Там же. С. 479.
- <sup>109</sup> См.: Там же. С. 487.
- <sup>110</sup> Там же. С. 498.
- <sup>111</sup> Там же. С. 379–380. В другом месте, замечая, что у нас еще нет той части логики, которая должна научить определять значения последствий и степени вероятности, Лейбниц противопоставляет свою позицию позиции всех, писавших о вероятности, в том числе и Аристотелю: они основывали природу вероятности на авторитете, он же предлагает основывать ее на правдоподобию, авторитет же составляет часть оснований правдоподобия (Там же. С. 207).
- <sup>112</sup> Там же. С. 208–209.
- <sup>113</sup> «Предписания моральной достоверности, а тем более простой вероятности могут быть доказываемы с такой же строгостью, как и положения геометрии или метафизики, и я не раз сожалел о том, что столь важная часть логики... у нас не разработана» (Лейбниц. Соч. Т. 2. С. 628).
- <sup>114</sup> Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1966. С. 618.
- <sup>115</sup> Anscombe G.T.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. XXXIII, № 124. P. 1–19; Артемьева О.В. У истоков современной этики добродетели // Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005. С. 163–181.
- <sup>116</sup> Вопросы о том, в какой мере в истории этических теорий выражена нормативная составляющая, характерна ли она и для этики добродетели как античной, так и современной, каковы формы этой нормативной составляющей (деонтическая, конвенционалистская и пр.), можно ли двухтысячелетнее развитие христианской этики описать одним «общим термином» — этика божественного закона, не выпадает ли из так понятой этики закона целый ряд этических концепций, выдвигавших в качестве ядра этики такие «моральные рефлексивные параметры», как вина, намерение, интенция (такова, например, этика Петра Абеляра), — все эти вопросы, к сожалению, остались вне тех дискуссий, которые развернулись вокруг идей Энского. Более того, следует подчеркнуть, что такие этически нагруженные понятия, как «следует» («should»), «необходимо» («need»), «должен» («must»), «требовать по» («is required to») и т.д., были выдвинуты в качестве логических характеристик доказательного знания в геометрическом способе мысли в соответствии с аксиоматико-дедуктивным методом и лишь затем были применены (Б.Спинозой, Э.Вейгелем) к обоснованию этики и долгое время сохраняли значение эталона для моральной философии.
- <sup>117</sup> McIntyre A. Hume on «is» and «ought» // Philosophical review. 1959. Vol. 68, № 4.

- <sup>118</sup> *Atkinson R.F.* Hume on «is» and «ought». A reply to mr. Mcintyre // *Philosophical review.* 1961. Vol. 70. № 2; *Scott- Taggart M. J.* MacIntyre, s Hume // *Philosophical Review.* 1961. Vol. 70. № 2.
- <sup>119</sup> *Hunter G.* Hume on «is» and «ought» // *Philosophy.* 1962. Vol. 37. № 140; *Hudson W.D.* The «is» – «ought» controversy // *Analysis.* 1965. Vol. 25. № 6; *Flew A.* On the interpretation of Hume // *Philosophy.* 1963. Vol. 38. № 144; *Flew A.* On not deriving «ought» from «is» // *Analysis.* 1964. Vol. 25. № 2; *Jobe E.K.* On deriving «ought» from «is» // *Analysis.* 1965. Vol. 25. № 5; *Montague R.* «Is» to «ought» // *Analysis.* 1966. Vol. 26. № 3; *Zimmerman M.* The «is – ought»: an unnecessary dualism // *Mind.* 1962. Vol. 71. № 281; *Ивин А. А.* Основания логики оценок. М., 1970. С. 219–224 и др.
- <sup>120</sup> Таково мнение А.А.Ивина (См.: *Ивин А.А.* Основания логики оценок. М., 1970. С. 221).
- <sup>121</sup> В.О.Лобовиков, стремясь обосновать единство логики и этики, исходит из возможности формальной этики как этики поступков, которые являются функциями определенных моральных значений, но не обсуждает ни «принцип Юма», ни характер тех моральных значений, которые приписываются тем или иным поступкам (имеют ли они дескриптивный или прескриптивный статус). См.: *Лобовиков В.О.* Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) // *Этическая мысль.* Вып. 6. М., 2005. С. 3–27.
- <sup>122</sup> *Лейбниц.* Соч. Т. 3. М., 1983. С. 420.
- <sup>123</sup> Там же. Т. 4. М., 1989. С. 475.
- <sup>124</sup> Там же. С. 416–417.
- <sup>125</sup> Там же. С. 260, 425.
- <sup>126</sup> Там же. С. 421.
- <sup>127</sup> Термин «belief», который играет принципиальную роли в описании вероятности и этических рассуждений, переведен на русский язык как «вера», что нагружает его религиозными коннотациями. Наиболее адекватный перевод, по моему, «убеждение» с различной степенью уверенности в отличие от «faith» как веры в собственном смысле слова. Перевод на русский язык одним словом «вера» двух различных английских терминов придает строгому употреблению Юмом терминов нарочито двусмысленный характер.
- <sup>128</sup> *Юм Д.* Соч. Т. 1. М., 1965. С. 228.
- <sup>129</sup> Там же. С. 229.
- <sup>130</sup> Там же. С. 232.
- <sup>131</sup> Там же. С. 236.
- <sup>132</sup> Там же. С. 238.
- <sup>133</sup> Там же. С. 239.
- <sup>134</sup> Там же. С. 289.
- <sup>135</sup> Там же. С. 290.
- <sup>136</sup> Там же. С. 293.
- <sup>137</sup> Там же. С. 249.
- <sup>138</sup> Там же. С. 260.
- <sup>139</sup> Там же. С. 254. Хочу обратить внимание на то, что Юм проводит различие между двумя терминами – «proposition» и «judgment», которые по-русски переведены одним термином – «суждение», что создает ненужную для понимания философии Юма двусмысленность.
- <sup>140</sup> Там же. С. 274.
- <sup>141</sup> Там же. С. 602.
- <sup>142</sup> Там же. С. 604.

<sup>143</sup> Юм Д. Соч. Т. 1. М., 1965. С. 620.

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> Там же. С. 605.

<sup>146</sup> Там же. С. 617.

<sup>147</sup> Там же. С. 624.

<sup>148</sup> В этом отношении Юм предвосхитил критику А.Шопенгауэром этики И.Канта: «Вообще в христианские века философская этика бессознательно заимствовала свою форму от теологической; а так как последняя по существу своему *повелительна*, то и философская выступила в форме предписания и учения об обязанностях, не подозревая в своей невинности, что на это еще надо получить право где-либо в другом месте, напротив, она воображала, что это и есть ее подлинный и естественный вид» (*Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1002. С. 138*).

<sup>149</sup> См. об этом: *Розин В.М. Эволюция представлений Г.П.Щедровицкого о науке // Методология науки: статус и программы. М., 2005. С. 94–25*.

<sup>150</sup> *Waismann F. Wittgenstein und der Wiener Kreis. Oxford, 1967. Запись от 30. 12. 29.*

<sup>151</sup> *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. 6. 4; 6. 42.*

<sup>152</sup> Там же. 6. 423.

### **Идеалы и нормы исследования**

Как и всякая деятельность, научное исследование регулируется определенными правилами, образцами, принципами, которые выражают идеалы и нормы, принятые в науке на определенном этапе ее исторического развития. В их системе выражены ценностные ориентации и цели научной деятельности, а также общие представления о способах достижения этих целей.

Среди идеалов и норм науки можно выделить два взаимосвязанных «блока»: а) собственно познавательные установки, которые регулируют процесс воспроизведения объекта в различных формах научного знания; б) социальные нормативы, которые фиксируют роль науки и ее ценность для общественной жизни на определенном этапе исторического развития, управляют процессом коммуникации исследователей, отношениями научных сообществ между собой и с обществом в целом и т.д.<sup>1</sup>

Эти два аспекта идеалов и норм науки соответствуют двум аспектам ее функционирования: как познавательной деятельности и как социального института.

В западной философии науки анализ нормативных структур, регулирующих научную деятельность, первоначально проводился в русле обсуждения специфики научного метода и поиска устойчивых оснований, отделяющих науку от вненаучного знания. Идеал строгого научного метода, который должен приводить к истине, выдвигался еще Бэконом и Декартом. Этот идеал выражал претензии научного разума на автономию и приоритет в поисках истины и на положение высшего судьи по отношению к различным сферам человеческой деятельности.

В классический период развития философии и науки этот идеал в целом доминировал, хотя в философии существовало и критическое отношение к нему, представленное прежде всего течениями агностицизма и скептицизма. В конце XIX — начале XX в. эмпириокритицизм, а затем логический позитивизм интерпретировали идеал научности в духе требований жесткой демаркации между наукой и метафизикой. Соответственно акцент был сделан на поиске такой системы норм, которые позволили бы провести эту демаркацию и очистить науку от метафизических положений. В качестве образцов построения науки логический позитивизм предложил формализованные системы математики и логики. Предполагалось, что можно все другие науки редуцировать к этим образцам, вводя лишь небольшие поправки для эмпирических наук, связанные с опытной проверкой их теорий.

Но по мере того как обнаруживалась несостоятельность провозглашенного идеала, возникали проблемы плюрализма идеалов и норм науки. Выяснилось, что в различных дисциплинах есть свои особенности норм, несводимые к одному, заранее выбранному образцу. С несколько иной стороны эта же проблема возникла при рассмотрении роста научного знания в историческом контексте. Такой подход был осуществлен, как известно, в постпозитивистской философии науки. Т.Кун, П.Фейерабенд, Л.Лаудан, ряд других исследователей зафиксировали историческую изменчивость идеалов и норм науки, наличие в одну и ту же историческую эпоху конкурирующих нормативных структур, которых могут придерживаться разные ученые при создании теорий и оценке эмпирических фактов.

В результате возникла проблема: означает ли отказ от позитивистского методологического фундаментализма и редуccionизма переход на позиции абсолютного плюрализма и релятивизма? Ближе всех к этой крайней точке зрения находится концепция П.Фейерабенда, который, констатируя относительность любых методологических предписаний и их историческую изменчивость, полагал, что не существует никаких устойчивых правил научного исследования и единственным «правилом» может быть утверждение «все дозволено». Но если стать на эту точку зрения, то необходимо признать, что нельзя провести никакого различия между наукой и вненаучными формами знания. Фейерабенд последователен в этом отношении и отстаивает тезис о равнозначности науки и мифа, принципиальной невозможности провести между ними границу.

Фейерабенд справедливо подчеркивал, что в научном творчестве можно обнаружить влияние образов, идей, мировоззренческих установок, выходящих за рамки науки. Эти образы и идеи заимствуют-

ся из других областей культуры, и они зачастую становятся импульсом к формированию в науке новых представлений, понятий и методов. Сегодня вряд ли кто из философов будет подвергать сомнению, что наука не имеет абсолютной автономии по отношению к другим сферам культурного творчества и что она развивается во взаимодействии с ними. Бесспорно и то, что в наше время наука наряду с другими сферами культуры (а может быть, даже более некоторых из них) оказывает активное влияние на мировоззрение людей. Причем мировоззренческая проекция науки предполагает убеждение и пропаганду научных идей, не обязательно основанную на воспроизведении всей сложной системы доказательств и обоснований, благодаря которым эти идеи утвердились в науке, вошли в научную картину мира. Большинство людей ориентируются на научные образы мироздания (представления о Большом взрыве и возникновении метагалактики, о кварках и генах, об эволюции жизни на Земле и т.д.) не потому, что знают все дискуссии и аргументацию, благодаря которым эти образы получили статус обоснованных и достоверных знаний, а потому, что они доверяют науке и убеждены в ее способности добывать истину. Иначе говоря, в принятии обыденным мышлением фундаментальных представлений научной картины мира в качестве мировоззренческих образов решающую роль играет вера в науку.

П. Фейерабенд особо акцентирует это обстоятельство, подчеркивая роль убеждения, пропаганды и веры в распространении научных представлений о мире и их укоренении в культуре. Но это еще не является основанием, чтобы отождествлять науку и миф.

Как формы мировоззренческого знания они могут иметь общие черты, но последнее не исключает их различия. Кстати, само сравнение науки и мифа уже предполагает их предварительное различие. Фейерабенд, конечно же, это различие интуитивно проводит, иначе при полной тождественности двух феноменов бессмысленно говорить об их сходстве, они будут просто сливаться в одно неразличимое целое. Позиция Фейерабенда состоит в том, что он последовательно критикует экспликацию различительных признаков науки и мифа, показывая их недостаточность. И надо сказать, что в этом пункте он обнаруживает реальные слабости современных методологических исследований, которые после отказа от позитивистского идеала «строгой демаркации» не смогли достигнуть согласия в определении признаков, отличающих науку от других форм познания. Но проблема выявления этих признаков и связанного с ними содержания в идеалах и нормах науки не исчезает, а лишь обостряется. Фейерабенда можно упрекнуть не в том, что он оговаривает для себя позицию кри-

тика по отношению к предлагаемым решениям проблемы (такая позиция в определенной степени может быть полезной и даже необходимой, заставляя углубляться в проблему), а в том, что он вообще пытаясь ее устранить.

Тем не менее многие представители постпозитивистской философии науки, соглашаясь с тезисом о плюрализме и исторической изменчивости нормативных структур науки, не согласны с позицией Фейерабенда в его радикальном ниспровержении научного метода.

Следуя классификации, предложенной В.Ньютоном-Смитом, в западной философии науки можно выделить два подхода к проблеме. Первый нацелен на построение рациональных моделей перемен в науке, включая изменения ее правил и норм, регулирующих исследование (К.Поппер, Л.Лаудан, И.Лакатос, Дж.Агасси, В.Ньютон-Смит и др.). Второй, отстаивающий нерациональные модели роста знаний и изменений в науке (наиболее видные представители этого подхода – Т.Кун и П.Фейерабэнд)<sup>2</sup>.

Первый подход, очевидно, признает проблему поиска устойчивых признаков научной рациональности в изменчивом контексте регулятивных правил и ценностей, принимаемых научным сообществом. Но даже в рамках второго подхода эта проблема не всеми отвергается. Характерна в этом отношении позиция Куна, который, обозначив ценности в качестве важнейшей части парадигмы, тем самым неявно поставил проблему, как изменяются ценности науки в эпоху смены парадигм. Обсуждение этой проблемы потребовало дифференцированного рассмотрения ценностей. В работах, вышедших уже после известной книги «Структура научных революций», Кун предпринял попытку различить ценности как максимы, задающие некоторую общую стратегию исследования, и методологические правила, которые конкретизируют ценности.

Так, рассматривая идеал теоретического знания, он выделяет следующие его черты в качестве набора ценностей: 1) точность теории (следствия теории должны обнаруживать согласие с экспериментами и наблюдениями); 2) непротиворечивость; 3) расширяющуюся область применения (следствия теории должны распространяться далеко за пределы тех фактов и подтеорий, на объяснение которых она была первоначально ориентирована); 4) плодотворность теории (она должна открывать новые явления и соотношения, ранее не замеченные)<sup>3</sup>. Исторический анализ показывает, что если эти критерии рассматривать в качестве жестких регулятивных правил, то они не всегда соблюдаются. Коперниковская система до Кеплера давала менее точное совпадение с наблюдениями, чем система Птолемея,



хотя по другим критериям (например, простота) она превосходила ее. Ученые, подчеркивал Кун, могут по-разному интерпретировать эти ценности и отдавать большее предпочтение одним по сравнению с другими. По-разному истолковывался принцип простоты. Менялось понимание ценности точности. Она все больше «акцентировала количественное или численное согласие, иногда в ущерб качественному»<sup>4</sup>. До периода становления естествознания XVII в., отмечает Кун, точность в этом понимании применялась только в астрономии. «В течение XVII века, однако, критерий численного согласия распространяется на механику, в течение XVIII и начала XIX века — на химию и другие области, такие как электричество и теплота»<sup>5</sup>. Кун отмечает, что в этой связи исторически изменялась и интерпретация такой ценности, как расширение области приложения теории. Химики до Лавуазье акцентировали внимание на объяснении таких качеств, как цвет, плотность, грубость, и сосредоточивались на объяснении качественных изменений. «Вместе с принятием теории Лавуазье, — пишет Т.Кун, — такие объяснения потеряли на некоторое время ценность для химиков: возможность объяснения качественных изменений не была больше критерием, релевантным оценке химической теории»<sup>6</sup>.

Таким образом, Куном было зафиксировано, что в каждой из выделенных им ценностей имеется исторически вариабельное содержание. И это поставило проблему инварианта, устойчивого содержания, которое соответствует идеалам научности при всей изменчивости самих этих идеалов. Кун признает возможность такого подхода, когда говорит о том, что изменение критериев выбора теорий не отменяет определенных канонов, которые делают науку наукой, хотя и существование таких канонов само по себе еще недостаточно, чтобы служить критерием выбора в каждой конкретной исторической ситуации<sup>7</sup>.

Ценности, которые отличают научное исследование, согласно Куну, функционируют не как правила или критерии, которые определяют выбор, а как общие стратегии, влияющие на выбор. И в этом Кун видит одну из важнейших характеристик науки, поскольку в ней постоянно происходит соединение общих ценностных установок с конкретными нормами и правилами, которые могут изменяться в ее историческом развитии.

В таком подходе возникает проблема селективного анализа содержания идеалов и норм исследования, выделения различных уровней организации этого содержания — от общих инвариантных признаков, выражающих сущность научного познания и его отличие от других форм познавательной деятельности, до конкретных характеристик норм, принимаемых сообществом на определенной ступени исторического развития той или иной научной дисциплины.

В 1970–80-х гг. в западной философии науки были сделаны определенные шаги в разработке этой проблемы. В дискуссиях по поводу характеристик научной рациональности между сторонниками рациональных моделей и их оппонентами предлагались различные варианты таких характеристик. Прежде всего следует отметить развитие традиции, восходящей к идеям К.Поппера, который в качестве главной характеристики научной рациональности выдвигал признак роста знания на основе перманентной критики и исправления обнаруживаемых ошибок<sup>8</sup>. Попытки конкретизации этого идеала были связаны со стремлением избежать явного введения понятия истины, учитывая фактор относительной истинности знания и исторической изменчивости идеала истины. Заменяя понятие истинности теории понятием ее правдоподобия, большинство представителей рационального подхода к проблеме общих характеристик науки и научного метода ограничиваются представлениями о росте знаний как о постановке и решении научных проблем преимущественно за счет внутренних факторов. Как отмечал В.Ньютон-Смит, большинство принявших рациональную модель, рассматривающих с этих позиций историю науки, как, например, И.Лакатос, стремятся показать, что «те изменения в науке, объяснение которых первоначально относилось к внешним факторам, в действительности для своего объяснения не требуют этих факторов»<sup>9</sup>. Эта достаточно жесткая позиция была смягчена под влиянием критики, которая исходила от сторонников нерациональных моделей.

Акцентировка исторических ситуаций, в которых изменяются познавательные нормы, требовала учета влияния внешних, социокультурных факторов. Этот шаг попытался сделать Л.Лаудан, предложив включить в рациональную модель роста знания исследование путей консенсуса и диссенсуса сообщества относительно идеалов и норм. Констатируя, что в развитых науках существует высокая степень согласия по отношению к базисным теоретическим принципам и методам, Лаудан отмечает, что изменение в базисных объясняющих идеях и правилах научного поиска приводит к рассогласованию, диссенсусу, который, однако, вновь сменяется консенсусом. И это обстоятельство, как подчеркивает Лаудан, связанное с формулировками и переформулировками консенсуса, вообще-то удивительно, если учесть, что, в отличие от религии, наука не базируется на догматическом корпусе доктрин<sup>10</sup>. Решение проблемы консенсуса в ранних вариантах рационального подхода связывалось с иерархической моделью обоснования, которая, как считает Лаудан, была выдвинута в качестве базисной в так называемой теории инструментальной ра-

циональности (наиболее влиятельными сторонниками этой модели были К.Поппер, К.Гемпель, Г.Райхенбах)<sup>11</sup>. Эта модель выстраивалась иерархично: фактическое (нижний уровень) — теоретическое (средний уровень) — методологическое (правила, нормы как высший уровень, регулирующий отношение теории и фактов). Обнаружение исторической изменчивости методологических правил и норм поставило проблему консенсуса относительно принятия тех или других методологических принципов научным сообществом. Лаудан, с этой точки зрения, модифицирует иерархическую модель. Он представляет ее как модель консенсуса сообщества на трех уровнях: фактуальном, методологическом и аксиологическом. Здесь Лаудан обозначает как фактуальное «не только утверждения о непосредственно наблюдаемых событиях, но и заявления о том, что творится в мире, включая заявления о теоретических и ненаблюдаемых сущностях»<sup>12</sup>. Иначе говоря, он объединяет в один уровень эмпирическое и теоретическое и их взаимосвязи. И дискуссии относительно того, какие эмпирические данные и факты, а также какие теории принимаются сообществом, Лаудан обозначает как «фактуальные разногласия» и «фактуальный консенсус»<sup>13</sup>.

Методологический уровень представляет регулятивные правила, предписания, которые определяют некоторую стратегию и тактику принятия сообществом теорий и фактов. Поскольку эти правила могут исторически изменяться, то существуют методологические споры относительно самих правил.

Аксиологический уровень фиксирует фундаментальные познавательные цели и ценности научного познания. Лаудан указывает, что в рамках этой модифицированной иерархической модели, в целом соответствующей классическому рациональному подходу, предполагается, что фактуальные разногласия регулируются методологическим уровнем, а методологические разногласия — аксиологическим<sup>14</sup>.

Но исторический анализ науки свидетельствует, что в научном сообществе могут возникать споры относительно понимания целей и ценностей науки. И это обстоятельство, как справедливо отмечает Лаудан, не учитывается в иерархической модели.

Лаудан предьявляет этой модели и другие претензии. Он подчеркивает, что в ней не учитываются обратные связи между уровнями и что прямые связи интерпретируются как слишком жесткие зависимости: полагается, что нельзя разрешить разногласия на нижнем уровне, не имея консенсуса на верхнем. Лаудан приводит исторические примеры, свидетельствующие о том, что при разном понимании методологических принципов и правил и при разной трактовке целей науки возможно достичь согласия относительно фактуальных ситуаций.

На этом основании Лаудан отвергает иерархическую модель и предлагает вместо нее «сетчатую модель» научной рациональности. «Сетчатая модель, — подчеркивает он, — очень сильно отличается от иерархической модели, так как показывает, что сложный процесс обоснования течет как вверх, так и вниз по иерархии, связывая цели, методы и фактуальные утверждения. Не имеет смысла далее трактовать какой-либо из этих уровней как более привилегированный или более фундаментальный, чем другие. Аксиология, методология и фактуальные утверждения неизбежно переплетаются в отношениях взаимной зависимости»<sup>15</sup>.

Все эти размышления Лаудана об исторической изменчивости и о взаимном влиянии ценностей и целей науки представляют собой достаточно важные шаги в исследовании идеалов и норм науки. Из текста цитированной книги Лаудана можно заключить, что он интерпретирует ценности и цели как идеалы науки, а конкретизирующие их правила — как сетку норм, определяющих исторически изменчивый научный метод<sup>16</sup>. Прогрессивные изменения в науке выражаются не только в создании новых теорий и накоплении новых фактов, но и в изменении методов и сдвигах познавательных ценностей.

И все же Лаудан оставил в стороне вопрос о внутренней структуре идеалов и норм науки и о возможности, при всей их изменчивости, выделить в них тот пласт инвариантного содержания, который отделяет науку от других форм познания. В некоторых своих работах он обращается к проблеме специфики науки, но признаки, которые он выделяет в качестве фундаментальных, явно недостаточны, чтобы охарактеризовать эту специфику. Продолжая линию, обозначенную работами К.Поппера, Л.Лаудан главное внимание уделяет такой характеристике науки, как непрерывный рост знания, предполагающий постановку и решение проблем. Определяя науку как деятельность по решению проблем, он интерпретирует ее историческое развитие как возрастание способности исследовательских программ к решению эмпирических и теоретических проблем<sup>17</sup>.

Как отмечает по этому поводу Ньютон-Смит, допущение Лаудана заключается в том, что развитие науки можно описать в терминах решения проблем, не используя признак истинности<sup>18</sup>. Лаудан, заключает Ньютон-Смит, не отрицает существования истины, но стремится не использовать это при анализе научной деятельности, полагая, что можно избежать запутанных вопросов, заменяя понятие истинности теорией суждениями об их способностях решать проблемы<sup>19</sup>.

