

М. В. Силантьева

**СЦИЕНТИЗМ И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ
В ОБРАЗОВАНИИ**

Изыскания ведущих специалистов в области истории и философии науки¹ показывают, что в последнее время тема научности в предельно широком смысле — как тема рациональности и ее границ — становится “основной и ключевой проблемой, вокруг которой движется континентально-европейская философия”². На этом фоне выделяется ряд работ зарубежных авторов³, посвященных ей, а также новейшие отечественные исследования проблемы рациональности, ее истории, настоящего и перспективного будущего⁴.

Разводя понятия философии, науки и рациональности, необходимо сделать несколько замечаний. Специфика *классической рациональности* определяется историками науки и философии как специфика “новоевропейская”. Она часто отождествляется с научностью в широком смысле. Такая установка включает в себя своеобразный “просмотр” “философско-методологических предпосылок” научного мышления и “реконструирование того духовного контекста, той смысловой сетки, которая в каждую эпоху определяет человеческую деятельность и мышление”⁵.

Парадоксально, но в реальном ходе истории новоевропейское научное рассуждение начиналось с того, что позиционировало себя как противоположное по отношению к античной модели науки (заданной Аристотелем и в целом перипатетической школой).

П. П. Гайденко в своем фундаментальном труде “Научная рациональность и философский разум” приводит ссылку на работу Галилея, противопоставившего “экспериментально-математическое естествознание” — “аристотелевской метафизике”⁶. Новоевропейская рациональность связывается ею с философским осмыслением ряда парадоксов (проблема “идеального объекта”, аксиома непрерывности, материя как “хорошо обоснованный феномен”, парадоксы бесконечного и т.д.). В то же время, в работе отмечается состоявшееся во второй половине XVIII в.

“восстановление в правах” античного типа научной рациональности — прежде всего, в философии И. Канта⁷.

Иное прочтение находит проблема рациональности “научного” образца в XX в. в неокантианстве и феноменологии. “Новая рациональность” опирается на отказ от онтологического обоснования знания (неокантианцы) и принцип очевидности “чистого феномена” (Э. Гуссерль)⁸. Примечательно, что “точкой” разложения “гносеологического онтологизма” здесь считается немецкая теоретическая философия, поставившая под сомнение, — как трансцендентальные иллюзии, — “мир”, “Бога” и “душу”.

Но если отношения “классической рациональности” с иррационализмом и “неклассической рациональностью” достаточно четко выяснены и подробно описаны, то “постнеклассическая” рациональность (В. С. Степин) требует в данном контексте отдельного рассмотрения⁹.

По мнению исследователей, основные черты постнеклассического знания состоят в следующем: 1) это знание принципиально ориентировано на аксиологию и антропологию; 2) в рассуждениях данного типа не элиминируется его субъект; 3) осуществляется рефлексия над социокультурными основаниями модели субъекта; 4) присутствует корреляция как с классической, так и с неклассической моделями познания; 5) модель познания переориентируется с объективированной цели — на необъективируемый в полной мере процесс продуцирования культурных ценностей человеком¹⁰.

Очевидно, что, претендуя на дистанцированность по отношению к такому направлению современной философии, как постмодернизм (с его принципиальной “анти-научностью”), данная концепция, однако, не выходит за пределы самой “постмодернистской ситуации”. И дело тут не только в общей для них приставке “пост-”, а, прежде всего, в том, что замещение материальных ориентиров — культурными (а не “чисто” духовными) есть одна из определяющих сторон именно постмодернистского отношения к проблеме человека и человечества. Для подтверждения этого тезиса достаточно вспомнить характерную переориентацию познания на синтетичность (с приоритетом сначала науки, а затем искусства), свойственную постмодернизму как целостной эпохе. С конца XVIII в. по XX в. включительно образцовыми подходами к данной проблеме вполне могут считаться не только суждения И. Канта или О. Конта, но и немецкий романтизм (уходящий корнями в кантовский трансцендентализм), — наряду с теоретическими изысканиями русских авангардистов и культурологическими построениями А. Белого¹¹.

