



**НОУ ВПО «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ВНЕШНЕЭКОНОМИ-
ЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ, ЭКОНОМИКИ И ПРАВА»**
Филиал в г. Красноярске

**ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА, ТВОРЧЕСТВО
В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Коллективная монография

Красноярск 2010

УДК 165.172
ББК 60.025.21
О – 28

Рецензенты:

доктор философских наук Ю.В. Грицков
кандидат философских наук А.П. Павлов

Общество, культура, творчество в контексте проблемы социальной рациональности: коллективная монография / Д.О. Труфанов, Т.А. Феньвеш, П.А. Стариков. – филиал НОУ ВПО «Санкт-Петербургский институт внешнеэкономических связей, экономики и права» в г. Красноярске, 2010. – 140 с.
ISBN 978-5-904314-19-4

В коллективной монографии общество, культура и творчество рассматриваются сквозь призму проблемы социальной рациональности. Авторы формируют версии рациональности в контексте новых познавательных моделей современной социологии и философии.

Научный труд адресован специалистам в области гуманитарных наук, аспирантам, студентам гуманитарных специальностей, а так же широкому кругу заинтересованных читателей.

Введение, глава 1 – канд. социол. н. Д.О. Труфанов; глава 2 – канд. филос. н. Т.А. Феньвеш; глава 3 – канд. филос. н. П.А. Стариков; послесловие – канд. филос. н. Д.Е. Григоренко.

Рекомендовано к изданию Советом филиала СПб ИВЭСЭП в г. Красноярске 6-го мая 2010 года, протокол №7.

УДК 165.172
ББК 60.025.21

© Филиал НОУ ВПО «СПб ИВЭСЭП»
в г. Красноярске, 2010
© Д.О. Труфанов, Т.А. Феньвеш,
П.А. Стариков, 2010

ISBN 978-5-904314-19-4

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Социальная рациональность как методологическая проблема в социологии. Постнеклассический подход	6
Глава 2. Социально-антропологические аспекты рациональности в контексте философии русского космизма.....	48
Глава 3. Творчество и рациональность	87
Послесловие: проблема социальной рациональности в современной философии	130

ВВЕДЕНИЕ

Социальная рациональность – неотъемлемый компонент социальной реальности, конституирующий в совокупности с иррациональными ее содержаниями основные структурно-динамические качества социальных систем. В науках об обществе сегодня существует теоретический плюрализм в отношении содержания понятия «рациональность», что, наряду с известными достоинствами, создает методологическую проблему, связанную с отсутствием метатеории социальной рациональности. Данное обстоятельство актуализирует задачу поиска теоретико-методологических оснований изучения социальной рациональности, разработки теоретико-прикладных инструментов исследования и экспликации рациональных содержаний социальных систем. При этом поиск упомянутых теоретических инструментов следует осуществить в пространстве современных постнеклассических подходов к изучению социальной реальности, ориентированных на императив открытой (рефлексивной) рациональности, опирающихся на современные познавательные модели, реализующих принцип полипарадигмальности.

Наряду с этим категория социальной рациональности является инструментом изучения адекватности и жизненного потенциала культуры как способа существования обществ. В современной поликультурной среде глобализирующихся обществ особенно актуальным становится вопрос о рациональности действующей культуры – способности к осуществлению тенденций культуры к воспроизводству, ее расширению и развитию, а также успешной конкуренции с другими культурами. Основопологающим качеством рациональности культуры в данной связи становится ее объективность (законосообразность), деградация которой влечет за собой опасность уничтожения общества.

Не менее актуален сегодня вопрос о моделях рационального поведения человека в претерпевающем качественные трансформации, усложняющемся социальном мире. Какие технологии социального поведения в данных обстоятельствах следует характеризовать как рациональные? Современная социальная практика показывает, что сегодня таковыми являются, прежде всего, технологии творческого взаимодействия индивида с действительностью. Способность к творчеству, владение способами организации творческого процесса, умение находить нешаблонные решения в

ситуациях социального взаимодействия – качества, обуславливающие адекватность поведения индивидов в полиморфной социальной среде.

Главы, представленные в данной монографии, посвящены указанным актуальным содержаниям проблемы социальной рациональности. В первой главе социальная рациональность рассматривается как методологическая проблема в социологии. Здесь, на основе применения универсальной социологической парадигмы, исследуются содержание и структурно-динамические свойства социальной рациональности. Автор различает преконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный типы социальной рациональности, выражающие уровни эволюционного развития социальной системы. Вторая глава посвящена проблеме рациональности культуры. Культура предстает как способ существования общества, обеспечивающий его выживание и развитие. Предметом рассмотрения третьей главы монографии выступают технологии творчества как рациональный способ взаимодействия индивида с усложняющимся социальным миром. Автор показывает, что данные технологии служат основой адекватности социального поведения индивидов и способствуют более полной реализации человеческого потенциала.

ГЛАВА 1.

СОЦИАЛЬНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В СОЦИОЛОГИИ. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Рациональность – проблема, многократно обсужденная в философской и социологической литературе. Среди известных исследователей проблематики рациональности – Н.С. Автономова, М. Вебер, П.П. Гайденко, П.С. Гуревич, Ю.Н. Давыдов, И.Т. Касавин, Н.С. Мудрагей, А.Л. Никифоров, А.А. Новиков, Б.И. Пружинин, В.Н. Порус, М.А. Розов, К.В. Рутманис, Г.А. Саймон, Дж. Серль, Б.С. Сивиринов, В.Г. Федотова, Ю. Хабермас, В.С. Швырев и многие другие. Вместе с тем, в силу своей полиморфности, проблема рациональности порождает существенные затруднения при попытках построения единой системы ее интерпретации, вызывает к жизни различные теоретические подходы к ее осмыслению. Данное обстоятельство обуславливает существование теоретического плюрализма в отношении рациональности, что, наряду с известными достоинствами, создает методологическую проблему, связанную с построением метатеории рациональности. Ясно, что подобная метатеория не может быть сведена ни к одному из существующих монофакторных теоретических подходов к проблеме рациональности, но должна создавать пространство для их коммуникации, устанавливая отношение взаимодополнительности между ними. Так, Н.С. Автономова, рассматривая рациональность как философскую проблему, различает прагматико-функционалистический и ценностно-гуманитаристический подходы к пониманию рациональности в философии и обосновывает необходимость концепции единой рациональности, понимая рациональность как единство рассудка и разума, выражающее, по сути, единство рациональных и иррациональных содержаний [2, с. 48-76]. В.Г. Федотова указывает на существование отрицательных последствий теоретического плюрализма в решении вопроса о рациональности. «Вместо того, чтобы увидеть в каждом представлении о рациональном, соответствующем определенному типу деятельности, выражение всеобщего, его принимают за это всеобщее и навязывают другим областям» [41, с. 237]. Данное всеобщее, по мысли указанного автора, в конкретно-исторических формах выражено в структуре мышления и деятельности, предметно-орудийной и понятийной реальностях. Такое понимание сущности рационального приводит В.Г.

Федотову к утверждению методологического принципа его исследования, устанавливающего единство когнитивных и социальных критериев рациональности.

В рамках социологического дискурса применяется понятие социальной рациональности, выступающее необходимым теоретическим инструментом изучения различных аспектов социальной реальности. Вместе с тем, данное понятие также не имеет единой системы интерпретации его содержания. В рамках одних определений социальная рациональность обсуждается как тип рациональности, выражающий совокупность стандартов социально-группового поведения, обслуживающих социально значимые для данного социума цели. Так, согласно определению, приведенному А.И. Ракитовым, рациональность есть «система замкнутых и самодостаточных правил, норм и эталонов, принятых и общезначимых в рамках данного социума для достижения социально-осмысленных целей» [30, с. 69]. Другие определения связывают социальную рациональность с познавательной, социально-преобразующей деятельностью индивидов и групп. Третьи определения интерпретируют социальную рациональность как способ функционирования социальных систем, выраженный в их структурной логике, способности к самореференции и саморегуляции [33, с. 3]. Иные авторы, применяя термин «социальная рациональность», не приводят его дефиниции, что порождает многосмысленность его употребления. Возможно ли в данных определениях обнаружить всеобщее, инвариантное содержание, выражающее сущность социальной рациональности? Постнеклассическая методология, включающая в область анализа субъект познания, позволяет положительно ответить на этот вопрос и выделить в качестве инварианта в данных определениях свойство рефлексивности (вербализованности), вне которого приведенные определения перестают существовать (определения, а не явления, которые в них зафиксированы). *Социальную рациональность в этой связи следует представить как любой рефлексивный акт индивидуального или группового субъекта социального действия, осуществляемый с помощью вербальных средств коммуникации.* Приведенные выше определения рациональности, независимо от их содержания, выступают примерами проявления рациональности социальной, т.к. представляют собой результаты научной рефлексии индивидуального и коллективного субъектов познавательной деятельности. Следующая ступень обобщения позволяет сделать социологическое допущение об отсутствии несоциальной рациональности (в положительном варианте

рациональность всегда социальна) вследствие невозможности вербализованной рефлексии за пределами социальной реальности. Сквозь призму данного допущения проблема социальной рациональности выглядит актуальным предметом социологического анализа, результатом которого следует ожидать создание операциональной теории социальной рациональности, способной стать эффективным инструментом изучения структурно-динамических качеств социума.

Другой аспект актуальности проблемы социальной рациональности выражен в ее тесной связи со своей антиномией – феноменом *социальной иррациональности*. Указанный феномен проявляется в виде нерефлексивных компонентов социальных взаимодействий индивидуальных и групповых субъектов действия. Феномену иррациональности уделяется значительно меньше внимания в социальных науках. Данное обстоятельство не в последнюю очередь обусловлено тем деструктивным влиянием, которое способен оказать факт социальной иррациональности на теоретико-методологические и методические построения исследователя. Так, И.А. Исаев, изучая властные отношения в контексте иррационального, отмечает, что приверженцы традиционного рационалистического подхода в науке «отворачиваются от всех необъяснимых явлений и фактов, поскольку вмешательство иррационального угрожает разрушить всю выстроенную ими рационалистическую систему знания. Однако иррациональное не оставляет ее в покое, проникая в самую суть властных и правовых понятий и представлений» [14, с. 8]. Между тем, поскольку социальная реальность в различных ее аспектах конституирована как рациональными, так и иррациональными содержаниями, обуславливающими порядок и изменения в обществах, постольку данные содержания должны рассматриваться как взаимодополнительные [39, с. 69-72]. О.К. Крокинская справедливо указывает на наличие оснований полагать бессознательное одной из фундаментальных структур социального как такового [34, с. 18].

В данной главе мы намерены обсудить возможность применения постнеклассического социологического подхода к проблеме социальной рациональности, понимаемой как единство рациональных и иррациональных компонентов.

В научной литературе можно выделить три наиболее часто применяемых способа интерпретации значения понятия рациональности.

1. Рациональное как логически обоснованное. Данный способ понимания предмета локализует значение рациональности в пределах вербального слоя человеческого сознания, обладающего свойством рефлексивности. В этой связи иррациональное негативно определяется как неосознанное, нерефлексивное, выходящее за пределы логически фиксируемых содержаний. В социальной системе указанное значение рациональности выражено в виде рационального компонента массового и индивидуальных сознаний, а также продуктов их активности. Социальная иррациональность представлена совокупностью социальных явлений, которые не становятся предметом коммуникации, на уровне как массового сознания, так и индивидуальных. Так, О.К. Крокинская следующим образом трактует социальное бессознательное: «...бессознательное понимается как любой вид индивидуального или группового поведения, по поводу которого действующий субъект не вступает с собой в коммуникацию. Цели, процессы и последствия такого поведения либо не артикулированы в сознании и рефлексии действующего, либо замещаются другими, лишь принимаемыми за действительные и рациональные» [там же, с. 18]. Бессознательное в данном случае следует понимать как синоним иррационального, имеющее в качестве существенного признака нерефлексивность. Рационализация иррациональных содержаний, таким образом, есть осознание действующим субъектом цели социального действия, артикуляция связи цели, средств и последствий ее достижения. Как известно, В. Парето на данном основании строит классификацию логических и нелогических действий, совершаемых индивидами. При этом собственно логическими итальянский социолог считает действия, логическое соответствие цели и средств в которых очевидно не только для действующего субъекта, но и для «тех, кто обладают более обширными познаниями», а также подтверждается фактами, т.е. в известном смысле объективировано [28, с. 30]. Любые иные действия он классифицирует как нелогические. Вместе с тем, В. Парето подчеркивает, что нелогические действия не следует отождествлять с алогическими. Так, действия, соотношение цели и средств в которых не становится объективированным в указанном выше смысле, но выступает предметом рефлексии в контексте некоторых индивидуальных сознаний, предстают в его концепции как субъективно логические. Это те действия, в которых, по мысли О.К. Крокинской, действительные цели и процессы замещаются другими, лишь принимаемыми за действительные и рациональные. Таким образом, в том или

ином смысле логическими в концепции В. Парето являются действия, соотношение цели и средств в которых подвергнуто рационализации (логизации) индивидуальным или групповым субъектом действия. Действия, в которых соотношение цели и средств не становится предметом индивидуальной или групповой коммуникации, следует признать иррациональными и отнести к классу нелогических. Класс нелогических действий В. Парето подразделяет на несколько родов, среди которых существуют как совершенно иррациональные, так и частично рационализированные действия [там же, с. 31].

Рациональное как логически обоснованное (осмысленное) служит основанием для классификации типов поведения в понимающей социологии М. Вебера. Он выделил шесть типов поведения, четкость границ между которыми проблемна: 1) более или менее приближенно достигнутый правильный тип (объективная рациональность); 2) субъективно целерационально ориентированный тип; 3) более или менее осознанное и более или менее однозначно целерационально ориентированное поведение; 4) нецелерациональное поведение, но понятное по своим смысловым связям; 5) поведение, мотивированное более или менее понятной смысловой связью, прерываемой непонятными, отчасти также определяющими ее моментами; 6) поведение, мотивированное совершенно непонятными психическими и физическими данностями «в» человеке и «связанных» с ним [3, с. 503]. Таким образом, данная типологизация построена по принципу соотнесения действий индивида с логической моделью связи средств с целью деятельности. Такая модель есть своего рода эталон рациональности, максимально выраженный в действиях правильно-рационального (объективная рациональность) и целерационального типов. Поэтому, как отмечают П.П. Гайденок и Ю.Н. Давыдов, приведенные типы поведения ранжированы по степени понятности («очевидности») связи цели и средств деятельности [5, с. 58]. Сама же целерациональность, как идеальный тип, служит для оценки степени иррациональности действия [3, с. 497].

Приведенный способ понимания предмета традиционно связывается с интерпретацией социальной рациональности как гносеологической проблемы, в рамках которой рациональность означает познаваемость – логизированное, осмысленное (понятое), достигаемое посредством рефлексии. При этом речь не идет о четком соответствии содержания рефлексивного акта в отношении того или иного социаль-

ного объекта законам правильного мышления (законам логики), но о применении рефлексивным субъектом логического инструментария (понятий, суждений, умозаключений и др.), независимо от наличия или отсутствия в нем логических ошибок.

2. Рациональное как «предмет, явление, действие, в основании которых лежит закон, формообразование, правило, порядок, целесообразность» [18, с. 5]. В данном случае социальная рациональность предстает как совокупность социальных структур, явлений и фактов, способов поведения, выражающих действие объективных социальных законов и объединенных в понятие «социального порядка». Здесь оппозиция «рациональное – иррациональное» выражается через категории порядка и хаоса (беспорядка), где порядок есть воплощение рациональности, а хаос представляет собой непредсказуемую индетерминированную стихию иррационального. В социальной системе порядок и хаос тесно взаимосвязаны и в равной степени необходимы для существования и развития обществ. Так, социальный порядок конституирован законосообразными формами социальности, обнаруживает свойства повторяемости и самовоспроизводимости данных форм, в то время как социальный беспорядок (хаос) связан с возникновением случайных комбинаций социальных сил, явлением дисфункции в социальной системе, возникновением непрогнозируемых и непредсказуемых последствий рациональных социальных практик. В силу указанных свойств, беспорядок (хаос) как проявление социального иррационального имеет значение для социальной системы как важный фактор социальных изменений. Ярким примером социальной рациональности в данном значении служит такая исторически сложившаяся форма социальности, как бюрократия. Вместе с тем, будучи воплощением формальной рациональности и поэтому олицетворяя собой порядок и целесообразность, бюрократия способна продуцировать сущностно иррациональные результаты. Как отмечает Р. Коллинз, нередко такие результаты оказываются расточительными и создают новые проблемы: «Программы, проектируемые для уменьшения безработицы, могут продуцировать инфляцию; постановления, проектируемые для увеличения безопасности, могут вызывать разрушительные расходы и снижать производительность» [15, с. 406].

Таким образом, в социальной реальности необходимо выделить оформленные и бесформенные содержания, где первые связаны с рациональностью (порядком и законосообразностью), а вторые представляют собой хаотичные и непредсказуемые

по своим последствиям проявления иррационального. Социальная рациональность в данном значении имеет онтологический статус и составляет, наряду с иррациональными содержаниями, живую ткань социальной реальности.

3. Рациональное как эффективное. Эффективность выступает здесь как объективная характеристика связи цели, средств и результатов деятельности, обеспечивающая соответствие цели как предвосхищения результата деятельности в сознании действующего субъекта и результата данной деятельности. В качестве критерия рациональности принимается факт достижения цели: «если цель достигнута, действия и средства были рациональны; если же цель не достигнута, действия не были рациональны» [25, с. 298].

Таким образом, рациональность в данном значении есть особая форма связи цели и средств деятельности, выражающая максимально эффективный способ достижения цели. При этом логизация такой связи здесь не существенный признак рациональности, т.к. осуществляется как вторичная рационализация и лишь проявляет указанную форму отношения цели и средств. В процессе обобщения фактов эффективной (обеспечивающей достижение цели – рациональной) деятельности формируются стандарты рациональности, выступающие формой объективации и деиндивидуализации способов деятельности [там же, с. 299-300]. Социальная рациональность приобретает в данном случае еще одно значение и предстает в виде стандартов и норм социального поведения и деятельности индивидов и групп; иррациональность, напротив, проявляется в виде фактов нарушения норм и выхода за границы стандартов в процессе осуществления социальных практик. В данном понимании рациональность имеет выраженный социально-групповой характер, т.к. обслуживает цели и ценности разных ассоциаций индивидов, и является плюралистической по содержанию, т.к. упомянутые цели и ценности социальных групп существенно различаются.

Приведенные значения рациональности не исчерпывают всех возможных ее интерпретаций. Вместе с тем, уже описанные выше значения существенным образом отличаются друг от друга, что приводит к невозможности их операционального использования при изучении социальных объектов сквозь призму оппозиции «рациональное – иррациональное». Так, логизация связи цели и средств деятельности не обуславливает с необходимостью высокую степень эффективности последней.

Напротив, эффективность упомянутой связи не является с необходимостью предметом рефлексии и, значит, может существовать как неоформленное и случайное содержание. Следование стандартам деятельности как воплощению рациональности не представляет собой с необходимостью эффективный способ достижения цели. Напротив, выход за пределы стандартов рациональности (иррациональное действие) может быть более эффективным, чем следование таковым. Наконец, законосообразность того или иного социального явления, действия и др. не есть с необходимостью предмет логизации и может не иметь артикулированности в рефлексивном поле действующего субъекта. Таким образом, иррациональное может оказаться рациональным и наоборот. Для приведения значений рациональности к единому определению необходимо занять по отношению к обсуждаемому предмету некоторую мыслительную позицию, которая позволила бы преодолеть указанную трудность и сделать понятия «социальное рациональное» и «социальное иррациональное» в большей мере операциональными, пригодными для эмпирического изучения обществ. Изыскивая такую позицию, необходимо остановиться на проблеме различения гносеологических и онтологических аспектов рациональности и их соотношения. Как было показано, рациональность в гносеологическом плане представляет собой совокупность когнитивных реакций субъекта действия, их процесс и результат, в онтологическом плане – упорядоченные, оформленные и законообразные содержания социальной реальности. Вместе с тем, интерпретация рациональности исключительно как гносеологической проблемы имеет серьезные основания для критики.

Первое из таких оснований состоит в жестком противопоставлении познающего субъекта и объекта познания. Как известно, данный принцип, вслед за Г. Риккертом, принимает М. Вебер и постулирует его как основу всякого познания [5, с. 40-41]. Не умаляя эвристической ценности данного принципа *per se*, отметим, что в процессе познания социальных явлений его применение связано с существенным затруднением. Последнее обусловлено тем фактом, что познающий субъект, использующий рациональные средства познания (мысль), всегда имеет социальную сущность. Она выражена, с одной стороны, в использовании субъектом знаковой системы (языка), конституирующей его мышление и самосознание, с другой – совокупностью ценностных ориентаций субъекта, культурных смыслов, обуславливающих

направленность его познавательной деятельности. И первое, и второе возможно исключительно в пространстве социального. Таким образом, субъект, познающий социальную реальность, является неотъемлемой частью ее самой, и в этом случае противопоставление его и социального объекта его познания предстает как противопоставление одной части социальной реальности самой этой реальности. Тезис о возможности и необходимости такого противопоставления не имеет достаточного основания.

Другое основание для критики связано с вытекающей из упомянутого выше принципа противопоставленности субъекта и объекта познания позиции идеального (абсолютного) наблюдателя. Данная позиция предполагает абсолютную независимость субъекта познания от объекта, их онтологическую несвязанность. При этом когнитивная сфера субъекта признается источником рационализации, первичным и доминирующим началом. Подобного рода абсолютный наблюдатель, как познающий социальную реальность субъект, представляет собой в чистом виде мифический персонаж, идеальную модель, которой нет места в реальной практике познания. Как справедливо отмечает Н.М. Смирнова, такая модель игнорирует включенность субъекта «в структуры жизненного мира», его несвободу «от предпосылок, обусловленных его социально-групповым положением» [35, с. 208-209]. Таким образом, позиция абсолютного наблюдателя есть точка наблюдения, находящаяся вне социальной реальности. Учитывая отмеченную выше социальную сущность познающего субъекта, существование такой точки наблюдения представляется невозможным (по мнению И.В. Черниковой, данная невозможность обусловлена фактом единства мира, неотъемлемой частью которого является человек [45, с. 94-103]). Следовательно, в пределе философского обобщения *любое наблюдение за социальным объектом есть включенное наблюдение*.

К такому выводу приводит и анализ направления эволюции научной рациональности – наиболее логически строгой формы социальной рациональности. Так, особенностью классической научной рациональности служит абстрагирование от познающего субъекта в совокупности его познавательных способностей и средств (закрытая рациональность). Неклассический тип рациональности предполагает принятие во внимание указанных средств и способностей познающего субъекта, их экспликацию как фактора, влияющего на процесс достижения знания и его резуль-

тат. Наконец, для постнеклассического типа рациональности (рефлексивная рациональность) характерно включение познающего субъекта в научную картину изучаемой реальности, учет влияния на характер достигаемого знания не только когнитивных компонентов познавательной деятельности субъекта, но и ключевых детерминант его активности – потребностей, ценностей, целей. Схематично процесс научного исследования в постнеклассической науке изобразил А. Шохов [47]. Он связывает данный процесс с формированием рефлексивной культуры научного сообщества, возникающей как следствие преодоления «парадокса рефлексивного ускользания», свойственного классической научной рациональности. Парадокс, по мысли данного автора, состоит в том, что в контексте закрытой рациональности познающий субъект способен к рефлексии в отношении объекта лишь находясь вне исследуемой области (объекта). Далее, рефлексия в отношении осуществляемого субъектом рефлексивного акта вновь выводит его за границы области исследования (за границы самого себя) и т.д. При этом, находясь в любой рефлексивной позиции, субъект не способен адекватно воспринять собственные некогнитивные основания. Выход за пределы действия данного парадокса достигается за счет введения в структуру исследования метасубъекта, находящегося на более высоком рефлексивном уровне, областью исследования которого являются основания рациональности первого субъекта. Взаимонаправленная рефлексия упомянутых субъектов создает рефлексивное пространство, изменяющее природу рефлексивного бытия познающего субъекта «с корпускулярного на волновое», вследствие чего субъект приобретает способность «ухватывать основания собственного научного знания».