Однако если ограничиваться только этим признаком науки, то возникают серьезные методологические затруднения. Их, на мой взгляд, убедительно выявил Ньютон-Смит в ходе критического анализа концепции Лаудана. Если принять эту концепцию, то трудно ответить на вопрос: почему не всякие проблемы принимаются наукой? Если кто-либо захочет работать, скажем, над проблемами: почему сахар не растворяется в горячей воде? почему лебеди зеленые? почему материя отталкивает? почему свободно движущееся тело при отсутствии силы ускоряется? — то, естественно, возникнет вопрос: являются ли эти проблемы верными? «Возникает желание отметить, — пишет Ньютон-Смит, — что это не подлинные проблемы, потому что суждение, поставленное в каждом случае в виде вопроса, ложно, и известно, что оно ложно»<sup>20</sup>. Истина, подчеркивает он, играет регулятивную роль в науке, и если отказаться от этого, исчезают запреты на произвольное формирование проблем. Но в практике научной деятельности «теории, ориентированные решать проблемы, про которые известно, что соответствующие им положения ложны, отвергаются именно по этому основанию»<sup>21</sup>.

Ньютон-Смит прав, когда отстаивает рациональную концепцию науки, в которой должны фигурировать положения об истине как отношении науки к изучаемой реальности.

Конечно, этот подход нуждается в уточнениях, и, как мне представляется, они могут быть получены при анализе науки как особого типа познания, рассмотренного в отношении к потребностям практики. Как показывает проведенный мною анализ (см.: *Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000, гл. 1*), могут быть выделены два основных характеристических признака науки: установка на получение предметного и объективного знания о мире и установка на рост этого знания, позволяющие выходить за рамки предметных структур наличной деятельности и открывать возможные миры будущего практического освоения. С этими главными признаками скоррелированы признаки, выражающие специфику средств, методов, процедур научной деятельности, а также субъекта науки и научного этоса. Я думаю, что историческое развитие средств, методов, исследовательских процедур и форм научной коммуникации (определяющих тип и особенности субъекта научной деятельности) не меняет этих двух главных признаков, которые можно рассматривать в качестве инвариантного ядра идеала научности. И в принципе различные фундаменталистские и антифундаменталистские, редукционистские и антиредукционистские версии в современной методологии науки так или иначе вынуждены считаться с этими инвариант-

ными чертами идеала научности. В рамках рациональных моделей критерий способности науки решать проблемы (Поппер, Лакатос, Лаудан и др.) выступает «вариацией на тему» второго признака (черты), тогда как признак объективности и истинности, взятый в качестве регулятивного критерия, учитывается в различных концепциях правдоподобия теорий (Поппер, Ньютон-Смит и др.).

Хотел бы еще раз подчеркнуть, что главные характеристические признаки, взятые в качестве инварианта идеалов научности, в наиболее отчетливой форме выражены в развитой науке. Они во многом базируются на ценностях культуры техногенной цивилизации и в определенной степени акцентируют и поддерживают эти ценности. Это, конечно, не исключает выявления их предпосылок в античной и средневековой культуре, которые являются генетическими истоками культуры техногенной цивилизации, а также постановки проблемы о возможностях их согласования с некоторыми традиционалистскими ценностями, сохраняющимися в культурах модернизирующихся обществ.

Говоря о главных признаках науки как о ценностях, я обращал также внимание на их органичную связь с этическими максимами, регулирующими отношения исследователей в научном сообществе (запрет на умышленное искажение истины и запрет на плагиат). В этом смысле можно сказать, что в инвариантных чертах идеала научности соединяются познавательные ценности с ценностями институциональными, определяющими функционирование науки в качестве социального института.

Разумеется, бесперспективно и бессмысленно полагать, что инвариант в варибельной изменчивости идеалов научности существует как бы сам по себе, отдельно от специфических дисциплинарных и исторических проявлений. Поэтому его фиксация не отрицает ни многообразия его исторических появлений, ни множества частных идеалов научности, формирующихся в разных научных дисциплинах, ни зависимости идеалов научности от социокультурных ценностей<sup>22</sup>.

В этом контексте возникает проблема внутренней структуры содержания идеалов научности и реализующих его норм научного познания. На мой взгляд, эта проблема не была поставлена в отчетливой форме в западной философии науки, в ее разработку больший вклад внесли отечественные исследователи.

В отечественной философской и методологической литературе проблема идеалов и норм познания начала достаточно интенсивно обсуждаться в 1970–80-х гг., т.е. примерно в тот же период, когда возник обостренный интерес к этой проблеме в западной философии науки.

Анализ идеалов и норм вначале проводился в аспекте исследования регулятивной роли методологических установок и принципов в процессе теоретического поиска и формирования новых научных теорий (П.С.Дышлевый, Э.М.Чудинов, Н.Ф.Овчинников, В.И.Купцов и др.). В это же время стала обсуждаться проблема выбора теории и функций методологических принципов в ситуациях выбора (Е.А.Мамчур).

Во второй половине 1970-х – начале 1980-х появились отечественные исследования, посвященные анализу взаимодействия познавательных и институциональных идеалов и норм (Н.В.Мотрошилова, А.П.Огурцов, Б.Г.Юдин). Особой темой, получившей широкое признание и привлекавшей возрастающий круг исследователей, было рассмотрение социокультурных предпосылок и детерминаций идеалов и норм науки. Данную проблематику разрабатывали сложившиеся к этому времени методологические школы в Москве, Киеве, Минске, Ленинграде, Новосибирске, Ростове<sup>23</sup>.

В моих работах тех лет акцентировалась деятельностная и культурно-историческая парадигма философии науки. В ходе исследований в этом ракурсе структуры и динамики научного знания передо мной возникли задачи: выяснить, как встроены в структуру науки ее идеалы и нормы, какова их внутренняя системная организация, как они соотносятся с эмпирическими знаниями, теориями, научной картиной мира, в чем состоит их историческая и социокультурная размерность. Поиски ответа на эти вопросы привели к развитию и значительной конкретизации представлений о структуре идеалов и норм науки и их функциях в системе развивающегося знания<sup>24</sup>.

В дальнейшем изложении я буду использовать результаты, полученные в те годы, а также их разработку в последующем развитии моей концепции структуры и динамики научного знания.

Для начала остановимся на проблеме структуры идеалов и норм исследования.

Познавательные идеалы и нормы науки имеют достаточно сложную организацию. В их системе можно выделить следующие основные формы: 1) идеалы и норд объяснения и описания; 2) доказательности и обоснованности знания; 3) построения и организации знаний. В совокупности они образуют своеобразную схему метода следовательской деятельности, обеспечивающую освоение объектов определенного типа.

Идеалы теории и факта, а также нормативные принципы и правила, регулирующие их формирование, могут быть представлены как комплекс характеристик, распределенных по названным основным фор-

мам. Например, принципы, описывающие «добротную теорию» (идеал теории по Куну), такие как расширение области приложения теории, точность, выступают вариантом идеала объяснения и описания, а простота — выражением идеала организации теоретического знания.

На разных этапах своего исторического развития наука создает разные типы схем метода, представленных системой идеалов и норм исследования. Сравнивая их, можно выделить как общие, инвариантные, так и особенные черты в содержании познавательных идеалов и норм.

Если общие черты характеризуют специфику научной рациональности, то особенные черты выражают ее исторические типы и их конкретные дисциплинарные разновидности. В содержании любого из выделенных нами видов идеалов и норм науки (объяснения и описания, доказательности, обоснования и организации знаний) можно зафиксировать по меньшей мере три взаимосвязанных уровня.

Первый уровень представлен признаками, которые отличают науку от других форм познания (обыденного, стихийно-эмпирического познания, искусства, религиозно-мифологического освоения мира и т.п.). Например, в разные исторические эпохи по-разному понималась природа научного знания, процедуры его обоснования и стандарты доказательности. Но что научное знание отлично от мнения, что оно должно быть обосновано и доказано, что наука не может ограничиваться непосредственными констатациями явлений, а должна раскрыть их сущность, — все эти нормативные требования выполнялись и в античной, и в средневековой науке, и в науке нашего времени.

Идеал роста знания (накопления нового знания) также принимался на разных этапах развития науки. Речь идет, разумеется, не о преднауке, а о науке в собственном смысле слова, сформировавшей уровень теоретического знания. Уже в античной математике ясно прослеживается интенция на исследование свойств чисел и геометрических фигур и получения все новых знаний об этих объектах. В новоевропейской науке этот идеал уже формулируется в явном виде и выступает фундаментальной ценностью, определяющей стратегию научного творчества.

Второй уровень содержания идеалов и норм исследования представлен исторически изменчивыми установками, которые характеризуют стиль мышления, доминирующий в науке на определенном историческом этапе ее развития.

Так, сравнивая древнегреческую математику с математикой Древнего Вавилона и Древнего Египта, можно обнаружить различия в идеалах организации знания. Идеал изложения знаний как набора ре-



цептов решения задач, принятый в математике Древнего Востока, в греческой математике заменяется идеалом организации знания как дедуктивно развертываемой системы, в которой из исходных посылок-аксиом выводятся следствия. Наиболее яркой реализацией этого идеала была первая в истории науки теоретическая система — евклидова геометрия.

При сопоставлении способов обоснования знания, господствовавших в средневековой науке, с нормативами исследования, принятыми в науке Нового времени, обнаруживается изменение идеалов и норм доказательности и обоснованности знания. В соответствии с общими мировоззренческими принципами, со сложившимися в культуре своего времени ценностными ориентациями и познавательными установками ученых Средневековья различал правильное знание, проверенное наблюдениями и приносящее практический эффект, и истинное знание, раскрывающее символический смысл вещей, позволяющее через чувственные вещи микрокосма увидеть макрокосм, через земные предметы соприкоснуться с миром небесных сущностей. Поэтому при обосновании знания в средневековой науке ссылки на опыт как на доказательство соответствия знания свойствам вещей в лучшем случае означали выявление только одного из многих смыслов вещи, причем далеко не главного смысла.

Становление естествознания в конце XVI — начале XVII в. утвердило новые идеалы и нормы обоснованности знания. В соответствии с новыми ценностными ориентациями и мировоззренческими установками главная цель познания определялась как изучение и раскрытие природных свойств и связей предметов, обнаружение естественных причин и законов природы. Отсюда в качестве главного требования обоснованности знания о природе было сформулировано требование его экспериментальной проверки. Эксперимент стал рассматриваться как важнейший критерий истинности знания.

Можно показать далее, что уже после становления теоретического естествознания в XVII в. его идеалы и нормы претерпевали существенную перестройку. Вряд ли, например, физик XVII—XIX вв. удовлетворился бы идеалами квантовомеханического описания, в которых теоретические характеристики объекта даются через ссылки на характер приборов, а вместо целостной картины физического мира предлагаются две дополнительные картины, где одна дает пространственно-временное, а другая — причинно-следственное описание явлений. Классическая физика и квантово-релятивистская физика — это разные типы научной рациональности, которые находят свое конкретное выражение в различном понимании идеалов и норм исследования.

Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень, в котором установки второго уровня конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки (математики, физики, биологии, социальных наук и т.п.).

Например, в математике отсутствует идеал экспериментальной проверки теории, но для опытных наук он обязателен.

В физике существуют особые нормативы обоснования ее развитых математизированных теорий. Они выражаются в принципах наблюдаемости, соответствия, инвариантности. Эти принципы регулируют физическое исследование, но они избыточны для наук, только вступающих в стадию теоретизации и математизации.

Современная биология не может обойтись без идеи эволюции, и поэтому методы историзма органично включаются в систему ее познавательных установок. Физика же пока в явном виде к этим методам не прибегает. Если для биологии идея развития распространяется на законы живой природы (эти законы возникают вместе со становлением жизни), то физика до последнего времени вообще не ставила проблемы происхождения действующих во Вселенной физических законов. Лишь в последней трети XX в. благодаря развитию теории элементарных частиц в тесной связи с космологией, а также достижениям термодинамики неравновесных систем (концепция И. Пригожина) и синергетики в физику начинают проникать эволюционные идеи, вызывая изменения ранее сложившихся дисциплинарных идеалов и норм.

Специфика исследуемых объектов непременно сказывается на характере идеалов и норм научного познания, и каждый новый тип системной организации объектов, вовлекаемый в орбиту исследовательской деятельности, как правило, требует трансформации идеалов и норм научной дисциплины.

Но не только спецификой объекта обусловлено их функционирование и развитие. В их системе выражен определенный образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины. Этот образ всегда имеет социокультурную размерность. Он формируется в науке под влиянием социальных потребностей, испытывая воздействие мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры той или иной исторической эпохи. Эти влияния определяют специфику вышеозначенного второго уровня содержания идеалов и норм исследования, который выступает базисом для формирования нормативных структур, выражающих особенности различ-

ных предметных областей науки. Именно на этом уровне наиболее ясно прослеживается зависимость идеалов и норм науки от культуры эпохи, от доминирующих в ней мировоззренческих установок и ценностей.

Поясним сказанное примерами.

Если обратиться к трудам известного химика и медика XVI в. Парацельса и его последователей, то в них можно встретить множество отголосков господствовавших в средневековой науке идеалов научного объяснения. В эпоху Парацельса был хорошо известен рецепт, согласно которому настойка грецкого ореха на винном уксусе помогает от головной боли. В наше время наука дает тому объяснение: настойка, описанная в древнем рецепте, содержит вещества, снижающие артериальное давление, и поэтому в некоторых случаях (например, при гипертонической болезни) она действительно могла оказать целебное действие. Но в Средние века такое действие объясняли тяготением субстанции грецкого ореха к субстанции головы, «симпатией» между этими «вещами». Для доказательства ссылались на «знаки», позволяющие установить такую симпатию: подобно тому как орех растет на верху дерева, голова венчает туловище; орех имеет строение, сходное со строением черепа, и покрыт кожурой; наконец, ядро ореха очень похоже на полушария головного мозга. Отсюда делался вывод: поскольку между двумя вещами есть своего рода тяготение друг к другу, постольку одна вещь может быть полезна для другой<sup>25</sup>.

С позиций идеалов, утвердившихся в естествознании Нового времени, объяснение, которое давали в эпоху Парацельса, выглядит сугубо ненаучным. Однако такими объяснениями пестрит средневековая наука, и они, как мы видим, встречаются даже в науке Возрождения.

То же можно сказать и об идеалах и нормах описания, преобразованных в период становления естествознания XVII в. Когда известным естествоиспытателем XVIII в. Ж.Бюффонзнакомился с трактатами натуралиста эпохи Возрождения Альдрованди, он выражал крайнее недоумение по поводу ненаучного способа описания и классификации явлений в его трактатах.

Например, в трактат о змеях Альдрованди наряду со сведениями, которые естествоиспытатели последующих эпох отнесли бы к научному описанию (виды змей, их размножение, действие змеиного яда и т.д.), включал описания чудес и пророчеств, связанных с тайными знаками змеи, сказания о драконах, данные об эмблемах и геральдических знаках, сведения о созвездиях Змеи, Змееносца, Дракона и связанных с ними астрологических предсказаниях и т.п.<sup>26</sup>.

Такие способы описания были реликтами познавательных идеалов, характерных для культуры средневекового общества. Они были порождены доминирующими в этой культуре мировоззренческими установками, которые определяли восприятие, понимание и познание человеком мира. В системе таких установок познание мира трактовалось как расшифровка смысла, вложенного в вещи и события актом божественного творения. Вещи и явления рассматривались как дуально расщепленные — их природные свойства воспринимались одновременно и как знаки божественного промысла, воплощенного в мире. В соответствии с этими мировоззренческими установками формировались идеалы объяснения и описания, принятые в средневековой науке. Описать вещь или явление значило не только зафиксировать признаки, которые в более поздние эпохи (в науке Нового времени) квалифицировались как природные свойства и качества вещей, но и обнаружить «знаково-символические» признаки вещей, их аналогии, «созвучия» и «перекличку» с другими вещами и событиями Универсума.

Поскольку вещи и явления воспринимались как знаки, а мир трактовался как своеобразная книга, написанная «Божьими письменами», постольку словесный или письменный знак и сама обозначаемая им вещь могли быть уподоблены друг другу. Поэтому в описаниях и классификациях средневековой науки реальные признаки вещи часто объединяются в единый класс с символическими обозначениями и языковыми знаками. С этих позиций вполне допустимо, например, сгруппировать в одном описании биологические признаки змеи, геральдические знаки и легенды о змеях, истолковав все это как различные виды знаков, обозначающих некоторую идею (идею змеи), которая вложена в мир божественным промыслом.

Что же касается объяснения явлений, то в средневековой науке оно представлялось как нащупывание закона творения, заключающегося в аналогии между микро- и макрокосмом. Для средневекового ученого этот «закон» был глубинной сущностью вещей и событий, а поиск его проявлений и его действия — идеалом объяснения, принятым в средневековой науке. Этот идеал обрастал целой системой норм: считалось, что для его объяснения требуется раскрыть аналогии между вещами, их «симпатии» и «антипатии» друг к другу, их «тяготения» и «отталкивания», поскольку в этих тяготениях, симпатиях и антипатиях выражается закон творения.

Перестройка идеалов и норм средневековой науки, начатая в эпоху Возрождения, осуществлялась на протяжении довольно длительного исторического периода. На первых порах новое содержание об-

лекалось в старую форму, а новые идеи и методы соседствовали со старыми. Поэтому в науке Возрождения наряду с принципиально новыми познавательными установками (требование экспериментального подтверждения теоретических построений, установка на математическое описание природы) мы встречаем и довольно распространенные приемы описания и объяснения, заимствованные из прошлой эпохи. Показательно, что вначале идеал математического описания природы утверждался в эпоху Возрождения исходя из традиционных для средневековой культуры представлений о природе как книге, написанной «Божьими письменами». Затем эта традиционная мировоззренческая конструкция была наполнена новым содержанием и получила новую интерпретацию: «Бог написал книгу природы языком математики».

Итак, идеалы и нормы исследования образуют целостную систему с достаточно сложной организацией. Эту систему, если воспользоваться аналогией А. Эддингтона, можно рассмотреть как своего рода «сетку метода», которую наука «забрасывает в мир», с тем чтобы «выудить из него определенные типы объектов». «Сетка метода» детерминирована, с одной стороны, социокультурными факторами, определенными мировоззренческими презумпциями, доминирующими в культуре той или иной исторической эпохи, а с другой — характером исследуемых объектов. Это означает, что с трансформацией идеалов и норм меняется «сетка метода» и, следовательно, открывается возможность познания новых типов объектов. Все, что укладывается в рамки данной схемы метода, является предметом исследования соответствующих наук.

Поскольку общие системно-структурные характеристики предмета исследования выражаются специальной картиной мира, постольку она должна вводиться коррелятивно схеме метода, выраженно в идеалах и нормах познания. Последние получают в картине мира свою реализацию и конкретное воплощение. В наибольшей мере это проявляется по отношению к идеалам научного объяснения.

Высказывания, описывающие картину мира и фиксирующие ее в качестве компонента знания, представляют собой принципы, опираясь на которые исследователь строит объяснение явлений.

Так, физики XVIII столетия, принимавшие механическую картину мира, стремились объяснить все физические явления как взаимодействие атомов и тел (принцип атомистического строения вещества), происходящее вследствие мгновенной передачи сил по прямой (принцип дальнего действия) таким образом, что состояние движения атомов и тел в момент времени  $t$  однозначно детерминирует их со-

стояние в последующие моменты времени (принцип лапласовского детерминизма). Эти принципы объяснения явлений использовались не только в механике, но и в классической термодинамике и в электродинамике Ампера-Вебера.

Идеалы и нормы научного познания регулируют становление и развитие специальных картин мира различных наук. Они целенаправляют также их синтез в общую картину мира. Причем идеалы объяснения и описания, в соответствии с которыми создавались специальные картины мира лидирующих отраслей науки, приобретают универсальный характер и выступают в качестве основ построения общей научной картины мира.

Кибернетика в середине XX в. заняла место среди лидеров науки, и характерным свидетельством тому могут служить дискуссии тех лет относительно возможностей применения ее принципов объяснения к явлениям не только мира техники, биологического и социального мира, но и к процессам неорганической природы, ко Вселенной в целом, перенося на нее образы самоорганизующегося автомата.

Ряд принципов, выражающих специфику современной физической картины мира (законы сохранения, принцип дополнительности и т.п.), входит в общую научную картину мира на правах универсальных принципов объяснения и описания. Характерно, например, что после работ Н.Бора, в которых обосновывалась возможность экстраполяции принципа дополнительности на область биологических и социальных процессов, в биологии появились исследовательские программы, ориентированные на описание биологических объектов с позиций концепции дополнительности. Наконец, выход самой биологии в число лидирующих отраслей естествознания сопровождался экстраполяцией на другие области естествознания таких ее фундаментальных принципов, как принцип целостности, принцип эволюции и т.п.

Идеалы и нормы науки регулируют становление и развитие не только картины мира, но и связанных с ней конкретных теоретических моделей и законов, а также осуществление наблюдений и формирование исторических фактов. Они как бы запечатлеваются в соответствующих образцах знания и таким путем усваиваются исследователем. В этом случае исследователь может не осознавать всех применяемых в поиске нормативных структур, многие из которых представляются ему само собой разумеющимися. Он чаще всего усваивает их, ориентируясь на образцы уже проведенных исследований и на их результаты. В этом смысле процессы построения и функционирования научных знаний демонстрируют идеалы и нормы, в соответствии с которыми создавались научные знания.

В системе таких знаний и способов их построения возникают своеобразные эталонные формы, на которые ориентируется исследователь. Так, например, для Ньютона идеалы и нормы организации теоретического знания были выражены Евклидовой геометрией, и он создавал свою механику, ориентируясь на этот образец. В свою очередь, ньютоновская механика была своеобразным эталоном для Ампера, когда он поставил задачу создать обобщающую теорию электричества и магнетизма.

Фундаментальность теории во многом определяется тем, насколько она воспринимается в качестве образца, демонстрирующего идеалы объяснения, доказательности и строения знания. Причем фундаментальные теории лидеров науки могут выполнять функцию образцов для смежных научных дисциплин. Таким путем идеалы и нормы, реализованные в этих теориях, экстраполируются на другие отрасли научного знания. Характерным примером могут служить те программы теоретизации биологии, в которых в качестве идеала организации теории предлагается математизированная дедуктивная система, аналогичная физической теории. Функционирование знаний в качестве образцов, демонстрирующих идеалы и нормы науки, определяет неосознанное использование этих норм в исследовательской практике.

Проблема соотношения осознанного и неосознанного в регулятивах исследовательской деятельности дискутировалась как в отечественной, так и в зарубежной литературе по философии науки. В частности, М.Поляни проводил различие между «знанием *как*» и «знанием *что*» у подчеркивая существование в науке бессознательных форм использования приемов и методов исследования («знание *как*»), Лакатос и Дж.Агасси также указывали на частое применение в научной практике нормативного знания без экспликации его в форме принципов и правил. Агасси, воспроизводя метафору Лакатоса, что «рыба хорошо плавает, хотя и не знает гидродинамики», отмечал, что для многих последователей Ньютона его учение воспринималось как нечто весьма естественное, как и плавание рыбы, а вовсе не как система методологических правил<sup>27</sup>, хотя Ньютон такие правила формулировал (известное ньютоновское «гипотез не измышляю»). Но для многих естествоиспытателей его времени больше значил образец самой теории, нежели сформулированное ее создателем методологическое правило. Сопоставляя высказывания Бэкона и Декарта, которые считали, что ученый должен обязательно осознавать свой метод, с высказываниями Дюгема и Поппера, которые полагали, что ученый редко осознает то, что он делает, Агасси отстаивает паллиатив-

ную точку зрения. По его мнению, развитие науки включает как бессознательное, так и осознанное применение метода, и акты рефлексии над методом встраиваются составным элементом в ткань развития конкретно-научных знаний<sup>28</sup>.

В этих рассуждениях была неявно поставлена проблема определения тех ситуаций, в которых необходим переход от бессознательного применения некоторых идеалов и норм к их осмыслению и методологической экспликации.

В несколько ином ракурсе эта проблема была поставлена в нашей методологической литературе. Она возникла при обсуждении вопросов о роли философии в динамике науки. Ставилась задача показать, что философские идеи и принципы выступают необходимым условием прорыва к новым теоретическим идеям в естествознании и социальных науках (сама эта задача, будучи методологической по своей природе, стимулировалась также и социальным заказом, если учесть, что противопоставление диалектического материализма позитивизму прежде всего выражалось в критике позитивистской идеи о необходимости отделить науку от философии). Нужно сказать, что в отечественной литературе были достаточно убедительно продемонстрированы факты эвристической функции философско-методологических принципов в научном поиске. Но по мере накопления таких фактов все больше выяснялось, что осознанное применение таких принципов, как правило, связано с ситуациями революционных преобразований в науке. Различение Т.Куном этапов нормальной науки и научной революции ставило проблему: как методологические принципы функционируют на стадии нормальной науки? Под этим углом зрения в конце 1970-х – начале 1980-х я анализировал различные ситуации истории науки. И в итоге пришел к следующему решению проблемы<sup>29</sup>. До тех пор пока наука не сталкивается с объектами, требующими для своего освоения кардинальных изменений в картине мира и принятых нормативах исследования, система этих нормативов может не эксплицироваться.

Различные слои содержания в идеалах и нормах познания как бы склеиваются в сознании исследователей, не сепарируются и не подвергаются критическому анализу. Идеалы и нормы работают, а поэтому их можно воспринимать как нечто само собой разумеющееся. В этих ситуациях привычные образцы знания и деятельности служат основной опорой научного поиска, а методологические правила, предполагающие рефлекссию над образцами, могут использоваться лишь как дополнительное средство, подкрепляющее уверенность в правильности выбранного пути.