С другой стороны, "присутствуя" в рамках постмодернистского периода истории, постнеклассическая рациональность не сводима к философии постмодернизма. И более того, противостоит ей по целому ряду основных вопросов (прежде всего, спасая концепт смысла и сохраняя "авторство" субъекта как полноправного агента мышления).

Все это заставляет сделать вывод о том, что постнеклассическая рациональность является разновидностью "новой рациональности", сознательно подчеркивающей свою преемственность по отношению не только к рационализму, но и к иррационализму.

Также не представляется возможным отмежеваться от того факта, что весь спектр указанных методологических подходов принадлежит к одному историческому полю, хотя и по-разному "маркирует" свои проективные экстраполяции при помощи понятия "время". Примечательно при этом, что "классика" выносятся в "древность", архаику (подлинную или мнимую); иррационализм считается "промежуточным вариантом", своеобразным "полезным заблуждением", как бы не имеющим своего "места" во времени (хотя на деле этот период "отхватил" на временной шкале не так уж мало — по крайней мере, 100 лет); а "новая рациональность" признается "современным" вариантом философских поисков, адекватным всей сложности насущных проблем наших дней.

При таком понимании проблемы метода достаточно скоро выясняется, что понятие "современная философия" представляет собой тавтологию. Ведь философия только тогда философия, когда она современна, т.е. когда поставленные ею вопросы являются насущными для жизни человека здесь и сейчас (а не вообще и в общем). Философия возникла и существует как особая форма человеческой активности, проявляющаяся в постановке вопроса "Кто я, откуда я пришел и куда иду?" (Н. Бердяев). Этот вопрос постоянно уточняется (ситуативно — с позиции личной и общекультурной). Соответственно, философия, строго говоря, не возможна как "археология знания" — в отличие от науки (археологии) она всегда стремится интерпретировать "раскопанный объект", вписывая его в ткань современных значений. Даже если при этом имеет место апелляция к прошлому, невольно происходит экстраполяция нашего духовного "сегодня" на исчезнувшее "вчера".

Парадокс времени, возникающий в этом случае, невозможно обойти. Иллюзия свободного передвижения по шкале времени — не более чем иллюзия. Что делать с этим парадоксом? —

Учитывать, что и делает Н. А. Бердяев, разработавший метод экзистенциальной диалектики – один из вариантов “новой рациональности”, синтезирующий наработки предшествующих веков в единый пласт целостного “миросозерцания”.

Чем же “плоха” оказалась “старая” рациональность? Основной упрек в ее адрес – ее установка на “сциентизм”, ориентированный на естественные науки как на единственно “правильную” модель познания истины.

Истоки сциентизма можно при желании проследить уже в философии позднего средневековья, когда ориентация на “естественную магию” в работах таких выдающихся мыслителей, как Роджер Бэкон и Николай Кузанский (дополненную, правда, антропологическим поворотом эпохи Возрождения), подвела западную Европу к идее изучать больше разум как инструмент познания истины, нежели саму истину. Действительно, попытка разобраться с инструментом, дающим сбои (да и самим своим участием формирующим познание строго определенным образом) выглядит закономерным результатом того поиска Бога-Истины, который вела средневековая философия. В результате более чем 500 лет движения по пути такого исследования в сознании человека западноевропейской культуры (возможно, даже в его подсознании) прочно утвердилась мысль о некоторых атрибутах “настоящего знания”. Оно должно быть: 1) логически-непротиворечивым; 2) доказательным; 3) способным точно объяснять и предсказывать т.е. быть “прозрачным” для рассудка как в сторону прошлого, так и в сторону будущего. Таким образом из познания исключалось как сомнительное (и даже недобросовестное) знание тайны именно как тайны, а не принципиально разрешимой (пусть ценой многих усилий) проблемы.