Таким образом, детерминанты активности познающего субъекта, наряду с рационализированными содержаниями, в качестве онтологически первичных включают содержания иррациональные (некогнитивные основания научного знания). К последним необходимо отнести, прежде всего, состояния переживания субъектом его отношений с действительностью, выраженные в виде потребностей, а также проникающих ценностных ориентаций. Как известно, «проникающими» Б.И. Додонов назвал ориентации на эмоциональные ценности (ориентации, формируемые потребностями в отношении). Как отмечает данный исследователь, «одна и та же ориентация этого вида может выражать себя, проникая в очень разные сферы материальных и духовных объектов и деятельностей. Проникающие ориентации — наи-

более важный вид ценностных ориентаций. Именно они в своей соподчиненности и скоординированности друг с другом образуют, по нашему мнению, тот ведущий компонент в структуре личности, который следует характеризовать как ее направленность» [11, с. 20-21]. Таким образом, эволюция императива рациональности в познании осуществляется в направлении онтологизации познающего субъекта за счет привнесения в структуру последнего некогнитивных (бытийных) его компонентов. Такие компоненты, выражая индивидуальную и социально-детерминированную субъективность познающего субъекта, представляют собой «человеческое измерение» и выступают «в качестве необходимого, неустранимого фактора рационально-рефлексивной оценки реальной ситуации» [46, с. 37]. Тем самым субъект познания оказывается прочно укорененным в собственных бытийных основаниях, а процесс и результат его познавательной практики представляет собой синтез рациональных и иррациональных компонентов. Упомянутый синтез четко артикулирован, в частности, в концепции структуры социальных теорий А.У. Гоулднера [8, с. 54-62]. Согласно его выводам, «сознательно сформулированные социальные теории содержат по крайней мере два хорошо различимых класса элементов, как можно было бы сказать, намеренно упрощая дело». К ним относятся, во-первых, «постулаты», т.е. рационально (логически) сформулированные тезисы, во-вторых, «неявные базовые предпосылки», представляющие собой результаты иррационального постижения действительности, переживания субъектом его отношений с миром, лежащие в основании рациональных конструкций. Социальная теория, таким образом, предстает у А.У. Гоулднера не столько как система научных знаний как таковых, сколько как форма отношения субъекта к действительности, включающая рациональные и иррациональные компоненты.

Из сказанного ясно, что эволюция научной рациональности представляет собой процесс, в контексте которого рациональность перестает существовать как только гносеологическое явление. Возникает сложный синтез рациональности и иррациональных содержаний, разделение которых возможно лишь на уровне отвлеченного теоретизирования. В данных обстоятельствах мыслительная позиция в отношении рациональности, вопрос о которой был поставлен нами ранее, должна выражать данный синтез и учитывать существующие значения рациональности.

Отправной точкой для построения такой позиции, по нашему мнению, может служить тезис С.Л. Франка о бытии как трансфинитном содержании. Согласно его мысли, сущность бытия (бытие есть целое, всеобъемлющее единство) «как трансфинитного состоит в том, что оно есть единство определенности и неопределенности, – ибо различие между тем и другим есть различие в пределах самого бытия (как и любое другое различие)» [42, с. 84-85]. «Если мы теперь мысленно отделим в этом целом то, что в нем соответствует логически фиксируемым содержаниям, от того, что выходит за их пределы и к ним не принадлежит, то – в лице этого последнего элемента – мы будем иметь – лишь таким отрицательным образом определимый момент – иррационального. Это иррациональное мы должны мыслить чем-то вроде субстрата или *materia prima*» [там же, с. 72]. Таким образом, реальность есть единство оформленного и бесформенного, определенного и неопределенного, логизированного и нелогизированного (иррационального).

На основании изложенного мы считаем необходимым сформулировать ряд тезисов о социальной рациональности. Первый тезис состоит в том, что социальная рациональность есть фундаментальное свойство социальной реальности в целом и отдельных ее частей. Рациональные и иррациональные содержания обуславливают основные коллизии социальных систем и являются конституирующими социальное началами. В негативном ключе данный тезис можно сформулировать сквозь призму обсуждаемой оппозиции так, что в структуре социальной реальности нет иных содержаний, кроме рациональных и иррациональных.

Следующий тезис о социальной рациональности касается значения данного понятия. Нетрудно убедиться в правоте С.Л. Франка, полагающего в качестве определяющего рациональные содержания признака их логическую фиксируемость. При этом, по нашему мнению, понятие логической фиксируемости выражает не только рефлексивные построения, соответствующие законам логики, но любой рефлексивный акт, осуществленный на основе вербальных средств коммуникации. Процесс и результат вербальной коммуникации как способ существования социальной рациональности в контексте индивидуального и группового сознаний невозможны вне средств их логизации. В этой связи примечателен тот факт, что обсуждение различных значений социальной рациональности осуществляется именно путем их логиза-

ции. Нет иного способа сделать значения рациональности предметом обсуждения, кроме как артикулировать связи и отношения между понятиями, установить принадлежность понятиям о предметах мысли совершенно определенных предикатов. Рациональное как эффективное, рациональное как оформленное, рациональное как соответствующее определенной системе ценностей, рациональность как умопостигаемость объективно всеобщего и другие существующие значения рациональности, прежде всего, являются рефлексивными содержаниями и недоступны за пределами средств логизации. В настоящий момент наш читатель находится в контексте именно такой формы социального взаимодействия, которую следует определить как форму социальной рациональности. Последнее не означает, что данное взаимодействие исключительно рационально: оно включает иррациональный компонент в виде отношения читателя к нашему тексту, «неявные базовые предпосылки» (в терминологии А.Гоулднера), определяющие данное отношение.

Вместе с тем, упомянутые выше значения рациональности представляют собой не что иное, как виды социальной рациональности в значении рефлексивных (вербализованных) содержаний. Основанием для их выделения служат значения понятий, между которыми устанавливается логическое отношение. Так, рациональное как оформленное выделено на основании установления связи между значениями понятий «социальное явление», «законосообразность», «оформленность», «порядок»; рациональное как эффективное предполагает связь между значениями понятий «социальное действие», «достижение цели», «эффективность», «средство достижения цели» и т.д. Такие виды социальной рациональности представляют собой ее содержательные аспекты и могут быть использованы для исследования отдельных сторон и свойств социальной реальности. Так, законосообразность тех или иных социальных конструкций является иррациональным содержанием до тех пор, пока не будет артикулирована в процессе рефлексивной деятельности индивидов и групп. Получая такую артикуляцию, законосообразность становится содержанием рациональным и начинает существовать как способ понимания и интерпретации социальных объектов. Так, концепция «общности жен» Платона, выражающая, по его мнению, законосообразность системы воспроизводства населения в идеальном государстве, понимается Аристотелем как незаконсообразная ввиду ее несоответствия собственнической природе человека. Другой пример – рефлексивный акт,

построенный с нарушением логических законов (материя вечна, ситец – материя, следовательно, ситец вечен), по причине такого нарушения должен быть признан незаконсообразным. Таким образом, законосообразность представляет собой рефлексивную модель отношения социальных конструкций и объективных оснований существования социальных систем и применяется для «измерения» данного отношения в том или ином социальном объекте. Также эффективность может быть соотнесена с рациональностью так, что представляет собой рефлексивную модель отношения средств и результатов деятельности, применяемую для рационализации данного отношения в конкретных ситуациях активности индивидов и групп.

Следующий тезис касается социальной рациональности как онтологического объекта. Рассматриваемая таким образом социальная рациональность не существует в отрыве от своих нерациональных оснований и, как бытийная форма, представляет собой синтез рациональных и иррациональных содержаний социального. При этом, на наш взгляд, нет необходимости вводить для обозначения данного синтеза какой-либо новый термин ввиду того, что по содержанию он совершенно совпал бы со значением понятия «социальное». Изучая социальное рациональное или социальное иррациональное, мы всегда исследуем один и тот же объект – сложный синтез данных содержаний, недоступных исследователю в отрыве друг от друга. Различие в изучении первого или второго состоит в предмете исследования – сторонах, свойствах упомянутого синтеза, на которые направлено познание. Социальная рациональность неотделима от своих нерациональных оснований и в синтезе с ними составляет живую ткань социальной реальности.

Таким образом, рациональное следует понимать как рефлексивное, существующее посредством вербальных форм коммуникации. В данном понимании рациональность всегда социальна. Она обнаруживает черты социального факта, выделенные Э.Дюркгеймом: «Такова, стало быть, категория фактов, отличающихся весьма специфическими свойствами; ее составляют способы мышления, деятельности, чувствования, находящиеся вне индивида и наделенные принудительной силой, вследствие которой они ему навязываются» [12, с. 413]. Как следует из приведенной цитаты, социальный факт имеет рационально-иррациональную природу, включает как способы мышления, так и чувствования. Действительно, рациональность возможна

исключительно в пространстве межиндивидуальных взаимодействий: символы, которыми оперирует рациональность, являются предметом социальных конвенций и не существуют вне социального. Нетрудно убедиться и в принудительном характере рациональности по отношению к индивиду. Последний в процессе социализации сталкивается с рациональностью в качестве социокультурного предуказания как со способом взаимодействия с действительностью и содержанием реальности. Наряду с этим, как показывают факты естественной мауглизации, вне человеческих ассоциаций рациональность (в названном смысле) отсутствует как социальный факт и не влияет принудительно на индивида: в данных условиях индивид не приобретает навыков оперирования инструментами рациональности.

Следующий аспект проблемы социальной рациональности выражен в вопросе о том, как существует рациональное в социальной системе (обществе). Ясно, что ответ предполагает экспликацию теоретической позиции, сквозь призму которой можно представить социальную рациональность и описать характерные для нее структурно-динамические качества.

Фундаментальным основанием такой теоретической позиции служит известный со времен классического периода античной философии тезис о морфологической тождественности человека и социальной системы. Так, Платон в диалоге «Государство» указывает, что «в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково» [29, с. 192]. Изменения, происходящие в государстве, античный философ понимал в неразрывной связи с трансформациями в структуре личности (души), полагая, что каждому типу государственного устройства соответствует определенный тип человека, особая организация его души. Данная аналогия неоднократно встречается в истории социальной мысли. Подробный анализ возможности сопоставления человека и общества как сходных вещей осуществил, в частности, Г. Спенсер, подвергнув критике выводы Платона и Гоббса в отношении данной возможности [36, с. 269-306]. Вместе с тем, выводы упомянутых исследователей принципиально не исключают друг друга.

Таким образом, человек в контексте социального воспроизводит те структуры, которые имманентно присущи его природе и воспроизводят его самого. Данный тезис раскрыл, в частности, Б.С. Сивиринов, исследуя человеческое измерение со-

циальной перспективы [32, с. 16-22]. Как отмечает данный автор, в отологическом смысле «человек сам есть то социоприродное пространство, которое уже своим наличием бытием задает пространственно-временные и качественные параметры общества». Человек, иными словами, есть детерминанта, обуславливающая ключевые характеристики общества самим фактом своего существования как комплекса социоприродных свойств. Линии соответствия Б.С. Сивиринов справедливо проводит между классами человеческих потребностей – той биологической константой, которая является основой мотивации поведения, и структурами общества. Так, существование производственно-экономической подсистемы общества обусловлено наличием класса биологических потребностей людей, пространственная ограниченность и физическая слабость человека (потребность в безопасности) породили структурность общества в виде социальных общностей и групп. Таким образом, структурность общества, по мысли Б.С. Сивиринова, содержит в себе в превращенном виде динамику живого человеческого организма (следует отметить, что данный автор не абсолютизирует роль биологических факторов в детерминации структурно-динамических свойств общества, указывая на зависимость последних также от территориальных, природно-географических, социальных, психологических и других факторов). Данный теоретический вывод позволяет понять представленность социальной рациональности не только в рамках индивидуального сознания, но и в структурах общества. Далее он будет служить для нас основанием для экстраполяции свойств рациональности от индивида на общество.

Что касается теоретической позиции, которую следует применить для экспликации социальной рациональности, то наиболее эффективным теоретическим инструментом в связи с обсуждаемой проблемой, на наш взгляд, является универсальная социологическая парадигма, воплотившая основные методологические принципы постнеклассического этапа развития социологии [21, с. 39-49]. Последний связан с постнеклассическим типом рациональности – рефлексивной (открытой) рациональностью, что делает возможной попытку решения проблемы социальной рациональности в контексте обсуждаемых в данной главе проблем. Ядром универсальной социологии служит сформулированный В.Г. Немировским диатропический принцип минимального универсума, выражающий минимальное количество характеристик, необходимых для описания любой развивающейся системы. Согласно его

выводу, «выражая наиболее общие законы развития материи, принцип минимального универсума представляет своего рода матрицу, на основе которой осуществляется процесс развития любой системы. Описанная матрица может быть «наложена» на любой социум или его элемент для определения их структуры и динамики» [20, с. 42]. Понятие «универсум» используется здесь в значении мирового целого (множества всех возможных миров). Общество сквозь призму данного понимания есть часть высокоорганизованной Вселенной, органично связанная с другими ее элементами [там же, с. 19]. Согласно принципу минимального универсума, взятому в кратком изложении, любая развивающаяся система конституирована как минимум двумя полярными элементами; в процессе изменения система образует как минимум три иерархических уровня; на каждом уровне система проходит как минимум пять стадий (возникновение, становление, пиковая точка развития, увядание, исчезновение (качественная трансформация)); в процессе развития система образует как минимум семь эволюционных слоев (уровней). В кратком изложении принцип минимального универсума применен Д.Д. Невирко [19, с. 25]. Он был применен ранее и нами как инструмент исследования и теоретической интерпретации системы ценностных ориентаций личности [37, с. 24-29]. Данный принцип позволяет следующим образом эксплицировать социальную рациональность.

Двумя элементами, конституирующими социальную рациональность, следует считать рациональные и иррациональные ее содержания. Эти два начала, первое из которых выражено в виде вербализованных рефлексивных и структурированных содержаний социального, второе представляет собой некогнитивные, неструктурированные, нерелексивные ее основания, образуют сложный синтез, субстрат социального как такового. Данный тезис не нов. Так, К. Мангейм различает в обществе «рационализированную структуру» и «иррациональную среду». При этом последняя является онтологически первичной (*materia prima*, по мысли С.Франка): «Однако как ни рационализирована наша жизнь, все эти рационализации все-таки носят лишь частичный характер, ибо наиболее важные области нашей общественной жизни еще по сей день покоятся на иррациональной основе» [16, с. 99-100]. Б.С. Сивиринев совершенно справедливо отмечает, что «социология должна рассматривать иррациональное как переходящую ипостась рационального, и наоборот. Другими словами, социология должна принимать, учитывать очевидную функциональную «сли-

тость», неразделимость рационального и иррационального в обществе» [33, с. 10]. Выше мы указывали на отсутствие необходимости введения какого-либо нового термина для обозначения данного синтеза (слитности), несмотря на то, что, применяя в данном случае термин «рациональность», мы тем самым полагаем и те иррациональные компоненты, без которых существование рациональности невозможно. В социологии имеются ситуации, когда одним понятием обозначен синтез противоположных, но взаимодополнительных содержаний. Примером может служить понятие массового сознания, содержание которого имплицитно включает феномен массового бессознательного [22, с. 44].

Таким образом, понятие социальной рациональности, предполагая свои нерациональные основания, указывает на рефлексивные (вербализованные) стороны рационально-иррационального синтеза, выступающие, как свидетельствует исторический опыт обществ, вектором развития социальных систем (иллюстрацией последнего обстоятельства может служить процесс бюрократизации обществ). Безусловно, есть основания представить исторический процесс рационализации социальных практик как кентавр-процесс, когда рациональные модели таких практик вызывают к жизни иррациональные (незапланированные, противоречащие рациональным моделям) социальные явления, на что мы также обращали внимание выше. Так, А.П. Павлов указывает на парадокс, состоящий в том, что «чем выше уровень социальной организации человеческой жизни, тем совершеннее формы и технологии социальной деятельности, тем больше незапланированных, непредсказуемых последствий» [27, с. 8]. Вместе с тем, не вызывает сомнений и тот факт, что развитие обществ есть диалектический процесс, осуществляемый в направлении увеличения доли осознанности общественного бытия по сравнению с предыдущими их состояниями, упорядочивания и рационализации социальных форм и процессов. На процесс рационализации как вектор развития социального мира обращает внимание также К. Мангейм, указывая на существующую тенденцию превращения «иррациональной среды» в объект административного управления [16, с. 99]. Вновь возникающие при этом иррациональные явления, в свою очередь, становятся предметом рационализации, порождая при этом новую социальную иррациональность и т.д.

Три иерархических уровня, образуемых системой в процессе развития, – вещественно-энергетический, функционально-организационный и информационный. На онтологически первом, вещественно-энергетическом уровне система предстает как физическая форма организации материи (энергии). Ее активность обусловлена, главным образом, задачами выживания и закрепления на уровне устойчивого существования. Функционально-организационный – следующий уровень развития системы – характеризует ее включенность в среду взаимодействия. Здесь активность системы направлена на ее интеграцию в систему связей и отношений. На информационном уровне система предстает как высшая форма существования опыта в рамках своего способа организации.

Социальная рациональность на вещественно-энергетическом уровне представлена в контексте обыденного сознания. Логизация выражена здесь в виде элементарных форм рассудочной деятельности и практического здравого смысла. Последний непосредственно связан со своими нерациональными основаниями – индивидуальными и социально-детерминированными формами переживаний отношения носителей обыденного сознания с действительностью, которые могут быть выражены в понятиях мировосприятия, мироощущения. Рациональность социальных практик вещественно-энергетического уровня выражает активность действующего субъекта по обеспечению собственного физического существования, в связи с чем такие практики представляют собой прикладные способы действий и отношений, направленные на достижение индивидуальных практических выгод. Действующий в обществе индивид-носитель данного уровня рациональности представляет собой тип, упоминаемый в литературе как *Homo Economicus*, стремящийся максимизировать собственные выгоды при минимизации затрат. При этом данный тип выходит за пределы собственно экономического поведения индивида и распространяется на иные его связи и отношения в обществе.

Социальная рациональность вещественно-энергетического уровня не отвечает с необходимостью критериям системности и логической обоснованности в том смысле, в котором данные критерии конституируют научную рациональность как наиболее строгую форму социальной рациональности. Формой систематизации рациональных содержаний на уровне обыденного сознания, как справедливо указыва-

ет Н.С. Автономова, выступает миф [1, с. 177-181]. Обыденное сознание эксплуатирует миф как элементарную форму рационализации социального мира, выполняющую функции упрощенного, поверхностного объяснения действительности и предписания на основании такого объяснения определенных программ деятельности и социального поведения. Универсальная формула логизации отношения индивида с действительностью на данном уровне выглядит следующим образом: «мир природный и социальный устроен так-то и так-то и в соответствии с этим человек должен действовать так-то и так-то» [там же, с. 178].

Обсуждаемый уровень рациональности реализуется в индивидуальном (в отличие от совместного) поведении индивидов в обществе. Так, рациональным в данном смысле является поведение человека, который, преследуя вместе с другими охотниками крупного зверя, вдруг замечает вблизи себя зайца и пускается в погоню за ним, покидая группу своих товарищей. Несложно найти многочисленные примеры подобного поведения в современном обществе. Этот тип поведения можно определить как *преконвенциональную форму (тип) социальной рациональности*. Считаем уместным в данном случае применение терминологии Л. Колберга, который выделил преко́нвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный уровни морального развития человека по критерию отношения к человеческой жизни как к ценности [48, р. 31-53]. Как нами было показано в предыдущих работах, данные уровни соответствуют трем иерархическим уровням развития системы согласно принципу минимального универсума [38, с. 5-10]. Вместе с тем, выделенные Колбергом уровни позволяют включить в область анализа ценностно-потребностную систему личности, выражающую диалектику рациональных и иррациональных компонентов социального поведения индивидов и групп.

Практики социального поведения, выражающие преко́нвенциональный тип рациональности, закрепляются в качестве моделей на уровне массового сознания и получают собственное существование. Тем самым социальная рациональность вещественно-энергетического уровня конституирует социальную структурность в виде институтов распространения массовой культуры, продуцирующих массовое обыденное сознание. Термин «массовое» обыденное сознание употребляет Н.С. Автономова, указав, что он не имеет четкой денотации [1, с. 190]. Вместе с тем ясно,

что содержание данного термина выражено в том существенном признаке, что феномены обыденного сознания приобретают надиндивидуальное существование, превращаясь в элементарные интерсубъективные модели рационализации действительности. Такие модели имеют черты социального факта в дюркгеймовском смысле данного термина. Массовое обыденное сознание выражает совокупность моделей и алгоритмов получения практических выгод: «мир предстает пред человеком обыденного сознания только как набор полезных вещей, эффективных приемов и технологий их использования» [44].

Социальную рациональность функционально-организационного уровня следует определить как *рациональность, конвенциональную* по своей природе и *идеологическую* по своим функциям. Рациональность данного уровня существует в виде социальных конвенций, возникающих в структуре ассоциаций индивидов. Такие конвенции представляют собой формы артикуляции и логизации отношений с действительностью, составляющие когнитивный компонент сознания социальных общностей и групп. К ним относятся вербально выраженные групповые нормы и ценности, групповые мнения и ожидания. Данный тип рациональности реализуется в групповых формах поведения или поведении индивида, мотивированном групповыми ценностями (в отличие от индивидуального поведения, обусловленного «собственными» потребностями человека). Идеологическая функция рациональности функционально-организационного уровня выражается в существовании ценностных оснований группового сознания и поведения, обуславливающих групповую сплоченность, с одной стороны, и межгрупповые различия – с другой. Таким образом, функционально-организационный уровень рациональности выражен в форме логизации поведения индивидов, детерминированного групповыми ценностями и нормами, а также в существовании социальной структурности в виде ассоциаций индивидов: социальных групп, общностей, организаций.

Социальная рациональность информационного уровня может быть представлена как *рациональность постконвенциональная*. Логизации здесь подвергаются уникальные формы и способы отношения индивида к миру, выражающие процесс его самоактуализации. Как указывает А. Маслоу, данный процесс связан с преодолением дихотомии между функциональным и экспрессивным компонентами пове-

дения индивида, при этом ценностная система самоактуализированного человека представляет собой более экспрессивный, чем функциональный феномен (самоактуализация есть актуализация собственной «самости», собственного уникального Я) [17, с. 203-204, 230, 257]. Существование и содержание рациональности информационного уровня обусловлены высокой степенью автономии самоактуализированного индивида от человеческих ассоциаций с их групповыми нормами и стандартами. В этой связи такая рациональность имеет во многом уникальные содержания. К данным содержаниям можно отнести, например, новую философскую систему, под новым углом зрения обсуждающую те или иные связи бытия, авторскую образовательную программу, разработанную педагогом-новатором, уникальное литературное произведение, вышедшее из-под пера выдающегося писателя, и т.д.