Иная ситуация возникает на стадии научной революции, связанной с обнаружением несоответствия сложившейся картины мира и принятых в науке идеалов и норм характеру новых объектов, с которыми столкнулось исследование.

В этой ситуации часто приходится видоизменять прежние нормативы, регулирующие поиск. Тогда критический анализ традиционных идеалов и норм обретает особое значение и становится необходимым, чтобы отыскать новую схему метода, обеспечивающую освоение новых объектов. Многие в этом процессе учеными может осознаваться неадекватно, но общий импульс поисков состоит в том, чтобы сепарировать различные уровни содержания идеалов и норм, выработать новые специфические конкретизации научного метода, а затем соединить их с устойчиво принимаемым содержанием, выражающим самые общие характеристики научного познания. Осмысление и критика прежних образцов могут сопровождаться формулировкой новых методологических регулятивов уже на ранних этапах научной революции. Но они могут формулироваться в качестве принципов и на ее завершающей стадии, когда появляются новые теоретические образцы и возникает проблема их включения в культуру. Осознанное применение новых методологических регулятивов, их экспликация в форме принципов и их обоснование поддерживает новые образцы, демонстрирующие новые нормативы исследований.

Историческая изменчивость идеалов и норм, необходимость выработать новые регулятивы исследования порождает потребность в их осмыслении и рациональной экспликации. Результатом такой рефлексии над нормативными структурами и идеалами науки выступают методологические принципы, в системе которых описываются идеалы и нормы исследования.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Мотрошилова Н.В.* Нормы науки и ориентации ученого // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981. С. 91.
- <sup>2</sup> *Newton-Smith W.H.* The Rationality of Science. L.—N. Y., 1981. P. 3—4.
- <sup>3</sup> *Кун Т.* Объективность, ценностные суждения и выбор теории: Лекция, прочитанная в фурмановском университете 30 нояб. 1973 г. // Современная философия науки. Хрестоматия /Сост. А.А.Печенкин. М., 1994. С. 37—38.
- <sup>4</sup> Там же. С. 47.
- <sup>5</sup> Там же. С. 47—48.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Там же. С. 40.
- <sup>8</sup> *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 327.

- <sup>9</sup> *Newton W.H.* The Rationality of Science. 1981. P. 7.
- <sup>10</sup> См.: *Лаудан Л.* Наука и ценности (главы из книги: *Laudan L. Science and Values.* Berkeley—Los-Angeles—L., 1984) // Современная философия науки: Хрестоматия. М., 1994. С. 199.
- <sup>11</sup> Там же. С. 207.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Там же. С. 209.
- <sup>15</sup> Там же. С. 226.
- <sup>16</sup> Там же. С. 224—228.
- <sup>17</sup> См.: *Laudan L.* Progress and its Problems. P. 16, 25.
- <sup>18</sup> *Newton-Smith W.H.* The Rationality of Science. 1981. P. 185.
- <sup>19</sup> *Ibid.* P. 185—186.
- <sup>20</sup> *Ibid.* P. 187.
- <sup>21</sup> *Ibid.* P. 190.
- <sup>22</sup> Как мне представляется, тезис о многообразии идеалов научности в их социокультурной и исторической размерности стал уже общепризнанным. Он вошел в разных изложениях в учебную литературу по философии науки. Одним из примеров квалифицированной его экспликации могут служить главы, посвященные проблеме идеалов и норм в учебном пособии «Философия и методология науки» (1994), написанные А.П.Огурцовым, Б.Г.Юдиным, А.В.Кезиным. Я хотел бы обратить внимание на специально ориентированное в этих главах положение, что победа того или иного идеала научности над конкурентами не исключает их преемственности. Моя точка зрения состоит в том, что такого рода преемственность осуществляется по разным пластам содержания идеалов научности и связана с сохранением того пласта, в котором фиксируются базисные черты научной рациональности, отличающие ее от вненаучных форм познания.
- <sup>23</sup> Здесь можно перечислить множество имен. Наряду с уже названными выше исследователями эту проблему успешно анализировали П.П.Гайденко, Л.М.Косарева, С.Б.Крымский, М.А.Розов и др. Обзор и оценку отечественных работ по проблеме идеалов и норм науки можно найти в книге: *Мамчур Е.А., Овчинников Н.Ф., Огурцов А.П.* Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997.
- <sup>24</sup> Полученные в этих исследованиях результаты были изложены в моей монографии «Становление научной теории» (Минск, 1976), а также в написанных мною разделах в книгах «Природа научного познания» (Минск, 1979); «Идеалы и нормы научного исследования» (Минск, 1981).
- <sup>25</sup> См.: *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 73.
- <sup>26</sup> Там же. С. 87.
- <sup>27</sup> См.: *Agassi J.* The Logis of Scientific Inquiry // *Synthese.* Dordrecht. 1974. Vol. 26. № 3—4. P. 506—507.
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 513—514.
- <sup>29</sup> См.: *Стёпин В.С.* Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.

## **Наука и этика**

Вопрос о взаимоотношении науки и этики, о релевантности (или иррелевантности) этики науке глубоко интересовал И.Т.Фролова. Можно даже сказать, что это был центральный вопрос его научной деятельности. Известны его работы, специально посвященные этой проблеме. Среди них особое место занимает его монография, написанная совместно с Б.Г.Юдиным<sup>1</sup>, много статей, выступлений на круглых столах, конференциях и т.п. Но даже в тех работах, которые не были посвящены непосредственно проблеме этической релевантности науки, например тех, в которых обсуждались экологические и другие глобальные проблемы, этические проблемы науки так или иначе поднимались. Иван Тимофеевич был глубоко убежден, что этика релевантна науке, что без осознания огромной значимости вопроса о социальной и моральной ответственности ученого не может быть разрешена ни одна глобальная проблема современности, и человеческой цивилизации грозит гибель.

Все это, безусловно, верно. И поэтому может показаться удивительным, что дискуссии по поводу взаимоотношения этики и науки не только продолжаются, но что в ходе них многие ученые-естествоиспытатели, философы и методологи науки высказывают прямо противоположное только что сформулированному суждению, утверждая, что наука этически нейтральна.

Такую точку зрения высказал на симпозиуме Британского общества социальной ответственности ученых, посвященном вопросу о влиянии социальных факторов на развитие биологических наук<sup>2</sup> нобелевский лауреат Э.Чейн, утверждая, что наука, в той мере, в которой она ограничивается исследованием законов природы, является

этически нейтральной и не должна содержать в себе никаких ценностных привнесений. Аналогичную точку зрения занял в своей известной у нас книге Ж.Моно, когда он утверждал, что в основе современного научного познания должна лежать этика науки<sup>3</sup>. Вместе с тем, перечитывая материалы упомянутого выше симпозиума, можно заметить, что многие другие его участники резко критиковали тезис о ценностной нейтральности науки и восприняли слова Э.Чейна как совершенно неприемлемые. Одна из статей, опубликованных в материалах симпозиума, так и называется: «Миф о нейтральности науки».

Перечитывая материалы другой дискуссии, организованной редакцией журнала «Вопросы философии», главным редактором которого был в то время И.Т.Фролов, можно заметить аналогичную полярность высказываемых мнений. Цитируя с сочувствием приведенные выше слова Моно, И.Т.Фролов, тем не менее, считает, что позиция нобелевского лауреата, утверждавшего, что критерий объективности, являвшийся центральным для картезианской (классической) науки, в современном естествознании должен уступить свое место этическому критерию, является крайней<sup>4</sup>. Академик В.А.Энгельгард вообще расценивал утверждения о неразрывном единстве познания и ценностей как вызывающие удивление. С его точки зрения, «наука не создает этических ценностей», она «создает одну ценность — знание»<sup>5</sup>.

В чем причина таких разногласий? Нам представляется, что она в том, что участники дискуссий имеют в виду различные аспекты научной деятельности. Речь идет в данном случае об этической релевантности (или иррелевантности) когнитивной, познавательной деятельности ученого, с одной стороны, и этической нагруженности деятельности ученого как человека, как члена человеческого социума, с другой.

Никакой этической нейтральности науки не существует, если иметь в виду моральную максиму, моральный долг ученого как члена социума. Ученый должен целиком и полностью осознавать свою моральную ответственность перед обществом. Если он знает о возможном деструктивном последствии научного открытия, он должен сделать все возможное, чтобы предотвратить его: требовать своего включения в экспертную комиссию, выступать с соответствующими разъяснениями в прессе, предупредить коллег и т.д. В плане моральной максимы, морального долга никакой башни из слоновой кости не существует. Именно это имели в виду и Ж.Моно, С.Роуз, Н.Роуз и И.Т.Фролов, когда они настаивали на неразрывном единстве научного познания и этических ценностей.

Тем не менее сам по себе процесс научного познания и когнитивная деятельность ученого (особенно если речь идет при этом о фундаментальном естествознании) остаются этически нейтральными. Наука интересуется только объективным знанием, объективной истиной; вопросы о добре и зле, являющиеся по своей природе этическими, она выносит за скобки своего рассмотрения. И, по-видимому, именно это имели в виду Э.Чейн и В.А.Энгельгардт, когда говорили об этической нейтральности науки.

Единственное назначение, которое имеет в культуре фундаментальная наука, состоит в том, что она добывает объективно истинное знание о мире. Других целей у науки нет. В этом, как любит повторять В.С.Стёпин, — ее сила и слабость. Сила, потому что такое знание совершенно необходимо обществу для выживания. Слабость — потому что таким образом наука отказывается от обсуждения столь важных для человеческого бытия проблем как вопрос о смысле жизни, о месте человека в мире и его предназначении, о человеческой свободе и т.д. Научное познание имеет границы и об этих границах впервые со всей силой и убедительностью сказал И.Кант. Он, как известно, проводил различие между теоретическим и практическим разумом и разграничил сферы их действия. Этические ценности были отнесены им в разряд тех, разрешение которых является прерогативой практического разума.

В настоящее время высказывается мнение, что граница между теоретическим и практическим разумом должна исчезнуть, что в современной науке теоретический разум должен решать те вопросы, которые традиционно находились в ведении практического разума. Настало время, говорят сторонники этой точки зрения, всем и навсегда покинуть башню из слоновой кости: слишком страшные наступили времена. Да и ситуация в самой науке, говорят они, изменилась.

1). В классический период науки предполагалось, например, что ученый, занятый в области фундаментальных исследований, не может предугадать, какими — конструктивными или деструктивными — могут быть приложения у того или иного научного открытия. Считалось, что между научным открытием и его применением существует временной интервал, оцениваемый примерно в 15–20 лет. В настоящее время многие исследователи утверждают, что этот интервал сократился почти до нуля. И хотя это мнение отнюдь не является единодушным, приходится признать, что для некоторых областей научного знания утверждение о сокращении временного интервала справедливы.

Возьмем, например, одно из величайших открытий последних лет в молекулярной биологии – расшифровку генома человека. Это открытие сразу же повлекло за собой самые разнообразные практические приложения. Это и генная терапия – лечение наследственных заболеваний на генетическом уровне, и терапевтическое клонирование, цель которого «выращивание» из клеток клонированного эмбриона здоровых тканей и органов для замены ими больных органов донора. Такая операция даст возможность разрешить проблему отторжения тканей – основное препятствие для успешной пересадки человеку органов от других людей или животных. Вместе с тем очевидны и возможные отрицательные последствия расшифровки генома. Это, прежде всего, возможность манипулирования ДНК человека, и даже более того, генофондом человечества в «нужном» (для властных структур!) направлении. В ситуации, когда возможные последствия открытия известны в момент его совершения, ученый-теоретик не может сослаться на то, что он не знает, как может быть использовано его открытие и поэтому не может считать себя ответственным за негативные последствия приложений. В данном случае он оказывается в положении ученого-прикладника или технолога, которые вообще не могут сослаться на незнание. Чистый ученый так же, как и прикладник и технолог, оказывается перед дилеммой: либо выступить против них, используя при этом все доступные ему средства, либо отмолчаться, уклониться от принятия решения и пустить все на самотек, прикрывшись при этом популярным среди части ученых тезисом о том, что *в науке все, что может быть сделано, будет сделано обязательно*.

Здесь уместно, однако, обсудить вопрос о том, в какой степени ученый вообще (и «фундаментальщик» и «прикладник») может на самом деле повлиять на ход событий и воспрепятствовать реализации нежелательного для общества приложения. Ученых обычно не очень-то слушают; решения принимаются властью имущими, сами ученые, как правило, не допускаются до принятия решений. Они призываются лишь тогда, когда возникает необходимость в их профессиональных знаниях. После того, как острота момента снижается, присутствие ученых в коридорах власти начинает восприниматься как нежелательное. Известный физик Л.Коварски описывает атмосферу, сложившуюся во властных структурах, определяющих политику в отношении науки, после того как эффект Хиросимы и Нагасаки начал стираться в общественном сознании. Характерными стали высказывания, типа «что здесь делают эти люди?»; «ученые должны знать свое место» и т.п. Думается, что и в настоящее

время отношение политиков к ученым мало изменилось. (Последняя ситуация с противоракетным оружием.) Так что требования к ученым выполнять свой моральный долг часто остаются благим, но нереализуемым пожеланием.

Есть и еще один аспект: не каждый ученый способен принимать верные решения. Желательно, чтобы до этой процедуры допускались только те ученые, которые способны покинуть узко профессиональную точку зрения и занять более широкую, гуманистическую и, если хотите, философскую позицию. Используя слова Ф.М.Достоевского, можно сказать: для того, чтобы участие ученого в процессе принятия решений было конструктивным, он должен выйти за пределы своего по необходимости ограниченного «евклидова» ума. Иначе, в действительно опасное время, когда речь заходит о судьбах человечества, мы рискуем услышать оценку, аналогичную той, которая была дана действительно выдающимся, но, очевидно, очень узко мыслящим физиком-теоретиком Э.Ферми: узнав об «успешном» взрыве атомных бомб над японскими городами, Ферми воскликнул: «Какой красивый эксперимент!».

Справедливости ради следует сказать, что этот пример не типичен. Значительно более распространенной чертой действительно больших ученых является как раз их способность при обсуждении направления научно-технического прогресса взглянуть на вещи с философских позиций. Достаточно вспомнить о благородных усилиях Н.Бора (едва не стоивших ему свободы), пытавшегося убедить властные структуры западных государств отказаться от монополии на владение секретом атомного оружия. Об усилиях, которые, к сожалению, оказались тщетными.

Можно вспомнить и о деятельности Эйнштейна, выступившего совместно с Расселом с манифестом, в котором ученые предупреджали об опасности атомного оружия для мира. Этот манифест сыграл значительную роль в создании хорошо известного Пагуошского движения ученых, в свою очередь свидетельствующего об озабоченности большинства ученых судьбами мира и человечества.

Итак, мы можем констатировать, что в связи с сокращением временного интервала между открытием и его возможным использованием этическое напряжение в науке действительно растет. Все вышесказанное касается, однако, поведения ученого как гражданина, как члена социума; оно не имеет отношения к его исследовательской, когнитивной деятельности. Исследовательская деятельность в науке, особенно если речь идет о фундаментальных, а не прикладных исследованиях, по-прежнему остается этически нейтральной. Возьмем,

например, деятельность по расшифровке генома человека, которая и создает проблемы, связанные с возможными приложениями этого научного достижения, о которых говорилось выше. Она должна быть полностью свободна от любых этических привнесений. Допустим, ученый, занятый в проекте по секвенированию и картированию генов, т.е. занимающийся решением проблемы идентификации генов и их расположения в ДНК, обнаруживает нечто подобное гену агрессивности. Предположим, что он понимает, какие «возможности» создает это открытие для манипулирования человеческим поведением. Появляются основания объявлять тех, кто протестует против политики правящей элиты, генетически предрасположенными к агрессии и требовать их радикального «лечения» или даже стерилизации. Должно ли это послужить ученому поводом для того, чтобы прекратить исследование или скрыть свое открытие от коллег? Полагаю, что нет. Долг ученого перед научным сообществом — довести свою работу до конца и узнать истину. Такие категории и оценки, как «хорошее» или «плохое», к самому научному открытию не применимы. Речь в данном случае идет об установлении научного факта. Его нужно принять, а уж как им распорядится общество — это другой вопрос, который не имеет отношения к теоретической деятельности по открытию этого факта. Когда ученый начинает интересоваться судьбой своего открытия — он уже выходит за пределы теоретического исследования и попадает в сферу действия практического разума.

2). Другим аргументом, также якобы свидетельствующим о том, что все разговоры об этической нейтральности устарели, является, как утверждают, появление новых видов организации научной деятельности. Речь идет о промышленных лабораториях, где одновременно, в работе над одним и тем же проектом, осуществляются и фундаментальные, и прикладные разработки (Вайнгард называл такие научные учреждения «гибридными»). Здесь, полагают, ученому-фундаментальщику уже также «не отвертеться» от ответственности, сославшись на то, что он не знает и не может предугадать, как могут быть использованы его разработки в области чистых исследований. Ведь приложения осуществляются прямо у него на глазах!

Все это верно. И этот аргумент, так же как аргумент с сокращением временного интервала, является справедливым. И появление гибридных научных организаций также повышает этическое напряжение в науке и увеличивает степень моральной и социальной ответственности ученого. Но, как и в предыдущем случае, само по себе теоретическое исследование, в котором занят «чистый» ученый, остается этически нейтральным. И в данном случае наука и общество



интересуются только фактами. Никакие оценки, имеющие отношение к категориям добра и зла, здесь также неприменимы и не должны иметься в виду.

Поясним сказанное. Пусть, например, существует лаборатория, в которой проводятся разработки по получению генетически модифицированных растений. Предполагается при этом, что разработки носят завершённый характер: они начинаются с теоретического исследования и заканчиваются приложением, т.е. созданием растения с заданными свойствами. Допустим, хотят получить картофель, устойчивый к колорадскому жуку (или морозоустойчивые помидоры, или медленно созревающие овощи). Естественно, что вначале нужно определить, какие растения или организмы содержат в себе вещества, способные убивать колорадского жука (или способствовать морозоустойчивости помидоров) и быть безвредными для человека. Затем нужно определить, какой ген или группа взаимодействующих генов ответственны за выработку этого яда. Все это пока стадия фундаментального, чистого исследования. Затем совершается операция встраивания нужного генетического материала в ДНК модифицируемого картофеля с целью придания ему искомым свойств. Это уже начальная стадия приложения. Полноценное приложение осуществляется уже на полях, при посадке клубней модифицированного картофеля и получения его в больших масштабах.

На какой стадии исследование становится этически нагруженным? Естественно, пока оно находится на теоретической стадии, оно должно быть этически нейтральным. Никаких моральных оценок эти исследования не требуют и не допускают. Речь идет об исследованиях ДНК растений донора и реципиента, которые носят и обязаны носить совершенно беспристрастный характер. Любые моральные соображения, помимо истинности результатов, точности проведения экспериментов, здесь не уместны.

«Пристрастные» соображения, которые ученые, руководствуясь моральной максимой и своим чувством социальной ответственности, т.е. действуя уже как члены социума и ощущая себя ими, могут и должны рассмотреть и принять во внимание, вступают в силу в процессе принятия решения о том, реализовать это приложение или отказаться от него.

Например, ученые могут решить, что создание модифицированного растения картофеля неэтично, поскольку наносит ущерб колорадскому жуку и таким образом противоречит принципам биоэтики, призывающей любить и беречь все живое. Или что оно

ведет к исчезновению жука как вида и таким образом способно нарушить биологическое равновесие в природе. Возможны и соображения, касающиеся человека. Можно предположить, что в далекой перспективе модифицированный картофель может нанести ущерб здоровью человека или даже внести изменения в генофонд человечества. Зная об этом, ученые могут отказаться от исследования под давлением этических соображений. Но для вынесения окончательного вердикта относительно проекта создания модифицированного картофеля нужны опять-таки теоретические и экспериментальные исследования, которые опять-таки должны быть этически нейтральными и абсолютно беспристрастными. Таким образом и данный аргумент ничего не меняет в вопросе о взаимоотношении науки и этики. По-прежнему, размышляя о проблеме этической релевантности науки, следует различать между двумя аспектами деятельности ученого – как социального существа и как исследователя.

3). И, наконец, еще один аргумент. Его озвучил американский исследователь Лорен Грэхэм в докладе, прочитанном им в Москве в 1989 г. Речь в данном случае идет о том, что существуют чистые, фундаментальные исследования, которые могут быть опасными сами по себе, а не своими приложениями. К ним Грэхэм отнес все те же исследования по рекомбинантной ДНК. Имеются в виду не технологические по своей сути разработки, имеющие целью получение организмов с заранее заданными свойствами, а именно чистые исследования, преследующие цель получения информации. Высказываются опасения, что в процессе таких исследований движимый любознательностью ученый может случайно создать организм, опасный для человечества или окружающей среды. Встает вопрос: не должны ли в этом случае этические соображения быть введены уже в сам процесс научного исследования? Грэхэм справедливо относит возникающие в данном случае опасения к боязни инцидентов в науке. Такие опасения, конечно же, имеют под собой основания. Но ведь боязнь таких инцидентов сопровождала развитие науки на всем пути ее развития. Получение химиком нового вещества путем соединения различных веществ чревато взрывами в лаборатории; работа с токами высокого напряжения, работа с радиоактивными веществами и т.п. разработки требуют большой осторожности. В случае с исследованиями по рекомбинантной ДНК степень опасности повышается, поскольку вырвавшийся случайно из лаборатории опасный организм может нанести вред не только самим исследователям, а всему человечеству. Но это говорит только о том, что у ученого должно обостриться чувство

своей ответственности перед обществом. Он должен принять особые меры предосторожности, быть предельно аккуратен и организовать свою работу так, чтобы несчастного случая не произошло. Встраивая фрагмент чужой ДНК в исследуемую ДНК, ученый должен заранее спланировать эксперимент, продумать и просчитать все возможные результаты и обеспечить условия для того, чтобы новый организм, будучи опасным, не вышел за стены лаборатории. Общественный контроль в данном случае не помешает, но это все-таки будет контроль над условиями работы, ее организацией, степенью безопасности. Что касается самого исследования, а оно состоит из построения предварительной гипотетической модели будущего организма, предположений о его возможных свойствах, выяснение того, не является ли он опасным для человека или среды и даже получения этого организма и его испытания — все эти процедуры должны остаться, как и любое научное исследование, совершенно беспристрастным. В данном случае, как и во всех других, наука и общество ждут от ученого только одного — достоверных фактов.

Может возникнуть два вопроса.

Правомерно ли вообще разделять деятельность ученого на когнитивную и общественную, как это делаем мы? Не является ли такое деление искусственным? Ведь речь идет об одном человеке, все аспекты деятельности которого неразрывно связаны между собой? Мне представляется, что такая дифференциация не содержит в себе ничего незаконного. Как бы тесно ни были связаны оба аспекта деятельности ученого — это все-таки различные типы деятельности. Ученый как человек может иметь несколько совершенно отличающихся друг от друга социальных ролей. Он может быть одновременно и отцом семейства, и ученым-исследователем, и другом, и членом парламента и писателем и т.п. В каждой из этих ролей он выполняет вполне определенную функцию, которая является относительно самостоятельной. При смене типа деятельности он просто переходит от выполнения одной социальной роли к другой.

Другой вопрос заключается в следующем. Мы стремились показать, что исследование в сфере фундаментальной науки продолжает оставаться этически нейтральным. Если и в самом деле оба упоминаемые аспекта деятельности ученого так уж тесно связаны между собой, имеет ли значение выяснять, какая именно часть этой деятельности свободна от этических ценностей? Мне представляется, что все это имеет смысл для решения другой, очень важной проблемы — вопросе об общественном контроле над исследованиями, о свободе научной деятельности. Вопрос в том, где проводить границу между кон-

тролируемыми и неконтролируемыми исследованиями? Какой аспект научной деятельности может оставаться вне контроля и считаться свободным? Но это уже тема для другой статьи.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Фролов И.Т., Юдин Б.Г.* Этика науки: Проблемы и дискуссии. М., 1986.
- <sup>2</sup> *Rose S., Rose H.* The myth of the neutrality of science // The social impact of modern biology.
- <sup>3</sup> *Mono J.* Le hazard et la necessite. Editions du Seuil, 1964.
- <sup>4</sup> Наука, этика гуманизм. Круглый стол // *Вопр. философии.* 1973. № 6. С. 41.
- <sup>5</sup> Там же. С. 43.