Платой за подобный “теоретический сдвиг” стали, с одной стороны, попытки поиска некоей вне-рациональной онтологической действительности (воля, жизнь, свобода); а с другой – выработка в рамках самого сциентизма новых подходов к изучению природы и общества, изобретающих “философский велосипед” пантеизма (А. Эйнштейн), природно-духовного мистицизма (К. Циолковский) и религиозного абсолютизма (Б. Раушенбах). Достаточно вспомнить слова Нильса Бора о том, что современной физике необходим сумасшедший, способный к непредвзятым оценкам и нетрадиционным суждениям – в противном случае ждать значительных открытий не приходится.

По мнению большинства выдающихся научных умов современности, тайна жизни, как, впрочем, и тайна неорганического

космоса, только в первом и очень грубом приближении может быть втиснута в рамки полностью понятной системной картины. Как минимум, процессы макро- и микромира поддаются "точно" лишь вероятностной оценке. Пытаясь понять, что на самом деле стоит за видимыми проявлениями природы, западная наука открыла принципиальную парадоксальность глубинных ее объяснений – начиная с принципа дополнительности Гейзенберга, волны де Бройля, теории элементарных частиц, теорий "Большого взрыва" и гиперструн – и кончая признанием таких наук, как медицина и психология, в значительной мере искусством, на практике далеко не всегда поддающихся точному расчету. Более того, "голый расчет" (формально-логический разум!) здесь иногда бывает смертельно опасен.

Заметим, что признание условности научной картины мира объединяет на современном этапе развития культуры не только ученых-теоретиков, но также (если не больше) ученых-прикладников – с философами различных философских направлений – от постпозитивизма до экзистенциализма. Формулируя идею "нового средневековья", Н. А. Бердяев выделил ряд признаков, которые, по его мнению, характеризуют рациональность данного типа. Напомним их.

Во-первых, такая рациональность не боится открыто признать существование области, принципиально закрытой для рассудка человека – назовем ли мы ее языком традиционного рационализма "сферой божественной истины" – или языком современного экзистенциализма "зоной тайны". Это означает признание действительным онтологического измерения мирового процесса, а следовательно, и признание за процессом познания прежде всего онтологического, а не гносеологического статуса. Признание наличия определенной центровки человеческого существования неизбежно вводит проблему познания ее предпосылок, а значит, и проблему веры как познавательной категории.

Во-вторых, новая рациональность утверждает принципиальную парадоксальность мышления, рассматривая формально-логическую непротиворечивость лишь как частный случай такой парадоксальности. Этот частный случай уместен для использования лишь при определенном масштабе рассмотрения процессов, связанном с "объективистской" ориентацией человека на мир "падающей природы" (в противоположность ориентации на духовное, принципиально необъективируемое измерение того же самого мира). Здесь, кстати, находит свое объяснение религиозная практика как попытка обращения к необъективированному духовному со-

держанию — она потому и бывает столь же тяжела, сколь и необходима, что является не чем иным, как попыткой форсировать усилие личности преодолеть “дефект умственного зрения”, вызвавший к жизни субъект-объектную дихотомию “естественного” познания.

В-третьих, задача теоретического мышления, т.е. мышления, созерцающего истину, находящегося в ее поле, — “раз-объективация” смысла. Речь идет о действительном отказе от субъект-объектной дихотомии как познавательной парадигмы пост-средневекового мышления. Понятно, что “поворот” мышления от субъект-объектной “иллюзии природы” требует от “привыкшего” к ней человека колоссального творческого усилия, обращающего его от привычной иллюзии к непривычной духовной истине ее существования. Такая работа, по мысли Бердяева, и начинала совершаться в начале XX в., в том числе в его собственных работах. С ней связан особый язык его философии, в котором раскрывается искомый новый метод, путь мышления, на который оно, судя по всему, вступило в эту пору.