Проиллюстрируем существование трех обсужденных уровней социальной рациональности на примере языка – неотъемлемого элемента социальных систем. Тем более целесообразно рассмотреть в качестве примера язык, что он служит средством рационализации содержаний реальности. Не углубляясь в анализ достоинств и недостатков различных подходов к пониманию языка, будем интерпретировать его как социальное явление, для чего имеются все основания.

Язык как система символов, возникающая и развивающаяся в контексте социальных взаимодействий, конституирован сознательными и бессознательными элементами, что неоднократно эксплицировано многими авторами. Рациональный элемент языка представляет собой систему символов как таковых, обозначающих определенные дискретные единицы реальности. Данные символы являются предметом актуальных социальных конвенций, что обуславливает возможность вербальной коммуникации. При этом упомянутая сторона языка приобретает различные формы, существующие на разных уровнях социальной рациональности. На вещественно-энергетическом уровне (преконвенциональная рациональность) символы языка утрачивают четкую связь с их значениями и наделяются значениями ситуативно-переносными, в зависимости от актуального контекста переживания носителем языка отношений с действительностью [1, с. 232]. Тем самым происходит разрыв между конвенциональным содержанием символа и реальной практикой его употребления. Ярким примером здесь может служить детская речь. Так, известен случай, когда,

будучи на пикнике, ребенок пожаловался родителям на отравление. Обследование в больнице, куда незамедлительно обратились родители девочки, не выявило у нее никаких признаков отравления. Позже в процессе беседы с девочкой выяснилось, что на пикнике она порезалась жесткой травинкой и именно это хотела сообщить родителям, произнося слово «отравилась». Язык на данном уровне выражает в большей мере индивидуальное мироощущение его носителя, обслуживая его «собственные» потребности. На функционально-организационном уровне (конвенциональная рациональность) язык отражает социальную структурность в виде ассоциаций индивидов и их идеологию. Значения вербальных форм здесь передают содержание групповых ценностей и норм и нередко приобретают вид сленга. Такие формы выступают в качестве средства социальной идентификации индивидов. Наконец, на информационном уровне (постконвенциональная рациональность) язык отражает особые отношения его носителей с действительностью, не регламентированные социальными нормами. Здесь возникают новые языковые формы, которые служат средством рационализации отношений индивида с действительностью, обусловленных его потребностью в самоактуализации. Таким образом, язык как форма социальной рациональности имеет три иерархических уровня, выражающие его эволюцию.

Принимая познавательную установку универсальной социологии, мы должны полагать, что на каждом из трех иерархических уровней социальная рациональность последовательно проходит пять стадий – от возникновения до исчезновения. Для формализации данных стадий применительно к динамике социальной рациональности необходима серия прикладных исследований, которые позволят осуществить их эмпирическую редукцию. Здесь, на нашем уровне обобщения, ограничимся указанием на существование данного рода стадийности социальной рациональности.

Наконец, социальная рациональность образует как минимум семь эволюционных уровней, отражающих процесс эволюционного развития социума. Принимая во внимание морфологическую тождественность индивида и социума, на которую указано выше, семь эволюционных уровней социальной рациональности, отражающих структуру рациональности социальной системы, могут быть эксплицированы с помощью концепции иерархии базовых потребностей А. Маслоу. На наш взгляд,

данная концепция позволяет рассматривать ценностно-потребностную систему индивида в виде иерархического соотношения семи ее уровней, как это делает, например, Р.С. Немов [24, с. 401]. Вместе с тем, для обнаружения факта морфологической тождественности индивида и общества не является принципиальным содержание концепции потребностей, которая используется для иллюстрации. Например, с тем же успехом можно использовать распространенную в социологии трехчастную классификацию потребностей, в рамках которой выделяют классы биологических, социальных и духовных потребностей. Данная классификация позволяет обнаружить социальную структурность в обобщенном виде, по содержанию соответствующую вещественно-энергетическому, функционально-организационному и информационному уровням развития социума.

Как известно, феномен потребности определяет явление ценности: традиционно понимание ценности как предмета, способного удовлетворить актуальную человеческую потребность. В связи с этим приведенные выше суждения вполне справедливы в отношении понятия «ценность». Человеческая рациональность, как справедливо отмечает Б.С. Сивиринов, не отделима от ценностного подхода к любой деятельности. Поэтому процесс рационализации социальных структур «неизбежно попадает под принцип ценностной иерархичности и распространяет его на организационные и политические структуры. <...> Руководствуясь иерархией ценностей, люди склонны организовываться в борьбе за «высшие», по их мнению, ценности. Эта борьба создает социальные, политические образования, где представители этих ценностей ведут себя как иерархи» [33, с. 7]. Таким образом, социальная структура в обобщенном виде выражает ценностно-потребностные системы членов общества.

На вещественно-энергетическом уровне рационализации подвергаются физиологические потребности индивидов и потребность в безопасности. Социальная рациональность выражается на этом уровне в виде практик и моделей социального поведения, позволяющих эффективно достигать состояний удовлетворенности данных потребностей. Так, стальные двери с кодовыми замками, закрывающие доступ в подъезды жилых домов и квартиры горожан, противобушковые автомобильные системы и другие распространенные в современном российском обществе средства обеспечения безопасности, связаны с системой социальных взаимодействий людей

по поводу сохранения их жизни, здоровья, имущества и т.д. Речь идет о моделях рационального поведения, закрепленных на уровне массового обыденного сознания. Такие модели предписывают человеку те или иные способы поведения, в результате реализации которых он с минимальными затратами получает максимальные выгоды. Упомянутые способы поведения неодинаковы в разных ассоциациях индивидов, отражая социально-групповые различия. *Доминирование в обществе в качестве актуальных потребностей вещественно-энергетического уровня обуславливает преобладание в нем преконвенционального типа рациональности.* Данный тип порождает распространенность в обществе локальных социальных практик, связанных с удовлетворением членами общества базовых органических потребностей. Именно о преконвенциональной рациональности рассуждает Р. Коллинз, описывая проблему безбилетного пассажира, иллюстрирующую ограниченный и нередко деструктивный характер рациональности: «Вообразим общественную автобусную службу, которая совершенно бесплатна. Каждого просят внести свой вклад в стоимость автобуса, чтобы принять участие в покупке бензина и оплате труда водителя. Однако взносы – чисто добровольные, никакая плата за проезд не взимается. Любой может ездить автобусом, когда бы ни захотел» [15, с. 414-415]. Таким образом, для существования такой службы кто-то должен делать упомянутые взносы. Однако в случае преобладания в обществе рациональности вещественно-энергетического уровня члены общества, стремящиеся к минимизации затрат при получении услуги, будут желать, чтобы взнос сделал кто-то другой. Сквозь призму преконвенциональной рациональности наиболее рациональная модель поведения в данном случае выражается в том, чтобы быть безбилетным пассажиром. При условии преконвенциональной рациональности каждого потенциального пассажира существование общественной автобусной службы становится невозможным. Более того, индивид в контексте данного типа рациональности должен полагать, что другие столь же рациональные индивиды будут стремиться нарушать законы, нормы морали, иные правила, если это приведет к минимизации затрат и максимизации прибыли (рациональное как эффективное).

Приведем еще одну иллюстрацию. Речь идет о «дилемме заключенных», применявшейся, в частности, для анализа международных отношений: «Два человека (А и Б), совершившие совместное преступление и попавшие в руки правосудия,

получают от его представителей предложение о добровольном признании (то есть о предательстве по отношению к своему соучастнику). При этом каждый предупреждается о следующем: если А признается, Б не признается, то А получает свободу, Б – максимальное наказание; если А не признается, Б признается, то А получает максимальное наказание, Б - свободу; если и А, и Б признаются, то оба получают суровое, хотя и не максимальное наказание; если же оба не признаются, то оба получают минимальное наказание» [43, с. 72-73]. Преконвенциональная рациональность каждого из них приводит к пониманию следующей формулы предпочитаемых моделей поведения: для каждого преступника в отдельности свобода лучше, чем минимальное наказание, минимальное наказание лучше сурового, а суровое лучше максимального. В итоге А, желая получить свободу, принимает рациональное решение признаться в совершенном преступлении. Б действует аналогичным образом, вследствие чего А и Б оба получают суровое наказание.

Таким образом, преобладание в социуме социальной рациональности вещественно-энергетического уровня, выражающей экономический тип социального поведения, создает опасность атомизации социума, его распада на отдельные элементы. На данную опасность как на негативную сторону социального факта разделения труда, как известно, обращал внимание О. Конт. Такая опасность, по нашему мнению, особенно актуальна именно в случае преобладания в обществе преконвенционального типа рациональности, обусловленного доминирующей актуальностью базовых органических потребностей индивидов-членов общества. Возможность преодоления упомянутой опасности Конт связывает с реализацией управленческой функции в обществе, обеспечивающей дисциплину поведения его участников. Как свидетельствуют результаты социологических исследований, в современном российском обществе преобладает преконвенциональный тип рациональности. Данный вывод сделан на основании эмпирических данных, полученных с использованием методологии универсальной социологии. Данные показывают, что уровень эволюционного развития российского социума соответствует вещественно-энергетическому уровню развития социальной системы [23, с. 178; 40]. Солидарность в таком обществе может быть обеспечена, главным образом, с помощью жесткой функции управления. В этой связи закономерно усиление авторитарных тенденций в управлении российским обществом.

На функционально-организационном уровне социальной рациональности рационализации подвергаются социальные потребности индивидов – в присоединении («принадлежать к общности», «находиться рядом с людьми», «быть признанным и принятым»), в уважении («одобрение», «признание», «авторитет» – в терминах А. Маслоу). Данный тип рациональности – конвенциональная рациональность – выражен в обществе в виде социальных практик, детерминированных групповыми ценностями и нормами. Содержанием конвенциональной рациональности становятся модели социального поведения, иные социальные явления, конституирующие социальную совместность в виде ассоциаций индивидов. В этой связи данный тип рациональности в различных дискурсах понимается как законосообразность, формообразность, порядок. Существование упоминавшейся выше общественной автобусной службы возможно именно на уровне конвенциональной рациональности, когда модели совместного солидарного поведения индивидов закреплены посредством актуальных социальных норм. Индивид в данных обстоятельствах отдает предпочтение групповым ценностям.

На информационном уровне тип социальной рациональности следует охарактеризовать как постконвенциональный. Здесь рационализации подвергаются классы духовных потребностей индивидов – познавательные, эстетические, в самореализации, обуславливающие уникальные способы отношений индивидов-носителей данных актуальных потребностей с действительностью. Постконвенциональная рациональность выражена в виде социальных практик, связанных с возникновением новых социальных форм и моделей взаимодействия, представляющих собой средства удовлетворения данных потребностей. Такие социальные формы – индикаторы актуальных направлений развития социума и отдельных сфер социальной практики. Примером социальной формы постконвенционального типа рациональности в сфере научной деятельности может служить новая научная теория, обнаруживающая связи и отношения в изучаемом объекте, ранее не являвшиеся предметом научного дискурса или предлагающая новый метод изучения объекта познания. Именно в контексте постконвенциональной рациональности существует инновационный потенциал, выступающий ресурсом, необходимым для решения актуальных задач развития общества, преодоления современных вызовов социальной и внесоциальной природы.

Резюмируя приведенные выводы, представим структурно-динамическую модель социальной рациональности, построенной на основании применения универсумного подхода (табл. 1).

Таблица 1. Структурно-динамическая (универсумная) модель социальной рациональности

Два элемента	Три иерархических уровня	Семь эволюционных слоев
Синтез рефлексивных и нерефлексивных содержаний социального, их слитость	<i>Постконвенционный уровень</i> выход за границы социальных конвенций и стандартов поведения, уникальные социальные практики, творчество, инновации	Уникальные рефлексивные практики, выражающие процесс самоактуализации индивидов
		Эстетический дискурс, новые образцы эстетического отношения индивидов к миру
		Уникальные практики познания, достижения мысли, новые знания
	<i>Конвенционный уровень</i> социальные установления, нормы, правила, социальная солидарность, социальный порядок	Социально организующие модели поведения, практики; социальное управление
		Социально-нормативные модели поведения, практики; групповая солидарность
	<i>Преко́нвенционный уровень</i> массовое обыденное сознание, стандарты и технологии экономического типа социального поведения	Стандарты и технологии достижения физической безопасности
Стандарты и технологии удовлетворения органических потребностей		

Ясно, что данная модель идеальна и, как любая модель, отражает реальность в весьма упрощенном виде. Тем не менее, она позволяет представить структуру социальной рациональности и ее динамические качества. Социальная рациональность существует в контексте социальных взаимодействий и представляет собой совокупность рефлексивных содержаний. При этом рациональность предполагает наличие нерефлексивных содержаний, слитых с ней и выступающих ее предусловием. Синтез указанных содержаний образует иерархические уровни и эволюционные слои социальной рациональности, представленные в приведенной модели. Семь эволюционных слоев выражают процесс развертывания социальной рациональности как динамической системы. Доминирующий слой рациональности социальной системы характеризует уровень ее эволюционного развития, тип ее рациональности (прекон-

венциональный, конвенциональный, постконвенциональный), зону ее ближайшего развития. Тип рациональности общества отражен в актуальных социальных нормах, действующих как в обществе в целом, так и в структуре отдельных его подсистем.

Структурно-динамическая (универсумная) модель социальной рациональности может быть применена для анализа структуры и особенностей эволюционного развития как общества в целом, так и отдельных его подсистем. Для эмпирического изучения доминирующего типа рациональности социальной системы необходимо снятие социологической информации с когнитивного (рационального) социально-детерминированного слоя ценностных ориентаций индивидов, действующих в данной системе. Рациональный уровень ценностных ориентаций личности выражается в сознательном выборе индивидом в качестве ценности объектов реальности, представленных в его социальной среде. Данный уровень ориентаций содержит социально обусловленные ценностные предпочтения, существующие в вербальном слое сознания индивида, в которых выражаются представления индивида о полезности. Они репрезентируют актуальные социальные нормы, действующие в среде индивида.

Социальное иррациональное

Социальное иррациональное – «оборотная сторона» рационально-иррационального синтеза («слитости»), составляющего содержание социальной реальности, – постепенно становится в современной социологии самостоятельным предметом социологического анализа. Социология, как и любая наука о человеке и формах его бытия, неизбежно сталкивается с существованием нерелексивных проявлений активности человека, которые не укладываются в строгую форму рациональных познавательных моделей. Данное обстоятельство отчетливо показывает границы рациональности. Так, М.А. Розов следующим образом резюмирует собственные размышления о границах рациональности: «Мы не можем осуществлять рациональный выбор, если речь идет о выборе исходных оснований нашего поведения, которые как раз и являются критериями выбора. Мы не можем представить многие коренные новации в развитии науки и культуры в качестве результатов целенаправленной, рациональной деятельности. Мы, наконец, не способны точно опи-

сать правила нашего поведения и одновременно в соответствии с ними практически действовать» [31, с. 67].

Обращает на себя внимание тот факт, что в настоящее время в социологических текстах заняли свое место такие термины, как «социальное бессознательное», «культурное бессознательное», «коллективное бессознательное», «иррациональность» (Ю.Н. Давыдов, В.Н. Лукин, Р. Коллинз, О.К. Крокинская, В.Г. Немировский, Д.Д. Невирко, З.В. Сикевич и др.). Вместе с тем, иррациональные содержания социального все еще остаются своего рода «пятнадцатым камнем сада Рёандзи», который нередко не замечают или не хотят замечать социологи. Характерно, что не только современные исследователи, но и многие классики социологической мысли – М. Вебер, Г. Зиммель и др. – придают термину «иррациональное» негативный смысловой оттенок. Так, в «понимающей» социологии М. Вебера иррациональное рассматривается в виде «отклонений», «помех» и «заблуждений» [4, с. 605-606]. Иррациональные явления, по мнению Вебера, есть главные причины отклонений от протекания целерационального действия. Г. Зиммель, рассуждая об обществе и его структуре, ставит категорию иррационального в один ряд с такими понятиями, как «несовершенное», «негодное с ценностной точки зрения» [13, с. 523]. Б. Герт указывает на эпитеты, которыми зачастую обозначают иррациональность поведения человека: «сумасбродный», «бестолковый», «глупый» и т.д. [7, с. 160-163]. Существенной чертой иррациональности поведения людей, как отмечает данный автор, является их осуждение или отсутствие поддержки со стороны окружающих. Б. Герт употребляет понятие «иррациональное убеждение» и приводит его существенные признаки: оно принадлежит лицу, обладающему знаниями и интеллектом, достаточными для того, чтобы понять, что оно неверно; оно находится в логическом или эмпирическом противоречии с большим числом других убеждений, известных как истинные; это противоречие очевидно почти для всех, кто обладает такими же, как у данного лица, знаниями и интеллектом. Эти признаки показывают, что иррациональное в данном случае также понимается как негативное начало, противоречащее «истинным убеждениям». Таким образом, негативная роль иррационального усматривается в его способности вызывать отклонения от рациональной нормы социального действия, выражающей связь средств с целями. Вместе с тем, полагая рациональные и иррациональные содержания как взаимодополнительные

стороны социального, следует отказаться от подобной односторонней интерпретации иррациональных явлений и признать также их позитивную роль в осуществлении социальной жизни. Иррациональные содержания как совокупность нерелексивных социальных явлений и процессов вплетены в ткань социальной реальности и составляют неотъемлемый компонент ее существования и развития. В соотношении с рациональным началом иррациональные содержания конституируют основные коллизии социальных систем, обуславливая их структурно-динамические характеристики.

Уже в теории государства Платона иррациональные явления обсуждаются в качестве неотъемлемого компонента социальной системы. Так, в системе представлений Платона о структуре личности (души) выражена ключевая коллизия *Номо коммунис* как рационально-иррациональной реальности. Устройство души, согласно Платону, характеризуется существованием разумной и неразумной ее частей, изображенных им в виде упряжки крылатых коней, управляемых возничим-разумом (Федр). Упомянутыми символами, по сути, обозначены два начала личности – рациональное и иррациональное. Платон дает четкий критерий для их разграничения: «...одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовольствий и наслаждений» [29, с. 190]. При этом рациональное (разумное) начало души отличает способность рассуждать, оно реализует операции счета, измерения, взвешивания [там же, с. 362]. Иррациональное (не обладающее способностью к рассуждению) выражено в виде вожделений и – репрезентантов их реализации – удовольствий и наслаждений.

Проектируя идеальное государство, Платон указывает, что «в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково» [там же, с. 192]. В связи с этим каждому типу государственного устройства соответствует определенный тип человека, особая организация его души [там же, с. 297-352]. Изменение типа общественного устройства связано с качественными трансформациями в структуре личности, актуализацией приводящих к такому изменению потребностей человека. Темные иррациональные проявления человеческой

души, называемые Платоном неразумными, выступают как помехи, дисфункции в логике существования и развития социальной системы. Они проявляются в виде фактов «неразумного» поведения индивидов и социальных групп, «когда большинство не повинуетя правителям и законам» [там же, с. 448]. Вместе с тем Платон указывает и на позитивные черты иррациональности человека, полагая существование «светлых» вожделений, о которых свидетельствуют «подлинные» удовольствия, переживаемые человеком в процессе реализации нравственных моделей поведения в обществе [там же, с. 346-347]. Автор «Государства» приводит социальную типологию людей, произведенную по основанию доминирующих иррациональных состояний человека. Так, по основанию качества актуальных вожделений Платон разделяет людей на философов, честолюбцев и сребролюбцев, указывая, что каждому из выделенных видов людей соответствуют определенные типы удовольствий [там же, с. 339]. При этом «самые подлинные удовольствия – у души, следующей за философским началом» [там же, с. 346]. Таким образом, иррациональное выступает в качестве конституирующего начала как моделей «неразумного» поведения человека и социальных групп, так и моделей поведения, соответствующих закону и порядку. В связи с этим есть основание не согласиться с утверждением О.Д. Галазюка и А.Н. Литвиненко о том, что иррациональное начало символизирует у Платона только темную, злую половину души, в то время как рациональное выражает светлую, добрую ее сторону [6]. Как следует из рассуждений Платона, иррациональные содержания, представленные вожделеющим началом души, включают как темные, так и светлые, приверженные разумности побуждения и удовольствия.

«Противозаконные» стремления человека подлежат табуированию с точки зрения социальной нормы, что выступает основанием социального порядка. Данное обстоятельство отражено в произведениях Платона в виде указаний на необходимость ограничения стремлений к удовлетворению неразумных человеческих вожделений. Наряду с этим Платон показывает, что иррациональное является ведущим фактором социальной солидарности и способно выполнять не только деструктивную, но и организующую функцию в социальной системе [29, с. 214-217]. Объединяющим государство фактором служит «общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалются, если что-нибудь возникает или гибнет». Напротив, «обособленность в таких переживаниях нарушает

связь между гражданами, когда одних крайне удручает, а других приводит в восторг состояние государства и его населения» [там же, с. 214]. Общность переживаний большинства граждан полиса становится возможной в случае, когда данное большинство привержено сходным ценностям. Задача формирования «правильных» ценностных предпочтений граждан поднимает социологическую проблему социализации личности, рассматривая которую Платон одну из ведущих ролей отдает именно иррациональному началу души. Центральной задачей воспитания становится воздействие на иррациональную сферу человека с целью формирования его приверженности к «светлым» удовольствиям, связанным с нравственной моделью социального поведения [там же, с. 418]. Важнейшим инструментом первичной социализации Платоном признаются мусические искусства, призванные в идеальном государстве транслировать нравственные ценности путем воздействия на чувственную сферу воспитуемых [там же, с. 418-419]. Как отмечает Ю.Н. Давыдов, Платон признает необходимость мусического воспитания вследствие несовершенства человеческой природы, когда человек чаще всего оказывается под властью худших сил своей души. Мусические искусства выступают как средство привлечения человека к Прекрасному и Благому [9, с. 85]. «Прекрасное и Благое» здесь олицетворение нормативно-ценностной системы, призванной обеспечить существование социального порядка. В процессе трансляции данных ценностных образцов воспитуемому в иррациональной сфере последнего происходит процесс, названный Б.И.Додоновым «психологизацией потребностей»: изначальная необходимость в эмоциональном насыщении, присущая человеку как представителю биологического вида, трансформируется в предпочтения, предметом которых становятся совершенно определенные переживания его отношений с действительностью [11, с. 96-104]. «Жажда сама по себе никогда не будет вожделением к чему-нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе – кроме естественного желания есть», - говорит Платон. «Каждое вожделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Вожделение же к такому-то и такому-то качеству – это нечто привходящее» [29, с. 188]. Следовательно, социализующие воздействия на сферу вожделений человека должны иметь результатом актуализацию потребностей в ценностях, отвечающих задаче осуществления порядка и соблюдения законов государства.

Таким образом, несмотря на отсутствие в социальной концепции Платона термина «иррациональное» как такового, его существенные признаки им артикулируются и приобретают социологическое содержание. Иррациональные содержания обсуждаются Платоном в рамках проблемы социальной солидарности и социальных изменений, проблемы социализации личности и ее ценностных ориентаций, проблемы социального поведения человека и социологической структуры личности. Конечно, можно продолжить перечень областей социального, анализ которых требует учета иррациональных компонентов их существования и развития. Это проблемы социальной структуры, взаимодействия элиты и массы в обществе, социальной самоидентификации индивидов, проблема кризисного развития социальных систем, проблемы политического, экономического, духовного и пр. сознания и поведения людей и т.д.