### **Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе\***

Начиная с их общего генезиса у Аристотеля, европейская этика и европейская антропология всегда были в теснейшей связи друг с другом. Однако характер этой связи со временем заметно менялся. Философия Стагирита развертывает обширный этический дискурс, поразительно проработанный и подробный; и эта этика Аристотеля составляет все главное содержание его антропологии. Подобное соотношение дискурсов возникает отнюдь не по простой прихоти автора. В ту эпоху для греческого разума еще было в значительной мере неизвестно, что представляет собой человеческая личность, взятая сама по себе, *an sich*; но зато, напротив, было прочно известно почти все о том, как эта личность может и должна действовать в мире, который окружал и определял ее, — мире греческого полиса с его правилами и проблемами. Иными словами, существовала лишь весьма скудная база собственно антропологических данных, и достаточно богатая база данных для этики. И в силу этого было неизбежностью, что в истоках европейской мысли антропология конституировалась на основе этики, с ее помощью и, в известном смысле, как производный от нее дискурс.

С тех пор минули тысячелетия, вобравшие в себя всю историю этой мысли; сегодня европейский разум склонен считать, что он находится уже в поздних, заключительных этапах своего пути. В эту эпоху он оказался в ситуации, отчасти напоминающей ситуацию в истоке: сфера научных дискурсов (по крайней мере, в гуманитарном знании) и культурных практик должна быть конституирована заново.

---

\* Доклад на I Международном конгрессе «Этика и политика», Ираклион (Крит, Греция), май 2006 г.

во, поскольку вся общая структура этой сферы (дефиниции, взаимные отношения, границы дисциплинарных дискурсов, культурных и художественных практик, и т.д.), равно как отдельные базовые структуры и практики, пребывают в глубоком кризисе. Те области, где кризис является наиболее острым и где поэтому налицо насущная нужда в новых принципах, включают как этику, так и антропологию. Однако в другом аспекте сегодняшняя ситуация прямо противоположна источной. Сегодня европейский разум имеет в своем распоряжении феноменально обширную базу антропологических данных; однако при этом стало в огромной мере неведомо, как человеческая личность может и должна действовать и есть ли вообще какие-либо прочные вехи, устои в этических измерениях ее мира.

Как вытекает отсюда, противоположной должна стать и стратегия разума. Антропология выступает на первый план. Следует разглядеть, что такое человеческое существо наших дней, каковы его черты и границы, — иными словами, сформулировать антропологическую модель, адекватную наличной антропологической ситуации; чтобы затем выявить, какого рода этика соответствует данной модели, данному существу. Если в Аристотелевых истоках развертывание дискурса и эпистемы продвигалось от этики к антропологии, сегодня это развертывание должно двигаться противоположным образом: от антропологии к этике. В своем докладе я представлю один конкретный пример подобной стратегии. Мы опишем существо и ход развития кризиса классической этики, а также и классической антропологической модели; затем рассмотрим существующие либо возможные типы неклассической антропологии; и наконец, выбрав конкретный образец неклассической антропологии, отвечающий исихастской практике и реконструированный ранее в моих работах<sup>1</sup>, мы представим беглый набросок неклассической этики, имплицитной исихастской антропологией.

## **1. Кризис классической этики: фазы развития, причины и механизмы**

Воспринимая краткости ради популярный постмодернистский стиль, фазы кризиса (в существенном совпадающие с этапами постепенного ухода со сцены классической метафизики) можно представить в виде серии кончин или же изгнаний.

(А) *Изгнание Платона*: отбрасывание онтологии платонизма — онтологии Умопостигаемого Мира, который Ницше назвал «бутафорией иного бытия». Эта фаза была, в основном, завершена к концу

XIX в. К этому времени заметное присутствие платонизирующей метафизики в европейской мысли почти ограничивалось русской религиозной философией (вскоре к ней присоединилась философия Уайтхеда); парадоксальная конституция этой философии соединяла архаические и авангардные элементы.

(В) *Изгнание Декарта*: отбрасывание Декартовой конструкции эпистемологического субъекта. В последние десятилетия пресловутая «смерть субъекта» обсуждалась самым активным образом, и мы не будем останавливаться на ней. Она, в основном, происходила в начале XX столетия, явившись результатом критического анализа сразу многих крупных мыслителей — Ницше, Бергсона, Гуссерля, Владимира Соловьева и др. Декартов субъект практически не пережил Первой мировой войны.

(С) *Изгнание Канта*: отбрасывание Кантова этического субъекта. Важно отметить, что эта «смерть этического субъекта» логически прямо связана со смертью эпистемологического субъекта и в значительной мере имплицитруется ею. Тем не менее она совершилась заметно позднее и притом по другим, независимым причинам. В отличие от первой смерти, ее главные причины не были теоретическими. Этический субъект скончался после длинной цепи массовых убийств, в итоге Второй мировой войны и опыта нацистского и советского тоталитаризма. Со всем основанием и совершенно корректно этот опыт был истолкован как полное банкротство классической этики. Знаменитый вопрос: *как возможна теология после Освенцима?* является этическим вопросом не менее, чем теологическим. В нем — окончательная, хотя и не вполне явная декларация смерти этического субъекта.

Сегодня все главные пружины и механизмы этого негативного процесса для нас ясны. Аргументы и факторы, которые шли вразрез с классической метафизикой (важную часть которой составляла классическая этика), носили как теоретический, так и практический характер; но и в том и в другом случае под ударом оказывались, в существенном, те же самые черты классического дискурса. Говоря обобщенно и упрощенно, дело было прежде всего в абстрактной, нормативной, субстанциалистской и эссенциалистской природе этого дискурса, а также в его эпистемологическом ядре — субъект-объектной парадигме познания. Как постепенно выявлялось, доказывалось, все понятия и положения, что выражали эти черты, были не более чем неоправданными постулатами и искусственными конструкциями, которые входили в противоречие с реальностью человеческого бытия и существования, практики. Можно сказать *grosso modo*, что

смерть эпистемологического субъекта влекла отбрасывание всех субстанциалистских позиций, тогда как смерть этического субъекта вела в конечном итоге к необходимости отбрасывания всех эссенциалистских позиций, включая и такие фундаментальные принципы, как этическая норма (и все прочие нормы) и сущность человека. Лишившись своих классических и Аристотелианских оснований и находясь в поиске новых принципов и моделей, как в этике, так и в антропологии, — философия с необходимостью должна обратиться к неклассическому дискурсу.

## 2. Что такое неклассический дискурс?

Разумеется, поиск альтернатив традиции классической метафизики имеет долгую историю в европейской мысли. Взглянув, однако, пристальнее, мы убеждаемся, что вплоть до недавнего времени плоды этой истории были не особенно богаты и разнообразны. Каждая философская эпоха имела своих бунтарей и еретиков, которые не желали принимать доминирующий способ философствования; однако в ретроспективе мы видим, что все, созданное ими, распадается на совсем небольшое число типовых разрядов. Было множество попыток философского выражения смутных идей или интуиций, идущих из смежных с философией сфер — из религиозного, мистического, психологического, романтического дискурса — но, как правило, такие попытки не достигали достаточно высокого эпистемологического и/или методологического уровня, достаточной понятийной культуры. Возникло множество иллюзорных альтернатив: нередко выделялся какой-либо концепт мнимо или подлинно неэссенциалистской природы (как то: воля, жизнь, символ, акт и т.д.), и на основе его, как верховного принципа, строилась система классического типа. Это означало, что, какова бы ни была его истинная природа, однако фактически он трактовался и выступал как эссенциалистская категория. В отдельных случаях подобные построения доставляли не иллюзорное, но все же неполное, несовершенное «преодоление метафизики», если использовать формулу Ницше. В числе таких половинчатых, недостаточно радикальных альтернатив мы найдем некоторые популярные философии минувшего века; самые значительные примеры их — экзистенциализм и диалогическая философия. Современный кризис, однако, настолько тотален, что и подобные учения также оказываются в его орбите. Мы же делаем вывод, что изнутри самой философии, в ее пределах, не возникло состоятельной альтернативы классическому дискурсу и классической традиции.



Имеется, впрочем, важное исключение, подтверждающее это правило. Постструктуралистская и постмодернистская философия последних десятилетий, полностью укорененная в западной мысли, вместе с тем разывает с классическим дискурсом самым радикальным образом. Развивая до крайнего предела логику, заключенную в ницшевской декларации «смерти Бога», эта философия декларирует смерть всех основоположных начал и ценностей классического мировоззрения, включая, в конечном итоге, смерть истории и человека. Как и учение Ницше, она тоже отнюдь не ограничивается лишь декларациями, но развивает трактовку ключевых проблем с новых позиций, выдвигает новые оригинальные интерпретации психологических, социальных, исторических феноменов. Используя понятия психоанализа и принимая его резко анти-онтологическую установку, она также разрабатывает особый топологический дискурс, которым и заменяет онтологический дискурс предшествующей философии. Как видим, реальная альтернатива всему классическому мирозерцанию и способу философствования здесь налицо. И тем не менее это едва ли жизнеспособная и приемлемая альтернатива. Развитие постмодернистской мысли было питаемо и движимо преимущественно негативными стимулами и направлялось к преимущественно негативным целям; и когда подобная *Via negationis* доводится до крайних пределов, она может завершиться лишь тупиком. Сегодня постструктуралистское мышление уже приближается к этой стадии; оно заметно уже утратило свой импульс и почти исчерпало свой потенциал.

Из всего сказанного следует, что для достижения успеха поиск философских (в частности, и этических) альтернатив должен захватывать некие новые пространства и черпать из неких новых источников и баз данных опыта, которые до сих пор оставались вне рабочего поля западной философии. В последние десятилетия эта точка зрения высказывалась многократно, и в качестве новых пространств указывались и служили обычно самые очевидные образцы иного видения и опыта, т.е. неевропейские традиции — буддистская, даосская, исламская... Из нашего обсуждения, однако, ясно, что здесь существенна отнюдь не религиозная или этнокультурная, тем более не географическая новизна и инаковость: существенна природа дискурса, которая должна быть отлична от жесткого эссенциализма классической западной философии. Взглянув пристально, мы находим, что дискурс такой альтернативной природы, действительно, присутствует в восточных традициях; причем во всех случаях этот дискурс составляют специфические антропологические, или мистико-аскетические практики, образующие ядро каждой из этих традиций. Подоб-

ные практики культивируются в древних школах мистико-аскетического опыта и называются обычно духовными практиками или традициями (что не вполне адекватно, поскольку они все имеют не чисто духовную, а холистическую природу). Типичные их примеры — тибетский тантрический буддизм, даосизм, суфизм. Они продуцируют богатый антропологический, психологический, мистический дискурс, природа и структура которого диаметрально противоположна дискурсу западной метафизики. Дискурс этот создается для практических целей и не содержит никаких абстрактных понятий, включая и столь основоположные для западного разума, как природа и сущность человека; но тем не менее в нем присутствует весьма полноценная антропология. В силу этого он представляет собой ценный ресурс для обновления европейского философского дискурса; но при этом необходимо учесть два существенных фактора.

Во-первых, различия между восточными и западными интеллектуальными традициями и способами мышления столь велики, что дискурс восточных (в особенности, дальневосточных) духовных традиций исключает не только абстрактные понятия, но и любые понятия и концепты в европейском смысле. Поэтому вся его богатейшая антропология, включающая и психологические, философские, мистико-богословские измерения, требует некой особой расшифровки. При близком контакте с восточными традициями западный разум убеждается, что все их базовые термины, такие как *дхарма*, *парамита*, *нирвана*, *сатори* и проч. и проч., не удастся истолковать или хотя бы перетолковать как понятия — и, в итоге, они оставляются обычно без перевода. Значения в этом дискурсе структурируются в комплексы, имеющие совершенно другую природу, другие свойства, а организация дискурса следует другой логике и другим правилам. Как следствие этого, хотя чисто практическое содержание восточных традиций сегодня используется на Западе весьма широко и плодотворно, но в сфере философии смешение настолько разноприродных, радикально различных традиций имеет сомнительные перспективы. Во-вторых, все восточные традиции выражают такое видение мира и человека, которому всецело чужда фундаментальная христианская и западная идея личности, как человеческой, так равно и божественной. Принять их дискурс — значит, очевидно, принять и указанное видение (по крайней мере, в главных чертах) и, стало быть, отбросить весь европейский глубоко персоналистский способ мышления, отразившийся в сотнях идей, установок, институций, как христианских, так и вполне светских. Такие идеи, как личное бытие, личное общение, автономия личности, связаны прямо со структурами иден-

тичности, так что и эти структуры должны будут претерпеть глубокие изменения. Безусловно, глубина сегодняшнего кризиса требует и достаточно глубоких перемен; и все же в подобной ситуации стоит подумать дважды.

А подумав дважды, мы вспомним, в частности, что в сфере духовных практик наличествует и такой феномен, для которого оба указанных фактора не имеют места. Это — исихастская традиция восточного христианства. Развитая в этой традиции мистико-аскетическая практика обладает всеми структурными и типологическими чертами, которые определяют духовную практику. Ее дискурс вырабатывался, главным образом, в Византии, и его отличия от классической западной метафизики достаточно кардинальны для того, чтобы он представлял реальную альтернативу последней. Но в то же время, как и в целом феномен христианства, он являет собою совместный плод эллинской и иудейской культур. Его изначальный язык — греческий, и он разделяет с классической западной традицией общий фундамент из базовых идей христианского мировоззрения и трудов греческих отцов Церкви. И благодаря этому, два дискурса не являются замкнутыми друг для друга.

### **3. От неклассической антропологии к неклассической этике: пример исихазма**

В 1351 г. Поместный Собор Греческой православной церкви в Константинополе завершил собой, пожалуй, важнейшую страницу в истории исихазма: так называемые исихастские споры, в которых принципы исихастской практики вначале резко критиковались и оспаривались, но в конечном итоге были признаны целиком соответствующими христианскому и церковному вероучению. Знаменитое догматическое определение (томос) этого собора точно характеризовало род отношения между тварным (человеческим) и нетварным (Божественным) горизонтами бытия: бытие тварное может достигать приобщения и соединения с энергиями Божественного Бытия, но не с Его сущностью. Данным положением одновременно определялся догматический и онтологический смысл исихастской практики, ядро которой заключалось в творении непрестанной молитвы: очевидно, что в аскетических трудах должно достигаться именно соединение двух разноприродных энергий, принадлежащих онтологически разделенным горизонтам бытия. Не менее существенной является отрицательная часть положения: коль скоро Божественная Сущность утверждалась как строго неприобщаемое, все антропологическое содер-

жание практики сосредоточивалось на энергиях человека: их требовалось некоторым образом радикально трансформировать и привести к соединению с Божественными энергиями. При этом, как говорил опыт практики, соединение, которое ограничивается исключительно энергиями и никоим образом не включает сущностей, обладает чрезвычайно специфическими свойствами. Такое соединение не может быть достигнуто однажды и навсегда, не может быть сделано стабильным и окончательным; а продвижение к нему не может носить строго поступательного и необратимого характера, оно способно на любой стадии оборваться. Именно таков тип процессов, наблюдаемых в явлениях религиозного и мистического опыта, и аскетическая литература дает обильные и обширные описания этой специфической, предельно неустойчивой и изменчивой динамики. В классическом тексте раннего исихазма IV–V вв., приписываемом св. Макарию Великому, мы читаем: «Как Бог свободен, так свободен и ты, и если захочешь погибнуть, никто тебе не противится и не возбраняет»<sup>2</sup>. И точно та же неустойчивость свидетельствуется современными исихастами: «Пока человек живет, он всегда может пасть»<sup>3</sup>.

Как делается очевидным отсюда, исихазм развивает подход к феномену человека, в котором человеческая личность характеризуется ее энергиями, как определенное «энергийное образование». Он вырабатывает тонкую технику ауто-трансформации этого образования, направленной к его соединению с некоторой онтологически отличной энергией, и при этом полностью избегает употребления эссенциалистских понятий и парадигм. Иными словами, он доставляет всецело неклассическую энергийную антропологию. В отдельных своих частях она носит чисто практический характер, однако во многих темах, таких как действия и законы страстей, механизмы работы внимания и памяти, фокусирование интеллектуального зрения, она включает и углубленный анализ состояний и структур сознания. Сейчас, однако, нас больше интересует не сама исихастская антропология как таковая, а возможность приложения ее к этике: вывода из нее этических следствий.

Нет сомнений, что подобные следствия существуют. Как нетрудно увидеть, исихастская энергийная модель человека имплицитно определяет определенный этический дискурс, главное отличие которого в том же, в чем и отличие самой модели: это — также энергийный и неэссенциалистский дискурс. Энергийная связь человека с Богом, составляющая конститутивный принцип исихастской антропологии, выступает также и как конститутивный принцип исихастской этики. В антропологии этот фундаментальный принцип устанавливает, что все

человеческие действия и проявления наделяются смысловым содержанием от конститутивного отношения Человек — Бог; иначе говоря, они обретают свой смысл тогда, когда и в том, что каким-либо образом актуализуют это отношение. (Заметим при этом, что актуализация отношения к Богу может заключаться и в действиях разрушения, обрыва наличествовавшей связи с Ним!) Если же они утрачивают связь с данным отношением (что возможно всегда, в силу лишь энергийной и не эссенциальной природы последнего), то утрачивают и свой смысл, свою содержательную значимость для конституции человека. Для сферы этики принимается тот же фундаментальный принцип и та же логика: все человеческие действия и проявления наделяются этическим содержанием от конститутивного отношения, и если они не имеют с ним связи (будь то положительной или отрицательной, выражающейся в его разрушении), то являются этически бессодержательными, иррелевантными.

Рассмотрим пристальней конституцию этического содержания. Прежде всего, фундаментальный принцип должен быть переформулирован как принцип этический. Такая переформулировка вполне ясна: те проявления человека, которые активизируют, поддерживают, укрепляют конститутивное отношение его к Богу, по определению, являются благими, добрыми; те же, которые ослабляют и разрушают это отношение, являются, по определению, дурными, злыми (поэтому страсти заведомо дурны, они представляют главный энергийный локус зла). Но в силу того, что конститутивное отношение лишь энергийно, его присутствие или отсутствие, укрепление или повреждение суть опытные факты, и притом — факты личностной стихии, внутренней жизни, которые не подчиняются никаким абстрактным нормам и правилам и не могут быть дедуцированы из них. Отсюда — первое кардинальное отличие исихастской этики: это — *опытная этика*, во многом противоположная этике отвлеченной. Эта ее природа сказывается во множестве особенностей, из коих мы укажем сейчас лишь самые основные. Прежде всего, в такой этике нравственные суждения могут прилагаться, вообще говоря, лишь к феноменам, лежащим в сфере исихастского опыта. Иными словами, Этическое Пространство, или сфера валидности этических суждений, в данном случае совпадает с Пространством Исихастского Опыта. Последнее, конечно, гораздо уже, чем полное Антропологическое Пространство (пространство индивидуального и социального бытия), которое служило Этическим Пространством в классической европейской этике, и мы заключаем, что исихастская опытная этика не является универсальной общечеловеческой этикой. Это обстоятельство

было замечено и рассмотрено (к сожалению, лишь совсем бегло) о. Иоанном Мейендорфом, который писал: «Византийская этика была весьма выражено “богословской этикой”... никогда не было сделано попытки построить “секулярную” этику для “человека вообще”»<sup>4</sup>. Несомненно, что для этической модели, такая уловка — негативное свойство; но к этому надо сделать ряд оговорок.

Прежде всего, надо подчеркнуть, что одна ключевая нравственная установка, установка христианской любви, выражаемая, в частности, в молитве, не ограничивается Этическим Пространством. И любовь и молитва распространяются на все Антропологическое Пространство, и даже шире, на мир всего живого. Далее, универсальный характер этических моделей, систем этики, в большинстве случаев лишь декларируется без достаточных к тому оснований, а на поверку модель оказывается отнюдь не имеющей универсальной валидности. Во всех таких случаях в основе модели — некоторый абстрактный принцип, который объявляется универсальным, общечеловеческим, но в действительности не является таковым. Именно так, в частности, обстоит дело с классической этикой, основанной на кантовских конструкциях этического субъекта и этического закона: эти конструкции оказались совсем не универсальны и, в частности, заведомо не приложимы к антропологической реальности наших дней; для этой реальности базовый Кантов постулат, по которому человеческая природа предопределена стремиться к Высшему Благу, — не более чем пустая фантазия. Вывод же тот, что в отношении универсальности, классическая этика имеет разве что относительное преимущество перед исихастской этикой. Наряду с этим надо учитывать, что Этическое Пространство исихастской этики, будучи суженным, базируется зато не на отвлеченных постулатах, а на почве опыта, подчиненного строгой методологии и герменевтике исихастского органа.

Наконец, ограничение Этического Пространства до Пространства Опыта (исихастского) отнюдь не является произвольным решением *ad hoc*; напротив, это есть следствие общей эпистемологической установки. Уточняя, можно сказать, что в исихастской традиции не только этические, но все и любые суждения допускаются, строго говоря, лишь в пределах Пространства Опыта и должны отсылать лишь к содержаниям этого пространства, ибо мир этой традиции, мир исихастского сознания, есть — как я подробно показываю в книге «К феноменологии аскезы» — не что иное, как *мир-как-опыт*. Опыт же понимается при этом как личный опыт подвижника-исихаста, пропущенный через корректирующие и истолковательные процедуры посредством коллективного, соборного опыта всей традиции — и

тем интегрированный в мир-как-опыт. Здесь возникает прямая общность с феноменологической эпистемологией, в основе которой — концепция пережитого опыта (*das Erlebnis*). Параллель между исихастской и гуссерлианской эпистемологией, детально прослеженная в указанной книге, является глубокой и далеко идущей. Как общая характеристика исихастского видения и метода, эта феноменологичность переносится и в этическую сферу, и мы можем заключить: *исихастская этика не является универсальной, потому что она является феноменологической.*

Укажем для иллюстрации один пункт, где отчетливо выступает феноменологический характер этики исихазма: отношение к той реальности, что лежит за пределами исихастского мира-как-опыта. Вопреки тому, что раньше, а иногда и сейчас походя говорится об аскетической и монашеской этике, это отношение отнюдь не определяется осуждением, отталкиванием, проклятием. Подобные реакции всегда были характерны для монашеского фанатизма, но никак не для аскетической традиции как таковой. На поверку эта традиция, в полном согласии с вышесказанным, просто рассматривает такую реальность как лежащую вне Этического Пространства — то бишь не подлежащую этическим суждениям. Как очевидно, это — классическая феноменологическая установка: заключение в скобки реальности, лежащей за пределами пережитого (субъектного) опыта, субъектной (однако не субъективной) перспективы. В исихазме эта эпистемологическая установка не предполагает полного безразличия: как свидетельствуют тексты традиции, встречая что-либо или кого-либо вне Этического Пространства, подвижник скажет: *Я не знаю, что ты такое, и мне за тебя страшно.* Можно считать это высказывание формулой исихастского эпохэ.

Рассмотрев границы Этического Пространства, нам следует затем войти в него, чтобы выяснить его внутреннюю организацию. Также и здесь все главные свойства определяются энергийным и опытным характером этического дискурса. Не существует норм и законов, которые управляли бы фундаментальным энергийным отношением Бог — Человек; и соответственно, не существует этических законов и норм. Перед нами всецело неклассическая и антикантианская этика: *Pflicht, sittliche Gesetz* — ничего этого здесь нет. Слова из Макариева Корпуса, приведенные выше, — полярная противоположность Канту. Они говорят, что любой человек рискует в любой момент, независимо от всей предыдущей своей истории, оборвать связь свою с Богом и начать творить зло. В противоположность Кантовой этике, исихастская этика ясно видит, что в человеческой природе нет ничего,

что исключало бы возможность Освенцима, хотя бы уж потому, что не существует и такой вещи, как «человеческая природа» (по крайней мере, в смысле сущности человека).

Мы начали с негативных свойств, свойств отсутствия тех или иных содержаний, но это вовсе не значит, что в исихастской этике недостает положительных содержаний. Фундаментальная связь Человек — Бог не управляема никакими законами и нормами, однако известно очень хорошо, на каких началах она основана: это начала любви и личного общения. Они доставляют достаточную и эффективную базу для вынесения этических суждений, однако они всегда прилагаются к конкретной опытной ситуации, и их принятие не превращает исихастскую этику в доктрину. Это этика принципиально не доктринального типа, она действует скорее как живой совет, житейское умудрение, наставление... Вопреки еще одному частому обвинению в адрес монашеской этики, она не является эгоистической или чисто индивидуалистической. Без сомнения, она прочно основана на принципе православного богословия, утверждающем прямой и личный характер связи Человек — Бог; и это значит, что она не может быть коллективистской или социалистической этикой. Но, будучи личной, эта связь в то же время включает в себя богатое интересубъективное содержание. Оно отражено, например, в популярном аскетическом афоризме: *Если не любишь брата твоего, который перед тобой, как можешь любить Бога, Которого не видишь?* Это интересубъективное или «соборное» содержание переходит и в исихастскую этику, и особенно важное место заняло оно в русском исихазме.