Можно достаточно уверенно в таком случае сделать вывод, что “сумбурность” стиля, о которой хлестко писал еще Г. Шпет, называя Бердяева “Белибердяевым”, есть не что иное, как этот самый “новый поворот”, который современная философия с трудом узнавала (или вообще не узнавала) в философском творчестве Бердяева. Здесь, действительно, имеет место постоянное движение мысли по кругу, “повторение” (вспомним, что именно так называлась одна из работ основоположника экзистенциализма С. Кьеркегора). Однако зачем образованному человеку, который, несомненно, знаком с правилами мышления и изложения, постоянно повторять новыми словами отдельные пассажи своих рассуждений, возвращаться десятки раз к прежде сказанному, “перепрыгивать” в рассуждениях на смежные темы? В современной критической и историко-философской литературе все чаще встречается — как не подлежащее сомнению — суждение, согласно которому русский философ, вынужденный зарабатывать на жизнь философской журналистикой, таким образом “популяризировал” свои идеи для западного массового читателя. Удивительно, что это говорится в адрес человека, который в своих работах развивал идею свободы как духовного состояния — ведь подобное толкование фактически сводит на нет все теоретические наработки философа.

Думается, однако, что значительно проще “стиль” Николая Александровича распознается как та самая новая рациональность,

о которой было сказано ранее. Прежде всего, бросается в глаза, что "журналистские" работы Бердяева трудно читать даже специалисту, не говоря уже о "массовом читателе". Он требует от читателя органической включенности в рассуждения, захваченности ими. Скорее создается впечатление, что так мог бы издеваться над читателем Сократ, возмись он все же за "стило" и рискни "оторвать" свой текст (понимаемый в широком смысле как система знаков – а не просто записанная речь) от себя, от своего физического присутствия. Таким образом, напрашивается следующий вывод. "Новое средневековье", ориентированное на личную (конкретную – а не абстрактную; существующую – а не придуманную; центрированную – а не размазанную в хаосе неопределенности) Истину. Эта Истина синонимична Логосу, разуму особого типа, частным (и, возможно, незначительным) случаем которого является уместная в своей "нише" формальная логика, основанная на законе запрещения противоречия. В этом смысле философия "нового средневековья" повторяет пути, проложенные реальным средневековьем. Однако на новом витке истории они имеют свою специфику, связанную, прежде всего, с пониманием особенностей ограниченного человеческого разума, к тому же находящегося в ситуации неизбежной (при отсутствии дополнительных усилий) аберрации. Важнейшей особенностью этого типа является требование пересмотреть язык философии (по контрасту с языком "старой", сращенной с позитивизмом, науки). Оно означает преодоление традиционных объективистских подходов к нему и личное переживание поиска того духовного смыслового измерения понятий, которое одновременно составляет предмет, средство и задачу понимания (познания в широком смысле).

Анализ соотношения языка философии и науки в наши дни – не только интересный научный и философский вопрос. Это еще и вопрос педагогический, тем более важный в свете тех процессов в образовании, которые наметились в последнее десятилетие. Речь идет о попытке "сдвинуть" программы по философии от теоретико-методологических или общекультурных "ликбезов" в сторону так называемой "научности", дающей продвинутому специалисту со степенью кандидата наук (в перспективе, понятно, и всякому выпускнику вуза) знания по такому предмету, как "история и философия науки". Фактически, подобный переход от философии к философии науки в массовом масштабе будет означать попытку внедрить в сознание российских реципиентов сциентистскую ориентацию, разрушая модель сво-

бодной "всесторонне развитой личности", культивируемую в свое время неомарксистской идеологией в Советском Союзе.

Такой эксперимент в сфере образования видится как весьма смелый шаг, направленный, в том числе, на своеобразную "деконструкцию" всей системы отечественного образования. С давних времен эта система была ориентирована, с одной стороны, на политехническую линию (последняя, как известно, берет свое начало еще от ремесленных, так называемых "реальных" училищ в царской России). С другой стороны, образование опиралось на гуманитарную линию (которая восходит к классическим гимназиям того же периода). Нынешний эксперимент представляется довольно дерзким еще и потому, что сциентизм, с его технократическими устремлениями, в европейском сознании потерпел крах уже довольно давно (чего, правда, пока не скажешь о современном "атлантическом" сознании в целом¹²)....