Необходимость введения в поле научного анализа иррациональных содержаний социального актуализирует проблему поиска адекватных теоретических подходов к их осмыслению. Как известно, в научной литературе выделяют рационалистический и иррационалистический подходы к постижению различных аспектов действительности. Иррационалистический подход выражается в абсолютизации и признании истинности иррациональных содержаний. Так, Ю.Н.Давыдов выделяет два условия, отличающих способ отражения реальности в рамках иррационалистического подхода [10, с. 78-79]: признание иррациональных содержаний в качестве подлинной действительности в противоположность рационализированному содержанию и в связи с этим отказ от попыток выразить иррациональные содержания с помощью логического инструментария. Результат постижения действительности на основании такого подхода не может представлять собой что-либо иное кроме непередаваемого или сложно передаваемого субъективного опыта исследователя. Очевидно, что подобный опыт не отвечает критериям научности и не может быть компонентом поля научного знания, но лишь неявной базовой предпосылкой к нему (в терминологии А. Гоулднера). Последнее обстоятельство заставляет признавать иррационализм ненаучным до тех пор, пока он отказывается от логизации постигаемых содержаний. Но подобная логизация приведет к потере иррационализмом его качественной определенности, превращению его в вид рациональности вследствие использования мысли в качестве инструмента исследования. Как справедливо заме-

чает А.А. Новиков, любая человеческая мысль рациональна по своей природе и по определению. Поэтому любые противостоящие рационализму, имеющие систему аргументации концепции являются рациональными конструкциями, а их «иррациональность» выражена только в их интенции [26, с. 104]. Указанные обстоятельства характеризуют иррационализм как способ постижения действительности, выходящий за пределы научного дискурса. Таким образом, ни о каком иррационализме как основании *изучения* социальной иррациональности речи не идет.

Рационалистический подход полагает истинными исключительно логически фиксируемые содержания. Поскольку научное знание есть знание доказательное, выводное, проверяемое, постольку альтернативы данному подходу в науке нет. Вместе с тем, рационалистический подход в его гипертрофированных формах столь же не пригоден для адекватного отражения реальности, как и его антипод. Исследователь, вооруженный инструментом рациональности, должен принимать во внимание ограниченный и ограничивающий характер данного инструмента. В этой связи рациональность исследователя должна быть «открытой» (рефлексивной) – он должен отдавать себе отчет о наличии собственных некогнитивных оснований познания и деятельности, а также о существовании нерелексивных компонентов в исследуемом объекте.

В заключение считаем необходимым акцентировать следующие тезисы, характеризующие явление социальной рациональности:

1. Социальная рациональность есть любой рефлексивный акт индивидуально- или группового субъекта социального действия, осуществляемый с помощью вербальных средств коммуникации. Рациональность возможна в контексте рефлексивных структур массового и индивидуального сознаний, это процесс и результат их функционирования. Другие определения рациональности служат определениями видов социальной рациональности в значении рефлексивных (логизированных) содержаний, выделяемых по основанию связи между социальными явлениями, процессами, выступающей предметом вербальной коммуникации. При этом рефлексивное не является с необходимостью логическим (соответствующим законам логики), но является логизированным в том смысле, что рефлексивный акт, построенный с помощью вербальных средств коммуникации, предполагает использование логиче-

ских инструментов – понятий, суждений, умозаключений, гипотез, опосредованно отражающих реальность.

Определение социального рационального как логизированного, определенно-го, в противовес неопределенным содержаниям, выходящим за пределы логически фиксируемых значений, позволяет установить отношение дополнительности между различными подходами к пониманию рациональности, создать единую теоретическую рамку, что даст возможность более эффективно использовать категорию социальной рациональности в исследовании современных обществ.

2. Социальная рациональность не существует в отрыве от своих нерациональных оснований. Любой социальный объект, элемент, система представляет собой рационально-иррациональную реальность. Таким образом, следует утверждать слитость гносеологических и онтологических критериев социальной рациональности, в чем выражается единство когнитивных и некогнитивных, определенных и неопределенных содержаний реальности, диалектическое единство бытия и познания. При этом, по нашему мнению, существуют основания для различения содержаний понятий «иррациональное» и «бессознательное». Термином «бессознательное» нередко обозначают область психики человека, вмещающую недоступные сознанию инстинкты, влечения (в психоаналитической традиции). Иррациональное, в отличие от бессознательного в указанном значении, не есть какая-либо органическая область, биологическая структура. В связи с этим бессознательное как подструктура психики представляет собой рационально-иррациональную реальность. Рациональность бессознательного существует в той мере, в которой содержания бессознательного артикулированы в рефлексии действующего (познающего) субъекта. Тем не менее, будучи артикулированными, данные содержания не перестают существовать как феномены бессознательного, понимаемого в указанном значении. Так, выделенные в теории Фрейда компоненты бессознательного, получив артикуляцию и став в данном смысле рационализированными содержаниями, не утратили свою связь с бессознательным как психической подструктурой человека.

3. Рациональность всегда социальна. Социальная рациональность есть социальный факт (в дюркгеймовском смысле), который не существует за пределами социальной реальности.

4. Постнеклассический (универсальный) подход к проблеме социальной рациональности позволяет выделить преконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный типы рациональности, характеризующие уровни эволюционного развития социальной системы. Развертывание данных уровней в социальной системе выражается в последовательной актуализации семи эволюционных слоев, отражающих процесс эволюционного развития социума (см. табл. 1). Представленность данных слоев в социальной системе обусловлена доминирующей актуальностью соответствующих классов потребностей, являющихся источником мотивации социального поведения индивидов и групп.

Преко́нвенциональный уровень рациональности социальной системы характеризуется преобладанием массового обыденного сознания, ориентацией на стандарты и технологии экономического типа социального поведения. Солидарность в такой системе достигается, главным образом, за счет жесткой функции управления и имеет черты механической солидарности (в терминологии Э. Дюркгейма). Конвенциональный уровень выражен в ориентации индивидов на социальные установления, групповые нормы, правила, конституирующие социальный порядок. Солидарность в обществе конвенциональной рациональности приобретает черты органической солидарности (в терминологии Э. Дюркгейма). Постконвенциональный уровень социальной рациональности характеризуется выходом действующих субъектов за границы социальных конвенций и стандартов поведения, появлением уникальных социальных творческих, инновационных практик. На данном уровне сосредоточен инновационный потенциал общества, выступающий ресурсом его развития и совершенствования.

5. Социальное иррациональное – «оборотная сторона» рационально-иррационального синтеза – представляет собой совокупность неререфлексивных содержаний социального. Иррациональные явления не заслуживают той, главным образом, негативной их интерпретации, которая прослеживается в позициях многих авторов. Еще Платон, рассуждая об идеальном государстве, показал не только негативную, но и позитивную роль иррациональных явлений и процессов в социальной системе. Проблемы социальной солидарности и социальных изменений, социализации личности и ее ценностных ориентаций, социального поведения человека и социологической структуры личности – вот далеко не полный перечень социальных

объектов, где отчетливо выражен иррациональный компонент их существования и развития.

6. Теоретический подход к проблеме социальной рациональности должен выражать императив открытой (рефлексивной) рациональности и включать в поле анализа самого познающего субъекта с его некогнитивными основаниями. Данным требованиям отвечает постнеклассическая социологическая теория, позволяющая изучить человека и социальную реальность в единстве рациональных и иррациональных компонентов. В связи с этим универсальная социология, воплотившая основные черты постнеклассического этапа развития социологического знания, представляет собой адекватный теоретический инструмент экспликации структурно-динамических качеств социальной рациональности как развивающейся системы. Эвристическая ценность универсального подхода в исследовании проблемы социальной рациональности обусловлена тем, что он позволяет: изучить социальную рациональность как фундаментальный аспект социальной реальности, обуславливающий, в совокупности с иррациональными содержаниями социального, основные коллизии социальных систем; изучить структурно-динамические свойства социальной рациональности, представленные иерархическими уровнями рациональности; разработать классификацию типов социальной рациональности, что позволит на основании их эмпирической редукции создать методiku эмпирического исследования доминирующего типа рациональности социальной системы.

Список литературы

1. Автономова, Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность / Н.С. Автономова. – М., 1988. – 287 с.
2. Автономова, Н.С. Рациональность: наука, философия, жизнь / Н.С. Автономова // Рациональность как предмет философского исследования. – М., 1995. – С. 48-76.
3. Вебер, М. О некоторых категориях понимающей социологии / М. Вебер // Избранные произведения: пер. с нем. – М., 1990. – С. 495-546.
4. Вебер, М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Избранные произведения: пер. с нем. – М., 1990. – С. 602-643.
5. Гайденок, П.П. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П.П. Гайденок, Ю.Н. Давыдов. – М., 1991. – 367 с.

6. Галазюк, О.Д. Проблема иррационального в диалогах Платона в контексте современных научных открытий / О.Д. Галазюк, А.Н. Литвиненко // Наука, религия, общество. – 2002. – №2. – Режим доступа: URL: http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/11/contents/begin.php3?l=r (дата обращения 11.03.2010).
7. Герт, Б. Рациональное и иррациональное в поведении человека / Б. Герт // Мораль и рациональность. – М., 1995. – С. 159-179.
8. Гоулднер, А.У. Наступающий кризис западной социологии: пер. с англ. / А.У. Гоулднер. – СПб., 2003. – 575 с.
9. Давыдов Ю.Н. Искусство как социологический феномен. К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля / Ю.Н. Давыдов. – М.: Наука, 1968. – 285 с.
10. Давыдов, Ю.Н. Философский иррационализм, его генезис и основные исторические типы / Ю.Н. Давыдов // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. – М., 1978. – С. 78-136.
11. Додонов, Б.И. Эмоция как ценность / Б.И. Додонов. – М., 1978. – 272 с.
12. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер с фр. и послесловие А.Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
13. Зиммель, Г. Как возможно общество? / Г. Зиммель // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. – М., 1996. – 607 с.
14. Исаев, И.А. Власть и закон в контексте иррационального / И.А. Исаев. – М., 2006. – 478 с.
15. Коллинз, Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию / Р. Коллинз // Личностно-ориентированная социология. – М., 2004. – С. 399-598.
16. Мангейм, К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 7-260.
17. Маслоу, А.Г. Мотивация и личность / А.Г. Маслоу; пер. с англ. А.М. Татлыбаевой. – СПб., 1999. – 478 с.
18. Мудрагей, Н.С. Очерки истории западно-европейского иррационализма / Н.С. Мудрагей. – М., 2002. – 112 с.
19. Невирко, Д.Д. Основы универсальной теории социализации человека: учебное пособие / Д.Д. Невирко. – Красноярск, 2004. – 53 с.

20. Немировский, В.Г. Универсумная диагностика российского общества / В.Г. Немировский. – Красноярск, 2001. – 176 с.
21. Немировский, В.Г. Универсумная парадигма современной российской социологии как перспектива развития / В.Г. Немировский // Социология. Научно-теоретический журнал. – Минск, 2004. – №1. – С. 39-49.
22. Немировский, В.Г. Структура и динамика смысложизненных ориентаций студенческой молодежи: 1988-2004 гг. Постнеклассический подход / В.Г. Немировский, Е.В. Соколова. – Красноярск, 2006. – 161 с.
23. Немировский, В.Г. Социология человека / В.Г. Немировский, Д. Д. Невирко. – М., 2008. – 304 с.
24. Немов, Р.С. Психология: в 2 кн. Кн. 1. Общие основы психологии / Р.С. Немов. – М.: Просвещение, 1994. – 576 с.
25. Никифоров, А.Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности / А.Л. Никифоров // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. – М., 1999. – С. 295-313.
26. Новиков, А.А. В поисках «сверхрациональности» / А.А. Новиков // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. – М., 1999. – С. 104-123.
27. Павлов А.П. Личность и социальный порядок: монография / А.П. Павлов. – Красноярск, 2005. – 131 с.
28. Парето, В. Компендиум по общей социологии / В. Парето ; пер. с итал. А.А. Зотова. – М., 2008. – 511 с.
29. Платон. Государство. Законы. Политик / Платон; предисл. Е.И. Темнова. – М., 1998. – 798 с.
30. Ракитов, А.И. Рациональность и теоретическое познание / А.И. Ракитов // Вопросы философии. – 1982. – №11. – С. 68-81.
31. Розов, М.А. О границах рациональности / М.А. Розов // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. – М., 1999. – С. 46-67.
32. Сивирин, Б.С. Социальная перспектива – человеческое измерение / Б.С. Сивирин // Социологические исследования. – 2001. – №6. – С. 16-22.
33. Сивирин, Б.С. Социальная рациональность как компонент социальной перспективы / Б.С. Сивирин // Социологические исследования. – 2003. – №4. – С. 3-12.

34. Сикевич, З.В. Социальное бессознательное / З.В. Сикевич, О.К. Крокинская, Ю.А. Поссель. – СПб., 2005. – 268 с.
35. Смирнова, Н.М. Рациональность социального знания: когнитивный нормативизм и стратегии интерпретации / Н.М. Смирнова // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. – М., 1999. – С. 205-230.
36. Спенсер, Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер; пер. с англ. Н.А. Рубакина. – Минск, 1999. – 1408 с.
37. Труфанов, Д. О. Ценностная социологическая концепция современных единоборств: монография / Д. О. Труфанов. – Красноярск, 2006. – 129 с.
38. Труфанов, Д.О. Универсумная социология в исследовании ценностных ориентаций личности / Д.О. Труфанов // Сборник научных трудов молодых ученых и специалистов. – Чебоксары, 2006. – С. 5-10.
39. Труфанов, Д.О. Социология иррационального как перспектива развития универсумной социологии / Д.О. Труфанов // Материалы IV Всероссийской научной конференции «Сорокинские чтения». Сибирский федеральный округ, 19-20 ноября 2008. – Новосибирск, 2008. – С. 69-72.
40. Труфанов, Д.О. Ценностные ориентации и проблема отчуждения человека. Постнеклассический (универсумный) подход / Д.О. Труфанов // Тексты докладов III Всероссийского социологического конгресса. Институт социологии РАН – Режим доступа: URL: http://www.sociology-institute.ru/index.php?page_id=906 – 2008. (дата обращения 09.03.2010).
41. Федотова, В.Г. Социальная рациональность и демократическое общество / В.Г. Федотова // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. – М., 1999. – С. 231-263.
42. Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк. – М., 2007. – 506 с.
43. Цыганков, П.А. Теория международных отношений: учебное пособие / П.А. Цыганков. – М., 2003. – 590 с.
44. Чельшев, П.В. Кризис обыденного сознания в современном мире / П.В. Чельшев // The XXII World Congress of Philosophy. July 30 – August 5. 2008. Seoul National University, Seoul, Korea. – Режим доступа: URL:

<http://www.globalistika.ru/congress2008/Doklady/22510.htm> (дата обращения 09.03.2010).

45. Черникова, И.В. Современная наука и научное познание в зеркале философской рефлексии / И.В. Черникова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2004. – №6. – С. 94-103.
46. Швырев, В.С. О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (рациональность в спектре ее возможностей) / В.С. Швырев // Рациональность на перепутье: в 2 кн. Кн. 1. – М., 1999. – С. 9-45.
47. Шохов, А. Схема научного исследования в постнеклассической науке / А. Шохов. – 2003. – Режим доступа: URL: <http://www.socium.com.ua/shema.doc> (дата обращения 08.03.2010)
48. Kohlberg, L. Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach / L. Kohlberg // Moral development and behavior: theory, research, and social issues. – New-York, 1976. – P. 31-53.

ГЛАВА 2.

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА

§1. Модели рациональности в рамках культурных систем

Понятие «рациональность» многозначно. Помимо рациональности как соответствия внешнего действия правилам и стандартам разума, это понятие может означать и соответствие средств избранной цели. Поскольку можно предположить, что основной целью человечества является выживание в меняющихся социальных и природных условиях, постольку под социальной рациональностью возможно понимать оптимизацию процесса выбора средств в соответствии с поставленной целью. Формирование новых версий рационализма и неизбежно новой картины мира опирается, прежде всего, на понимание необходимости реформирования методов познания и мироописания как средств достижения означенной цели.

С этой точки зрения рациональность не оставалась неизменной на протяжении человеческой истории; каждой исторической эпохе присущ свой стиль рациональности, и в этом смысле смена эпох является и сменой характерных для них стилей рациональности. Сам стиль рациональности как способности устанавливать соответствия средств целям укоренен в целостности культуры, обеспечивая ее устойчивость. И если рациональность есть порождение культуры своей эпохи, каждый исторический этап общественного развития имеет единственно возможный стиль рациональности.

Каждая культура, демонстрирует себя как сочетание множества рациональных и иррациональных проявлений. Дать точное определение понятиям «рациональное» и «иррациональное» чрезвычайно сложно, но совершенно необходимо для нас. Наш современник воспринимает древние культуры, конечно, со стороны, «извне». Эта оценка проходит через призму его опыта и собственного мировоззрения. Но не только из-за субъективности восприятия крайне трудно определить, что именно иррационально, неразумно, нелогично, а что – рационально в культуре. Трудность усугубляется тем, что и то и другое теснейшим образом взаимосвязано. Иррациональные с точки зрения нашего современника обряды и культовые праздники могли оказывать столь могущественное психологическое воздействие на отдельных людей

и все общество, что преодолевались казавшиеся непреодолимыми преграды, совершались героические подвиги. Но не было в мире верований, в системе которых мы не обнаруживали бы реалистических оценок действительности, способствовавших рациональной организации труда и быта. Постараемся же ввести некоторые объективные критерии различения рационального и иррационального в организации общественной жизни. Наиболее общая формулировка данной проблемы сводится к следующему. Поскольку человек и общество находятся в тесной связи с природой, то рациональность культуры будет определяться тем, насколько адекватен способ существования конкретного общества – чисто интуитивный или, наоборот, сознательный, законам взаимодействия общества и природы, поскольку ни отдельный человек, ни группа людей не могут пренебрегать ими без угрозы собственного уничтожения. Исходя из этого несложного рассуждения, можно предположить, что к рациональным моментам культуры можно отнести, прежде всего, такие проявления, которые способствуют осуществлению тенденций культуры к воспроизводству, ее расширению и развитию, а также успешной конкуренции с другими культурами. В противоположность этому иррациональным следует считать все, что не способствует усилению данных тенденций. Отказ общества от предшествующей культуры, отвержение ее идеалов, принципов, норм ослабляет уверенность в справедливости своего устройства и своей культуры, что неизбежно приводит к тяжелому кризису всего социального организма, необратимому нарушению культурно-экономического баланса. Именно в этот трагический момент с легкостью одолевают его враги, навязывая побежденным своих богов и свои способы существования.

Каким же образом культура вообще способна существовать достаточно долго? Можно сказать, за счет ее воспроизводства из поколения в поколение. Дети повторяют дела и мысли своих отцов, дедов, прадедов. В этой, характерной для любого общества тенденции к воспроизводству своей культуры и заключен основной механизм ее сохранения. Однако с диалектической точки зрения данная тенденция должна быть уравновешена стремлением культуры к отказу от устаревшего, к новшествам, к развитию. Диалектика традиции и новации реализует себя в материально-целесообразном, духовно-творческом и традиционно-мировоззренческом образовании жизни народа, выработанных и закреплённых в течение всей его истории. Сочетание этих образований для каждой культуры есть ее качественный националь-

ный признак, проявляемый как принцип социальности. Принцип социальности есть узел прочности культуры, его воплощение в социально-культурной среде обеспечивает организованность, порядок общественной жизни, ее производство и воспроизводство. Сама же реализация и конкретизация принципа осуществляется в рамках некоторых моделей рациональности, в рамках систем восприятия мира культурой, обществом, объективно сложившихся в процессе исторического развития каждой социальной общности и определяющих такие качества мира, на которых должна сосредотачиваться познавательная активность человека.

Нет никаких сомнений в том, что вся мировая цивилизация переходит в иное качественное состояние. Человечество выходит на новый виток своего развития, к постиндустриальному обществу, которое сможет развиваться, только считаясь с наступающими глобальными проблемами. Возникает новый мир, но с уже готовыми проблемами, проблемами, которых не знало предыдущее человечество, проблемами планетного характера; с новыми возможностями техники и технологии, средств коммуникации; с усилившейся интеграцией мира, взаимопроникновением культур. И гарантом перспективного существования этого мира должен выступить новый стиль рациональности, адекватно отражающий меняющиеся условия бытия.

Однако без понимания отошедших в прошлое способов теоретизирования и стилей рациональности невозможно движение вперед. В этом смысле оправданным представляется более подробно остановиться на рассмотрении исторически сменяющихся друг друга стилей рациональности.

Живой, материально-чувственный Космос античной эпохи пребывает в вечном движении, но он же и неизменен в своем совершенстве. Мир представляется естественным целым, частью которого является человек. «Субъект не выделен из мира и не противопоставлен ему в своей исключительности (и притом так, что весь остальной мир для него лишь «предмет»). Субъект у древних находится в том же измерении, что и «предмет». Подлинным субъектом является лишь мир в целом» [86, с. 50].

Материалистический монизм античного мировоззрения приводит к качественному стиранию различия природы и человека, к взгляду на культуру как на своеобразное продолжение природы. Античная философия представляла собой нерасчлененное знание, в котором решение мировоззренческих вопросов, рассмотрение

мира как целого соседствует с изучением конкретных закономерностей материальных объектов. И хотя уже Аристотель разделяет науки на практические и теоретические, представляя последние как наиболее ценные, целостность знания обуславливается тем, что главным устойчивым объектом познания является природа как Космос, все сущее. Познание этого объекта есть мудрость, достигаемая лишь в процессе философского умозрения: «наука об умозрительном – выше искусств творения» [1, Т 1, с. 67]. В античной науке причина не отделяется от определяемой ею вещи, совпадая с ее структурой: «вопрос «что есть» и вопрос «почему есть» – одно и то же» [1, Т. 2, с. 16]. В этом плане познание действительности не может осуществляться раньше, чем она есть в возможности, т.е., в форме. Поэтому движение есть не что иное, как достижение заданной цели, которая резюмируется в определенной форме, или, как можно сказать теперь, - в финальной симметрии или же целесообразности. Ведь цель, согласно Аристотелю, первична по отношению к материи, ибо она есть причина определенности материи, в равной степени, как и действительность – причина определенной цели. Этим античное мышление отличается от мышления Нового времени, которое непосредственно ориентируется на практические нужды развивающегося материального производства. Научная и философская мысль нового времени имеет в «центре внимания предсказание будущих событий, исследование причин которых можно использовать для создания, получения новых вещей» [71, с. 46].

Сменяющее античность христианство выступило с безоговорочной претензией на уникальную и всеобъемлющую истину. Это отношение к истине определило и отношение к миру. В эпоху средневековья сложились два основных варианта этого отношения, которые можно условно назвать «чисто религиозным» и «научным». Первый связан с попытками дать символическое истолкование физических, природных явлений через соотнесение их с содержанием Библии. Вторым заключался в том, чтобы при построении картины мира опираться на античную науку, при этом по возможности христианизировав ее.

Согласно первому из указанных вариантов, природа выступает как объект совершенно определенного религиозного отношения, трактуемого ее как символ, как знак Трансцендентной реальности. Она становится «книгой», таящей божественные смыслы, подлежащие прочтению. В отличие от имманентных миру античных божества, Бог христианства трансцендентен миру. Он – великая Сущность,

абсолютная Реальность, Творец, ставший над миром феноменального, созданным актом Его божественной воли. В связи с таким пониманием мира наука воспринимается как тщетное любопытство, как суэта мирская. Отцы церкви обращаются не столько к исследованию регулярности законов, определяющих бытие и структуры физического мира самого по себе, сколько к поискам следов Бога в творении. Такое отношение к природе было определено в своих основных чертах Аврелием Августином (354 – 430). Его концепция дала возможность человеческому уму увидеть в сотворенном мире божественный след Творца. Для Августина Блаженного знания о Мире обретали ценность лишь в сфере экзегезы, т.е. истолкования тех мест в Библии, где природные объекты использовались для выражения истин более глубоких, чем те, которые виделись в мире феноменальном. Августин развертывал в своем творчестве тему, уже присутствовавшую в эллинистической культуре: космос наделялся определенной сакральностью, при этом физика разрешалась в теологию.