В своем отношении к принципам классической этики основные принципы этики исихастской более адекватно было бы называть не не-нормативными, но сверх-нормативными. Нет никакой нужды отрицать, что в известных пределах и границах этические нормы справедливы и необходимы, однако равно необходимо подчеркнуть, что в наиболее важных ситуациях никакие нормы не могут определить, как действует любовь Христова. Эта сверх-нормативная природа христианской любви с большою яркостью выступает в русском старчестве — одном из феноменов в истории русского исихазма, сформировавшемся в первые десятилетия XIX в. Русские старцы были искушенными исихастами, которые становились духовными советниками и наставниками для сотен и тысяч являвшихся к ним за помощью людей любого сословия и положения. Их деятельность была не проповедью, а сугубо личным общением, в котором они проявляли дар глубочайшего видения внутренней реальности другого человека. Силой этого дара — который и был ничем иным, как даром сверх-нор-



мативной и словно неисчерпаемой любви, — они обретали способность не только помочь другому в решении его проблем (какими бы они ни были), но и открыть другому возможность измениться, сделать для него близкими начала исихастского строя жизни.

Опыт русского старчества покуда еще очень мало изучен и понят. Хотя литература о старчестве обширна, а главный очаг его в знаменитой Оптиной Пустыни, вместе с деятельностью оптинских старцев, описан в целом множестве книг, однако почти вся эта литература — чисто описательного или благочестиво-назидательного характера<sup>5</sup>, тогда как философский, богословский, научный анализ явления остается зачаточным. Меж тем достаточно очевидно, что в этом выходе исихастской традиции навстречу окружающему обществу рождалась и некая новая форма самого исихастского опыта, в которой пространство этого опыта существенно расширялось. Это значит, что расширялось и Этическое Пространство; и быть может, в пределе оно могло бы достичь границ всего Антропологического Пространства? В свою очередь, это бы означало, что с развитием явлений, подобных русскому старчеству, исихастская этика могла бы развиваться в универсальную и общечеловеческую этику, при этом сохраняя свою опытную, не-доктринальную природу. Такая перспектива заслуживает специального внимания: ибо поиск альтернативы старой классической этике — альтернативы, которая не была бы очередной абстрактной доктриной! — одна из важнейших проблем сегодня.

### Примечания

- <sup>1</sup> См., прежде всего: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.
- <sup>2</sup> *Преп. Макарий Египетский.* Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 152.
- <sup>3</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп..* Ангелы и бесы в духовной жизни // Вестн. Рус. Зап.-Евр. Патриаршего Экзархата. 1955. Т. 22. С. 145.
- <sup>4</sup> *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. Mowbrays, 1975. P. 226.
- <sup>5</sup> Конечно, особняком стоят «Братья Карамазовы» Достоевского с их глубоким прозрением в духовную суть явления.

### **Этическое измерение современной науки**

Одной из примечательных особенностей современной науки является то, что в ней все более заметное место занимает этическая проблематика. Безусловно, интерес к этим проблемам возник отнюдь не сегодня — их обсуждение, хотя в известном смысле оно и было факультативным, имеет свою длительную и содержательную историю. Тем не менее никогда в прошлом не было такого, чтобы исследователям и администраторам науки в своей повседневной деятельности приходилось тратить столько времени и сил не только на их обсуждение, но и на попытки найти то или иное решение. Никогда в прошлом научные исследования и их приложения не оказывались объектом такого интенсивного и детального регулирования — не только этического, но и юридического. Сегодня принимается несметное количество нормативных актов — как внутри-, так и межведомственных, как национальных, так и международных, призванных обеспечить такое регулирование.

В настоящей статье я попытаюсь привести некоторые иллюстрации, раскрывающие природу и характер такого регулирования. Вместе с тем речь пойдет о тех явлениях и процессах в развитии как самой науки, так и ее взаимоотношений с обществом, которые обусловили нынешнее положение дел в этой области. Иными словами, в статье будут рассматриваться как изменения в социальном бытии науки, включая ее взаимоотношения с другими социальными институтами, так и формы и нормы ее собственного устройства, т.е. взаимоотношения внутри научного сообщества. Можно надеяться, что, идя таким путем, удастся не только продвинуться в понимании исто-

ков и причин столь острого интереса к этическим аспектам научной деятельности, но и выявить некоторые из действующих в этой сфере тенденций.

Хотелось бы, далее, напомнить о том, что несколько десятилетий назад многие философы и науковеды предрекали грядущее вступление науки в век биологии. Сегодня, по крайней мере, если сопоставлять объемы финансирования, которое в мировой науке приходится на различные области знания, можно констатировать, что пророчество сбылось и век биологии действительно наступил. При этом, правда, необходимо сделать одно существенное уточнение и говорить о веке не столько биологии, сколько биомедицины. А это значит, что приоритетом в обществе пользуется не биология как таковая, а биология в той мере, в какой она причастна к изучению и открытию возможностей сохранения и укрепления человеческого здоровья.

Биомедицина и будет нас интересовать больше всего в данной статье. Именно современная биомедицина оказывается средоточием наиболее острых этических проблем. Разумеется, она вполне может восприниматься как один из локальных — а значит, ограниченных разделов научного познания. Однако сегодня она, на мой взгляд, является одной из фокальных точек развития науки — тех точек, в которых раньше или же более рельефно, чем во всех других, проявляются многие глобальные тенденции, значимые для науки в целом.

\* \* \*

Один из главных векторов, которыми, на мой взгляд, можно охарактеризовать направленность развития науки (да и техники) в последние десятилетия — это ее неуклонное приближение к человеку, к его потребностям, устремлениям, чаяниям. В результате происходит, если можно так выразиться, все более плотное «обволакивание» человека наукой, его погружение в мир, проектируемый и обустраиваемый для него наукой и техникой. Конечно, дело при этом вовсе не ограничивается одним лишь «обслуживанием» человека — наука и техника приближаются к нему не только извне, но и как бы изнутри, в известном смысле делая и его своим произведением, проектируя не только для него, но и самого же его<sup>1</sup>. В самом буквальном смысле это делается в некоторых современных генетических, эмбриологических и т.п. биомедицинских исследованиях, например, связанных с клонированием.

Истоки этих сдвигов, радикально меняющих ориентиры и установки научного поиска, можно, хотя бы отчасти, обнаружить в событиях, имевших место треть столетия назад. Тогда, в конце 1960-х гг.,

молодежь, прежде всего студенты, многих западных стран развернули мощные движения протеста, которые вылились в серьезные социальные волнения. Мишенью атак «новых левых» стали ключевые социальные институты буржуазного общества и его культура; в этом контексте резкой критике подвергалась и наука.

Прежде она воспринималась, как правило, в качестве силы, несущей свет разума, тесно связанной с идеалами свободного критического мышления и, следовательно, демократии. Одним из ярких выразителей такой позиции как раз и был Р.Мертон<sup>2</sup>. Распространенной была и другая позиция, опирающаяся на некоторые установки неопозитивизма и акцентирующая утилитарно-прагматические стороны научной деятельности; она выражалась в нейтральной оценке социальной роли науки. Теперь же критики науки трактовали ее как силу, тесно связанную с истеблишментом, безмерно далекую от жизненных интересов простых людей и, более того, даже враждебную им, способствующую вовсе не демократическим, а, напротив, тоталитарным тенденциям, дегуманизирующую мир, порождающую и усиливающую отчуждение и поражение человека.

Меня здесь не интересует та или иная оценка этих контркультурных и контрнаучных движений. Но среди множества порожденных ими последствий следует отметить весьма основательную и болезненную переоценку многих ценностей. Критика науки со стороны «новых левых» оказалась весьма эффективной, хотя, как это часто бывает не только в России, последующее развитие пошло вовсе не в том направлении, о котором они мечтали.

В результате сначала в США, а позже и в странах Западной Европы заметно трансформировался спектр ожиданий, предъявляемых науке со стороны общества, а вместе с тем — и ориентиры научной политики государства. Отныне от научных исследований все больше начинают требовать того, чтобы их результаты позволяли удовлетворять запросы общества и потребности человека.

Происходит переориентация финансовых потоков, направляемых на поддержку науки — если вложения в физические и химические науки, в космические программы уменьшаются, то, напротив, все больше средств выделяется на исследования в области охраны окружающей среды и особенно — на биомедицинские исследования. Выдвигаются такие амбициозные цели, как победа к заранее заданному сроку над онкологическими или сердечно-сосудистыми заболеваниями. И хотя полной победы над этими недугами добиться не удалось, успехи, достигнутые в этих направлениях, особенно в борьбе с сердечно-сосудистыми заболеваниями, оказались в высшей мере впе-

чатляющими. А по мере того, как люди на собственном житейском опыте ощущали те эффекты, которые порождены этими научными достижениями, все более разнообразными и настойчивыми становились и их запросы и вожеления, адресованные науке. Ее растущая практическая эффективность в тех областях, которые ближе всего к повседневным нуждам и интересам рядового человека, таким образом, выступала в роли стимула, ускоряющего ее собственное развитие.

Параллельно с этими изменениями приоритетов научно-технической политики сходная переориентация происходит и в сфере бизнеса, который весьма преуспел в перенаправлении исследовательских интересов на создание того, что будет привлекательным для массового потребителя. И характерно, что именно те отрасли индустрии, которые теснее других связаны с медициной – фармацевтическая промышленность, медицинское приборостроение, биотехнологические производства – оказались в числе наиболее успешных. Таким образом, люди во все большей мере становятся потребителями знаний, технологий и продуктов, создаваемых в биомедицинских исследованиях и на соответствующих промышленных предприятиях.

Интересно сопоставить эти процессы с тем, что происходило в те же годы в области информатики и компьютерных технологий. Здесь ключевым моментом стало широкое распространение персональных компьютеров, которые радикально изменили характер человеческого труда. И опять-таки мы видим ту же самую тенденцию – современные технологии подходят все ближе к человеку, радикально меняя стиль его жизни и то, как и что он видит в мире и как взаимодействует с миром.

В связи с этим имеет смысл обратить внимание и на следующее. Если в начале и середине прошлого столетия техническая мощь человека ассоциировалась прежде всего с циклопическими размерами его творений, таких как гидроэлектростанция, атомход, шагающий экскаватор, гигантские электронно-счетные машины, то в наши дни наиболее характерные символы технического прогресса соразмерны человеку. К их числу относится и все то быстро разрастающееся многообразие информационных технологий, которые реализуются в масштабах персонального компьютера, и биомедицинские технологии, которые по определению «сомасштабны» человеку и которые сегодня позволяют осуществлять манипуляции с генами человека на молекулярном уровне.

Таким образом, научно-технический прогресс все более ориентируется на интересы и нужды отдельного человека, который выступает в качестве главного потребителя того, что дает этот прогресс.

Но, более того, сами эти интересы и нужды являются стимулом, во многом определяющим направления и темпы научно-технического прогресса.

Такое приближение науки к нуждам человека, впрочем, происходит отнюдь не безболезненно — за все приходится платить. Одна из наиболее серьезных составляющих этой платы — то, что возникает необходимость специально исследовать и сами потребности и нужды человека, и пути и способы их удовлетворения. А это, в свою очередь, означает и возникновение насущной потребности в проведении все новых и новых экспериментов на человеке — именно для того, чтобы выяснить, как можно улучшить условия его жизни. Сам человек, таким образом, во все большей степени становится объектом самых разнообразных научных исследований. И в той мере, в какой на нем начинает концентрироваться мощь научного познания, в какой наукой разрабатываются все новые, все более тонкие и эффективные средства воздействия на него, неизбежно возрастают элементы риска и опасности, которым он подвергается. Следовательно, актуализируется задача защиты человека, ради которого теперь осуществляется прогресс науки и техники, от негативных последствий того же самого прогресса. В результате резко обостряется необходимость выявлять такие последствия и тем или иным образом реагировать на них. А это — проблемы той области, которую можно обозначить как этика науки.

\* \* \*

Обращаясь к тематике, интересующей этику науки, имеет смысл прежде всего различить два сложившихся в ней направления. Это, во-первых, изучение этических проблем, порождаемых взаимодействием общества и науки, или внешняя этика науки. Во-вторых, особый раздел этики науки представляют проблемы, относящиеся к взаимодействиям в пределах научного сообщества — то, что можно назвать внутренней этикой науки<sup>3</sup>. Обратимся сначала к первой группе проблем, имея, впрочем, в виду не систематический их обзор, а только то, что относится к этической оценке и регулированию практического применения тех новых технологий, которые порождает научный прогресс.

Еще совсем недавно, всего лишь два-три десятилетия назад, можно было считать, что этические проблемы науки — это нечто возникающее только в редких, исключительных ситуациях и всякий раз касающееся лишь отдельных областей научного знания. Сегодня, однако, такое представление выглядит безнадежно устаревшим. У всех

нас за последние десятилетия была масса возможностей воочию убедиться в том, что в нынешних своих масштабах и формах научно-технический прогресс непрерывно, постоянно генерирует все новые и новые проблемы этического характера. Поэтому размышлять и дискутировать о них, искать их решения приходится не от случая к случаю, а постоянно, так что имеет смысл строить эту деятельность на систематической основе. А значит, научная деятельность совершенно явным образом обретает новые стороны, связанные с морально-этической рефлексией. Последняя при этом становится такой же неотъемлемой составляющей современного научного познания, как и методологическая рефлексия.

Очевидно, что методологические проблемы каждой области научного знания всегда имеют существенные отличия от методологических проблем других областей знания; точно так же свои специфические характеристики присущи и морально-этическим проблемам каждой из областей знания. Более того, в одних разделах науки, прежде всего — связанных с познанием человека, эти проблемы стоят острее и жестче, чем в других, более удаленных от реалий повседневного человеческого существования. Но подобно тому, как исследования по (общей) методологии науки представляют вполне самостоятельную область знания, есть серьезный смысл и в обсуждении этических проблем, касающихся всей науки в целом. Разумеется, такая (общая) этика науки совсем не обязательно должна сводиться к вполне бессодержательному, на мой взгляд, вопросу о том, является ли наука безусловным благом для человека и человечества либо, напротив, безусловным злом.

Область интересов этого направления исследований определяется происходящими буквально на наших глазах кардинальными изменениями того экономического, социального и политического контекста, в котором существует и развивается современная наука. В связи с этим иногда говорят о необходимости пересмотреть условия существовавшего ранее (разумеется, негласного) социального контракта между наукой и обществом. Суть этого подлежащего ныне пересмотру контракта можно выразить примерно таким образом<sup>4</sup>. Общество обеспечивает условия для развития науки: финансирование исследований и их социальную поддержку, свободное определение учеными как тематики и направлений собственных исследований, так и значимости и обоснованности получаемых ими результатов.

В свою очередь, наука обеспечивает: а) непрерывное расширение знаний об окружающем мире (причем эти знания являются всеобщим достоянием и распространяются свободно, т.е. в принципе

они доступны любому члену общества<sup>5</sup>; б) изложение этих знаний в таких формах, которые позволяют применять их для создания новых полезных продуктов и технологий; в) подготовку тех, кто способен создавать такие продукты и технологии и обеспечивать их работоспособность.

Одним из скрытых допущений, делавших возможным этот контракт общества и науки, было представление о том, что знание, которое дает наука, так или иначе есть нечто безусловно благое и полезное в самых разных отношениях. Соответственно, в качестве такого же безусловного блага могла рассматриваться как та познавательная деятельность, которая является смысловым ядром науки, так и те практические применения, которые получают ее результаты. К этому следует добавить, что научные исследования — если сравнивать с нынешними временами — были не очень обременительными для общества с точки зрения требовавшихся для них материальных ресурсов. Скажем, стоимость подходящего ныне к завершению грандиозного международного суперпроекта «Геном человека» сопоставима со всеми предшествующими затратами человечества на научные исследования. И, стоит заметить, примерно таковыми же, вполне вероятно, будут масштабы его воздействия и на нашу жизнь, и на наше мировосприятие, включая ценностные и моральные установки.

За последние десятилетия многие из этих посылок и представлений были поставлены под вопрос. Стало очевидно не просто то, что отдельные научно-технические достижения способны порождать непредвиденные и весьма неприятные последствия, но что возникновение такого рода последствий является скорее правилом, чем исключением. С осознанием этого обстоятельства встал вопрос: а можно ли, и если можно, то что именно, сделать, чтобы как-то совладать с этими нежелательными последствиями?

Имеет смысл в связи с этим вспомнить о так называемом «технологическом императиве», который, как порой кажется, обрел едва ли не прочность аксиомы. Согласно этому императиву все то, что становится для человечества технически возможным, непременно реализуется практически. При этом явно или неявно предполагается, что уделом людей остается лишь приспособление, насколько оно вообще достижимо, к тому, что порождают все новые и новые джинны, выпускаемые учеными из пробирок.

Между тем те, кто не склонны фаталистически соглашаться с «технологическим императивом», уже достаточно давно пытаются так или иначе воздействовать на процессы принятия обществом новых



технологий. В связи с этим имеет смысл напомнить о деятельности по оценке технологий, которая развивается, пусть даже не всегда успешно, на протяжении последних десятилетий. Она, конечно, не ставит своей задачей прямой «запрет» опасных технологий — речь идет о том, чтобы по возможности постараться заранее предусмотреть возможность негативных эффектов и минимизировать, если не вовсе элиминировать, их.

В 1990-е гг. все более широкое внимание начинает привлекать «принцип предосторожности» (precautionary principle). В соответствии с этим принципом, пока скоро предлагается использование новой технологии и при этом у кого-то возникают разумные сомнения в ее безопасности, бремя доказательства ее безопасности ложится на того, кто предлагает ее ввести. Конечно, абсолютно безопасных технологий не существует, так что на практике достаточно будет показать, что риск пренебрежимо мал по сравнению с предполагаемыми положительными эффектами новой технологии. Действующая при Европейской комиссии Группа по этике в науке и новых технологиях постоянно использует принцип предосторожности в своих рекомендациях относительно тех проблем, по которым руководство Европейского сообщества запрашивает ее мнение.

Таким образом, принцип предосторожности становится платформой для предварительной оценки новых технологий. Я хочу обратить особое внимание на то, чего не было 30 и даже 20 лет назад: сегодня вопрос о безопасности новой технологии ставится не задним числом, не тогда, когда ее применение уже привело к негативным эффектам, которые приходится так или иначе исправлять. Конечно, такого рода деятельностью человечеству приходится много заниматься сейчас, да и в будущем исправление сделанных ранее ошибок будет требовать немало сил и средств. Тем не менее сегодня акцент ставится на том, чтобы предупредить негативное развитие событий, в чем и состоит смысл принципа предосторожности.

В этой связи имеет смысл отметить, что когда в 1998 г. после появления на свет овцы Долли вспыхнули острейшие дискуссии о клонировании человека, сразу же зашла речь и возможности этического и правового регулирования работ в этой области. И эти дискуссии, и уже принятые в этой области законодательные шаги имеют место еще до разработки новой технологии, что свидетельствует о том, что технологический императив вовсе не является безусловным, что человеческий разум, вообще-то говоря, бывает в состоянии совладать не только с внешним миром, но и со своими собственными творениями.

Обсуждение этических проблем, порождаемых применением результатов научных исследований, имеет длительную историю. Между тем сама постановка вопроса о том, что этические суждения и оценки могут применяться не только к практическому использованию этих результатов, но и к процессам их получения, даже и сегодня многим представляется не просто нонсенсом, но, более того, покушением на святая святых — на свободу научного поиска. В нашей науке, пережившей кошмар лысенковщины, такое вмешательство посторонних в исследовательскую деятельность воспринимается особенно болезненно. И действительно, в современной науке все более острые формы приобретает конфликт между свободой научного поиска, с одной стороны, и необходимостью защитить достоинство, интересы и права тех, кто оказывается в роли испытуемых, с другой. Научное сообщество на протяжении целого ряда столетий отстаивало принцип свободы исследования, который, таким образом, приобрел очень высокий статус в иерархии ценностей сообщества. Достаточно сказать, что этот принцип нашел отражение в Конституции РФ, как и некоторых других стран. Иначе говоря, с одной стороны, действительно, свобода исследований — это ценность, которую человечество выстрадало за многие столетия, так что, вообще говоря, будет попросту безнравственно, если человечество от нее откажется. Но, с другой стороны, является настоятельной необходимостью — в интересах человека — ограничить эту свободу исследований. Думается, поиск баланса между двумя этими императивами станет неотъемлемой частью научно-технического развития. А это свидетельствует не только о его особой значимости, но и о том, что его ограничение всякий раз должно рассматриваться в качестве исключения и специально обосновываться.

В связи с этим следует напомнить, что научные исследования сегодня во все больших масштабах направляются на познание, с одной стороны, самых разных способов воздействия на человека и, с другой стороны, возможностей самого человека. Наиболее характерным выражением и того и другого как раз и являются многочисленные эксперименты, в которых человек участвует в качестве испытуемого. Каждый такой эксперимент, вообще говоря, призван расширить наши познания о свойствах того или иного препарата, устройства, метода воздействия на человека и т.п. Необходимость его проведения при этом бывает обусловлена потребностями развития какого-то конкретного раздела биологии или медицины или другой области знания. Если, однако, попытаться представить себе интег-

ральную совокупность таких экспериментов (взятую безотносительно к дисциплинарной определенности каждого из них), то окажется, что она дает нам некое знание о человеке. Мы можем констатировать: чем больше наука претендует на то, что она служит интересам и благу человека, тем более значительную роль в ней должны играть эксперименты с участием человека.

Но участие в таких экспериментах всегда сопряжено с большим или меньшим риском для испытуемых. Таким образом, мы оказываемся в ситуации конфликта интересов — с одной стороны, исследователь, стремящийся к получению нового знания; с другой стороны, испытуемый, для которого на первом месте — терапевтический эффект, скажем, излечение недуга, ради чего, собственно, он и соглашается стать испытуемым<sup>6</sup>.

Более тридцати лет назад один из интереснейших философов XX в. Ханс Йонас, обсуждая проблемы экспериментов на человеке, прозорливо говорил о необходимости каким-то образом ограничить «непомерные аппетиты индустрии научных исследований». Он обращал внимание на то, что «теперь научному сообществу придется бороться с сильнейшим соблазном — перейти к регулярному, повседневному экспериментированию с наиболее доступным человеческим материалом: по тем или иным причинам зависимыми, невежественными и внушаемыми индивидами»<sup>7</sup>.

В то время Йонас — и такова, в целом, была общепринятая точка зрения — мог утверждать, что эксперименты с людьми «мы относим именно к чрезвычайным, а не нормальным способам служения общественному благу»<sup>8</sup>. Ведь тогда никем не оспаривалась одна из ключевых норм, сформулированных в Нюрнбергском кодексе 1947 г.: всякий такой эксперимент вследствие сопряженного с ним риска для испытуемого может быть оправдан лишь крайней необходимостью. Иными словами, он допустим только тогда, когда просто нет никакого иного пути получения крайне важных для общества или для науки знаний.

В Нюрнбергском кодексе, как и в Хельсинкской декларации Всемирной медицинской ассоциации 1964 г. (другом важнейшем международном документе, на основании которого осуществляется этическое регулирование исследований и который по мере развития практики исследований не раз пересматривался), предполагается, по крайней мере имплицитно, что эксперимент на человеке — это вариант, на который приходится идти, как правило, в исключительных случаях, когда не существует иных возможностей для получения нового и важного знания. Отсюда — бытующая среди профессионалов

исполненная горькой иронии характеристика человека, выступающего в роли испытуемого, как «животного по необходимости» (animal of necessity): бывают ситуации, когда столь ценные знания нельзя получить, экспериментируя на других животных, так что в какие-то моменты неизбежным оказывается проведение исследования именно на человеке.

С этим же связана и другая общая черта обоих документов: эксперимент в них мыслится как нечто связанное с серьезным, рискованным и даже опасным вмешательством, вторжением в человеческий организм или в психику человека. Именно этот риск физическому и психическому здоровью, целостности и даже жизни испытуемого и является тем, что надлежит минимизировать и по возможности держать под контролем.

Впрочем, за время, прошедшее с тех пор, когда Йонас впервые заговорил об индустрии научных исследований, точнее, биомедицинских исследований с участием человека, эта индустрия стала полнокровной реальностью. При этом в последние годы сами такие исследования все чаще рассматриваются не только с точки зрения риска, но и с точки зрения блага, которое они могут принести испытуемому. Обычно в качестве такого блага выступает терапевтический эффект от изучаемого нового лекарственного средства либо нового метода лечения.

Сам по себе вопрос о том, какое из этих двух толкований биомедицинского исследования более правомерно, заслуживает специального обсуждения, для которого у нас здесь недостаточно места. Важно подчеркнуть, что общепринятой нормой стало этическое сопровождение всех такого рода исследований. Иными словами, в современной научной практике действуют достаточно разработанные механизмы этического контроля исследований.

В биомедицинских исследованиях существует два основных механизма такого регулирования. Это, во-первых, процедура информированного согласия, которое перед началом исследования дает каждый испытуемый. Так, в статье 43 «Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» отмечается: «Любое биомедицинское исследование с привлечением человека в качестве объекта может проводиться только после получения письменного согласия гражданина. Гражданин не может быть принужден к участию в биомедицинском исследовании»<sup>9</sup>. Во-вторых, в современной практике проведения биомедицинских исследований принято, что каждый исследовательский проект может осуществляться только после того, как заявка будет одобрена независимым этическим комитетом.