Анализируя причины появления новых сциентистски ориентированных образовательных программ, эксперты отмечают, что реанимация данной установки оправдана, в первую очередь, как своего рода "техника безопасности" в "обществе риска"¹³. Низкий, как правило, уровень школьного образования, в котором "гуманитарные лицеи" потихоньку вытесняют политехнические школы, — не потому, что много хороших специалистов гуманитарного профиля, а потому, что специалистов—"технарей" еще меньше, — настойчиво требует решения проблемы технической грамотности и на уровне школы, и на уровне вуза. Однако "латать дыры" школьного образования вузам со временем становится все трудней.

Введение научного "ликбеза", ставящего человека в позицию признания детерминизма, с его четким делением "среды" существования на субъект и объект, требованием системности и прогностической значимости результатов познания, действительно, дает некоторые гарантии, уменьшающие риск техногенных катастроф за счет "учета и контроля" "человеческого фактора". Если "вкус" к "технике безопасности" не привит в школе, следует прививать его в вузе.

Нельзя не согласиться и с тем, что агрессивная стрессогенная атмосфера современного мегаполиса активно продуцирует проблему антагонизма "управляемого стада" и "компетентного меньшинства". Последнее, в целях безопасности (в том числе своей собственной), должно рассчитывать возможные последствия массовых статистических процессов.

"Атлантическая модель"¹⁴ решения подобных проблем предпо-

лагает своеобразную "дипольную" структуру: "управленцы" ориентированы в ней на полноту и точность информации; а "народа-население", "потребители" обладают исключительным правом на продукцию "фабрики грез". Продолжая размышления Э. Тоффлера, можно было бы обратить внимание на "развитие" в наши дни идеи рекламного слогана "Пределов нет!", в свое время так впечатлившего американского футуролога¹⁵. Новая версия показывает вырождение этого, в общем-то, многопланового призыва. Звучит она вполне в духе общества потребления (и касается, кстати, электронных игрушек в мобильных телефонах): "Развлечение бесконечно!"¹⁶ Примечательно, что очевидная "калька" с американского английского в русском варианте структурно "выдает" скрытые обертоны: то, что "раз-", означает, помимо прочего, размывание, разрушение основного "влечения" – той смысловой доминанты, от которой развлечение уклоняет, подменяя, но не заменяя ее. То самое свободное время, ради которого совершенствовались техника и служащий ей интеллект (в том числе, и в плане образования), оказывается в этом случае заполнено "жвачкой" – пустотой, "тянущей" время (а на деле его истребляющей). Таким образом в обществе с новой силой воспроизводится проблема отчуждения, некогда столь остро поставленная Гегелем и его последователями, включая марксистов (к их числу с известными оговорками можно отнести Н. А. Бердяева, и в зрелые годы своего философского творчества отчасти сохранившего юношескую увлеченность "легальным марксизмом" с его напряженным вниманием к проблеме социального неравенства).

При тотальном характере отчуждения, свойственном вообще всякой ориентированной технически модели культуры, в ее "атлантическом" варианте, безусловно, соблюдено формальное право открытости; и даже утверждаются ценности "свободного образа жизни". Информация не скрывается – она просто "не фильтруется". Если в такой ситуации человек лишен навыков личной информационной безопасности, он не только легко становится объектом социально-политических манипуляций, но рискует (из-за неизбежного в таких случаях "оболванивания") вообще потерять свое лицо, окончательно превратиться в "субъективный фактор".

Вопрос о том, насколько хорошо данное превращение для массового индивидуума¹⁷, управленца или общества в целом, дискутируется, как известно, еще со времен Платона и Аристотеля; и упор на социальную мифологию как средство эффек-

тивного манипулирования массовым поведением — открытие отнюдь не последних дней. Тем более существенным представляется *знать, иметь информацию* об этом открытии! Но такая “информация” тонет в обширном потоке научного знания. “Эксклюзивный” акцент на ней может сделать только философское видение, выделяющее и акцентирующее (вопреки правилу познавательной нейтральности научного объективизма) из “общенаучного” информационного потока аксиологически значимые его части.