При символическом истолковании каждое явление и процесс природы выступает как средство «религиозной педагогики», как чувственное запечатление духовных образований. Подобное понимание мира основывается на представлении о «параллелизме» Писания и творения, смыслов Библии и Книги природы. В природе средневековый символизм находит более обширное и благодатное поле деятельности, нежели при экзегезе Священных текстов. При чтении Книги природы все обращается в связь образов, соотнесенных с судьбой человека. Это же есть повествование о Боге, которое средствами, отличными от библейского повествования, способно передать божественное научение с большей отчетливостью и ясностью, передать так, что самые возвышенные истины станут доступны даже необразованному. Средневековая философия при господстве символического менталитета понималась, в общем, как «рациональное истолкование последней реальности, а также наиболее фундаментальных причин и принципов вещей» [29, с. 66]. Эта основа средневекового мировоззрения связана, прежде всего, с убеждением в существовании независимой от человеческого духа реальности, образующей основу всех явлений и, в принципе, постижимую до определенных пределов. Мир познаваем потому, что рационален. Эта рациональность проистекает от Бога, ею одинаково наделяны и Природа, и человек. Человек обладает разумом и руководствуется им в форме естественного, т.е. божественного закона. Посредством этого закона человек может постигнуть

Бога в творении и различить добро и зло. Этому понятию рационального естественного закона, которому подчинена природа и которым руководствуется в своих познании и деятельности человек, суждено было сыграть огромную роль в становлении мировоззрения Нового времени.

Мыслители данного периода, несмотря на разногласия, понимают «разумность» как свободное и активное действие. Разум трактуется как индивидуальный, человеческий, связанный как с естественным телом, так и с человеческой чувственностью в виде страстей, аффектов, желаний. Именно поэтому разумность понимается как осознание естественных потребностей человека. Но в обществе невозможно что-то отдельное, индивидуальное и притом безграничное следование потребностям и желаниям, обусловленным природой. Оно находит предел в таких же потребностях другого человека. «...До тех пор, пока человек держится за это право делать все, что хочет, все люди будут находиться в состоянии войны» [11, Т. 2, с. 157]. Следовательно, человеческая природа подчинена двум рядам законов: естественным и общественным. Человеку необходимо согласовывать свое благо с общим. Основываясь на разграничении природного и социального, мировоззрение становится натуралистическим, находя критерий объективно необходимого в обществе в естественных потребностях человека. Защита права каждого человека удовлетворять эти потребности – один из исходных, базовых элементов нового гуманизма.

Естественнонаучный подход к изучению человека predetermined понимание его как определенного механизма. Сама философия осознавала принципиальную недостаточность такого подхода, что и выразилось в дуализме мировоззрения Нового времени. Декартовский дуализм субстанций сменяется у Спинозы дуализмом атрибутов. И у обоих он направлен на обоснование механистического мировоззрения. Логическое развитие учения о человеческой природе, человеческом разуме приводит философов к вопросу о взаимодействии потребностей и разума, что, по сути, представляло проблему соотношения индивидуального и общественного. Анализ двух рядов законов, детерминирующих человеческую природу, свидетельствует о зарождении социальной науки. Противоречие между естественными потребностями и социальными установлениями снимается разумом, т. е. осознанием этих установлений как объективно необходимых. Рационализм являлся основой единства мировоззрения, выражаясь в тезисе: природа разумна, разум естествен.

Проблема соотношения общества и природы в мировоззрении Нового времени принимала превращенную форму соотношения естествознания и обществознания. Именно поэтому в новой философской науке разум, рациональное познание противопоставляется человеческой чувственности. Возросшие возможности преобразовательной деятельности, обусловленные растущим могуществом естествознания, породили убеждения в неограниченных возможностях человека и его разума. Однако эти же возможности вели к идее неограниченного господства человека над природой, которая теперь уже выступает не в качестве «удлиненного тела» человека, как это было в добуржуазных обществах, а в первую очередь – как предмет потребления.

В соответствии с этой общей мировоззренческой установкой разрабатывается и концепция детерминизма, причинной обусловленности развития мира. Основное представление науки XVII-XVIII вв., «с которого, как показал уже опыт античности, вообще начинается философия и наука, это идея внеличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой» [15, с. 38]. Как следствие этого, весь мир предстает в виде сплошной цепи причин и следствий, никем и ничем никогда не нарушаемой.

Наиболее четкую и логически последовательную разработку концепция детерминизма получила в работах французского математика и астронома Лапласа, с позиции которого все в мире причинно обусловлено и осуществляется на основании однозначных законов. «Мы должны рассматривать настоящее состояние вселенной как следствие ее предыдущего состояния и причину последующего. Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел вселенной наравне с движением мельчайших атомов: не оставалось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы перед его взором» [27, с. 70]. Классический идеал рациональности, как он сформировался в науке и философии Нового времени, предполагал разделенность, отчужденность бытия и сознания, объективных физических, природных процессов вообще и процессов их постижения, осозна-

ния и понимания. Более того, в соответствии с этим идеалом рациональности и методологией построения научного знания объективно изображаемый физический мир, мир природы никоим образом не включал в себя человека и его сознание. Механистический рационализм чувствовал себя прочно и уверенно, опираясь на авторитет таких могущественных и накопивших огромный потенциал к началу XX в. наук, как физика и химия. Эти естественные науки отнюдь не испытывали неудобства от того, что они рассматривали действительность только в форме пассивного объекта, созерцательно, отчужденно от познающего субъекта.

Реальность сегодняшнего дня открывает многое: научное, т.е. механистическое видение мира, невиданное прежде овладение природой, компьютерное мышление, бытовой комфорт, свободное перемещение в пространстве Земли. Кажется, человек, наконец, почувствовал себя существом, сопричастным всей планете и прилегающему к ней космосу. Но одновременно возникло отчуждение человека от самого себя, от других людей, от окружающей природы, от духовной Реальности, имманентной сознанию человека. Получив огромные полномочия, наука и культура сформировали собственное, не контролируемое и фактически никак не зависящее от человека пространство. Эта чрезмерная независимость грозит подавить, уничтожить своего творца. Сегодня достижения науки и культуры демонстрируют не столько свою мощь, сколько свою неразумность, нерациональность. Они выступают не только и не столько доказательством человеческого гения, но оказываются своеобразными нарушителями планетарного равновесия, ставя тем самым под угрозу и свое собственное существование. Парадоксальность проблемы заключается в том, что человеческий разум должен противостоять той огромной власти над собой, которой обладают им же созданные ценности.

Кризис классического рационализма распространился и на онтологические вопросы философии. Устои классической философии, утверждавшей безграничную веру в теоретическое знание, в наличие объективных, общезначимых истин, убежденной в разумности всего происходящего, в принципиальной познаваемости, прозрачности бытия, сильно пошатнулись. «Царство разума» обернулось социальными катаклизмами, растерянностью перед лицом общественных катастроф, ослаблением традиционных связей, упадком традиционных ценностей. Современный человек уже не переживает мир как упорядоченный, гармоничный и живой Космос. Современ-

ное миропонимание в гораздо меньшей степени содержит зримые, образные составляющие; ему чуждо представление о внечеловеческой природе, насквозь пронизанной жизненными началами, целями и ценностями. Современная картина мира фрагментарна, те ее части, которые строятся на основе физики и астрономии, во многом не согласуются с мировоззренческими основаниями биологических наук. Мир человеческой культуры, в котором живет и действует человек, оказывается отделенным от той лишенной ценностных измерений картины бесконечной Вселенной, которую рисует естествознание. Качественную разнородность, иерархичность космических сфер сменяет представление об однородности Вселенной, о единстве вещества, из которого она состоит.

Объяснение движения и изменения стремлением к «естественным местам» тел в Космосе и их функциям и целям в мировом организме сменяется идеей «естественного закона» - бесконечной механической причинной цепи, без начала и конца пронизывающей весь Космос. В однородном и бесконечном, управляемом механическими законами мире не осталось уже более места для духовных существ более высокого ранга, чем человек. Как сказал в своих стихах М. Волошин: «и небеса проветрены от бога». Оторванный от природы в прямом смысле слова, от той космической иерархии, включенным в которую он привык себя ощущать, человек оказался затерянным в чужом и несоразмерном ему мире, открываемом новой наукой. Однако оптимистические заявления о грядущем практическом господстве человека над природой не могли заслонить того факта, что человек оказался отделенным от природы и погруженным в замкнутый психический и социальный мир. Наука Нового времени надолго закрепила в картине мира это глубочайший дуализм между миром природы и миром человека, между сферой природной необходимости и закономерности и сферой целей и ценностей, тем самым обрекая человечество на вселенское одиночество. Такая разорванность мира, некогда единого, все болезненнее ощущается человеком современности и требует от него иных подходов к осмыслению и преодолению этой проблемы. В подобном знании, как отмечает З.М. Какабадзе, «природа представляет собой инертно-индифферентную массу, лишена внутренней направленности, построена и строится исключительно в силу каузальных законов, т.е. просто в силу слепого стечения обстоятельств, и, следовательно, совершенно случаен и бессмыслен ее собственно-первоначальный строй. Как таковая, она никак

не обеспечивает сохранения человеческой жизни, но ведет в этом отношении, скорее, к разрушениям и потому должна быть перестроена и преобразована, управляема и направляема человеческой волей и разумом наперекор самой природе, ее первоначальному строю, соответствующим тенденциям и склонностям. ... Именно подобное понимание природы содержится в европейских науках и, с другой стороны, лежит в основе традиционной европейской морали» [22, с. 259]. Вместе с тем подобное понимание бытия уже проявляет свою ограниченность. Идеал постоянно увеличивающейся власти человека над природой при забвении ее собственного удивительно тонкого и целостного строя сталкивается с серьезными противоречиями, а в недалеком будущем следование ему может привести к глобальному кризису цивилизации.

Античный образ этически насыщенного знания мог бы служить нам в современности историческим напоминанием о том, что познавательное и этическое отношение к действительности в принципе могут быть соединены. Конечно, современная наука уже не может вернуться к чистому умозрению, оторванному от практической жизни, чтобы реализовать подобное единство. Но в наши дни постепенно возникают элементы нового типа рациональности, нового образа знания, в который человеческое, ценностное измерение входит в качестве явных и организующих начал.

Сближение познавательных целей и этических ценностей ныне предстает моментом общей тенденции к гуманитаризации науки – все возрастающему взаимодействию естественнонаучного, социально-гуманитарного и философского знания, их диалогу с другими – практическими и духовно-практическими – формами освоения мира.

Это взаимодействие направляется вполне реальными, жизненными целями – необходимостью переориентации научного поиска на решение широких и сложных проблем, с которыми столкнулось современное человечество. Само содержание этих проблем – экологической, энергетической, проблемы сырьевых ресурсов и т.п. – показывает, что пришло время ответить за длительное стремление подчинять и перестраивать природу в соответствии с узкопонятными утилитарными целями. В этом контексте от общества уже требуется не столько знание о способах конструктивного преобразования природы, сколько знание о том, как возможны «диалог» человека и природы, гармония и коэволюция человеческого общества и окружаю-

щей среды. Новый, этически значимый образ знания отчасти уже реализуется в некоторых научных программах – в исследовании глобальных проблем, в современной экологии, этологии. Однако здесь все же остаются не до конца проясненными многие существенные философско-мировоззренческие вопросы. В общем плане можно сказать, что для длительной европейской традиции характерно убеждение в том, что дистанция между человеком и другими существами и реалиями природы слишком велика, чтобы они могли вместе образовывать «моральное сообщество». В этом состоит одно из затруднений на пути создания познавательных стратегий человечества. Нам в рамках традиционно европейского типа мышления крайне трудно отказаться от титула «венца творения», присвоенного человеком самочинно, оправдывающего его своеволие по отношению к природе. С сожалением приходится признать, что пока нас заставляет вводить природу в сферу нравственной ответственности скорее чувство самосохранения и забота о том, чтобы еще не родившимся поколениям наших потомков досталось немного(!) чистого и зеленого мира, чем позитивное убеждение в единстве Человека и Мира. Но возможно, что именно широкое распространение такого убеждения может стать основой новых познавательных стратегий, новой рациональности, перерасти в нравственно-экологическую переориентацию научно-технического прогресса.

§2. Динамика формирования ноосферного мировоззрения

Все возрастающее материально-техническое могущество человека поставило его перед угрозой самоуничтожения. «Вряд ли есть смысл оспаривать, - писал А. Печчеи, - что созданный человеком научно-промышленный комплекс был и остается самым грандиозным из его творений, однако именно он – то, в конечном счете, и лишил человека ориентиров и равновесия, повергнув в хаос всю человеческую систему» [18, с.213]. Сам же научно-промышленный комплекс есть непосредственное детище естествознания. Ситуация, в которой оказалось человечество, резко поставила и перед практикой, и перед наукой дилемму: измениться или исчезнуть. Выбирается, конечно же, первое – измениться. Но как? Парадоксальность положения хорошо выразил один из докладчиков Римского клуба: «...человек может, но пока не хочет, потому что не знает». И здесь необходимо сказать, что во второй половине

XIX в. русской науке получило определенное распространение "системное мышление". Многие ученые того времени стремились к построению синтетических конструкций. Так, И.М. Сеченов подчеркивал необходимость изучения человека в единстве его «плоти, души и природы». Эта особенность русского естествознания привела к появлению того своеобразного умонастроения, которое позднее получило название русского космизма. Эти тенденции определенным образом воздействовали не только на характер приоритетов отечественной науки, но и на характер русского философского мышления, неповторимое своеобразие которого нашло свое отражение в философии всеединства. Понять и осознать себя «в общем порядке мира» (П. Я Чаадаев) и подключиться к общемировому процессу невозможно без фундаментального культурологического подхода к истории русской естественно-научной и общественно- философской мысли, без поиска внутренних закономерностей и оснований становления и развития особого типа мышления, который можно обозначить одним емким понятием «русская философия». Здесь следует отказаться от выборочного рассмотрения отдельных направлений общественно-философской мысли и провозглашения их единственно соответствующими национальному духу. Кроме того, следует избегать односторонности в подходе к изучению отечественного научного и философского наследия, проявляющейся в интересе исключительно к содержательной (информативной) стороне вопроса. Главное же, с нашей точки зрения, заключается в воссоздании становления и развития человеческого разума, в изучении теоретических воззрений и факторов, определяющих их, воспроизведении эволюции русского самосознания, приведшей к его нынешнему состоянию. Только тогда нам удастся использовать наследие прошлого наиболее эффективно, органично включая его в современную жизнь и деятельность. Лучшие умы России воспринимали мир как целостную при всех своих противоречиях систему, как некое всеединство, не заданное заранее и неподвижное в своей завершенности, но как всегда динамичное и потому подверженное риску, опасности нарушения. Русская научная и философская мысль закономерно шла к соединению истории природы и общества, их трансформации в единую, всеохватывающую Историю Мира.

В пределах российского духовно-культурного и научного ренессанса XIX-XX вв. на основе различных мировоззренческих систем философы и ученые начали осознавать значение глубинных социоприродных процессов. В результате

взаимного влияния философской, гуманитарной и естественно - научной мысли преодолевались противоречивость и редукционизм европейского Просвещения, и картина мира, как и во времена античности, приобретала целостность и единство. Глубокий анализ достижений отечественной философии, культуры и научной мысли, результаты которого представлены в работах А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги, С.С. Хоружего и других ученых, позволяет расширить и уточнить понимание сущности российской научной и философской системы. Важнейшее место в этой системе взглядов принадлежит идее антропокосмизма, которая позволяет рассматривать мир и лежащие в его основе закономерности как нераздельное целое. Данная идея, получившая разработку в философии русского космизма, может рассматриваться в качестве основополагающего принципа нового типа рациональности. Прогресс познания и сложившееся положение заставляют человечество признать за природой, биосферой, планетой самодовлеющее значение, и, чем дальше, тем больше. Глобальные проблемы оказываются, таким образом, единством естественно-научных и социальных проблем, теории и практики, познавательной и практической деятельности людей. Следовательно, успешное их решение может быть осуществлено в единстве мышления и действия.

Идея господства над природой сменяется в настоящее время идеей гармонизации взаимодействия человека и природы. Эта идея получила различные интерпретации, однако в целом она сводится к развитому В.И. Вернадским представлению о том, что в эпоху ноосферы, “сферы разума”, человек возьмет на себя ответственность за последующий ход эволюции Земли. Как подчеркивает Н.Н. Моисеев, “дальнейшее развитие человеческой цивилизации ...должно представлять собой коэволюцию человека и биосферы, не подчинение одного другому, а естественный процесс совместного развития”[160, с. 7]. Проникновение в глубины жизненных процессов, понимание их сокровенных взаимозависимостей должно способствовать изменению отношения человека не только к живой природе, но и к природе в целом. Объединение жизнедеятельности живого вещества биосферы собственной жизнедеятельностью сначала лишь в интересах достижения собственных человеческих целей (в производстве) и затем (объективно) и внутренней цели жизни вообще, несомненно, может привести к перестройке не только мировосприятия, но и этики человека. Природа предстанет перед человеком не как нечто чуждое и враждебное, а

как свое иное, как продолжение своей собственной жизнедеятельности. И своя жизнедеятельность должна будет восприниматься не как нечто таинственное и неуловимое, а как понятное и доступное, как продолжение и в известном смысле завершение жизнедеятельности живого вещества биосферы. В трудах А.Л. Чижевского человек оказывается предметом одновременно и естествознания, и социознания. Человек – не часть Космоса, а сам Космос, одно из бесконечных его выражений. «Мы привыкли придерживаться грубого и антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил, - писал Чижевский. – Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики Космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца – этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца, планет» [145, с. 7].

В современной науке происходит радикальный сдвиг в понимании объективной реальности. Новое понимание вынуждает включать в объективную реальность и способы ее постижения. Самопознающая реальность требует совместного рассмотрения и объективных физических процессов и внешнего им ряда сознательных действий и состояний. Учение о ноосфере в этом смысле опережает другие науки: оно концептуально включает в свою структуру жизнь, человека, разум пока еще в форме научной мысли. Важно при этом, что научная мысль рассматривается как естественноисторическое явление, как функция биосферы. Тем самым она выполняет мировоззренческую и методологическую функцию, способствуя уяснению и обоснованию естественнонаучной и философской постановки проблемы Жизни, Человека, Разума.

Проблема человека, таким образом, оказывается непосредственным порождением совершающегося уже теперь процесса становления ноосферы (ноосферогенеза). Более того, сам этот процесс не может быть успешно осуществлен без самого непосредственного включения человека, его сознания и свободной творческой деятельности во все без исключения акты познания и действия. «Человек есть тайна. Ее надо разгадывать...», - убеждал Ф.М. Достоевский. Человека необходимо познавать в целостности всех аспектов проявления его жизнедеятельности. Познать для того, чтобы определить цели и пути его развития в соответствии с его природ-

ной сущностью. Становится очевидным тот факт, что «научное познание есть форма человеческой деятельности, обусловленная не только (и даже не столько) логико-технологическими нормами «производства знаний», но главным образом нормами общественно-исторического бытия людей, их культурной практики) [20, с. 27].

Новая неклассическая картина мира вырастает из мировосприятия второй половины XX века – стадии резкого ускорения социальных процессов, уплотнения темпов социальных изменений, поиска синкретических (целостных, холистских) форм сознания и социального существования. И общественная динамика, и развитие естествознания за последние сто лет подготовили условия для формирования новой картины мира.

Наше современное осмысление человека как социоприродной целостности имеет счастливую возможность опереться на классические достижения отечественной науки и культуры прошлого. Научные идеи В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, К.Э. Циолковского, Н.А. Умова, В.Н. Муравьева, А.К. Горского, Н.Г. Холодного, А.К. Манеева вырабатывались на фоне многообразных взаимодействий, в рамках духовно-культурной деятельности, импульсов, идущих от философского, религиозного, культурного творчества. Как бы ни был широк спектр научных изысканий этих ученых и исследователей, их объединяет одно – глубокое внимание к человеку, к социальным процессам как неотъемлемой, органической части процессов мировых. По словам В.Г. Немировского, для всей русской научной и культурно-философской традиции «в целом характерно пристальное внимание к духовно-нравственному миру человека, экзистенциальной и религиозно-нравственной проблематике. И человека, и социум она рассматривает как неотъемлемую часть природы и Космоса... Она во многом предвосхитила формирование новой научной картины мира» [17, с. 30]. Для ученых-естественников космического направления совершенно очевидным становится тот факт, что ни один способ мышления не может не только существовать и раскрываться, но не может даже и формироваться без взаимодействия с другими способами мышления. Вне сферы социальной практики, вне привлечения в ее содержание проблем человекознания естествознание уже не может успешно развивать свои сложные и многообразные задачи, связанные, прежде всего, с определением предметной области исследования, с уточнением суверенности естественнонаучных дисциплин, с обсуждением мировоззренческих средств их позна-

ния. По словам академика А. Ферсмана, ученика и последователя В.И. Вернадского, «героическое время науки в прошлом, надо строить ее сейчас иначе, необходимо согласование и соединение, необходимы новые формы научного творчества» [21, с. 226].

Невозможно не признать того факта, что наука, основная созидаящая сила современности, с равным успехом работает и на разрушение. Поэтому нельзя признать высшим благом просто исследование и бесконечное познание. Научное познание и поиск призваны осуществлять себя в поле нового, активно-эволюционного выбора; в них требуется ввести четкий нравственный критерий, высшую цель творческих усилий. Эта проблема для русских ученых-космистов приобретает отчетливо философский, гносеологический характер и сводится, в конечном итоге, к проблемам отношения знания к действительности, отношения субъекта и объекта в познании, места и роли теоретической формы познания в системе познавательного отношения человека к миру. Нет необходимости много говорить о том, что подобные вопросы остро встают, как правило, в периоды коренных перестроек, происходящих в естествознании и науке в целом, в периоды смены экстенсивного пути развития науки интенсивным. Уместно, однако, подчеркнуть, что возникновение философско - методологической проблематики чаще всего происходит после или, по крайней мере, одновременно с появлением конкретно-научной проблемы и, главным образом, теоретической проблемы. Первоначальное решение специальной проблемы имеет, поэтому, преимущественно философский (натурфилософский) характер. Именно в поле идей русского космизма, его естественнонаучной ветви, устанавливается диалог между двумя равноправными «партнерами» - социально-философским знанием и знанием естественнонаучным.

Важное значение для понимания внутренних механизмов совершающихся в истории человеческой мысли изменений общих представлений о мире имеет достаточно хорошо просматривающийся в истории науки процесс перехода общих философских представлений о строении мира в доказанный наукой факт. Суть его состоит в том, что высказанные философией те или иные общие положения о мире приобретают статус научного факта только после того, как они окажутся доказанными естествознанием. Философская идея необратимости времени первоначально получила естественнонаучное подтверждение для жизненных процессов. Факт необра-

тимости времени в живом веществе биосферы, как один из главных критериев отличия живых от косных естественных тел, был положен В.И. Вернадским в основание учения о биосфере и ее эволюции в ноосферу. Можно сказать, что первым естественнонаучным обоснованием необратимости времени была концепция биосферы с идеями самоорганизации и необратимости жизненных процессов в своей основе. Поэтому же можно сказать, что первым и наиболее ясно просматриваемым источником становления нового стиля рациональности и нового мировоззрения является возникновение учения о биосфере и ноосфере.