Такие структуры этического контроля, первоначально осуществлявшегося исключительно коллегами, впервые возникают в 50-х гг. XX в. в США, а в 1966 г. официальные власти делают проведение такой этической экспертизы обязательным для всех биомедицинских исследований, которые финансируются из федерального бюджета. Впоследствии, впрочем, экспертиза распространяется также и на исследования, финансируемые из других источников. Оказалось, что, скажем, сама же фармацевтическая компания, когда она испытывает новое лекарственное средство, заинтересована в том, чтобы проект этого испытания получил одобрение этического комитета. Ведь это будет способствовать и укреплению ее авторитета, и улучшению рыночных перспектив испытываемого препарата.

Характерно, между прочим, что в США обязательной этической экспертизе подлежат не только биомедицинские исследования, но и психологические, антропологические и т.п., коль скоро они проводятся на человеке, а также исследования, проводимые на животных. В 1967 г. этические комитеты начинают создаваться при больницах и исследовательских учреждениях Великобритании, причем инициатива исходит «снизу», от самих медиков<sup>10</sup>.

Важно заметить, что этическая экспертиза исследований защищает не только испытуемых, но и самих исследователей, поскольку позволяет им разделять бремя ответственности — очень часто не только моральной, но и юридической. Порой утверждается и, надо сказать, не без оснований, что все эти детальнейшие процедуры и регламенты этического контроля защищают не столько испытуемых, сколько самого исследователя. Ведь если где-то в протоколах есть запись о том, что испытуемые были предупреждены о возможном риске или негативных последствиях, при наступлении таких последствий к нему трудно будет предъявить претензии. По мере осознания этой защитительной роли экспертизы само научное сообщество начинает относиться к ней — несмотря на то, что ее проведение требует немалых дополнительных затрат времени и энергии, — все более терпимо и даже благосклонно.

С расширением практики биомедицинских исследований совершенствовалась и усложнялась деятельность этических комитетов. Ныне вопросы их структуры, функций, статуса, состава, полномочий и т.п. разработаны до мельчайших деталей.

Таким образом, тесное, непосредственное воздействие этических норм на научное познание является сегодня не прекраснотушным мечтанием, но повседневной реальностью, можно даже сказать — рутиной, с которой приходится иметь дело множеству людей. Эту

ситуацию, впрочем, никоим образом не стоит идеализировать. Сама непрерывная эволюция практики этического регулирования обусловлена тем, что эта практика порождает множество проблем, таких как противоречие между независимостью и компетентностью членов этического комитета, нередко формализм в проведении экспертизы и т.п. Вообще говоря, было бы странно, если бы деятельность, которая обрела вполне будничные характер, осуществлялась как нечто вдохновенно-возвышенное.

\* \* \*

Эта история, впрочем, интересна и с другой стороны. Сама обязательность этической экспертизы влечет за собой принципиально важное для научно-познавательной деятельности следствие. Общеизвестно, что квинтэссенцией научного познания и научной деятельности является именно исследование. Обратим теперь внимание на то, что при проведении биомедицинского исследования, точнее при его планировании, даже при выработке его замысла, общей идеи исследователю необходимо иметь в виду, что возможность практической реализации имеет не всякий замысел, будь он даже безупречен в теоретическом, техническом и методологическом отношении. Конечно, вовсе не обязательно, чтобы исследователь в явной форме осознавал эту этическую нагруженность своего замысла. В той мере, в какой практика этической экспертизы становится обыденной, эти представления об этической реализуемости начинают переходить в ранг априорных посылок мышления и деятельности исследователя.

Во всяком случае, шанс осуществиться будет только у такого проекта, который сможет получить одобрение этического комитета. Но это значит, что требования, исходящие со стороны этики, оказываются в числе действенных предпосылок научного познания, что, иными словами, связь между этикой и наукой не только возможна, но и вполне реальна.

Описанные механизмы этического контроля находят ныне применение даже и в таких исследованиях, которые проводятся без непосредственного воздействия на испытуемого (так что, строго говоря, его и нельзя называть испытуемым). Скажем, если для так называемого эпидемиологического исследования необходимы данные о состоянии здоровья, генетических, биохимических и т.п. характеристиках тех или иных групп населения, то и здесь перед проведением исследования необходимы и процедура информированного согласия, и независимая этическая экспертиза.

Это справедливо и для случаев, когда исследуется тот или иной биологический материал (скажем, фрагмент ткани), извлеченный у человека. Природа риска в таких исследованиях совсем другая — речь идет не о защите жизни и здоровья участников таких исследований, а о том вреде, который может быть нанесен им из-за несанкционированного доступа к весьма деликатной информации частного характера.

Отметим, далее, то обстоятельство, что область биомедицинских исследований, а значит, и этического регулирования, неуклонно расширяется за счет таких воздействий, которые вовсе не имеют целью улучшить здоровье человека. Научно-технический прогресс, который направлен на непосредственное удовлетворение потребностей человека, непрерывно порождает все новые материалы, окружающие нас в быту, приборы и устройства, предметы одежды, продукты питания, средства косметики и многое другое. В принципе каждый такой предмет, прежде чем он будет допущен на потребительский рынок, должен быть проверен на безопасность с токсикологической, экологической и прочих точек зрения<sup>11</sup>. А каждая подобная проверка предполагает проведение испытаний на добровольцах с соблюдением все тех же норм и правил этического контроля. Имеет смысл при этом отметить, что непрерывное обновление всего этого многообразия предметов, а значит, организация все новых исследований, является непреложным законом жизни современного предпринимательства. Таким образом, все большая масса того, что делается в науке, технике, бизнесе, вовлекается в орбиту этического регулирования.

В целом же можно констатировать, что не только практика проведения биомедицинских (и не только) исследований, но и практика их этической экспертизы обрели сегодня черты, характерные для индустриального производства. Оказывается, что этика здесь выступает не только в регулятивной, но и в сугубо инструментальной роли. Вместе с тем проведенный анализ дает основания утверждать, что этим дело вовсе не ограничивается, что на этические соображения ложатся и конститутивные функции, поскольку в исследовательской практике быстро и неуклонно возрастает число ситуаций, когда они необходимы для того, чтобы можно было выдвинуть и сформулировать потенциально реализуемый исследовательский проект.

\* \* \*

Таким образом, главная задача этического регулирования научных исследований — по возможности оградить человека от сопряженного с ними риска. Именно с этой целью и создаются соответствующие-

шие структуры и механизмы. Речь, как мы видим, идет не о благих пожеланиях или отвлеченных умствованиях абстрактных моралистов, а о повседневной научной жизни. В итоге ситуация сегодня такова, что ни одно биомедицинское исследование, которое проводится на человеке, не может быть начато, если оно не прошло этической экспертизы. Иначе говоря, с общим планом и многими деталями его проведения должен ознакомиться независимый этический комитет, и только после того, как он дает добро, это исследование может быть начато.

Что же такое этический комитет? Это — структура, включающая специалистов в той области, в которой проводятся исследования, причем они не должны иметь общих интересов с той командой, которая проводит исследования.

Помимо этого в состав комитета включаются представители младшего медицинского персонала, а также посторонние люди — те, кого у нас раньше было принято называть представителями общественности. А это — совершенно новый для науки и весьма интересный момент: то, что предстоит делать исследователям, должно оцениваться не только специалистами, но и людьми без научной квалификации.

Здесь можно вспомнить фильм времен оттепели «Иду на грозу». В одном из его эпизодов показывается собрание, обсуждающее животрепещущую научную проблему. Среди членов президиума, то есть тех, кому надлежит принимать решение, мы видим дородную даму со множеством орденов и медалей на груди, знатную доярку или что-то в этом роде. Естественно, авторы фильма в этом эпизоде издевались над недавним прошлым, для которого было характерным грубое, некомпетентное вмешательство в науку.

Но вот сегодня — на новом витке развития — оказывается, что для этического обоснования исследования, коль скоро оно проводится с участием человека, необходим такой вот посторонний, некомпетентный «человек с улицы». Коль скоро участие человека в исследовании сопряжено с риском, важно, чтобы его цель, а также обстоятельства его проведения могли быть понятны не только специалистам, но и тем «простым смертным», в интересах которых и предпринимается само исследование. Риск, следовательно, должен быть оправданным не только в глазах исследователя-специалиста, но и в глазах рядового человека, который, вообще говоря, будет воспринимать и пользу, и опасности эксперимента существенно иначе, чем профессионал.

Необходимо подчеркнуть такое обстоятельство. Коль скоро участие — и в качестве испытуемых, и в качестве экспертов — лиц, не являющихся профессионалами, становится обязательным при проведении исследований, есть основания говорить о том, что какая-то



внешняя по отношению к науке сила начинает существенно участвовать в определении, точнее, в «соопределении» тематики проводимых исследований. Важен при этом такой момент: поскольку каждое исследование должно пройти этическую экспертизу, постольку оказывается, что требование его этической обоснованности, этической приемлемости должно быть предпослано исследовательскому проекту.

Иначе говоря, сам замысел намечаемого исследования, его идея должна быть такой, чтобы оно было реализуемо не только методологически, не только технически и технологически, но и этически. И это, на мой взгляд, принципиальный момент: здесь обнаруживается, что этические соображения играют не только регулятивную, но и конститутивную роль по отношению к исследовательской практике, т.е. они оказываются встроенными в нее, положенными в ее основание. О них уже нельзя говорить как о чем-то привходящем, налагаемом извне на свободный поток научной мысли.

Мы можем сделать вывод, что реальная практика этической экспертизы исследований свидетельствует о неправомерности противопоставления собственно научного поиска, который якобы не подлежит этическим оценкам, и возможных приложений его результатов, которые будто бы только и могут оцениваться с этической точки зрения. Оказывается, что, напротив, и научный поиск вполне может, а во многих случаях и должен руководствоваться, помимо всего другого, какими-то этическими оценками.

Более того, здесь уже на самом деле есть весьма тщательно отработанные технологии, так что сегодня это — рутина, то, что можно назвать этической индустрией, сложившейся в сфере биомедицинских исследований.

\* \* \*

Сегодня и в идеологии, и в практике экспериментирования на человеке начинается новый период. Отныне эксперименты на человеке уже не следует воспринимать как нечто чрезвычайное, как то, к чему приходится прибегать только в немногих крайних случаях. Напротив, к ним надлежит относиться как к решающей, критической части нынешнего и будущего прогресса биомедицины.

Отсюда проистекает и становящаяся все более заметной тенденция к смягчению этических и юридических норм экспериментирования на человеке. Она обнаруживается уже при сопоставлении Нюрнбергского кодекса и начального варианта Хельсинской декларации — если первый позволял привлекать к участию в эксперимен-

тах только тех, кто самостоятельно может дать добровольное согласие, то Хельсинкская декларация допускала — при определенных условиях — так называемое суррогатное согласие, позволяющее проводить исследования на детях, психически больных пациентах и т.п.

В целом одна из заметных тенденций в практике этического регулирования исследований такова, что резкое возрастание их количества порождает давление, направленное на смягчение этических стандартов экспериментирования на человеке.

Сходная тенденция, между прочим, обнаруживается и на уровне языка, на котором ведется разговор об этих материях. Так, некоторые предпочитают говорить не об экспериментах на человеке, а об исследованиях либо испытаниях с участием человеческих субъектов. В данном тексте мы намеренно используем эти обороты как синонимы; между тем особую проблему (и одновременно определенные манипулятивно-риторические возможности) создают очевидные ценностные различия между ними — два последних представляются более нейтральными, несущими меньшую негативную ценностную нагрузку, чем первый. Аналогичные ценностные (и эмоциональные) различия можно обнаружить и между выражениями «эксперимент с человеком», «эксперимент на человеке» и «эксперимент с участием человека». Вообще сегодня многие исследователи бывают склонны ставить на первое место не риск, которому подвергается испытуемый, а те блага, которые ему может принести участие в исследовании.

Наряду с этим мы можем наблюдать сегодня, что понятие биомедицинских исследований и экспериментов начинает пониматься более широко, включая многое из того, что только косвенно может быть сопоставлено с целями медицины, такими, как лечение болезней и облегчение состояния больных. В связи с этим можно упомянуть, в частности, об исследованиях, имеющих евгеническую или косметическую направленность (например, ориентированных на улучшение внешности). Далеко не очевидно и то, что действительно медицинскими надлежит считать исследования в области лечения бесплодия, иначе говоря, можно ли считать бесплодие болезнью. То или иное решение здесь во многом диктуется культурными нормами.

Мы видим, таким образом, что и область применения, и содержание таких понятий, как биомедицинское исследование и эксперимент, сегодня чрезвычайно расширяются. Современное общество обладает и, безусловно, должно обладать в буквальном смысле слова индустрией таких исследований и экспериментов. Очень и очень многие современные практики критически зависят от экспериментов на человеке, так что эти эксперименты «встроены» в них. И если

нынешние тенденции будут действовать и дальше, все большее число людей будет вовлекаться в различного рода эксперименты, а значит, будет требоваться все больше норм и регулятивов.

\* \* \*

Современная биомедицина непрестанно расширяет технологические возможности контроля и вмешательства в естественные процессы зарождения, протекания и окончания человеческой жизни. Стали обыденной практикой различные методы искусственной репродукции человека, замены износившихся или поврежденных органов и тканей, нейтрализации действия вредоносных или замещения поврежденных генов, продления жизни и воздействия на процесс умирания и многое другое.

Во всех подобных случаях мы сталкиваемся с пограничными ситуациями, когда трудно сказать, имеем ли мы дело уже (или еще) с живым человеческим существом или только с агрегатом клеток, тканей и органов. Но пределы нашего вмешательства в жизненные процессы и функции определяются не только расширяющимися научно-техническими возможностями, но и нашими представлениями о том, что есть человек, а значит, и о том, какие действия и процедуры по отношению к нему допустимы, а какие — неприемлемы. Обсуждая, устанавливая и переустанавливая эти пределы, мы, люди, не просто словесными формулировками, но своими решениями и действиями даем определение самих себя как допускающих (или не допускающих) те или иные вмешательства в жизнь человеческого существа. И в этом смысле сами нынешние дискуссии об этике биомедицинских исследований и технологий можно было бы назвать экспериментом (правда, мысленным) на человеке. А отсюда следует, что в ходе развития современной биомедицины (впрочем, не одной лишь ее — но в ней это проявляется особенно отчетливо) нам приходится снова и снова определять, что же есть человек. Отсюда следует также и то, что едва ли стоит ждать высокого авторитета, который провозгласит обязательное для всех и всех устраивающее определение человека. Напротив, это определение вырабатываем мы сами, принимая те или иные решения и осуществляя те ли иные действия, иначе говоря, планируя и проводя различного рода эксперименты.

## Примечания

- <sup>1</sup> Интересную трактовку многих подобных процессов предлагает П.Д.Тищенко. См. его книгу: *Био-власть в эпоху биотехнологий*. М., 2001.
- <sup>2</sup> См.: *Merton R.K. Sociology of science: Theoretical and empirical investigations*. Chicago—L., 1973.
- <sup>3</sup> См., например: *Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: проблемы и дискуссии*. М., 1986.
- <sup>4</sup> См., например: *Don K. Price, Endless Frontier or Bureaucratic Morass? // Limits of Scientific Inquiry / Ed. by Gerald Holton and Robert S. Morris*. N. Y.—L., 1979. P. 75—92.
- <sup>5</sup> Относительно этой нормы научного этоса, которую Р.Мертон в свое время называл коммунизмом (communism), сегодня приходится делать особенно серьезные оговорки. Все более осязаемым становится влияние коммерциализации на научную деятельность, все более отчетливые формы обретают отношения владения и распоряжения интеллектуальной собственностью, объектом которых становятся результаты исследований. Эти быстро набирающие силу тенденции, несомненно, оказывают и будут оказывать самое глубокое воздействие не только на социальные, но и на когнитивные стороны научной деятельности; однако на нынешней стадии едва ли возможно в полной мере представить и оценить их последствия.
- <sup>6</sup> В данном случае мы отвлекаемся от так называемых нетерапевтических исследований, в ходе которых не предполагается получение блага для испытуемых. В такого рода исследованиях нормой является участие добровольцев, которые должны отчетливо представлять, какому риску они подвергаются; сам же риск должен быть достаточно невелик — существенно меньше, чем допускаемый в терапевтических исследованиях.
- <sup>7</sup> *Jonas H. Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects // Experimentation with Human Subjects / Ed. by P.A.Freund, George Braziller Inc.*, 1970. P. 529.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 526.
- <sup>9</sup> Подробнее о процедуре информированного согласия см. раздел «Правило информированного согласия» в кн.: *Введение в биоэтику* (М., 1998. С. 183—196).
- <sup>10</sup> Об истории создания и практике работы этических комитетов см.: *Crawley F.P. Ethical Review Committees: Local, Institutional and International Experiences // International Review of Bioethics*. 1999. Vol. 10. № 5. P. 25—33.
- <sup>11</sup> Наиболее яркий пример — получение генетически модифицированных пищевых продуктов. Критики высказывают опасения по поводу того, что их употребление может привести к непредсказуемым последствиям для генома человека.

**Биоэтика, биополитика и идентичность  
(анализ современных медицинских  
структур «заботы о себе»)**

Философское исследование оснований биоэтики выделяет в качестве одной из центральных проблем проблему современных моделей взаимоотношений врач – пациент – болезнь (заболевание). В предлагаемой вниманию читателя статье делается попытка применить некоторые идеи Мишеля Фуко для обсуждения данного вопроса.

Намеченная Мишелем Фуко тема био-власти указывает на «матрикс» дискурсивных и внедискурсивных научно (медицински) обоснованных практик контроля, нормализации и совершенствования человеческого тела. Втягивая человека в асимметричные структуры подчинения под предлогом «заботы о себе», этот матрикс продуцирует его контекстуально специфицированные идентификации как тела (результат внешнего контроля) и самоидентификации (результат самоконтроля) в качестве «субъекта». Особую роль в биополитических механизмах идентификации и самоидентификации играет научная истина. Фуко вполне следует новоевропейской традиции, связывая «знание и силу (власть)». Однако следующим шагом он с ней резко порывает. Дело в том, что от Бэкона до Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля и даже Фрейда «знание и сила» оказывались экзистенциально-онтологическим основанием свободы человека в качестве «субъекта» своей жизнедеятельности<sup>1</sup>. Нервом многих рассуждений Фуко становится разрыв с этой традицией. Истина действительно дает власть. Но это не сила освобождающая, а сила закрепощающая, продуцирующая сложную сеть зависимости и подчинения – био-власть, крепежным узлом которой является симулякр «субъекта».

В сравнении с культурно-исторической ситуаций, в которой работал Фуко, современная ситуация стала качественно иной. Данное обстоятельство позволяет попытаться разыграть тему био-власти иначе. Не лучше и не «истинней» чем у Фуко, а просто по-другому, исходя из иной философской традиции в контексте иных исторических обстоятельств. Радикально другой стала современность, которая мной (вслед за Ульрихом Беком) маркируется как «другой модерн». Изменились и биомедицинские практики, и наука, и общество. Эти изменения и характер их влияния на структуры современного типа био-власти мной предварительно исследован в уже опубликованных работах<sup>2</sup>. Если Фуко вычленил из треугольника истина—власть—свобода третий элемент (свободу), то в моих работах делается попытка показать, что и связь истины с властью не столь однозначна. В предлагаемой читателю статье будет дано описание еще недостаточно обсужденного аспекта — трансформаций базисных структур медицинских практик, в результате которых меняется характер массового производства «симулякров» субъекта — биополитических аппаратов идентификации и самоидентификации.

Пространство современной медицины может быть гипотетично представлено сочетанием полиморфных структур трех моделей — медицинской, социальной и экзистенциальной. Каждая из моделей предлагает свою особую схему субъективации (произведения субъекта телесного страдания как особой социальной конструкции), специфика которой определяется особенностями понимания целей врачевания. Рассмотрев эти модели, можно будет в заключении дать набросок недостаточно осмысленных аспектов новых типов био-власти.

## 1. Медицинская модель

Точкой отсчета в нашем исследовании выступит традиционная медицинская модель. Это классическая модель<sup>3</sup> медицинской деятельности, в рамках которой самоидентичность врачей (в качестве субъектов действия) и пациентов (в качестве объектов врачевания) достаточно полно раскрывается в свете *монодисциплинарного* медицинского знания. В основе влиятельности медицинской модели лежит фундаментальное пред-понимание (неявное, закрепленное традицией знание), которое наделяет врачебное сословие особого рода полномочиями по защите от болезней и оказанию помощи страдающим людям. Лишь врачи, обладая особого рода профессиональным знанием, способны видеть истинные причины телесных страданий (болезней) и, обладая умением воздействовать на них, способны оказать реальную помощь.

Подобное рассуждение может показаться тривиальным — разве не во все века и не везде особое призвание врача пользовалось общественным признанием? Разве это общественное призвание не является прямым следствием могущества научной медицины? Ситуация, которую переживают индустриально развитые страны в начале XXI в., свидетельствует о парадоксальном обстоятельстве — рост могущества медицинской науки соседствует с ростом влияния в здравоохранении тех идей и практик, которые еще пару десятилетий назад пренебрежительно назывались донаучными, ненаучными или даже антинаучными. Монополия врача на истину вдруг ставится под вопрос. Люди начинают не понимать то, что еще вчера было известно практически каждому. Причины этого парадоксального когнитивного сдвига нами рассмотрены в упомянутых выше работах. Здесь же важно подчеркнуть иное обстоятельство — классическая медицинская модель действует в исторической ситуации, когда общество в целом и медицинское сообщество в частности обладают достаточно единодушным предположением обоснованности монопольного права врачей свидетельствовать в ситуации телесного страдания от лица истины. Только в просвете этого знания приобретают историческую конкретность специфические типы самоидентификации врачей и пациентов. Каковы же структуры самоидентичности, которые продуцируются медицинской моделью?

В ранее опубликованных работах было высказано предположение, что в основе самоидентичности лежит особого рода экзистенциальное настроение — игра экзистенциальной угрозы и надежды на спасение. В зависимости от того, как различается свое и чужое, несущее угрозу и обещающее спасение, структурируются практики *заботы о себе* (в том числе и биомедицинские), *защиты* от внешней опасности.

Для медицинской модели характерно то, что *свое*, главным образом, отождествляется с культурным, одомашненным, находящимся под контролем сознания, упорядоченным и т.д., а *чужое* — с природным, диким, телесным, хаотичным и т.д. В рамках классической медицинской модели чужое как природная стихия — враг, т.е. источник постоянной угрозы, который необходимо поставить под контроль самости — *овладеть, освоить*, т.е. сделать своим — не другим. Не случайно медицинские теории почти единодушно утверждают, что болезни возникают в результате *отклонения* механизма тела из положения равновесия (гомеостаза) за счет действия внешних сил (микробов, стресса, химических агентов и т.д.). Эти силы могут быть локализованы *внутри* тела (например, аутои-

мунный процесс), но и эта *внутренность* остается принципиально *вне* относительно собственно внутреннего в человеке — его «Я». В самом «Я» или самости причины для страдания и болезни нет — она приходит из-вне.

И уж совершенно естественно считать, что причиной смерти человека является некоторая природная необходимость. «Я» встречает смерть из-вне — от природы<sup>4</sup>. Поэтому призывы *любить* природу, оставить ее в покое, не вторгаться в ее интимные механизмы, так и останутся благими пожеланиями до тех пор, пока человек именно в ней не перестанет видеть источник своей смерти — самой главной и страшной угрозы своему существованию. Впрочем, возможен и иной вариант — произвести переоценку главной угрозы. Так, например, как будет сказано ниже, эвтаназические практики строятся из молчаливого предположения, что может быть страдание, которое «хуже» смерти.

Здоровье, как своеобразное идеальное состояние равновесия организма с окружающей средой, постоянно находится под угрозой извне, постоянно оказывается в той или иной степени отклоненным в сторону патологии. Как прекрасно выразил эту доминирующую в современной медицине идеологическую установку один из ведущих дореволюционных российских теоретиков медицины В.В.Подвысоцкий, «...организм живет среди массы внешних влияний, мешающих его идеальному существованию, поэтому абсолютного здоровья нет»<sup>5</sup>. Человек абсолютно здоров (идеально существует) только в мире без другого, без внешнего. Преодолеть сопротивление другого (другого, как природы, и другого, как человека) и поставить ситуацию под контроль сознания призваны технологии.

Медицинские технологии позволяют поставить природные механизмы тела под контроль человека, уничтожить болезнетворные агенты, устранить *поломку*, образовавшуюся в организме. *Идеальной моделью, которая без труда обнаруживается в подкладке представлений и о здоровом (нормальном) теле, и о свободном «Я», выступает механический принцип инерции.* Нечто остается в покое или равномерном движении до тех пор, пока на него не подействует внешняя сила. Организм останется здоров, реализуя заложенную в себе природную необходимость (т.е. в движении «по инерции»). «Я» сохраняет свободу (свою всеобщность и универсальность) при условии отсутствия внешних ограничений. Это как бы идеал — витгенштейновский идеально гладкий лед без досадного трения «внешних сил»<sup>6</sup>, появление которых превращает «норму» в «болезнь» — «жизнь, стесненную в своей свободе» (К.Маркс). Так же, как герои Андрея Платонова чувствовали приближение социализма, уничтожая классово чуждые эле-



менты, современные инфекционисты время от времени радуют человечество сообщениями о почти полном уничтожении то одного, то другого смертельного врага-микроба.