Возражая сциентистски ориентированной программе образования, следует указать и на тот факт, что наука никогда и нигде (кроме самого сциентизма) не считалась *единственной* моделью познания. Ни Древняя Греция с ее гносеологическим синкретизмом, объединившим в целостную “любовь” и науку, и религию, и искусство; ни Средневековье, отдавшее дань “естественной магии” и логике, но все же оставшееся верным любви к Истине; ни даже Новое время (в широком смысле), устами Канта размежевавшее научное, этическое и эстетическое познание — ни одна эпоха в культуре реально не жила *исключительно* по сциентистски-ориентированной матрице сознания. Да и сам сциентизм, “выставляющий” так называемое “религиозное невежество” “в дверь”, “пускает” его “с черного хода” — например, в разного рода оккультных практиках, хлынувших огромным потоком в культуру эпохи “торжества науки”.

В свете сказанного не вызывает сомнения необходимость знакомства современного человека, сколь бы сциентистски он не был ориентирован, с иными, отличными от сциентистских, моделями познания. Возможность такого знакомства как раз и предоставляет вузовский курс философии. В этом состоит его важная, хотя и не единственная, функция.

Помимо прочего, философия остается для многих студентов и аспирантов едва ли не единственным предметом, который помогает развивать самостоятельное мышление, в том числе и этическое. Уникальность опирающейся на изучение истории философии “классической” системы образования как раз и состоит в том, что она помогает человеку в развитии способности к личному синтезу, позволяющему ориентировать свое существование по азимуту любви и свободы. Это усилие не остается повисшим в воздухе титанизмом, опрокидывающим историческую память. Оно опирается на достижения человеческой мысли, включающие такие философские дисциплины, как логика, этика, эстетика и т.д. Путь философии позволяет не “изобретать велосипед” там,

где это не нужно, — и дает навык изобретать его тогда, когда иначе нельзя.

Было бы уместно отметить, что возражения против сциентизма как модели образовательного процесса отнюдь не отменяют ее важность и значимость в целом — и как *одной из* возможных познавательных парадигм, и как *доминантной* модели познания на определенном этапе образовательного процесса (важно только, на каком именно). Здесь на первый план выходит вопрос о том, что образование, по сути своей, непрерывный процесс. Хотя часто структурно и содержательно он остается разорванным, аксиологически дискретным, — это не означает правильности подобного решения. Поэтому особенную актуальность приобретают те теоретические и практические наработки по данному вопросу, которые на сегодняшний день уже существуют.

Среди них — образовательный комплекс Государственной академии славянской культуры (ГАСК), созданный в России как уникальное образовательное учреждение. ГАСК работает по программе непрерывного гуманитарного образования в режиме “дошкольное учреждение — школа — вуз”¹⁸.

Примечательно, что, опираясь на модель “классического образования” (т.е. являясь по существу именно гуманитарно ориентированной структурой, где огромное внимание уделяется, например, изучению древних и новых языков, — начиная со своего родного), образовательная концепция ГАСК активно включает (особенно на ранних этапах) изучение естественнонаучного комплекса дисциплин во всей их конкретике, доступной педагогу и учащимся.

Согласно концепции ГАСК, школа¹⁹, а не вуз, может (и должна) своевременно, на раннем этапе формирования личности, помочь в развитии “безопасного” мышления, включая техническое и экологическое мышление²⁰. Именно школа способствует такой активизации сознания, которая может по-настоящему научить человека дифференцировать субъект и объект настолько, чтобы не быть предметом манипуляций со стороны сомнительных идеологов разного толка (от недобросовестных политиков, играющих на чувствах молодежи — до разного рода религиозных и экономических мошенников). При этом вузовское образование ГАСК также включает комплекс естественнонаучных дисциплин, что позволяет студенту в контексте гуманитарного образования получить представление о месте и роли научного знания в жизни современной культуры. Да и в своей собственной жизни тоже.