В самом деле, происшедшее в наше время осознание ученым сообществом необходимости мыслить и действовать в планетном и даже космическом масштабе не могло не привести к существенной переориентации и философии и естествознания, заключающейся в изменении гносеологических оснований и целей научного познания. Очевидно, самая существенная переориентация состоит в том, что речь идет уже не только и не столько о необходимости мыслить и действовать глобально, что, в общем, является естественным следствием социально-исторического процесса превращения человеческой деятельности из локально-региональной во всепланетную. Речь уже идет об осознании того факта, что человечество становится все более мощным фактором, активно и на данном этапе исторического развития непредсказуемо действующим на темпы и направление эволюции биосферы. Непредсказуемость (случайность) этой деятельности может привести к необратимым последствиям общепланетарного характера. Становится понятным, что человек превращается не только в геологический фактор, но и в космический. Его существование должно быть объяснено не само по себе и не из самого себя, но в тесной связи с физическими, астрофизическими и биологическими закономерностями существования и развития всего Космоса.

Завершением концепции биосферы В.И. Вернадского было учение о ноосфере, которое в настоящее время уже приобрело черты вполне самостоятельного научного направления. Его существование и успешное развитие являются свидетельством невыдуманности самой концепции ноосферы. Теперь активно идет процесс становления нового этапа в развитии биосферы, который может завершиться созданием ноосферы. Этот процесс, стихийный у своих истоков, в настоящее время требует к себе сознательного отношения. Но понимание единства, целостности биосферы;

единства, целостности человечества и единства и взаимозависимости человечества и биосферы есть реальное выражение и развитие принципа гуманизма. В своем классическом выражении понятие гуманизма определяется принципом «все для человека, все во имя человека». При этом гуманизм понимается и уточняется как «мировоззрение, в основе которого лежат интересы людей, забота об их благе. Он требует подвергать сомнению любые инициативы, если они наносят ущерб благополучию человека. ... Гуманизм из признания того, что каждый из нас – не более, но и не менее чем человек... гуманизм предполагает наличие долговременной цели – благо людей» [17, с. 153 - 154]. В настоящее время такое традиционное определение гуманизма нуждается в существенном переосмыслении. Именно в русле космического направления науки и преодолевается эта традиционная ограниченность современного гуманизма, в основе которой лежит принцип антропоцентризма. В работах ученых -космистов гуманизм становится выражением человековселенности (Н.Г. Холодный), приобретает антропокосмический характер.

В своих работах Николай Григорьевич Холодный, младший соратник Вернадского, неоднократно подчеркивал, что антропоцентристское мировоззрение, возвеличивая человека без всякой меры, изолировало его от естественного окружения, нарушало и ослабляло здоровое ощущение его органической связи с природой. Идущий же на смену антропоцентризма антропокосмизм возрождает это чувство, дает возможность человеку осознать свое истинное положение и свою роль во Вселенной, наметить директивы для выработки новых форм взаимоотношений с миром, достойных человека разумного. «Ведь именно в человеке природа достигла той степени эволюции, на которой в ее жизни и дальнейшем развитии начинают приобретать главенствующее значение разум, свободная воля и нравственные идеалы» [23, с. 338]. По убеждению Н.Г. Холодного, антропоцентризм глубоко пессимистичен, так как в основе его лежит формула «так было и так будет», лишаящая человечество надежды на интеллектуальное и нравственное совершенствование Эта «убогая философия» (Н.Г. Холодный) ориентирует человека на деятельность исключительно ради себя, на жестокость и безответственность ко всему, что не есть человек. Но внутренняя логика такой жизненной стратегии неизбежно приводит к жестокости и потребительскому отношению и к себе подобным. Антропокосмизм же рушит ус- той, на которых покоятся эти пессимистические и реакционные воззрения, «он учит

нас подходить к истории человечества с масштабами космической жизни» [23, с. 343]. В работах русских ученых - космистов деятельность человека рассматривается не «ради себя», но «ради всех». «Все» - это не только люди, но все живое на Земле, все живое в Космосе, и сам Космос как бесконечный источник жизни. Гуманизм станет прочным основанием современного мировоззрения, когда человек осознает свою деятельность как «функцию биосферы» (В.И. Вернадский), «со всеми и ради всех» (Н.Ф. Федоров). По мнению В.Г. Немировского, «антропокосмизм и философия всеединства, несмотря на индивидуальное своеобразие подходов различных представителей этого направления, человека и его бытие рассматривают в космическом измерении как проявление фундаментального единства мира. Причем человек предстает как творческое существо, играющее активную роль в формировании таких элементов универсума, как культура и ноосфера. Отсюда – высочайшая ответственность человека за свои дела и мысли, непосредственно вплетенные в живую, пульсирующую ткань космической жизни» [17, с. 56]. Работы русских ученых – космистов наполнены чувством глубокого оптимизма, верой в человека и человечество. И эта вера покоится отнюдь не на прекраснодушных мечтах, но на прочных естественно - научных и философских основаниях. Русская научная мысль в своем космическом проявлении органично сочетает в себе естественно – научные, философские и социальные аспекты человеческого знания.

Здесь хотелось бы обратить внимание еще на одну характерную особенность этого научного направления – глубокий, пристальный интерес к историческому наследию, к мифологическим и религиозным построениям древности. Для ученых-космистов они являются не просто символами творческой активности древних, но и ориентирами в научных изысканиях. Отнюдь не случайно монументальный труд А.Л. Чижевского «Космический пульс жизни» начинается древнеегипетским гимном Атону, богу Солнца. И это не просто дань уважения прошлому. «В великолепии творческого гения древних мы видим не наивные и жалкие сказки, ...а многовековой опыт одареннейших народов, итог логической работы пытливых и неустанных наблюдателей природы, ...подлинные перлы глубочайших логических построений древних мыслителей, совершенство которых может вступить в равный бой с совершенством современного лабораторного эксперимента» [24, с. 32 - 33]. Ученый предостерегает современных деятелей науки от невнимания и неуважения к творчеству

древних, от излишней самонадеянности и самовлюбленности. По глубокому убеждению А.Л. Чижевского, такое отношение к прошлому наследию является вредным для научного познания, нерациональным, так как «основные магистрали науки были проложены в далеком историческом времени...» [24, с. 33].

Незамкнутость на точных и естественных областях науки, открытость, готовность понять и принять иные формы человеческого знания, удивительная деликатность по отношению к ненаучным формам знания, мифологии и религии, делают познавательную стратегию космизма гибкой, мобильной, способной к тактическим преобразованиям в сложных, а часто и кризисных, современных условиях. Имея в своей основе принцип гуманизма, космическое научное направление ориентирует человечество на понимание того факта, что глобальные проблемы современного общества – это проблемы всего мироздания.

Естествознание шло от постижения единства природы к учению о биосфере и от него к пониманию единства Человека и Космоса, космической ответственности духа, согласно которой действия и жизнь человека должны соответствовать мировому закону. Здесь обнаруживается неразрывная, генетическая связь идей философов всеединства и ученых-космистов. Все они уходят корнями в глубинные пласты русской общекультурной традиции. Целостный образ российской культуры, выразившийся в идеях нераздельности Истины, Добра и Красоты, находит свое логическое завершение в работах ученых - естественников. Этот вдумчивый, углубленный и свободный от догматических клише подход к осмыслению человека и Космоса в настоящее время необходим. Именно гуманистическое направление мысли русских ученых–космистов неразрывно связывает человека и Космос, определяя тем самым перспективы развития человечества. Отъединение человека от этических и гуманистических ценностей и исключительная ориентация на достижение знания, как источника силы, вне связей с духовно-культурными ориентирами, создает «цивилизацию смерти», но «этика космистов была не просто отраслью философского знания, но учением о должном, высшем образе жизни совершенного человечества» [3, с. 58]. Идеи русских философов-космистов сейчас приобретают особое звучание, формируя новое отношение к миру и к процессу его познания.

§2.1. Научный метод В.И. Вернадского как методологическое основание изменений познавательной стратегии современной науки.

В предыдущем параграфе мы рассмотрели философские, общенаучные и естественно - научные данные, характеризующие совокупность явлений, относящихся к вселенскому и космопланетарному измерению человека, к путям и перспективам его дальнейшего развития, выраженные в идеях русских ученых – космистов. По мнению В.П. Казначеева и Е.А. Спирина, «От того, ... сумеем ли мы сберечь свои космопланетарные, земные корни, зависит само дальнейшее существование человечества. И здесь необходимы как естественно - научные знания, так и знания гуманитарного плана, опора на общечеловеческие, гуманистические ценности». [2, с. 58]. Именно в сопряжении с этими идеями, в гармоничном и плодотворном взаимодействии с ними развивались научные взгляды В.И. Вернадского. Совокупность идей ученого о единстве природы, о разумной жизни как неотъемлемой, органической части монолита живого вещества Вселенной, можно рассматривать как основу целостного научного мировоззрения В.И. Вернадского. Масштабность идей ученого, глубокое осознание неразрывности природных и социальных явлений требовали сочетания подходов, применяемых в самых разных областях знания. Можно сказать, что В. И. Вернадский одним из первых подошел к отчетливой постановке проблем, в последние десятилетия называемых комплексными проблемами науки (В. П. Казначеев, Е. А. Спирин).

В настоящее время происходит чрезвычайно знаменательный процесс коренного переосмысления сложившегося образа науки, ее целей и методов. Основаниями такого образа были широко понимаемый опыт, основоположения разума и принципы метода, высшей целью – раскрытие законов природы для утверждения господства человека. Такая мировоззренческая и гносеологическая установка успешно утвердилась в науке Нового времени, получила философское обоснование и широко распространилась в XIX-XX столетиях под влиянием позитивизма, найдя яркое выражение в известном афоризме: «Мы не можем ждать милостей от природы; взять их у нее – наша задача». Однако сейчас все более очевидной становится противоречивость человеческой деятельности. Ситуация, складывающаяся в современном

мире в связи с научно-технической революцией, приобретает характер величайшего парадокса. Науку как способность человека постигать реальность с помощью определенных понятий, законов и теорий издавна рассматривали как образец рационального отношения человека к миру и к своей собственной деятельности. Более того, наука служит средством выработки программ, то есть стратегии, плана всякой человеческой деятельности. И в то же самое время современная наука и ориентированная на нее техника, будучи чрезвычайно сложным социальным образованием, с нарастающей быстротой порождает проблемы и непредвиденные последствия, овладение и рационализация которых порой весьма затруднительна и для самой науки. В антропологическом аспекте, наука из фактора видосохраняющего стремительно преобразуется в фактор видоугрожающий. Это противоречие между достижениями и негативными последствиями научно-технического прогресса приобретает все более драматическую социальную форму в современном обществе. И наука, как основной инструмент этой деятельности, все более проявляет себя как «сила с характером стихийного процесса» [8, с. 64]. Опираясь на науку, все более усиливается, обретает геологическую мощь воздействие человека на биосферу. В работах А. Печчи, констатируется, что современное общество («глобальная империя человечества») добилось выдающихся успехов в развитии индустриальных и информационных систем, в переходе к урбанизированному способу существования, но достижение таких человеческих благ привело к разлаживанию важнейшего природного механизма саморегенерации. Ничего нового здесь не прозвучало. Все выводы и прогнозы современных ученых-футурологов доступны широкой общественности. Современный человек поставлен в известность о возможности разного рода катастрофически неразрешимых ситуаций в недалеком будущем. Он словно бы привык жить в тени надвигающегося социально-природного апокалипсиса.

Об этом говорил В.И. Вернадский еще на заре XX в., оценивая различные социальные и природные аспекты перехода биосферы в ноосферу. «В гуще, в интенсивности и в сложности современной жизни, - писал ученый, - человек практически забывает, что он сам и все человечество, от которого он не может быть отделен, неразрывно связано с биосферой... До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами

природы биосферы – той земной оболочке, где может только существовать человек. Стихийно человек от нее неотделим. И эта неразрывность только теперь начинает нами ощущаться» [7, с. 299]. Наука же, как инструмент постижения природы этой неразрывности, по мнению Вернадского, «должна обладать качеством вселенскости и проявлять себя социально» [там же, с. 64]. Иначе говоря, по глубокому убеждению ученого, сложность и тонкость предмета изучения требует усовершенствования и инструмента познания, так как «уже сейчас можно утверждать, что... абсолютная непреложность разума и реальная его неизменность не отвечают действительности» [там же, с. 69]. Такое несоответствие выводов разума действительности ученый связывает с несовершенством научного аппарата, что в свою очередь связано с несовершенством мыслительного аппарата Homo sapiens. Человек «не есть завершение создания» [там же, с. 69], он является лишь промежуточным звеном в длинной цепи существ, находящихся в непрерывном процессе совершенствования. Мы столкнулись с затруднениями понимания реальности, что связано не с кризисом науки, а с «медленно и с затруднениями идущим улучшением нашей научной основной методики» [там же, с. 69]. Здесь следует более подробно остановиться на проблеме понимания В.И. Вернадским неоднородности реальности, неоднородности Космоса. Ученый различает три реальности: реальность в области жизни человека, природные явления ноосферы и нашей планеты, взятой как целое; реальность микромира; реальность космических просторов. Область человеческой культуры и проявления человеческой мысли – вся ноосфера – неразрывно связана с двумя другими уровнями мироздания или, по терминологии В.И. Вернадского, двумя другими реальностями. Понять эту связь и закрепить ее в человеческом знании – задача науки, вооруженной новой методикой научной работы. «В последнее время в этой области совершается какое-то крупное изменение, вероятно, величайшего значения. Создастся новая своеобразная методика проникновения в неизвестное, которая оправдывается успехом, но которую образно (моделью) мы не можем себе представить. Это как бы выраженное в виде «символа», создаваемого интуицией, т.е., бессознательным для исследователя охватом бесчисленного множества фактов, новое понятие, отвечающее реальности» [там же, с. 71]

Недостаточность знания проявляется в недостаточности, в непригодности традиционных методов для познания биосферы, жизни, человека, поскольку «метод есть само это знание, для которого понятие дано не только как предмет, но и как его собственное, субъективное действие, как орудие и средство познающей деятельности, отличное от нее, но как ее собственная сущность» [32, с. 291].

Ограниченность традиционных методов научного познания обнаруживается в рамках естественных наук, что и порождает проблему «завершенности» естественнонаучного знания, которая обсуждается в следующей форме: достаточно ли известных законов физики и химии для объяснения жизни и природы человека? Однако разрешится ли эта проблема только лишь накоплением новых знаний? В.И. Вернадский полагает, что решение этой проблемы связано, в первую очередь, с иными подходами, с иным видением существующих и нерешенных задач, стоящих перед наукой. Прежде всего, научное мировоззрение, по мнению ученого, «есть создание и выражение человеческого духа; наравне с ним проявлением той же работы служат религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание. Подобно этим крупным отражениям человеческой личности, и научное мировоззрение меняется в разные эпохи у разных народов» [8, с. 198]. Таким образом, научное мировоззрение, наука не являются синонимами истины, как не являются ею религиозные или философские системы. Все они представляют лишь подходы к истине. Ища знаний, мы сталкиваемся с парадоксальным явлением - природа окружающей нас действительности катастрофически усложняется по мере накопления знаний о ней. В. И. Вернадский в этом смысле говорит о неоднородности реальности, о чем уже писалось выше. При этом ученый полагает, что традиционные формы научного знания не в состоянии помочь человеку проникнуть в тайны мира.

Современная наука достигла того уровня, когда ясно обозначились многие ее концептуальные, методологические и гносеологические трудности, причину которых В. И. Вернадский усматривал в кризисе традиционных положений и представлений европейской цивилизации. «Аппарат научного знания груб и несовершенен» - говорит ученый. И самая неприятная ошибка научного метода познания заключается в его «трудной, упорной и неверной борьбе» [там же, с. 226] с философскими,

религиозными и мистическими формами познания, на которых, по словам Вернадского, «лежит печать бесконечности». Уместно здесь привести слова известного физика-теоретика В. Паули, смысл которых полностью созвучен рассуждениям русского ученого-космиста: «...наша эпоха достигла точки, в которой рационалистическая позиция пришла к кульминации своего развития и воспринимается как весьма узкая» [19, с. 334].

Подробнейшим образом изучая историю духовной культуры человечества, В. И. Вернадский наблюдает неразрывную связь всех форм человеческого знания и приходит к выводу: именно в период Нового времени один, единый процесс познания «разлагается на нераздельные по существу связи» [8, с. 214]. На одно лишь научное логическое знание возлагает человечество свои надежды на возможность бесконечного познания и решения всех возникающих проблем. Это вредное и опасное заблуждение. Здесь В. И. Вернадским поднимается весьма важная в современной науке проблема редукционизма как научной и методологической установки, гносеологическое обоснование которой связано с самой сутью научного познания. Суть научного познания в современной интерпретации – интегрирующее, обобщающее описание многообразных явлений реальности на основе общезначимых познавательных процедур. Можно сказать, что все основные успехи и достижения современной науки связаны с воплощением принципа «глобального редукционизма» (Василькова В.В.). Так, например, на основании механистической картины мира с единой точки зрения описываются процессы, происходящие как на Земле, так и на небе. «Важнейшим философским постулатом космологии, - пишет Г. Наан в 1984 году, - является положение, согласно которому законы природы (законы физики), установленные на основании изучения весьма ограниченной части Вселенной...могут быть экстраполированы ...на всю Вселенную» [27, с. 120] Однако насколько оправдывает себя такая познавательная установка в создании единой картины мира? Возможно ли свести весь процесс познания реальности к одной теоретической схеме? В. И. Вернадский неоднократно обращает внимание на тот факт, что «некоторые части даже современного научного мировоззрения» были достигнуты не путем научного искания или научной мысли, - они вошли в науку из религиозных идей, из философии, из общественной жизни и искусства. По образному выражению ученого, со-

временная наука сейчас как никогда нуждается в «питании» идеями и понятиями, возникающими в области религии, философии, искусства, «питании», требующем одновременной работы во всех областях человеческого знания. Рост научных знаний должен неизбежно вызывать необычайное расширение границ «религиозного и философского сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все более расширит тайники человеческого сознания» [8, с. 214]. Для В.И. Вернадского очевидно, что накопление и интерпретация фактов в рамках существующей научной парадигмы не позволяют осознать единства Космоса в его бесконечных проявлениях. Для ученого, «объемлющего природу как единое целое, как Космос неразрывная связь человека и мира не является только логическим проявлением, проявлением какого-нибудь абстрактного, противоестественного стремления слить вместе раздельное» [9, с. 240]. Напротив, такое разделение единого в действительности «есть удел преходящего исторического момента», для которого характерно невнимание и даже нежелание видеть, воспринимать «всепроницающие впечатления и настроения», противоречащие такому разделению. В.И. Вернадский задается серьезнейшим вопросом – как быть с теми явлениями, к которым неприменимы схемы математического языка, о которые, «как волна о скалу, разобьются математические оболочки – идеальные создания нашего разума»? [8, с. 205]. Современный ученый легко оперирует понятиями: Вселенная, Космос, Мировая Гармония, связывая с ними идею о закономерности всех процессов, подлежащих изучению. Однако эти понятия остаются как бы внешними, отдельными от самого процесса познания. Картина сущего, создаваемая одними научными представлениями, оказывается далеко неполной [9, с. 23]. Такой вывод побуждает В.И. Вернадского обратиться к историческому исследованию поэтических, религиозных и философских представлений человечества о единстве мира. Глубокие прозрения древних о единстве всего сущего выражаются не в математических формулах или строгих логических построениях. Эти иные, донаучные или ненаучные формы знания несут, тем не менее, вполне адекватную информацию о действительности.

В дальнейшем перспективном развитии современной науки должна проявляться диалектика традиции и новации, так как структуры, концепции и модели древней

мудрости, переработанные в процессе научного творчества, могут превращаться в новые оригинальные идеи. «Развитие современного и будущего естествознания оказывается в зависимости не только от миллиардных капиталовложений индустриально развитых стран, не только от создания могучей космической техники, но и от того, например, насколько нам удалось сохранить архаичные представления аборигенов Тасмании, или от того, насколько адекватно нам удалось интерпретировать брахманическую прозу» [2, с. 65]. Сейчас мы знаем, «что энергия Солнца и других космических тел попадает на землю их лучеиспусканием. Живая материя улавливает эти лучеиспускания, превращает их в новые формы энергии, ...однако более 3300 лет назад Эхнатон (Аменхотеп IV) обожествлял не Солнце, а его жар, его лучеиспускание» [9, с. 235]. Этот исторический факт не мог не привлечь внимания ученого. Каким образом могло быть получено подобное знание? В.И. Вернадский полагает, что «Солнце древних было иным», не Солнцем современного человека. Человек той эпохи воспринимал наше светило как живое существо, не только деятельность которого, но и природа неразрывно связана с деятельностью и природой самого человека. Знание о Солнце – это и знание о человеке. Особенно отмечает В.И. Вернадский это чувство единства в индийских религиозных исканиях. Разрабатывая гипотезу о вечности жизни как космического явления, ученый обнаруживает ее истоки «на Дальнем Востоке, в древней Индии (в буддизме), как наследнике других, более древних религиозных достижений» [6, с. 248]. Именно здесь выросло «сознание человечества, для которого логическая неизбежность начала и конца природного явления не существует. ...Благодаря буддизму с индусским центром культуры тесно связаны Дальний Восток и Средняя Азия. Для всех этих миллионов людей вечность реальной жизни так же приемлема логически, как для нас приемлема логически вечность материи и энергии, вечность Космоса» [там же, с. 248]. Но, как отмечает ученый, именно эти достижения религиозной мысли, в наименьшей степени отразившиеся в создании современной науки, в будущем окажут сильнейшее влияние на ее развитие.

Сейчас с уверенностью можно сказать, что это предвидение В.И. Вернадского сбывается с полной силой. Более двухсот лет прошло с тех пор, как Анкетилем дю Перроном были сделаны первые переводы из Упанишад, и европейская наука и

культура начали осознавать всю глубину древних знаний Востока. Неслучайно одна из тенденций науки середины XX- начала XXI в.в. проявляется в стремлении ученых найти аналогии и параллели в традициях, гносеологических и мировоззренческих установках восточной мудрости, чтобы сформулировать новые идеи, позволяющие синтезировать экспериментальные и теоретические данные своих сфер исследования.