«Центральной темой медицинской модели выступает идея страдания как угрозы, которая внезапно нарушила предсуществовавшее состояние здоровья и благополучия. Подобная перспектива поддерживает милитаристскую идеологию медицины, ставшую общим местом в нашей культуре. Болезнь — это враг внутри нас. Пациент и врач заключают между собой “альянс” для того, чтобы, используя “вооружения” медицины защитить потерпевшего и атаковать вторгшегося неприятеля. Восстановление состояния личности, которым она обладала до заблечения и лечебного процесса, является стратегической задачей этой военной компании»<sup>7</sup>.

**Врачевание и этос войны.** Основополагающее для возникающих в контексте медицинской модели самоидентификаций экзистенциальное настроение напоминает настроение общества в состоянии войны. Причем полем битвы выступает страдающее тело больного. Источник опасности — в природе, а источник спасения — в установлении рационального контроля над ней, в чем, собственно, и заключен экзистенциальный смысл биотехнологий в данном случае. Подчеркну, война в данном контексте не просто красочная метафора, но указание на присущую классической медицине особую экзистенциальную логику и этику бытия человека в качестве «воина». В нашу задачу не входит развернутое описание *логоса и этоса войны*<sup>8</sup> в биомедицине. Обратим внимание лишь на одно из центральных обстоятельств — идею оправданной жертвы на алтарь *победы*.

Состояние войны — это радикальный экзистенциальный вопрос, обращенный к каждому гражданину, — присутствует ли в его существовании (самоидентичности) ценность, большая чем ценность его индивидуального существования (его частного «я»). Готовность стать воинем и воевать означает готовность принести в жертву *себя* (как частное лицо) на алтарь *большого* (страны, этнической группы, класса, религиозной общины, прав человека и т.д.), согласиться и даже требовать от ближнего подобной же жертвы, решимость, будучи военачальником, принести ближнего в жертву (в том числе и без его согласия), если того требуют интересы *большого*. Логика войны предполагает также раскол *человечества*, как внешней мне реальности, так и интериоризированной в моем лице, на *своих* и *чужих*. Мораль с ее запретами типа *не убий, не укради* и т.д. действует лишь в мире *своих*. *Чужие* из морального сообщества исключены (традиционно по обе стороны фронтов враги именуются *зверьми*, а их действия *зверства*—

ми). Лишение жизни *чужого* в состоянии войны не рассматривается в качестве убийства, а конфискация или уничтожение его собственности для целей войны — воровством. Логос войны *возвышен*<sup>9</sup> (поскольку обнаруживает в человеке *большее*, чем его индивидуальное существование, — трансрессирующую его индивидуальное существование *основу* самоидентификации) и, в силу правды жизни, жесток.

В каком смысле *этос войны* присутствует в гуманнейшей человеческой профессии врачевания в качестве ее имманентного свойства? Нисколько не дискредитируя нравственной основы врачевания, следует отметить, что в медицинской модели этос войны занимает одно из существеннейших мест.

Во-первых, война является имманентной характеристикой существования человечества<sup>10</sup>. То вспыхивая, то затухая в разных регионах, она ведется на протяжении всей человеческой истории. Тем самым постоянно производятся, воспроизводятся и изобретаются заново базисные демаркации самоидентификации между *своими* и *чужими*. Даже если сообщества не участвуют в войне — они к ней постоянно готовятся. Непременными соучастниками этой перманентной войны или подготовки к ней являются врачи. Они непосредственно заняты в проектах разработки средств ведения войны — ядерного, химического, биологического, психологического и т.п. оружия, а также методов защиты от него. Естественно, что подобного рода исследования требуют испытаний на человеке. В основном это делается на военнослужащих, причем часто без их добровольного информированного согласия (практика повсеместная — что у нас, что за рубежом). Здоровье, а иногда и жизнь недобровольных испытуемых приносится на алтарь Отечества, и этого рода жертвоприношения повсеместно воспринимаются как оправданные. До середины 1960-х гг. в США и СССР проводились медицинские исследования влияния радиационного облучения на состояние здоровья людей на гражданском населении, причем также без информирования и получения согласия. Естественно, что перманентно ведущаяся секретными службами *тайная* война предполагает разработку средств проведения спецопераций, которые также прежде использования в деле, по идее, должны проходить испытания на людях<sup>11</sup>. Несмотря на то, что в индустриально развитых странах медицинские испытания на людях в современных условиях предполагают получение их добровольного информированного согласия, это может касаться не в полной мере исследований, ведущихся в военных биомедицинских лабораториях. Этос войны здесь продолжает предопределять базисные структуры самоидентификации самодовлеющим образом.

Во-вторых, как отмечалось выше, *война* является весьма эффективной метафорой для описания отношения к природе как источнику опасности и характеристике специфики врачебного действия. Причем важно не только агрессивное отношение к внешней среде, к примеру, ярко проявляющееся в популярной рекламе мыла, «убивающего всех микробов». Идея, по сути дела, абсурдная, но апеллирующая к экзистенциальному настроению населения, видящему в «микробах» врага. Как отмечалось выше, состояние войны предполагает оправданность жертв со стороны *своих*. Чем опасней враг, тем естественней эти жертвы. Опасность эпидемий оправдывает ограничения свобод и определенные материальные жертвы населения при проведении карантинных мероприятий. Поскольку успех в войне с врагами (причинами болезней) зависит от степени развития биомедицинских знаний и технологий, то для медицинской модели характерна общепризнанная практика принесения в жертву интересов, здоровья, а иногда и жизни отдельных граждан во имя прогресса науки и светлого здорового будущего всего человечества. История медицины XX в. насыщена многочисленными примерами недобровольного использования пациентов и здоровых лиц (в том числе и детей) в биомедицинских экспериментах и клинических испытаниях<sup>12</sup>. Рутинной медицины сохраняется ненужное для пациентов, но нужное медикам — взятие образцов крови, спинномозговой жидкости, проведение различных тестов, биопсий и т.д. без информирования пациентов, хотя некоторые из этих процедур несут серьезный риск для здоровья последних. Наука, представляющая интерес *большого*, чем интерес отдельного человека, требует жертв и получает их именно постольку, поскольку *этнос войны* продолжает определять базисные черты самоидентичности и врачей, и пациентов, а также и в определенной степени смысл врачевания.

#### **Как работают аппараты био-власти в рамках медицинской модели?**

Для того, чтобы дать им описание вспомним три классические вопроса И.Канта: Что я могу знать? На что я могу надеяться? Что я должен делать? Ответ на них представит структуру двух типов самоидентичности — «субъекта» (врача и пациента), которые связаны иерархизирующим отношением власти и подчинения.

Неравное отношение к знанию лежит в основе властной вертикали врач—пациент. Традиционно звучащий вопрос: «Доктор, что со мной случилось?» — исходит как из некоторой самоочевидности из представления о том, что пациент знанием истины своего состояния не обладает. Знающим выступает лишь врач. Все, что пациент по случаю (как профан) может знать, должно быть заключено в скобки как

в принципе не имеющее отношения к существу дела. Этот акт, напоминающий феноменологическую редукцию, осуществляется медицинскими дискурсивными и внедискурсивными практиками, которые голосу пациента оставляют в коммуникативном пространстве лишь узкое пространство для жалобы<sup>13</sup>. Все иное, что может раздаться из уст пациента, неслышно. На жалобы же обращено внимание, и они входят в «историю болезни». Причем эта «история» записывается врачом и существует лишь для врача, тщательно скрываемая от пациента. Практики сокрытия истории болезни от пациента (при фактически неограниченной открытости для других врачей или представителей власти) сохраняются еще во многих областях российского здравоохранения. В результате формируется пациент как особого рода «субъект», вся субъективность которого заключена в постоянном дисциплинированном самоисключении из любой осмысленной коммуникации, *очищению поля терапевтического (в широком смысле) действия от «субъективных переживаний» страдающего для объективных свидетельств его тела.*

Рядом с пациентом как особого рода «субъектом» эти же практики выстраивают врача как иного рода «субъекта». Причем и в этом случае огромную роль играет самодисциплина. Правда, ее функция иная, чем субъективирующая самодисциплина пациента. Она направлена на фокусирование эмпирического (субъективного в дурном смысле) «взгляда» (чувственности) врача в точку зрения объективного наблюдателя — субъекта. Процесс субъективации осуществляется многочисленными практиками, включающими архитектурную организацию больничного пространства, одежду врача, ритуалы и этикет общения с коллегами и пациентами.

Особое место занимают идущие из глубокой древности запреты. В частности, запрет на сексуальные отношения с пациентами. Если, к примеру, глаз или рука врача, осматривающего пациента, эротичны, то, с профессиональной точки зрения, подобный врач слеп. Он не видит и не способен ошутить «первичные качества» страдающего тела, из которых складывается объективная симптоматика болезней. Тело врача должно превратиться за счет тренировки и самодисциплины в механический прибор, регистрирующий физические качества — цвет, консистенцию, подвижность, характер форм и поверхностей, и т.д. Только в этом случае в пространстве терапевтического опыта может возникнуть «субъект», идентичный идеалу объективного наблюдателя.

Таким образом, чтобы «позаботиться о себе» пациент как субъект должен увидеть себя во взгляде другого субъекта. Поставить между собой и страданием врача (единственного очевидца разворачива-

ющихся событий) и тем самым встать к нему в подчиненное положение. Асимметричная структура био-власти не зависит от личных качеств и желаний людей попадающих в ее структуры. Она действует через явные и неявные правила агенты, предполагающие от каждого участника знания своей роли и ее аутентичного исполнения. Поэтому заболевший врач становится столь же «несведущим» пациентом, как и любой дворник или президент, оказывающийся в том же положении. Достаточно вспомнить прекрасно описанное А.Солженицыным в повести «Раковый корпус» быстрое перевоплощение одного из наиболее умелых и знающих онкологов Донцовой в роль беспомощного пациента.

Как известно, вопрос о надежде подводил Канта к размышлению о религии в пределах разума. Роль Бога в новоевропейской культуре до последнего времени играла Научная истина (абсолютное благо всего человечества), наука выступала в роли Церкви, а ученый — священника. Именно наука обещала и продолжает обещать в ситуации бурного прогресса биотехнологий избавление от страданий, включая реальное бессмертие человека. В христианской культуре Бог был основой самоидентификации — человек мыслился созданным по его образу и подобию. В новоевропейской — человек мыслился образованным по образу и подобию Ученого. В самом деле, процесс придания ему из «глины» природных возможностей зрелого «образа» представляет собой постепенное приобщение к началам научного знания. Впрочем, о постепенности говорить следует осторожно. Путь к истине не сводится к чистой кумуляции научных знаний. Он прерывист. Он характеризуется «лиминальностью» — наличием ритуалов изменения статуса человека<sup>14</sup>. Образование делится на этапы — начальное, среднее и высшее. Завершение каждого этапа предполагает соответствующую аттестацию и получение от обществ свидетельства (диплома). Дальнейшее продвижение к истине сопровождается ритуалами получения научной степени и звания.

Феномен лиминальности<sup>15</sup> для нас важен постольку, поскольку дистанция био-власти между врачом и пациентом образована не просто разным объемом знания, но их различным социальным статусом. Разрывом между сообществом «посвященных» и «непосвященных». Врач имеет диплом, свидетельствующий об его принадлежности к социальной группе избранных, обладающих правом на врачевание, т.е. правом играть свою роль. Пациент таким правом не обладает. Его подчиненная самоидентичность (зависимая субъектность) жестко фиксируется внутрисоциальными барьерами обычая и права. При чем эта подчиненность и послушность голосу другого (врача) являются условиями его Надежды на спасения (=исцеление), опоры на

то в жизненном мире, что «больше него» (Истину). Последнее обстоятельство принципиально важно. Самоидентичность и врача, и пациента фундирована архаичными ритуалами жертвоприношений на «алтарь науки». История медицины наполнена трагическим героизмом самопожертвований ученых в их борьбе за Истину (и следовательно, за власть). До последнего времени в бессознательное этой же истории вытеснялись значительно более массовые недобровольные жертвы жизнью и здоровьем пациентов. Отдельные возмущенные подобным «варварством» голоса свидетелей (к примеру, В.Вересаева) дружно подавлялись врачебной общественностью.

Биомедицинские практики-ритуалы «жертвоприношений на алтарь науки» конструируют самоидентичности врачей и пациентов, для которых характерно наличие «глубины», присутствие «внутри» субъекта метафизической инстанции, ценность которой значительно превышает ценность эмпирического существования отдельного человека.

Из сказанного выше достаточно ясно формулируется ответ на вопрос «что я должен делать?» применительно к субъектности пациента и врача. Не забудем, что вопрос этот у Канта не касается непосредственно прагматических аспектов, но ставится исключительно в моральном смысле. Дело пациента (его моральная добро-детель) сводится к практике самодисциплины, блокирующей вторжение в коммуникацию профанных дискурсов и практик обыденной жизни, а также послушание советам и назначением посвященного в тайны жизни и смерти «другого» (врача). Пределом, к которому устремлены практики субъективации «медицинской модели», является роль пациента максимально пассивного, не имеющего собственного голоса. Роль почти «животного», поскольку единственно «собственным» у этого субъекта признается лишь боль, стон и другие проявления телесного страдания. Практики недобровольного экспериментирования вплотную подводят к этому пределу субъективации, превращая человека в «подопытного кролика». Естественно, что и в теоретическом плане пациент видится в рамках медицинской модели исключительно как организм. Последнее, однако, не означает даже в возможности полной идентификации пациента с неким животным состоянием. Пассивное «животное» лишь регулятивная идея, осуществление которой требует серьезного само-устремленного напряжения человека. Эта пассивность, нуждающаяся в постоянной дисциплинирующей активности особого «субъекта».

Врач играет роль активного субъекта, который по статусу причастен Истине. Стандарт его моральной добродетели представлен в позиции универсального объективного наблюдателя (эквивалент бо-

жественной точки зрения), достижение которой идет через сеть дисциплинарных практик, образовательной активности по приобщению к истине и бифуркаций лиминальных переходов<sup>16</sup>. Взятые вместе представленные выше три ответа образуют ответ на четвертый: «Что такое человек?».

Таковы, в общих чертах, классические структуры врачевания, обозначенные как «медицинская модель», и соответствующие им типы самоидентификации, которые составляют до сих пор некоторый базовый контекст бурно развивающихся биотехнологий. К началу XXI в. этот контекст оказался в ситуации глубоких преобразований. В следующем параграфе отметим лишь некоторые направления его изменения.

## 2. Проблематизация медицинской модели

Как и каждое историческое изменение, проблематизация медицинской модели не представляет собой одномоментного изменения. Многое из того, что послужило началом и дало идейное содержание новым моделям врачевания, уже было подготовлено культурой и прогрессом самой медицины. Здесь уместна химическая метафора насыщенного раствора, остающегося до поры до времени в стабильном состоянии, однако способного в результате внешнего воздействия дать начало бурному процессу формообразования. Таким мощным внешним воздействием стала победа союзников во Второй мировой войне и состоявшийся после ее окончания Нюрнбергский процесс.

**От войны к мирному сосуществованию (биомедицина и уроки Нюрнберга).** В августе 1947 г. на свет появился текст Нюрнбергского этического кодекса, регламентирующего правила проведения медико-биологических экспериментов на человеке. Он был подготовлен в ходе международного судебного процесса над нацистскими учеными-медиками, проводившими бесчеловечные научные эксперименты над заключенными в концлагерях. При подготовке обвинительных материалов необходимо было сформулировать некоторые принципы, по которым можно было бы отличить правильно осуществленные исследования на человеке от тех, что представляли собой преступные деяния. Некоторые эксперименты, в которых смерть испытуемых исходно планировалась, были, очевидно, преступными. Например, опыты по разработке методов борьбы с гипотермией, в которых часть испытуемых была в буквальном смысле заморожена, с гипоксией — когда они гибли в высотных самолетах из-за отсутствия кислорода, опыты с испытанием отравленных ядом пуль, заражением смертель-

но опасными инфекционными заболеваниями и др. Не вызывала сомнений и преступность таких научных проектов, как «заготовка» 120 трупов «русских евреев-комиссаров» для антропологических исследований и музейной экспозиции в Страсбургском университете.

Другие научные мероприятия было гораздо сложнее оценить и, главное, сформулировать — в чем именно состояло содержание преступного действия. К примеру, фашисты хотели после победы в максимально короткие сроки заселить освободившееся «жизненное пространство» представителями арийской расы. Для этого ими разрабатывались методы увеличения числа случаев многоплодной беременности с помощью гормональной стимуляции овуляции. Эти исследования, как правило, не сопровождалась гибелью испытуемых, в ряде случаев трудно было сформулировать — в чем заключался нанесенный ущерб, если соматические последствия были относительно незначительными.

Для решения этой проблемы группа экспертов, привлеченных для работы на процессе, сформулировала набор принципов морально оправданного экспериментирования на людях, впоследствии получивший название Нюрнбергского кодекса. В России текст кодекса был впервые опубликован только в 1993 г. в 7 номере журнала «Врач». Более чем на десятилетие он был забыт и на Западе. И это не случайно. Первый пункт кодекса формулировал основополагающую моральную и правовую норму, нарушение которой инкриминировалось немецким врачам. В частности, она гласит:

«Прежде всего, необходимо добровольное согласие испытуемого, которое означает, что лицо, вовлеченное в эксперимент, имеет законное право дать такое согласие и обладает свободой выбора без какого-либо элемента насилия, обмана, мошенничества, хитрости или других скрытых форм принуждения; обладает достаточными знаниями, чтобы понять сущность эксперимента и принять осознанное решение. Последнее требует, чтобы до предоставления согласия испытуемый был информирован о его характере, продолжительности и цели; методе и способах, с помощью которых он будет проводиться; обо всех возможных неудобствах и рисках; о последствиях для его здоровья и морального благополучия, которые могут возникнуть в результате участия в экспериментах». Однако это требование не так редко нарушалось и учеными стран-победительниц. Как уже отмечалось выше, логос «войны» предопределял практику игнорирования прав отдельного человека, которая просуществовала без серьезных ограничений до начала 1960-х гг. на Западе и 1990-х гг. в России. И все же «процесс пошел».



Вполне в соответствии с библейской притчей моральные издержки медицинской модели были первоначально обнаружены как «небольшая» (т.е. не затрагивающая идеологию медицины в целом) «соринка» в «глазу» другого (врага). Понадобилось время, чтобы в общественном «глазу» общественность демократических стран смогла обнаружить «бревно» моральной ограниченности медицинской модели. Опубликованная в 1964 г. «Хельсинкская декларация» Всемирной медицинской ассоциации (ВМА) не только подтвердила необходимость соблюдения принципов Нюрнбергского кодекса для всех стран, но и сформулировала базисный принцип врачевания мирного времени — *«интересы испытуемого всегда должны превалировать над интересами науки и человечества в получении новых знаний»*. Этим положением отвергается идея оправданной жертвы на алтарь науки. Высший интерес, который служил основанием самоидентичности человека в рамках медицинской модели, прячется от общественного взгляда во тьму секретных лабораторий. В пространстве, открытом общественному взгляду, начинает доминировать идея *прав человека* как уникального индивидуума и гражданина, реализация которой в биомедицине проявляется в том, что основным правилом, определяющим отношение врачей и пациентов, становится *правило добровольного информированного согласия*. Причем это касается и научных исследований, и каждодневной практики медицины. Место *этоса войны* занимает, отчасти, *этос мирного морального сообщества*<sup>17</sup> или общественного договора («контрактной модели», по Р.Витчу), формируя соответствующие типы самоидентификации.

Преобладание этоса мирного морального сообщества в самосознании современной медицины, вытесняя идею легитимной жертвы, выносит симулякр «субъекта» из глубины Истины на поверхность профанного дискурса — в сферу гражданских отношений. Субъект теряет предполагавшуюся классическим самосознанием подкладку таящегося в глубине «большого». Био-власть растекается по поверхности профанных дискурсов. *На место лиминальных переходов приходят социальные контракты, создающие ролевые самоидентификации по сговору, как результат гражданской сделки*. Отмеченное преобразование наиболее полно выражается в структурах современного здравоохранения, которые условно названы «социальной моделью».

### 3. Социальная модель и ситуация хронического заболевания

Как отмечалось выше, в рамках медицинской модели главной целью врачевания выступало возвращение организма страдающего человека из отклоненного состояния в состояние равновесия (нормы). Наиболее адекватной медицинской модель оказалась для заболеваний, которые называются *острыми*. Спецификой острого заболевания является то обстоятельство, что возникшие болезненные нарушения в организме в принципе обратимы и его (организма) функции в результате медицинского вмешательства могут быть достаточно эффективно восстановлены. Острое заболевание предстает для больного как временное состояние ограничения нормальных и привычных для него форм жизнедеятельности. При этом цель врачевания сводится к исправлению возникшей поломки в организме с помощью тех или иных терапевтических или хирургических мероприятий.

Самоидентичность пациента в ситуации острого заболевания описывается характерными для медицинской модели чертами картезианского «я» со стороны (объективно) относящегося к своему телу. Страдание для этого «я» — лишь внешняя временная помеха нормальной само-реализации в труде или наслаждениях жизни. Отстраненность от тела как внешнего предмета имеет как бы две взаимосвязанные стороны. Во-первых, в ней отражена классическая оппозиция субъекта и объекта, которая задает представление о врачебном действии (даже если оно производится самим пациентом) как манипуляции с внешним объектом. Во-вторых, для пациента его тело «отстранено» от него его собственным невежеством. Он в буквальном смысле «не видит», что с ним в действительности происходит, и поэтому вынужден постоянно для прояснения собственной ситуации обращаться к врачу с уже упоминавшимся традиционным вопросом — «доктор, что со мной?». Только в свете научного знания (во взгляде врача) пациент оказывается способным в качестве наблюдающего «я» видеть истинный образ своей воплощенной в теле самости.

Хроническое заболевание в рамках медицинской модели трактуется чисто негативно — как временная, обусловленная несовершенством науки, неспособность вернуть организм больного в нормальное состояние. *Проблематизация медицинской модели подготовила возможность увидеть в хроническом заболевании не просто временную слабость медицинских знаний, но особую реальность телесного страдания, которая в полной мере не наблюдаема с точки зрения медика-эксперта, сколь бы он ни совершенствовал свои познания.* Сформулирую несколько ина-

че — проблематизация медицинской модели позволила обнаружить в ситуации хронического заболевания *особый смысл отношения к телесному страданию в целом*, т.е. особый, не наблюдаемый изнутри медицинской модели, смысл отношения врачей и пациентов.

В тех случаях, когда болезнь приобретает хронический характер (сюда, кстати, относится подавляющая часть патологии старческого возраста), т.е. восстановление жизнедеятельности до нормального уровня оказывается либо вообще невозможным, либо растягивается на достаточно продолжительный период времени, цели и задачи врачевания качественно усложняются за счет реабилитационного направления. Пациент уже не может абстрагироваться от патологии как временного препятствия. Она входит в его жизнь как имманентный горизонт реализации всех его жизненных планов. Картезианское «я», характерное для ситуации острого заболевания, трансформируется в некое «телесное сознание», общие контуры которого разработаны в феноменологии восприятия Мерло-Понти. Как метафорически выражаются Дженнингс, Каллахан и Каплан — от логики войны с болезнью происходит переход к логике «мирного сосуществования», для которой характерны не радикальные действия с целью уничтожения противника, а длительные «дипломатические переговоры» и «компромиссы» с целью реабилитации, а не выздоровления.

Реабилитационная терапия как бы перешагивает биологический уровень оказания помощи, перемещая основной акцент своей деятельности на биографический уровень заболевания. Если в ситуации острого заболевания врач, в принципе, мог реализовать стоящие перед ним задачи без помощи пациента, то в реабилитационном процессе пациент начинает играть равную по значимости, но иную по содержанию роль в сравнении с ролью медика. Пациент лучше врача знает о собственных жизненных приоритетах и предпочтениях, профессиональной ориентации и привычках.

Врач, исходя из возможностей организма больного, может подсказать ему — какие для последнего допустимы физические нагрузки, как целесообразно изменить диету, какой образ жизни предпочтительно вести. Но медик не в состоянии сам изменить образ жизни пациента так, как он мог изменить и нормализовать до определенных пределов нарушения в организме. Основной действующей фигурой в реабилитационном процессе становится пациент, т.к. именно от его готовности изменить образ жизни, воли и целеустремленности, от умения эффективно сотрудничать с медицинскими работниками зависит, в конечном результате, успех врачевания. «Оказание помощи в условиях хронического заболевания более всего морально обосновано и

терапевтически эффективно тогда, когда и получающий и оказывающий помощь осознают общность своих целей, и когда оба заинтересованы в более глубоком взаимопонимании. Только при этом условии возможно защитить интересы больного как личности»<sup>18</sup>.