Гуманитарное образование, таким образом, предстает в этом образовательном проекте в своем "исконном" (если можно так выразиться) виде: как более сложное – и по объему, и с содержательной точки зрения, – чем образование сугубо техническое, не ставящее своей специальной задачей развить человека в человеке²¹. Таким образом, "старая" образовательная парадигма как нельзя кстати оказывается востребованной, по нашему мнению, причем именно в техно-зависимом "обществе риска", где "черный ящик" "человеческого фактора" грозит оказаться ящиком Пандоры. И не потому, что у нынешних управленцев не хватает знаний и информации по психологии, социологии или политологии. "Вертикаль" свободы предстает на плоскости как неопределенность: из "складки" нашего существования мы видим ее лишь как непредсказуемость, не полную подконтрольность процессов реальной жизни – тем "умственным построениям", которые претендуют на освоение этой таинственной стихии. Такая ситуация неудобна для работы управленца. Она действительно грозит рисками, спонтанными молниями арте-фактов пронизывающими обжитое пространство бытия. И самый первый шаг, который часто совершает власть, пытаясь справиться с подобными "сплохами" существования, состоит в силовом устранении неопределенности (например, за счет применения той или иной формы идеологии).

Устранять неопределенность, невыносимую для высокоорганизованного живого существа буквально на физиологическом уровне²², действительно, можно по-разному.

Можно ориентировать человека на научную модель познания как единственно возможную и приемлемую. Тогда, поверив во всеобщность и единственность детерминизма, он, возможно, будет более "послушен" детерминизму социальному, – будь то опора на власть племенной аристократии у современных зулусов или подчинение либерально-демократическим программам мирового порядка, обоснованным соответствующими подразделениями госаппарата Соединенных Штатов²³.

Можно пойти и по другому пути: показать человеку соотношение природного детерминизма и моральной свободы, "включающее" функцию личной ответственности за то, что имеет место. По существу, перед нами старая драма, описанная еще Кантом и Достоевским: что лучше – рабство или свобода? Что проще, надежнее, ценнее?

Разумеется, второе решение, "вводящее в социальный оборот" свободу, выглядит в качестве социальной (да и образова-

тельной) программы более сложным и "дорогостоящим". К тому же оно не является панацеей от личных и общественных трагедий; а психологически почти наверняка более дискомфортно, чем "сытое рабство" (поскольку, как было замечено, требует усилий там, где человек обычно предпочитает оставаться пассивным).

Однако надежность раба была подробно проанализирована еще в библейской притче о талантах. И ни один господин не любит ленивых рабов, — даже тот, кто вместо свободы предлагает им сытое рабство. Значит, он их обманывает. За сытость тоже придется чем-то заплатить, и это только кажется, что цена невелика...²⁴... Возможность увидеть ту бездну, которая открывается перед незадачливым ленивцем, — одна из прерогатив философии. Именно поэтому в образовательном процессе ее нельзя заменить "философией науки" — сложной, очень интересной и мало разработанной проблемной сферой, требующей свободной ориентации в сложнейших областях знания и предполагающей развитие индивидуальности, граничащее с гениальностью. Какое бы количество ведущих научных сотрудников и академиков не бросило бы сейчас свои силы в эту сферу, она никак не может заменить собой становление личного мирозерцания²⁵, необходимого для всякого человека по существу; а для студента и аспиранта — еще и формально.

¹ См.: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003.

² *Zimmerli W.* Die Grenzen der Rationalitat als Problem der europaischen Gegenwartsphilosophie // Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalitat, hrsg. Freiburg; München, 1986. S. 327.