Проявляя глубокий научный интерес к достижениям восточной философско-религиозной мысли в области психологии, Карл Гюстав Юнг писал в своей статье «Йога и Запад»: «западный человек не нуждается в большем господстве над природой, внешней или внутренней. Господство над обеими достигло у него чуть ли не дьявольского совершенства. Отсутствует ясное понимание собственной неполноценности по отношению к природе вокруг него и к своей внутренней природе. Он должен научиться тому, что не может делать все, что ему заблагорассудится. Он не ведает того, что против него самоубийственно восстает его собственная душа» [28, с. 291]. Ясное понимание кризисности западного мировоззрения и западной науки объясняют интерес К. Юнга к древнеиндийскому культурному наследию. Вывод, сделанный швейцарским психоаналитиком, вполне созвучен с размышлениям В.И. Вернадского: «западная цивилизация едва достигла возраста одного тысячелетия, она должна, прежде всего, избавиться от своей варварской односторонности» [там же, с. 293]. К пониманию того, что современная наука претерпевает глубокую трансформацию, которая состоит в смене научных парадигм, приходят и представители других научных дисциплин. Идея «участия», приходящая на смену идее «наблюдения» и отразившаяся в работах Н. Бора, М. Борна, Дж. Уилера, Д. Бома, не так давно сформирована в современной физике. Однако она давно известна и тщательно проработана в религиозно-философских системах Санкхьи и Йоги: знание может быть получено не просто путем наблюдения, но только при участии всего существа человека. Понятие «участия» (термин Дж. Уилера) играет фундаментальную роль в восточном мировоззрении. В процессе познания субъект и объект неразличимы. Эта особенность восточного (индийского в частности) миропостижения, отмеченная В. И. Вернадским, сейчас активно адаптируется современной западной наукой. Ведь именно факт вписанности человека в целостность Вселенной дает возможность аде-

кватного видения его отношения с окружающим миром. Современная квантовая механика предполагает необходимость рассмотрения мира как неделимой целостности. При этом наблюдатель и объект наблюдения не противопоставляются. Отдельно и независимо существующие элементы бытия – это только абстракция, работающая в некотором приближении. Таким образом, современная квантовая физика как бы заставляет нас видеть мир способами, близкими восточному видению: поскольку каждое явление связано со всеми другими явлениями во Вселенной, постольку для его объяснения необходимо знание и понимание всех остальных явлений, число которых бесконечно. Следовательно, одним из выходов из данной гносеологической ситуации может стать принятие восточного принципа «сопричастности», переживания сознанием познающего всех вещей в их неразрывном единстве, «растворением» сознания в Едином. Обращаясь к мнению В. И. Вернадского, можно сказать, что здесь мы имеем дело как бы с «субстратом научной работы, который является источником – бессознательным – многих и научных открытий» [9, с. 146].

Говоря о единстве мира, мировой гармонии В. И. Вернадский не раз подчеркивал значение «мистического настроения..., которое в той или иной форме проникает всю душевную жизнь человека, является основным элементом жизни» [8, с. 218]. Знание часто приходит как результат конструктивного созерцания, творческой интуиции ученого. «Всякий, кто когда-нибудь пытался с открытыми глазами и с свободным умом и сердцем пробыть наедине среди природы,...ярко и ясно чувствовал эту неразрывную связь свою с остальным животным и растительным миром. ...Это чувство, на века ему присущее, охватывает человека нераздельно» [9, с. 240].

Будучи хорошо знакомым с глубокими и широкими религиозными построениями отцов церкви и ученых - теологов средних веков, В.И. Вернадский указывает на то, что эта же идея мирового единства и гармонии «получила свое поэтическое и глубоко настроенное выражение: все существующие и гармонически расположенные светила поют славу Творцу, и тоны этой мировой гармонии, неслышные нам, слышны Ему наверху, а нам выражаются в закономерности и правильности окружающего мира. Но и человек путем самоуглубления, погружаясь в тайники души, может слышать гармоничное звучание небесных тел, небесных сфер, всего окружающего» [там же, с. 204]. Эта мистическая традиция, как полагал В.И. Вернад-

ский, находится в генетической связи со способом мышления основоположников классической науки. Иоганн Кеплер, считавший, что в движении планет звучит ни на миг не смолкающая многоголосая музыка, воспринимаемая не слухом, но разумом и душой, именно из звучаний этого грандиозного космического септета извлек третий закон движения планет [8, с. 204].

И хотя научный метод и определяет в основном все научное мировоззрение, однако в него входят и другие положения, которые добыты человеком иным путем, и имеют свою особую историю. В качестве еще одного примера Вернадский приводит цитату гениального ученого - мистика Кардано: «Еще мальчиками, ничего не зная о писаниях философов, мы видели: сила натянутой тетивы остается в стреле» [там же, с. 209]. Именно это «знающее незнание мистики» (А. Швейцер) дает нам возможность понять, что мы есть часть великого, далеко еще нами не познанного и не понятого Космоса, осознать таинственность и неисчерпаемость жизни.

Наиболее ярко оно проявляет себя в творческой деятельности людей искусства. Глубокие размышления В. И. Вернадского на эту тему нашли свое выражение в исследовании творческого наследия великого немецкого поэта и философа Вольфганга Иоганна Гете, над которым ученый работал с 1938 года. Творчество немецкого поэта было включено В. И. Вернадским в историю науки как необходимое и более того – как выдающееся ее звено. Особенно близки В. И. Вернадскому взгляды Гете на Природу как на живое единство, в котором действует и человек. В связи с Гете русский ученый высказал свое предположение о новом состоянии научной мысли в XX веке. В самом же Гете В.И. Вернадским было отмечено полное своеобразие пантеизма как религии особого рода, религии без личного Бога. В центре такой религии находится Природа: этого Бога-Природу нельзя (вопреки Спинозе) постигнуть с помощью логики, но лишь посредством чувства, интуитивно, что и является, по В.И. Вернадскому, верой. Признавая склонность Гете к мистике и допуская нематериалистическое миропонимание, В.И. Вернадский подчеркивает совершенно уникальную способность Гете охватывать Бытие в целом, чувствовать «Природу как живую. Природа была для него область жизни, т.е. биосфера» [16, с. 98]. Можно сказать, что русское естествознание черпало из наследия Гете свой научный оптимизм в такой же степени, в какой извлекали из идеала «Вечной женственности» свой мистический

и религиозный оптимизм русские поэты и художники. В.И. Вернадский отмечает, что в тесной связи с такими настроениями стоит успех теософского движения XIX - XX вв. «Здесь идея космичности жизни получила такое реальное значение в мирозерцании современного человека, какого оно давно не имело» [9, с. 237].

Такие мистические настроения прослеживаются В.И. Вернадским и в области философии, где сознание всемирности жизни, искание мировой космической связи никогда не замирало. Оно сказывается в творчестве философов совершенно различной подготовки. В.И. Вернадский обнаруживает глубокий интерес к работам такого «искателя истины», как французский философ жизни Анри Бергсон. Несомненной его заслугой является то, что он обратил более пристальное внимание на уже явно обнаружившуюся к его времени ограниченность физико-химических подходов к изучению окружающего мира, и в особенности мира живого, второй реальности по выражению самого Вернадского. Сфера свободы и творчества – это не только мир человека, как постоянно предполагалось предшественниками, но также и живая природа, жизнь вообще. А. Бергсоном, таким образом, сделан естественный шаг, объединяющий жизнь человека и живую природу. Основанием для такого заключения явилось постулирование А. Бергсоном субстанциональности времени как подлинной сущности действительности, поскольку последняя есть непрерывное созидание и никогда не бывает чем-то законченным. С этой точки зрения постоянно творящая себя действительность – это и есть абсолютное время, длительность которого с помощью существующей интеллектуальной (в противоположность возможной интуитивной) науки можно познать только приблизительно, относительно, т.е. не сущностно. Так, «биология, физически и химически трактуя живое существо, рассматривает только неодушевленную его сторону» [4, с. 306], так как «наши понятия образованы по форме твердых тел, «наша логика является логикой твердых тел» [там же]. Серьезное значение имеет сделанный А. Бергсоном вывод на основе критики кинематографического (понятийно-символического, моментного) метода познания науки, вывод о существенной недостаточности таких понятий, логики и сознания (интеллекта). Правда, предложенный им метод интуитивного познания самой жизни вещей, длительности, времени не разработан в его трудах сколько-нибудь подробно. Его интуиция осталась лишь прозрением, прорывом, переживанием. Од-

нако именно эти поиски, по мнению В. И. Вернадского, не могут быть просто отброшены. Они заключают в себе результат колоссальной значимости, смысл которого, очевидно, невозможно пока выразить, как только старым термином - *docta ignorantia* (знающее незнание). Знающим оно является постольку, поскольку мы знаем относительность доставляемого существующей наукой знания, понимаем его ограниченность, и, поэтому нам следует с величайшей осторожностью применять его в своих деяниях. Незнанием оно является постольку, поскольку мы пока не знаем иных, кроме научного и практического (промышленного) путей познания мира. Но ведь, по мысли В.И. Вернадского, именно научный метод познания «развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно переплетены между собою, и могут быть разделены только в воображении» [8, с. 209]. Следовательно, соединение интуиции, художественного творчества, мистического прозрения, философского искания с «логикой твердых тел» есть, если можно так выразиться, необходимая неизбежность. Сама по себе победа какого-нибудь научного взгляда и включение его в мировоззрение не доказывают еще его истинности. Нередко, замечает В.И. Вернадский, видно обратное. Научная истина развивается невероятно сложным путем, и далеко не все научное мировоззрение служит ее выражением. Множество примеров и глубокое изучение истории науки позволяют сделать ученому такой вывод. В качестве наиболее яркого примера он обращается к творчеству «знаменитого и совершенно исключительного гения» - Майкла Фарадея, который шел в науке своим особым путем в полном противоречии с господствующим научным мировоззрением. Человек глубоко религиозный, проникнутый идеей телеологической структуры мира и единства всего окружающего, он находил закономерности и видел взаимные соотношения там, где их никто не признавал, исходя из привычных научных взглядов. М. Фарадей не был последовательным ньютонианцем, но был сознательным противником атомистов. Исходя из своих «странных» идей, он развивал взгляды, резко противоположные господствующему научному мышлению. И, однако, мы видим, что одна из этих «стран-

ных» идей – идея о физических векторах или силовых линиях – получила в работах Д. Максвелла блестящее математическое подтверждение, оказалась оружием величайшей важности. Но более того, она не сказала еще своего последнего слова: данные кристаллографии открывают ее новое применение, «которое должно, в конце концов, совершенно изменить наши представления о материи [там же, с. 224].

Истина, по мнению В. И. Вернадского, в большей степени открыта этим «научным еретикам», чье сознание не подчинено слепо ортодоксальным представлениям научной мысли. В этой глубоко индивидуальной деятельности проявляются основы «максимального для данного времени истинно научного мировоззрения» [там же, с. 225]. Субъективный опыт не может более представляться как немощный эпифеномен научной деятельности, носящий иррациональный характер. Он, по мнению Вернадского, должен быть включен в саму структуру научного метода как его необходимая и неотъемлемая часть. «Наука не существует помимо человека и есть его создание, как его созданием является слово, без которого не может быть науки. Находя правильности и законности в окружающем его мире, человек неизбежно сводит их к себе, к своему слову и к своему разуму. В научно выраженной истине всегда есть отражение – может быть чрезвычайно большое – духовной личности человека, его разума». [6, с. 311]. Одной из наиболее характерных черт гуманитарного познания является включенность в него процессов понимания. В понимании отчетливо обнаруживается зависимость познания от человеческих факторов и измерений, поскольку феномен понимания возникает и существует лишь в таком мире, в котором есть человек.

Классические теории понимания исключали природные объекты из сферы своего внимания как не обладающие внутренне присущим им смыслом (ведь в отличие от предметов культуры их никто не создавал в осмысленной, целенаправленной деятельности). Природу можно наблюдать, описывать, объяснять, но нельзя понимать. Здесь граница между пониманием и объяснением точно совпадает с границей между науками о человеке и науками о природе. Проводимое различие между объяснением и пониманием покоится на представлении о принципиальном, непреодолимом различии между сферой слепых, лишенных смысла естественных закономерностей и миром осмысленным, областью ценностей и целей. Причиной этого дуализма, чуждого античному и средневековому мышлению, был, как мы помним, про-

цесс разрушения идеи единства Человека и Космоса в период научной революции XVII в., повлекший за собой устранение из науки аргументов и построений, основанных на гармонии, смысле и цели. В результате утратило свой смысл и важное для всей предшествующей науки представление об «истолковании Книги природы», в котором понимание как проникновение в смысл мироздания занимало вполне естественное место.

Опираясь на учение В.И. Вернадского, в процессе философско-методологического синтеза природного и культурного, космического и человеческого, идеи единого, живого Космоса перестают быть некими бесплотными метафорами, но находят пути конкретной реализации в научном исследовании, закладывают фундамент новой, неклассической картины мира. Ведь понимание затрагивает общефилософскую тему условий и границ человеческого познания, связи последнего с реально доступными для человека возможностями наблюдения и действия, с культурно-историческими предпосылками его мировоззрения. Познание есть отражение бытия и одновременно процесс, соразмерный природе человека и организованный по законам социально-культурной деятельности. Естествознание также является подсистемой единой системы человеческой культуры. Центральный принцип традиционной науки, согласно которому все в нашем мире можно описать исключительно в физических и математических терминах, и нет никакой необходимости обращаться к явлениям сознательного, ментального или духовного плана, становится догматом. Он утрачивает свой познавательный резерв. Дальнейшее перспективное развитие науки зависит от выработки новых ориентиров и ценностей, в соответствии с которыми следует жить и которыми следует руководствоваться. Мир - эта «вечно тревожная загадка» - требует от человека в своем познании гармоничного сочетания интеллектуальных и духовных усилий. И от результатов этой познавательной деятельности зависит дальнейшая судьба человечества. Искусственное разделение мира на мир природный и мир человеческий породило и разделение методов познания этих двух миров, о чем уже писалось выше. Такой дуализм, дробящий действительность, неприемлем, по мнению В.И. Вернадского, в качестве «максимального» научного метода познания. Он искажает картину мира, ведет к ошибкам и заблуждениям, многие из которых далеко не безобидны. Только живой, полноценный, всеобъемлющий опыт ученого позволяет охватить Космос в его целостности и

неделимости. Истинно научная картина мира должна создаваться при участии всех форм человеческого сознания: дотеоретического (обыденного), теоретического (научного и философского) и внетеоретического (религиозно-мифологического, художественного). Это создает возможность нового «диалога» с природой, расширяющего рамки традиционного научного понимания отношений познающего и познаваемого. «Максимальный и истинно научный метод» познания В.И. Вернадского связан, с одной стороны, с традиционным естественнонаучным способом миропознания, с другой стороны, в него органически включен широкий ряд этических, эстетических, культурных и религиозных контекстов, что позволяет расширить методологический и мировоззренческий диапазон метода. Здесь необходимо отметить, что к аналогичным заключениям в свое время пришли такие выдающиеся физики как Луи де Бройль, Макс Борн, Альберт Эйнштейн. Последний писал по этому поводу: «в глазах последовательно мыслящего философа он (ученый) предстает как оппортунист, бросающийся из одной крайности в другую. Как человек, пытающийся описать мир, не зависящий от актов восприятия, он кажется реалистом. Как человек, считающий понятия и теории свободными (не выводимыми логическим путем из эмпирических данных) творениями человеческого разума, он кажется идеалистом. Как человек, считающий свои понятия и теории обоснованными лишь в той степени, в которой они позволяют логически интерпретировать соотношения между чувственными восприятиями, он является позитивистом. Он может показаться точно так же и платонистом и пифагорейцем». [13, с. 23].

Вся огромная научная деятельность В.И. Вернадского являет собой блестящий пример плодотворности применения такой научной стратегии, что выразилось в возможности задать направление и ориентацию (и даже смысл) конкретным естественнонаучным исследованиям, выделяя в них отчетливую социальную проблематику и необходимость широких экстраполяций на гуманитарные и социальные сферы научного знания. Рассматривая научное исследование прежде всего как форму социальной деятельности, В.И. Вернадский выходит за пределы методологии в более широкий социокультурный контекст. И этот контекст воспринимается не просто как совокупность теоретических и мировоззренческих предпосылок, а как вся сфера взаимоотношений науки и общества, включая экономику, политику, право, идеологию и т.д. Само научное познание включено в системы мировоззрений, выполняю-

щие роль концептуальных моделей, или «картин мира». Выступая как промежуточное звено взаимодействия фундаментальных научных теорий и культуры (при посредстве философии), картина мира в предельно обобщенном виде выражает представления об объектах, их взаимодействиях. На ранней ступени развития теории она служит единственной формой теоретического осмысления фактов, выполняя роль теоретической схемы и одновременно способствуя ее формированию. Картина мира обеспечивает связь между теориями, позволяет переносить объекты или, точнее, схемы идеальных объектов из одной теории в другую. Теоретическая схема может взаимодействовать с духовной культурой и далее, с общественной практикой в целом только при участии картины мира, связанной с исторической формой обыденного сознания и лидирующей формой общественного сознания (философией, религией, политическим сознанием и пр.). Само понятие картины мира включает идеалы и нормы познавательной деятельности («стиль мышления»), задающие способ объяснения и понимания, идеал доказательности, обоснованности, организации знания, типы возможной аргументации, нормы исследовательской этики, «кодекс научной честности» (Лакатос). Определяя исследовательскую стратегию и тактику, «стиль мышления» приводит в действие основные компоненты знания, формирует мировоззрение. Ведь функции научного познания не исчерпываются производством достоверного знания.

Наука всегда в человеческом обществе играла и играет мощную социокультурную роль. Потому столь важно осознавать человеческие и мировоззренческие ориентиры и цели научного познания, насколько они соответствуют целям и ценностям гуманизма. Будучи конечными существами, мы вынуждены довольствоваться тем познавательным аппаратом, который сложился в ходе биологической и социально-исторической эволюции. Попытки преодолеть человеческую перспективу ни к чему не могут привести: «Напрасно стал бы человек пытаться научно строить мир, отказавшись от себя и стараясь найти какое-нибудь независимое от его природы понимание мира. Эта задача ему не по силам: она является и по существу иллюзией» [6, с. 238]. Деятельность должна быть соразмерна познавательным способностям человека, возможностям его действия в мире.

Как и всякая человеческая деятельность, познание организуется по социально-культурным законам, направляется конкретными целями и идеалами. И вместе с тем

во все эпохи в этой деятельности присутствует универсальный – надкультурный и надисторический мотив: достичь знания об объективных характеристиках мира, позиции, с которой человек должен смотреть на Вселенную. В этом смысле вся концепция ноосферы предстает как некое расширяющее знание, перспективы которого связаны с глобальным методологическим и мировоззренческим переходом, и который осознается в рамках науки, культуры, религии, морали современной цивилизации. Это учение приобретает теперь все больше сторонников, которые, продолжая начатое В.И. Вернадским, озабочены поисками конкретных путей и методов глобального исследования биосферы и процесса становления ноосферы. Процесса, в котором решающую роль будет играть человечество с его всесторонне развитой научной мыслью.

Список литературы

1. Акулинин, В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому / В.Н. Акулинин. – Новосибирск: Наука Сиб. отд-ние, 1990. - 158 с.
2. Ахундов, М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М.Д. Ахундов. - М.,1982. - 214 с.
3. Башкова, Н.В. Преображение человека в философии русского космизма / Н.В. Башкова. – М., 2007. – 224 с.
4. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. - М., 1909. – 416 с.
5. Буданцев, Ю.П. Очерки ноокоммуниологии. (массовая коммуникация в ноосфере) / Ю.П. Буданцев. - М.: МНЭПУ, 1995. – 180 с.
6. Вернадский, В.И. Труды по всеобщей истории науки / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. - 334 с.
7. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1989. – 261 с.
8. Вернадский, В.И. Начало и вечность жизни / В.И. Вернадский. – М.,: Сов. Россия, 1989. – 703 с.
9. Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271с.
10. Вернадский, В.И. Живое вещество и биосфера / В.И. Вернадский.- М.: Наука, 1994. – 672 с.

11. Гегель, Г. Наука логики / Г. Гегель. – М., 1971. Т. 2. – 906 с.
12. Гоббс, Т. Избранные произведения в 2 т. / Т. Гоббс. - М., 1969. – Т.1. 617с.; Т. 2. – 406 с.
13. Казначеев, В.П., Комплексный феномен человека: Проблемы комплексного изучения / В.П. Казначеев, Е.А. Спирин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 304 с.
14. Цит. по: Касавин, И.Т. Теория познания в плену анархии / И.Т. Касавин. - М.: Политиздат, 1987. – 191 с.
15. Макаров, М. Г. Категория «цель» в домарксистской философии / М.Г. Макаров. - Л.,1974. – 127 с.
16. Мамардашвили, М.К. Классика и современность – две эпохи в развитии буржуазной философии / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Философия и наука. – М., 1972. - 272 с.
17. Начало XX века: Из истории международных связей русской литературы. – СПб.: Наука, 2000. – 409 с.
18. Немировский, В.Г. Современная социология // Курс лекций / В.Г. Немировский. – Красноярск: КрсГУ, 2002. – 384 с.
19. Печчеи, А. Человеческие качества / А. Печчеи. – 2-е изд. – М.Ж Прогресс, 1985. – 312 с.
20. Цит. по: Поликарпов, В.С. Феномен «жизни после смерти» / В.С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. – 576 с.
21. Цит. по: Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: педагогика. – Пресс, 1993. – 368 с.
22. Цит. по: Филатов, В.П. Научное познание и мир человека / В.П. Филатов. – М.: Политиздат, 1989. – 270 с.
23. Холодный, Н.Г. Мысли натуралиста о природе и человеке / Н.Г. Холодный // Русский космизм. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С.332-345.
24. Чижевский, А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия / А.Л. Чижевский. – М.: Мысль, 1995. – 768с.
25. Чуринов, Н.М. Совершенство и свобода: Философские очерки / Н.М. Чуринов. - Красноярск, 2001. – 432 с.

26. Цит: по Шуков В.А. Оправдание случайности / В.А. Шуков, Г.Н. Хон. – М.: Наука, 1990. – 155 с.
27. Щербаков А.С. Самоорганизация материи в неживой природе: Философские аспекты синергетики / А.С. Щербаков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 111 с.
28. Яншин, А.Л. Величие Вернадского / А.Л. Яншин // Природа. – 1988. – N 2. – С.4-5.
29. K. The brain // Millenium / K. Pribram. – Los-Angeles: J.I. Tarcher Inc., 1981. – P. 91-104.

ГЛАВА 3. ТВОРЧЕСТВО И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

§1. Творчество в контексте сложности и системности современного мира

Ускорение темпов перемен, становление информационного общества, трансформация и усложнение экономической, социальной, культурной сред обитания человека в контексте увеличения взаимосвязанности происходящих процессов определили изучение креативности как одну из наиболее актуальных задач современной социологической теории. Рационализация творческого акта как источника личностного развития, интеграции, формирования системного мышления и навыков управления особыми состояниями сознания уже сегодня позволяет выйти из относительно узких рамок отдельных концепций творчества к «новым горизонтам» комплексной, системной методологии организации творческого процесса и развития творческих способностей (здесь рациональность понимается, согласно Ю.Хабермасу, как «наличие желания (у способных говорить и действовать) приобрести недостающие знания и правильно использовать их» [25, с. 324], а основа рационализации – непрекращающийся дискурс в структурах современных жизненных миров).

Необходимость такого подхода в свое время остро чувствовал русский философ Николай Бердяев. В его работах суть происходящих и необходимых для мира изменений определяется как рождение этики Творчества. Этика Творчества выходит за узкорациональное видение мира, есть этика энергетическая и динамическая. Повышение энергии жизни, качественное и количественное, творческий подъем энергии становится при этом одним из критериев нравственной оценки.

«Величайшая тайна жизни скрыта в том, что удовлетворение получает лишь дающий и жертвующий, а не требующий и поглощающий, – пророчествовал Н. Бердяев, предвеля открытие истин духовно-нравственного мира в работах Э. Фромма, В. Франкла, А. Маслоу. - И только в нем энергия жизни не иссякает. Творчество же есть ее неиссякаемость» [4, с. 210].

В целом проблема развития креативности человека и общества неизбежно приводит к онтологическим вопросам о природе человека и мира. Так, в творческом

акте проявляется логика Золотого правила нравственности: творя, неизбежно порождаясь с предметом творчества, человек одновременно создает себя. Творчество добра, гармонии, красоты синхронично отражается в самом человеке, в структуре его деятельности, психических процессах, изменяя его. Интересно отметить, что, наоборот, способность творить вокруг себя благодать всегда являлась атрибутом праведности, в раннем православии обозначалось как харизма (от греческого *charisma*, что означает милость, благодать, божественный дар).