Деятельность врача в ситуации острого заболевания детерминирована естественнонаучной по своему содержанию логикой интерпретации биологических процессов на организменном уровне. Реабилитационная медицина усложняет мышление врача необходимостью учета социальных закономерностей. «Здесь логика естественнонаучной медицины уравнивается логикой жизни, труда, досуга и межличностных отношений — того, что именуется социальной логикой в противовес традиционно медицинской»<sup>19</sup>. Именно поэтому вырастающая из опыта оказания помощи больным с хроническими заболеваниями новая модель восприятия телесного страдания может быть названа «социальной моделью» в противоположность традиционной «медицинской модели».

Вместе с тем традиционная биологически ориентированная логика «медицинской модели» остается доминирующей в современной медицине (особенно, отечественной). Будучи более или менее эффективной и оправданной в ситуации острого заболевания она явно недостаточна при хронических заболеваниях. В ряде случаев ее господство может приводить к самым серьезным негативным последствиям как с точки зрения эффективности медицинской деятельности, так и с моральной точки зрения.

Есть очень точная метафора, которая называет архитектуру «идеологией, застывшей в камне». Если приглядеться к архитектуре современных больниц, то нетрудно заметить в том, как организовано жизненное пространство пациента, определяющее влияние идеологии острого заболевания. Архитектурное пространство, в котором существует больной, строится из следующих элементов: койка, палата, коридор, столовая, туалет и те блоки, в которых ему оказывается медицинская помощь. Это, вероятно, наиболее оптимальная структура для хирургического отделения, в котором пациент находится относительно короткий промежуток времени. Но когда на тех же принципах организовано архитектурное пространство психиатрических клиник, где тысячи больных проводят большую часть своей жизни, то здесь налицо явное ущемление права пациентов на достойное человеческое существование.

Собственно говоря, понятие «репрессивная психиатрия», которое в СССР получило узкополитическую трактовку, исходно появилось в работах психиатров, неудовлетворенных господством биоло-

гизаторского подхода к пониманию принципов оказания психиатрической помощи, отстаивающих принципиальную важность разработанных программ социализации и реабилитации психиатрических больных. Больной оказывается как бы репрессированным рутинным порядком медицинского лечения, «окаменевшим» в архитектуре больничных зданий, в отношении возможностей реализации своих жизненных планов. Если человек болен шизофренией, то это не значит, что для него все кончено. Он такой же полноправный гражданин нашей страны, как и все остальные. Его права могут быть ограничены только при строго определяемых законом условиях. Он живет мечтами и надеждами на возможность самореализации, что просто немислимо без его эффективной реабилитации и социализации, без создания в рамках психиатрических больниц адекватно организованного жизненного пространства.

Аналогичные аргументы справедливы и для такого многотысячного контингента больных, каким являются дети, страдающие тяжелыми хроническими заболеваниями. Архитектурное пространство детской больницы должно создавать возможности для личного развития и образования больного ребенка, пространство для игры и обучения, а не только для лечения. Естественно, параллельно необходимо изменить идеологию врачевания хронических пациентов, дополнив ее логикой общественной жизни — клинической психологии, педагогики, социальной помощи и т.д. На словах — многие медики с этим согласны. Но как только речь заходит о «штатном расписании» больниц, ставках, льготах, дополнительном финансировании социальных составляющих реабилитационного процесса — все это оказывается «излишеством», оставленным до лучших времен. «Существенное» во врачевании исчерпывается канонами медицинской модели, т.к., с ее точки зрения, социальный план страдания не наблюдаем.

Собственно говоря, эта проблема связана не только с идеологией медицины, но и с моральным несовершенством существующего (особенно в нашей стране) общественного сознания в целом. Архитектура метро, театров, кинотеатров, библиотек, стадионов, школ, институтов, жилых домов и общественных зданий — всего градостроительного пространства самым безжалостным образом репрессирует инвалидов, которые в огромном числе случаев оказываются заточенными в своих квартирах и лишены тех возможностей полноценной социальной жизни, которыми обладают другие граждане.

Поэтому, настаивая на принципиальной важности, как с моральной точки зрения, так и сугубо медицинской, развития реабилитационных программ в здравоохранении, необходимо одновре-

менно подчеркивать насущность встречного движения общества в сторону большей открытости к нуждам и потребностям инвалидизированного населения.

Какие последствия для самоидентификации человека связаны с медленным, но верным процессом формирования социальной модели врачевания? Первое уже было упомянуто. Рядом с картезианской самостью, отстраненной от тела, формируется самоидентичность «телесного я», отношение которого к миру и себе с самого начала оказывается контекстуализировано — определено частной (не универсальной, по определению) точкой отсчета, погруженной в конкретную ситуацию страдающего тела. Причем эта погруженность дает специфический ресурс *особого образа жизни* в странах с развитой системой социального страхования<sup>20</sup>. Возникает особый социальный слой населения, который полностью или частично живет (решает социальные, экономические, психологические и иные проблемы), используя свое заболевание в качестве жизненно-важного средства. Причем средства не только в меркантильном смысле слова, но и средства особой формы культурной самоидентификации. Растет число национальных и международных организаций слепых и глухонемых людей, которые требуют признать себя не в качестве «инвалидов», но как представителей особой субкультуры.

Теперь необходимо понять — в свете какого рода знания «телесное я» узнает себя, отвечает на вопросы «что со мной?», «что мне делать?» в ситуациях хронического заболевания. Принципиальным отличием от медицинской модели, построенной на главенстве монодисциплинарного медицинского экспертного знания, является в социальной модели акцент на полидисциплинарность. Чисто медицинское знание оказывается недостаточным. Оно дополняется многообразием специфических знаний (истин), которыми обладают эксперты социальных и гуманитарных наук. Единый свет научной Истины (открытой с универсальной, почти божественной точки зрения) расслаивается на многообразие в чем-то дополняющих друг друга, в чем-то конфликтующих друг с другом «истин», контекстуально справедливых лишь с точки зрения конкретного экспертного знания<sup>21</sup>. При этом промежуток «между» конкурирующими монодисциплинарными курсами (взглядами) оказывается научно не наблюдаемым. В нем правят дискурсы обыденной жизни, здравого смысла, «профанного опыта». Конкуренция и координация конфликтующих истин оказывается опосредована средой языка обыденной жизни.

В медицинской модели мы видели в свете «объективной истины» отчетливые «центры» самоидентификации в форме знающего (поэтому ответственно действующего) «субъекта» и пассивного объек-

тивно представленного страдающего тела пациента. На вопрос пациента «что со мной?» отвечал врач. Он же считал себя в праве принимать решение — отвечать на вопрос «что делать?», часто даже не ставя пациента в известность о принятом решении. В социальной модели центр исчезает. Его место занимает среда профанного опыта — диалогического общения пациента с многообразием представителей экспертного знания. Среда «между». Именно в ней сходятся различные экспертные описания ситуации телесного страдания, каждое из которых несет свой ресурс самоидентификации в качестве «субъекта» и «объекта». Страдающий человек может «взглянуть на себя» то с точки зрения врача (причем не одной), то с точки зрения психотерапевта, социального работника, диетолога, специалиста в области лечебной гимнастики, эксперта по семейным проблемам, сексопатолога и т.д. Многообразие экспертных суждений, отвечающих на вопрос «что происходит?» и «что делать?», сопрягается в осмысленное основание для принятия решения в рамках житейского опыта пациента, его «подручного знания» (М.Хайдеггер). Это обстоятельство социально закрепляется в универсально распространенном этическом правиле и соответствующем правовом механизме «добровольного информированного согласия»<sup>22</sup>, с помощью которого именно пациенту передаются основные права на принятие жизненно важных решений. «Что делать?» — решает «профан». *Тем самым между «знанием» и «силой» возникает фундаментальная трещина, затрагивающая самые основания традиционного типа самоидентификации, который продолжает господствовать в рамках медицинской модели.*

Формирование социальной модели происходит синхронно с трансформациями в современной естественнонаучной онтологии. В классической науке всегда присутствовала регулятивная идея единства мира, принципиальной возможности со временем представить его в формах единой научной картины (единой универсальной теории). Стратегии редукционизма и интегративизма («холизма»), несмотря на внешнее расхождение, выражали это общее метафизическое желание. В физике, химии, биологии и медицине постоянно воспроизводились свои региональные попытки создания общей теории. С конца 70-х, начала 80-х гг. XX в. это желание ослабевает, вытесняясь в маргинальные сферы научного опыта. Наука обнаруживает, что она может успешно развиваться в отсутствие общей теории, единой картины мира, в том числе и общей научной теории телесного страдания.

Данное обстоятельство не снимает самой установки на связанность научного опыта. Она меняет свою онтологическую «прописку», переносится из физического (в широком смысле слова) мира

объективно данных событий в мир истории, структурированный повествовательными практиками. Многообразие возможных онтологических проекций (способов представления) телесного страдания оказалось возможным связать через их уместное соприсутствие в рамках конкретного научного или клинического случая. Их связывает не общее основание логики или онтологии (фундаментальной) — соседство в картине мира, а пригнанность друг к другу, обеспечиваемая фронеzisом и мастерством разного рода «экспертов», диалогически взаимодействующих с пациентом-клиентом. Рассказ представляет единичный опыт единства и онтологии мира как истории<sup>23</sup>. В результате даже за чисто естественнонаучными представлениями начинает проглядывать иного типа онтология. Онтология исторического события. Но это означает изменение регулятивной идеи, предположенной практиками произведения субъекта. Рядом с субъектом-наблюдателем появляется его альтер-эго — субъект-автор. Причем каждый из них принципиально де-центрирован, представляет собой сетевую структуру множественных самоидентификаций.

#### **4. Экзистенциальная модель (ситуация терминального состояния)**

Ситуация хронического заболевания, как своеобразный «натурный эксперимент», позволила переопределить цели врачевания, открыть новые ресурсы самоидентификации врачей и пациентов перед лицом телесного страдания. Аналогичным образом специфическая ситуация умирающего больного позволяет сделать еще один шаг самопознания современного человека. Ситуация умирания требует радикально переосмыслить ответ на требование «узнай себя». Героический лозунг медицинской модели — бороться до конца за жизнь больного — уместен и достоин всяческого уважения в ситуации проведения хирургической операции, в реанимационном отделении или отделении интенсивной терапии. Однако этими и подобными ситуациями медицинская практика не исчерпывается.

В онкологии, как и некоторых других областях клинической медицины, нередко встречаются ситуации, когда дальнейшие попытки вылечить пациента или хотя бы стабилизировать его состояние становятся бессмысленными (опухоль становится нечувствительной к различным видам терапии). Как говорят некоторые онкологи — больной выходит из программы. Его выписывают из больницы «на руки» участковому врачу. Каковы цели оказания медицинской помощи подобным больным? Что значит бороться до конца в этих условиях? Бессмысленно ставить задачу нормализовать состояние организма



или социально адаптировать пациента в условиях наличия хронической патологии. Основной задачей оказания медицинской помощи становится обеспечение достойного для человека процесса умирания.

Соображение достаточно простое. Однако для идеологии медицинской модели врачевания неочевидное. Врач обязан бороться до конца! Как солдат на поле боя обязан до последнего вести сражение. Уже ситуация хронического заболевания уязвляет моральное самосознание врачебного сословия, оказавшегося вынужденным мириться с собственной неспособностью добиться окончательной победы. Признать умирание как неизбежное событие (несмотря на его очевидность) — означает капитуляцию перед «врагом». «Смерть — это провал, несчастный случай. Так считает врач, ибо в этом оправдание его существования. Но и он выражает здесь лишь то, что чувствует само общество. Смерть — знак бессилия, беспомощности, ошибки или неумелости, который следует поскорее забыть»<sup>24</sup>. Как ни странно, но именно подобного рода риторические формулы до настоящего времени использовались врачебным истеблишментом для сдерживания развития специфической формы медицинской помощи — паллиативной медицины.

В историческом развитии современной медицины должно было произойти последовательно два события, прежде чем сформировалось понимание принципиальной особенности паллиативной помощи<sup>25</sup>. На первом этапе необходимо было увидеть в умирающем больного. На втором — увидеть в этом больном умирающего человека, смертную личность. Первый шаг привел к феномену, названному Ф.Арьесом *медиализацией смерти*. Лишь где-то в XIX в. врач постепенно заменяет священника у постели умирающего больного. За этой заменой кроется фундаментальное переосмысление природы страдания умирающего человека — оно из духовного превращается в общественном сознании в телесное (предмет экспертной помощи врача). К середине XX в. уже половина всех смертей происходит не дома, а в больнице. В условиях господства медицинской модели «ни умирающий, ни его семья не имеют больше власти над его смертью: ее регистрирует и организует больничная бюрократия»<sup>26</sup>.

Умирающий превратился в обычного больного. В результате само событие умирания исчезло, стало ненаблюдаемым в рамках медицинской модели. Больной либо жив (пусть и в критическом состоянии), либо уже мертв. В первом случае врач оказывает ему помощь так же, как и любому другому пациенту. Во втором констатирует смерть. «Еще в 1965 г., когда Элизабет Кюблер-Росс попыталась расспросить умирающих об их состоянии, руководство больницы не только увидело в

этом ненужную жестокость, но и отвергло саму постановку вопроса. Умиравшие? Таких нет. Их и не может быть в хорошо организованном лечебном заведении»<sup>27</sup>. Нет не потому, что люди не умирают в больницах, но по тому, что самоидентичность умирающего неразличима в свете биологически ориентированного медицинского знания. Арьес не случайно подчеркивает особую роль психологов, социологов и представителей других гуманитарных наук в визуализации самоидентичности человека как умирающего и его особых проблем — как медицинских, так и выходящих за компетенцию последних.

Ответом на открытие специфической фигуры умирающего больного стало формирование особой модели оказания помощи, которую целесообразно назвать «экзистенциальной моделью», поскольку действие (содействие страждущему) как бы сдвигается в экзистенциальный промежуток между жизнью и смертью. Если ситуация хронического заболевания позволила открыть в самоидентичности человека его телесную ограниченность (имманентную неуниверсальность), то ситуация терминального страдания открыла экзистенциальную конечность человека (он вновь смог осознать себя как «смертный»). Подчеркну еще раз. Для медицинской модели смерть случайна. Она чужда человеку. Поэтому предметом заботы является жизнь, ее максимально возможное продление до той точки, в которой она, в силу недостаточного развития медицинских технологий, прерывается. В экзистенциальной модели возникает *забота о смерти*, точнее говоря, *забота о достойной человека смерти*.

Эта забота проявляется многолико и противоречиво. В этой ситуации полезно прежде всего ответить на вопрос — какого рода знание способно обеспечить наблюдаемость событий в пограничном экзистенциальном режиме и дать основание для особого рода практик? Недостаточность экспертного медицинского знания уже подчеркивалась выше. Как и социальная модель, модель экзистенциальная формируется как фундаментально междисциплинарная отрасль. Помимо специалистов медико-биологического профиля, в изучении процессов умирания принимает участие определенное число гуманитариев (психологов, социологов, антропологов, философов, юристов и т.д.).

*В отличие от социальной модели, экзистенциальная модель вынуждена переступить границы той реальности, которая может быть дана с научной точки зрения (пусть и междисциплинарной). Любого рода забота о достойном уходе из жизни строится на том или ином предположении метафизического плана — о бытии или небытии человека после смерти.* Не случайно, что прежде всего в рамках экзистенциальной модели в медицину возвращается священник, предлагая традицион-

ный и наиболее проработанный культурой ответ на вопрос — как человек может сохранить свою самоидентичность перед лицом смерти. При этом даже далекое от религии светское сознание вынуждено исходить из глубоко метафизических предположений. К примеру, различные варианты эвтаназии предполагают, *что смерть лучше, чем страдание*. Безусловно, никакого научного подтверждения этому тезису быть не может. Оно возникает как *фундаментальное метафизическое предположение, стремительно захватывающее своей самоочевидностью общественное сознание. Из этой очевидности вырастают эвтаназические практики «лечения» боли смертью*.

К ней же апеллируют и истцы, проходящие по «wrongful life suits» (делам о нанесении ущерба актом рождения на свет). Смысл этих исков весьма парадоксален. Они помогают обнаружить спрятанное в основании практик экзистенциальной модели метафизическое априори. Дети, рожденные с тяжелыми пороками развития, предъявляют иск родителям, которые знали о вероятности рождения ребенка с патологией развития, но не сделали своевременно аборт. В чем заключается нанесенный родителями этим детям ущерб? Истцы утверждают, *что для них небытие лучше, чем бытие в состоянии страдания (самоочевидное предположение практик эвтаназии)*. Позволив ребенку с «уродствами» родиться на свет, родители тем самым причинили ему ущерб. Суды, разбиравшие подобного рода дела, справедливо отказывали в компенсации «потерпевшим» на том основании, что достоверного знания в отношении факта нанесения ущерба не существует<sup>28</sup>.

Впрочем, нельзя научно доказать и обратного — того, что прекращение жизни страдающего «нестерпимой» болью больного наносит ему ущерб. Отчасти поэтому большая часть дел по обвинению врачей в эвтаназии пациентов заканчивается также оправдательными приговорами.

В любом случае, мы наблюдаем фундаментальное экзистенциальное открытие, совершающееся в общественном сознании. Человек начинает вновь узнавать себя в качестве смертного. Небытие вновь становится его небытием, чем-то, что имманентно и позитивно входит в его самоидентичность как его *бытие-к-смерти* (М.Хайдеггер). Для религиозного опыта, получающего признание у постели умирающего (право на духовную помощь священника закрепляется повсеместно на законодательном уровне), небытие интерпретируется как другое, в фундаментально метафизическом смысле, бытие. Для агностиков и атеистов обыденного сознания оно (небытие) также становится своим (лучшем, чем боль, которая предстает как *чужая*) — предметом *заботы о себе* в практиках эвтаназии. Тем самым происхо-

дит экзистенциальная радикализация самопознания, которое совершается «в» и «через» современные биомедицинские технологии. Путь к себе, который набрасывает био-власть, вновь трансцендирует за рамки наличной ситуации жизни в пространство смерти.

Предложенные выше описания полиморфного структурного матрикса био-власти современного здравоохранения касаются лишь наиболее существенных для темы нашего исследования аспектов. В принципе, оно должно было бы быть дополнено многообразием структур самоидентификации, которые связаны с рыночной и государственной моделями здравоохранения, научной медициной и широким спектром альтернативных или комплиментарных типов (гомеопатии, дианетики, акупунктуры, шаманизма, колдовства и т.п.). Упомянутые сейчас и подробно описанные выше конструкты в современную эпоху не имеют метафизической устойчивости. Они формируют своеобразную сеть нестабильных контингентных коммуницирующих друг с другом самоидентификаций. Поэтому событие врачевания в эпоху другого модерна не может быть сведено к классическому представлению о врачуемом действии, предполагающему точечную самоидентичность активного и знающего врача (субъекта) и объективированную в механизме тела самоидентичность страдающего пациента. Скорее оно предстает как уникальная для каждого случая серия метаморфоз самоидентичностей страдающего и оказывающего помощь, их совместный дрейф в сети возможных самоидентификаций, которая наброшена эпохой как общее для них структурированное био-властью пространство жизненного мира.

\* \* \*

Следует при этом не забывать и об иной очевидности. В сопротивлении неизбежно наступающему и переживании его (сопротивления) фатальных неудач самости дается опыт встречи с мощью био-власти, укорененной вне человеческого мира, за пределом его дискурсов и практик. В этом опыте самость обнаруживает присутствие в себе жизни не в качестве предмета преобразования, в деятельном отношении к которому она (самость) играет роль субъекта, но в качестве правящей власти, играющей этим «субъектом». Это та власть, из рук которой человек получает роли ребенка, юноши и девушки, мужчины и женщины, старика и старухи. Она же изымает у него все возможные роли, сбрасывая со сцены жизни в мир смерти. Бытие человека, властно захваченное стихией игры жизни, есть его «бытие к смерти».

## Примечания

- 1 Связь истины и свободы может быть прослежена до самых оснований европейской культуры. У Платона она получает свою собственно философскую проработку.
- 2 Био-власть в эпоху биотехнологий. М., 2001; Геномика – наука «другого модерна» // *Философия науки*. Вып. 8. М., 2002. С. 201–220.
- 3 Я называю «классической» модель, которая у Фуко скорее бы фигурировала под именем «современной».
- 4 Отметим, что прогресс геномных исследований, обещающий открыть и поставить под контроль биологические механизмы смерти, ставит человека перед парадоксом. Смерть при этом не исчезнет. Просто ее основными причинами станет «господин случай» и злая воля самого человека, которая иманентна его свободе. Если не считать случай, никаких врагов, кроме себя самого, у него не останется.
- 5 *Подвысоцкий В.В.* Основы общей и экспериментальной патологии. СПб., 1905. С. 1.
- 6 *Витгенштейн Л.* Философские исследования. № 107 // *Витгенштейн Л.* Философские работы (Ч. 1). М., 1994. С. 126.
- 7 *Jennings B., Callahan D., Caplan L. A.* Ibid. P. 9.
- 8 Об особом «логосе войны» говорится с учетом его прояснения в работах: *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000; *Хайдеггер М.* Самоутверждение немецкого университета // Мартин Хайдеггер / Пер. А.В.Михайлова. М., 1993. С. 222–231; *Бибихин В.В.* Язык философии. М., 1993. С. 121–178; *Gelven M.* War and Existance. A Philosorphic Inquir. Pensilvania, 1994.
- 9 Концептуальная связь логоса и феномена войны, конкретизируемая эстетической категорией возвышенного, со всей определенностью намечена у Гегеля и многоаспектно обыграна в лекциях по философии Гегеля у А.Кожева. См.: *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
- 10 Война как техника самоидентификации рассматривается мной в статье *Тищенко П.Д.* Метафизика и метафорика телесности. С. 238–255.
- 11 Об испытании ядов на «врагах народа», что сопровождалось их гибелью см.: *П. Судоплатов* (у Юдина), а также Бирнштейн...
- 12 См. напр., Доклад РНКБ «Вакцинопрофилактика и права человека» под ред. Б.Г.Юдина.
- 13 В этом направлении работает и архитектурная организация больничного пространства жизнедеятельности больного (койка–туалет–столовая), и его ритуальная социальная изоляция, и больничная одежда, и ритуалы общения с врачом, которые фактически ограничены вопросом «на что жалуетесь?».
- 14 См.: *Теннен А.* Ван Обряды перехода: Системное изучение обряда. М., 1999.
- 15 На важность феномена лиминальности для современной антропологии указывается Г.Л.Тульчинским в книге «Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности» (СПб., 2002. С. 78–163).
- 16 Несмотря на фантастические научные достижения последних лет, в основе лечебных практик не трудно обнаружить архетип древних ритуалов исцеления. См. §3 5-й гл. кн. «Био-власть в эпоху биотехнологий».
- 17 См.: *Engelhardt H. Tr.Jr.* The Foundations of Bioethics. N. Y.–Oxford, 1996.
- 18 *Jennings B., Callahan D., Caplan A.* Ibid. P. 3.
- 19 *Herzlich Cl., Pierret J.* Ibid. P. 229.
- 20 Ibid. P.

- 21 С гносеологической точки зрения ситуация напоминает квантовомеханическую. Описание истинно не само по себе, но лишь при указании прибора и метода измерения, с помощью которых оно получено.
- 22 Теоретические и практические проблемы действия правила добровольного информированного согласия подробно рассмотрены мной в учебном руководстве «Введение в биоэтику» (в соавт. /Отв. ред. Б.Г.Юдин. М., 1998. С. 183–196).
- 23 Роль истории в обеспечении связанности научного опыта мной обсуждена в брошюре: Что значит знать? Онтология познавательного акта. М.: Открытый университет, 1989.
- 24 *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти /Пер. В.К.Ронина. М., 1992. С. 481.
- 25 См.: *Юдин Б.Г.* Смерть и умирание. Эвтаназия // «Введение в биоэтику». В соавт. Отв. ред. Б.Г.Юдин. М., 1998. С. 265–293.
- 26 *Арьес Ф.* Указ. соч. С. 483.
- 27 Там же. С. 484.
- 28 *Heyd D.* Genetics & Moral issues in the creation of people. Univ. of California Press, 1992. P. 1–17.

## Содержание

<i>А.П. Огурцов</i>	
Методологические правила и этические нормы (к истории проблемы) .....	3
<i>В.С. Стёпин</i>	
Идеалы и нормы исследования .....	53
<i>Е.А. Мамчур</i>	
Наука и этика .....	75
<i>С.С. Хоружий</i>	
Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе ....	85
<i>Б.Г. Юдин</i>	
Этическое измерение современной науки .....	98
<i>П.Д. Тищенко</i>	
Биоэтика, биополитика и идентичность (анализ современных медицинских структур «заботы о себе») .....	117

Научное издание

## **Этика науки**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.02.07.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 9,00. Уч.-изд. л. 8,43. Тираж 500 экз. Заказ № 004.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14