³ См., напр.: *Wilson B. (ed.)* Rationality. Oxford, 1970; *Kekes J.* A Justification of Rationality. Albany, 1976; *Newton-Smith W. H.* The Rationality of Science. L., 1981; etc.

⁴ *Грязнов Б. С.* Логика и рациональность. Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982; *Автономова Н. С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; *Никифоров А. Л.* Научная рациональность и цель науки // Логика научного познания: Актуальные проблемы. М., 1987; *Порус В. Н.* Парадоксальная рациональность: (Очерки о научной рациональности). М., 1999; *Швырев В. С.* Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. 1992. № 6; *Он же.* Судьбы рациональности в современной философии // Субъект, познание, деятельность. М., 2002 и др.

⁵ *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 220.

⁶ Там же. С. 219.

⁷ Там же. С. 284.

⁸ Там же. С. 118–440; 455–480.

⁹ См., например: *Аршинов В. И., Свироский Я. И.* Проблема языка в пост-

неклассической науке // Физика в системе культуры. М., 1996; Гладышева Е. В. Философия как средство ориентации в информационном хаосе современного общества // Информационное общество в России: Проблемы становления. М., 2003.

¹⁰ Ср.: Алексеев А. Ю. Компьютерное моделирование смысла: (Философско-антропологический анализ): Автореф. дис..... канд. филос. наук. М., 2004. С. 13; Он же. Глобальные реальности XXI века. От переводчика. К статье П. Курца "Инфомедийная революция и перспективы глобального гуманизма" // Здравый смысл. 2002. № 3 (24). С. 3. (Ср.: Плаже Ж. Генетическая эпистемиология. М., 2004).

¹¹ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 26.

¹² См.: Панарин А. С. Стратегия нестабильности в XXI веке. М., 2003. С. 230–243; 386–394.

¹³ См. работы немецкого социолога У. Бека. (Ср.: Назаретян А. П. Цивилизационный кризис в контексте универсальной истории. Синергетика – психология – прогнозирование. М., 2004).

¹⁴ Так, один из экспертов Фонда Карнеги за Международный мир Славой Жижек пишет: "Исходная посылка, лежащая в основе "добрых дел", совершаемых Соединенными Штатами, состоит в том, что в глубине души все люди – американцы. А коли истинные устремления человечества именно таковы, то американцы должны лишь дать людям шанс высвободить их из оков, и они тут же радостно воспримут американскую идеологическую мечту". (См.: Славой Жижек. Ирак: Ложные обещания // Pro et Contra. 2004. Т. 8, № 3. С. 158; Ср.: Анатолий Ливен. Анатомия американского национализма // Там же. С. 127, 134.

¹⁵ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003. С. 163–164.

¹⁶ См.: Скородумова О. В. Американская модель информационного общества и ее альтернативы // Информационное общество в России: Проблемы становления. М., 2003. С. 26.

¹⁷ Бердяев, напомним, особенно выделял такую форму рабства, как "рабство человека у общества" (См.: Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 87–99).

¹⁸ См.: Кучмаева И. К., Расторгуев В. Н. Природа самоидентификации: Русская культура, славянский мир и стратегия непрерывного образования. М., 2004.

¹⁹ Если не детский сад....

²⁰ См.: Новикова М. В. Воспитание культурно-экологического сознания молодежи и традиции русской философской мысли: Автореф. дис..... канд. культурол. М., 2004. С. 2–5; 12.

²¹ Кучмаева И. К., Расторгуев В. Н. Указ. соч. С. 92–106.

²² Вспомним о знаменитых опытах Павлова с собакой, которой в хаотическом порядке предлагали в качестве сигнала к началу питания то эллипс, то круг, – что едва не привело к гибели животного....

²³ Кучмаева И. К., Расторгуев В. Н. Указ. соч. С. 30–35; Славой Жижек. Указ. соч. С. 159 (Ср.: Елизарова О. Образцы государства и нации в политической культуре современной России // Pro et Contra. 2002. Т. 7, № 3. С. 93–97).

²⁴ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 56–69.

²⁵ Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 1. С. 19–25.