Если не мерить творчество категориями «продукции» и не связывать его только с определенными сферами человеческой деятельности (искусство, наука, изобретательство и др.), то творчество – это особое, имманентно присущее человеку качество бытия, причем хорошее качество, желаемое качество человеческого существования, сплетенное сложным танцем с энергетичностью, спонтанностью, покоем, динамической игрой противоположностей, вдохновением и любовью.

В то же время необходимо осознавать, что в историческом процессе представления о смысле, значении творчества менялись существенным образом, диалектически проявляя все новые его грани. Современное, здесь и сейчас формирующееся понимание творчества, креативного акта отражает важнейшие особенности нашей эпохи. Среди них следует отметить несколько, как представляется, наиболее важных: во-первых, формирование новой картины мира, нового мировоззрения на принципах системности, холизма, синергичности; во-вторых, актуализация значимости интегративных процессов для решения глобальных проблем, вставших перед человечеством.

Так, в рамках разнообразных научных концепций рождается представление о фундаментальной целостности мироздания, обнаруживается, что мы не можем разложить мир на отдельные "строительные кирпичики", все связано со всем. Еще в 1950-х гг. вместе с известным физиком Паули Карл Юнг рассматривает концепцию "транспсихической реальности", в которой теряют свою значимость законы механистической причинности, линейные пространственно-временные детерминанты. Для этой реальности характерны эффекты "синхроничности" – сложные акаузальные смысловые отношения, например, когда событию во внутреннем, психическом мире соответствует событие во внешнем. Синхроничность определяется Юнгом как вре-

менное совпадение двух или более некаузально друг с другом связанных событий, наделенных одинаковым или сходным смысловым содержанием [31].

Синхронические феномены выходят за пределы механистических причинно-следственных связей, нарушая известные нам физические законы, основывающиеся на атомистических представлениях. Указанные феномены особенно часто дают о себе знать в критических ситуациях, когда сознание не может с ними справиться и "включаются" компенсаторная и творческая функции бессознательного. Юнг приводит пример, наглядно демонстрирующий опыт синхронизма. Одна его пациентка с волнением рассказывала о необычайно ярком сновидении с золотым жуком, и в этот самый момент золотой жук сел на оконное стекло. У каждого из этих событий – у сновидения и передвижения жука – своя причинность, и связь двух этих рядов не каузальная, но смысловая.

В контексте формирующейся холистической парадигмы рождающиеся технологии творчества предполагают не просто «манипулирование» информацией с целью получения решения – они включают человека в многомерность космического креативного процесса, в котором преобразуется и сам субъект творчества. Универсальные паттерны креативного акта в равной степени могут быть действенными на всех уровнях организации жизни: биологическом, психическом, социальном, космическом. В силу этого пробуждение творческой организует как внутреннюю, так и внешнюю жизнь индивида, позволяет решать задачи совершенствования физиологической, психической, социальной жизни человека.

Эту универсальность творчества, его универсальный, космический характер, отразили уже первые концепции творчества, сформировавшиеся в архаических культурах в форме космогонических мифов, повествующих о времени, когда первый порядок был сотворен усилиями Богов и Героев. Для этих культур характерно деление времени на две части: сакральное время (в разных традициях: Время Оно, Мифическое Время, Время до Времени, Время Сновидений, Потерянный Рай) и профанное (обыденное, мирское). Сакральное время – это время первотворений, первопредметов, перводействий, когда из Хаоса был сотворен Космос. С одной стороны, все находящееся в профанном, мирском времени рассматривалось только как отражение этих образцов. Соответственно, архаический человек отталкивал от себя все, что не имело образца, все новое, как элемент Хаоса. С другой стороны,

бесчисленные ритуалы повторяли акт Творения, перенося архаического человека в мифическую эпоху начала мира, наделяя его через космогонический ритуал героическими и божественными силами. Такое понимание мира в центр жизни ставит творчество, но как повторение «архетипа творения мира».

Как писал Мирча Элиаде, через исполнение космогонического мифа, воспроизведение его через песнопения, танцы, символические рисунки происходит исцеление, восстановление изначальной гармонии. «Став символически современником сотворения мифа, больной погружается в состояние первоначального расцвета; в него проникают гигантские силы, которые *in illo tempore* сделали возможным сотворение мира» [29, с. 52]. Отождествление с творящими Космос силами дает омоложение, исцеление, возрождение.

Сегодня взгляд на творчество как на совершенный модус человеческого бытия (становления, целостности, свободы и самовыражения), взятый в контексте системности и универсальности, развивается в рамках гуманистической, экзистенциальной, трансперсональной психологии. Так, К. Роджерс (один из известных представителей гуманистической психологии) определяет творчество как «усиление себя» [17], приписывая ему следующие свойства. Во-первых, каждый человек обладает потенцией к глубокому и конструктивному творчеству. Во-вторых, соприкосновение со своей творческой сущностью есть одновременно соприкосновение с универсумом, с универсальным источником энергии. В-третьих, К. Роджерс фиксирует сущностный характер творчества как интегративный процесс, который порождается всем нашим организмом, а не только интеллектом, может приводить к созданию некоторого продукта, но может проявляться и в построении взаимоотношений между людьми, результируется в усилении нас самих и в новом состоянии сознания себя и мира вокруг нас.

Близкую концепцию творчества развивал А. Маслоу в контексте проблематики здоровья, зрелости и самореализации. В его представлениях ошибкой является попытка мерить творчество категориями «продукции», бессознательно связывать творчество только с определенными общепризнанными сферами человеческой деятельности. Маслоу ставил знак тождества между творчеством и способностью интегрировать, соединять воедино разные, противоположные элементы. Великий художник образует единство из несочетающихся цветов и несовместимых форм.

То же самое делает и великий теоретик, когда он соединяет непонятные и противоречивые факты, чтобы мы могли видеть, что они на самом деле части одного целого. То же самое совершают великий государственный деятель, великий изобретатель, великий родитель. Все они «интеграторы», способные соединять в целостность разные и даже противоположные элементы.

Понятие интеграции имплицитно является ключевым конструктом концепции творчества Маслоу, давая возможность поставить проблему о взаимодействии между внутренней интеграцией индивида и его способностью интегрировать то, что он делает в этом мире. Насколько творчество окажется синтезирующим, конструктивным, объединяющим, с точки зрения Маслоу, зависит от внутренней интеграции личности.

Здесь, в представлениях А. Маслоу, других авторов мы видим оформление нового, адекватного для современной эпохи видения творческого процесса, в центре которого взаимодействие со сложными, уникальными, саморазвивающимися системами (таковой природой обладают все живые существа, любой реальный объект в силу существующей связи всего со всем). А именно: каждый акт взаимодействия со сложными, живыми системами – творческий акт интеграции, трансформации объекта и самого субъекта творчества – сотворчество.

В наибольшей степени эти особенности творческого акта у самоактуализированных людей раскрываются в пиковом переживании, как представляется – идеальной модели человеческого креативного действия. По А. Маслоу, пиковое переживание – «это эпизод или «прорыв», в котором все силы личности чрезвычайно эффективно сливаются воедино, доставляя интенсивное удовольствие, когда человек обретает единство, преодолевая разорванность, больше открыт ощущениям, отличается неповторимостью, экспрессией и спонтанностью, более полно функционирует, обладает большими творческими способностями и большим чувством юмора, способен подняться над эго, более независим от своих низших потребностей» [14, с. 132]. Опираясь на свои исследования, Маслоу вывел ряд общих характеристик феномена пикового переживания.

1. Пиковое переживание есть нечто самоценное (ради этих мимолетных мгновений переживания чистой радости можно прожить всю жизнь).

2. В моменты пикового переживания человек субъективно находится вне времени и пространства.
3. Эмоциональная реакция на пиковое переживание имеет особый привкус удивления, благоговения, почтения, смирения и подчинения величию переживания.
4. Многие дихотомии, полярности и конфликты приходят к единству, преодолеваются или разрешаются.
5. В моменты пиковых переживаний индивид уподобляется Богу, особенно в своем любящем, неосуждающем, сострадательном и, можно сказать, веселом восприятии мира и человеческого существа, в их полноте и целостности.

Актуальные современные представления о творчестве как высшем космическом принципе складываются в контексте развития трансперсональной психологии. Один из ее основателей, С. Гроф, описывает поразительные прозрения, возникающие в ходе холотропных медитаций. Необходимо отметить, что переживания, включающие трансцендентные уровни восприятия, передать словами почти невозможно. Рассказывая о переживаниях тождества с Божественным, люди не способны избежать антропоцентрического взгляда и преодолеть языковые ограничения, поэтому они зачастую описывают творческий импульс Абсолютного сознания, Божественного в терминах конкретных психологических состояний, известных в повседневной жизни, таких как любовь, страстное желание, одиночество.

В трансперсональных переживаниях Божественное предстает как стихийная первозданная сила, которая отражает невообразимое внутреннее богатство и изобилие. Космический источник творения настолько огромен и преисполнен неограниченных возможностей, что не может пребывать в себе и должен выразить весь свой скрытый потенциал.

В других описаниях подчеркивается неодолимое желание Вселенского Разума познать себя, исследовать и испытать весь свой потенциал. И осуществить это он может только путем экстерииоризации всех своих скрытых возможностей, то есть в форме конкретного творения.

Согласно представлениям трансперсональной психологии отношения между Абсолютным Разумом и его частями уникальны, сложны и не могут истолковываться в терминах общепринятого мышления и обычной логики. В структуре Вселенной отдельные единицы сознания, невзирая на их индивидуальность и особые различия,

сохраняют на другом уровне сущностную тождественность своему источнику, а также друг другу. В силу этого в трансперсональных состояниях сознания мы способны ощущать себя и некоторой частью творения, и самим творческим принципом. Поскольку в трансперсональной Вселенной все границы совершенно произвольны, у нас нет фиксированной личности, и каждый из нас является и творцом, и творением. В зависимости от аспекта творения и уровня творческого процесса, с которым мы отождествляемся, степень нашей свободы резко меняется.

В последнее столетие углубленная рефлексия над природой человека, общества, Вселенной в рамках различных психологических, социологических и философских концепций породила многообразие методов лечения «неврозов креативности». Среди наиболее известных концепций: психодрама, различные направления арт-терапии. Особенность этих подходов – практическое отождествление процессов пробуждения креативности в страдающем человеке и его исцеления, восстановления и развития целостности системы человек–универсум во всем многообразии взаимосвязей. Как правило, такая точка зрения формировалась во взаимодействии развивающихся теоретических представлений о природе человеческой психики и эмпирического опыта.

Так, один из ключевых моментов психодрамы Я. Морено – высвобождение человеческой креативности, имеющей спонтанность в качестве своей основы.

Согласно Морено, спонтанность выступает в качестве решающего феномена во всех изменениях человека, общества и космоса, при этом им различалась конструктивная и деструктивная спонтанности.

Конструктивная спонтанность – это адекватная реакция на новые условия или новая реакция на старые условия. Деструктивная спонтанность – это неадекватная реакция. Каждый из людей может помнить свой опыт, содержащий неудачные проявления спонтанности. Человек и общество подавляют спонтанность, изведав ее деструктивный потенциал. Но заблокированная спонтанность вызывает неврозы креативности – грозит отдельному человеку и обществу оскудением и застоем всей жизни. Цель мореновской психотерапии – высвободить человеческую спонтанность и вместе с тем разумно интегрировать ее в целостную структуру жизнедеятельности человека.

Благодаря концентрированному взаимодействию между участниками (театр спонтанной драмы) и обмену ролями появляется возможность встречи с самим собой, с «Ты», с миром как в социально-творческом, так и в космическом значении. Участники психодраматического театра импровизируют, играя самые различные роли, учатся доверять своему спонтанному импульсу, исследуют в ролевой игре свои желания, жизненные сценарии и отношения. По мысли Морено, развитие человека есть овладение все новыми и более творческими ролями, начиная от телесных, кончая космическими.

Высвобождение и интеграция спонтанности является предпосылкой, «архикализатором» креативности. Креативность виделась Морено как формирующая человеческую Самость «субстанция», отражающая креативный мировой процесс – причину и цель космического бытия. По мнению Морено, предпосылка нашего духовного кризиса, возможно, состоит в том, что веками формировались представления о «Боге в его обустроенной форме», при этом была упущена неисчерпаемая и непрекращающаяся креативность Создателя. Психодрама открывает центр «Я», который в работах Морено описывается как космическая спонтанность, как божество, Создатель, креативный мировой процесс.

Общечеловеческий процесс преодоления тотального отчуждения, которое «охватило» все человечество, есть феномен постепенного глобального пробуждения креативности. В этом процессе все больше людей трансцендируют свой эгоцентризм и делают собственный центр доступным для креативного мирового процесса [12]. Психодрама используется, таким образом, в качестве терапевтического средства для излечения невроза креативности, то есть состояний, которые не позволяют человеку рационально-любовно и творчески относиться к окружающим его связям с бытием.

Наряду с психодрамой, все большее распространение во всем мире получает арт-терапия – метод лечения человека и общества посредством художественного творчества. Несомненную привлекательность арт-терапии как метода психологической и социальной терапии составляет то, что она использует «язык» визуальной и пластической экспрессии. Это делает ее незаменимым инструментом для исследования и гармонизации внутреннего мира человека. С развитием арт-терапии связываются надежды на создание такой синтетической методологии, которая в равной

мере учитывала бы интеллект человека и его чувства, потребность в рефлексии и жажду действий, план телесный и духовный. Однако разнообразный опыт конструктивного, гармонизирующего воздействия на личность разных видов творческого самовыражения еще мало осмыслен в едином контексте терапевтических представлений.

Следует отметить особую игровую атмосферу арт-терапевтического пространства, которая обеспечивает иную систему координат, отличную от системы координат реальной жизни. В этой системе координат могут быть освоены и исследованы новые способы поведения, без тех последствий, с которыми связано их использование в реальной жизни. Арт-терапия позволяет встретиться в безопасном пространстве с реальностью имаго-мира, мира воображения. Появляется уникальная возможность увидеть внутреннюю реальность с ее законами, сильно отличающимися от «линейной причинности» внешнего мира, и совершить собственное «путешествие героя», что является значимой частью процесса индивидуации. Как показывает опыт арт-терапии, символы внутреннего мира не могут быть однозначно истолкованы, поэтому более приемлема работа с заложенными в этих символах энергиями путем ее спонтанного, креативного воплощения через образы.

Другая общая тенденция, в рамках которых формируется современное понимание творчества, креативного акта, – актуализация значимости интегративных процессов для решения глобальных проблем, вставших перед человечеством. Особое значение здесь для понимания природы творчества имеют работы русских философов космизма, всеединства, пророчески предугадавших проблемы, актуальные для современной цивилизации. Основа их вдохновляющего поиска – идея социального христианства – спасение мира через социальное и культурное творчество, имеющее своей целью достоинство и свободу каждого человека, построение нравственного космоса, осуществление положительного всеединства.

Так, глубинный смысл концепции В.С. Соловьева и его последователей заключался в определении онтологического статуса человека и человечества как призванных к реализации идеи положительного всеединства – "Царства Божия". Сама идея положительного всеединства предстает как идеал совершенной организации, когда "единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех... истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота

бытия" [16, с. 94]. Идея положительного всеединства имманентна, то есть внутренне присуща человеку, и воспринимается, согласно В.С.Соловьеву, как проявления Истины, Добра и Красоты. Чувствительность к этим ценностям связана с творческой интуицией, которая и вдохновляет человечество созидать новое качество жизни.

Мир незавершен и в силу этого несовершенен, поэтому у человечества нет иного пути, как через историю, через диалектику падений и взлетов его творческих усилий в духовной, социальной, материальной жизни. Через страдание происходит духовное очищение, творческий подъем духа. В человеческом творчестве же и проявляется божественная природа –положительное всеединство, выражается творческое существо Бога.

Как писал Н. Бердяев, творческий опыт есть нечто первичное, он – духовен в религиозном смысле слова. Творчество есть преодоление мира в евангельском смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему. В творческом акте не устраивается «мир сей», а создается мир иной, подлинный космос. «Творчество по существу своему есть расковывание, разрывание цепей. В творческом экстазе побеждается тяжесть мира, сгорает грех и просвечивает иная, высшая природа» [5, с. 146].

В целом, обсуждая проблему эволюции взглядов на природу творчества, необходимо отметить, что дальнейшее развитие на Земле вида *homo sapiens* требует качественного совершенствования механизма его эволюции. В частности, Н.Н. Моисеев указывает на постепенное идеологическое и методологическое оформление практики коэволюционного подхода. Концепция коэволюции предполагает развитие нового типа эволюционизма – от отбора наиболее приспособленных в условиях определенной системы соревнований (РЫНОК) к творческой эволюции (исцеление, обучение, сотворчество – НООСФЕРА).

Ключевое место в этом инновационном процессе занимает как оформление понятийного каркаса идей творческой эволюции, этики творчества, так и выработка соответствующих методов, техник и процедур.

В концепции цивилизационного развития А. Тойнби генезис и рост цивилизаций обусловлен ответом на вызовы истории. В ответ на вызов ситуации особой трудности социальные общности совершают беспрецедентные до сих пор усилия,

направленные на преодоление этих трудностей. Так возникают новые цивилизации со своими героями, новой элитой, типичными ценностями и нормами.

Важнейшая характерная особенность нашего времени – обстановка кризиса природно-человеческого бытия, поиск путей выживания, когда начинает остро вырисовываться комплексная взаимообусловленность социальных, политических, экономических и духовных проблем. С одной стороны, увеличивающаяся сложность среды продолжает углублять дифференциацию общественных подсистем. Согласно Никласу Луману данный процесс подготавливает почву для «больших резонансов» – катастрофических изменений, возникающих в силу дезинтегрированности системы в целом, с другой – отвечая на вызов сложности, человеческое сообщество ищет возможности актуализации интегративных процессов.

Традиционные способы принятия решений, основанные на механистической парадигме разделения сознания и материи, человека и мира, не в состоянии справиться с лавинообразным потоком информации, увеличивающейся комплексностью среды. Печальный опыт катастрофического нарастания проблем системного уровня, возникающих перед человечеством, показывает, что со старыми стратегиями мышления, организационными паттернами принятия решений невозможно жить в новую эпоху, когда сложность среды обитания человечества не только увеличилась количественно, но и трансформировалась качественно. Антитезой нарастающей деструктивности может стать формирование интегрального творческого мышления, основанного на синтезе логики, интуиции и эмоций, сочетании рациональных и иррациональных способностей человека: с одной стороны, логики, основанной на стратегии левополушарного мышления, с другой – эмоций и интуиции, основанных на правополушарной стратегии отражения мира.

Каждый из этих типов мышления выполняет свою функцию, имеет свои сильные и слабые стороны. Незрелость одного из типов мышления в силу доминирующего преобладания другого является дисфункцией, разрушает оптимальный баланс сил. Не случайно в аналитической психологии центральный момент процесса индивидуации – развитие и интеграция отдельных типов мышления в целостную, интегральную систему.

В то же время процесс индивидуации, формирование интегрального, синтетического мышления невозможны вне эволюции и трансформации смыслов, ценно-

стей, отношений человека к себе, обществу, вселенной. Кратко можно указать на одно из основных препятствий, которое приходится преодолевать на этом пути: неэффективные стратегии взаимодействия с живыми, самоактивными силами внутреннего мира человека, живой Природы и Космоса. К числу таких неэффективных стратегий можно отнести бегство, подавление, уничтожение, обман, механическое слияние и другие. Печально, что эти стратегии «впечатаны» в определенные уровни нашего бессознательного, в нормы и ценности социальных институтов, в силу чего Герберт Маркузе и многие другие вместе с ним называли современное нам общество «репрессивным».

Таким образом, интегративное развитие интуиции, логики, чувств, развитие способности принимать решения в диалоге с творческим бессознательным необходимо сопрягается с процессом нравственного и духовного развития индивида и общества в целом. Как считал Эрих Фромм, лекарством от человеческой деструктивности является восстановление способности к творчеству и любви. На уровне отдельной личности этот процесс определяется как самоактуализация, индивидуация; на уровне общества – формирование «новой этики» – этики творчества, нерепрессивной культуры, глубинной демократии.

Необходимой частью этого инновационного процесса становится осознание универсальных паттернов системотворчества, в рамках которых осуществляется процесс «движения навстречу» сознания и бессознательного, устанавливаются индивидуальные и коллективные системы коммуникации с бессознательными процессами, человекогенез сопрягается с социо- и космогенезом.

2. Социальная динамика креативности.

Растущее значение креативности в современном мире связано с пересечением и взаимоусилением множества инновационных процессов. В результате сопряжения этих процессов формируются замкнутые циклы положительных обратных связей. Таким образом, существуют серьезные основания предполагать, что развитие креативности человека и общества не является линейным, подчиняется универсальному закону системного развития – логистическому росту. Согласно модели логистического роста, процесс начинается медленно, постепенно скорость его возрастает, после прохождения точки кульминации (перегиба на S-образной кривой, отра-

жающей динамику значимых показателей) наступает стадия постепенного замедления и прекращения процесса. В различных областях знания логистические модели диффузии инноваций, несмотря на простоту, показали свою эффективность в прогнозе сложных социальных процессов.

Так, логистическая модель была использована Дж. Модельски и Г. Перри для прогнозирования процесса демократизации. Несмотря на то, что этот процесс очень сложный и многофакторный, в целом динамика распространения демократических форм, как показано авторами, подчиняется логистическому закону. По мнению этих ученых демократия начала распространяться по земному шару в XV в. Доля населения, опробовавшая демократические процедуры, тогда не превышала 2 % всего населения земли. Далее процесс диффузии инновации начал набирать обороты и к концу XX в. достиг максимальной скорости. По прогнозу Модельски и Перри, согласно логистической закономерности, к 2100 г. около 90 % населения будут жить при демократической форме правления.

Таким образом, достаточно обоснован прогноз нелинейности процесса трансформаций, связанных с проявлениями креативности (революция креативности), что фиксируется возрастанием интереса к проблематике творчества, инновационной деятельности на уровне как теоретического осмысления, так и массового сознания.

Например, И. Эйдман сопрягает развитие двух процессов – творческого и рационализации, предполагая их развитие по спирали и ускорение с каждым новым витком, на каждом уровне развития: «развитие творческого процесса → рационализация общественного сознания → рационализация идеальных целей общества → рационализация социальных инструментов → создание более благоприятных социальных условий для творческой деятельности → новый уровень развития творческого процесса → дальнейшая рационализация идеальных целей... и так по спирали» [27, с. 247].

Не проводя анализ психологических, социальных, духовных, экономических характеристик феномена творчества, Эйдман априори выделяет творческий процесс, оптимизацию его протекания в качестве ведущего фактора процесса рационализации общества.

В ходе процесса рационализации, согласно этому автору:

- оценка социальной системой профессиональной деятельности индивидов начинает основываться в большей степени на результатах достижения целей творческой (идеальной) мотивации;

- усиливается социальное стимулирование творческой активности индивидов, что ведет к увеличению темпов развития творческого процесса.

Дополнительно, хотя связь с социальным стимулированием творческого процесса и не является такой очевидной, в процессе рационализации:

- сокращаются возможности для манипулятивного и насильственного использования, т. е. возможность одних индивидов принуждать других совершать социальные действия, противоречащие их рациональным интересам;

- функции социальной системы приближаются к задачам обеспечения эквивалентного характера обмена первичными ценностями между индивидами.

В самом деле, начиная с Нового времени, сформировавшиеся институты государства, рыночной экономики, гражданского общества показывают неуклонный характер трансформации общества от традиционного к современному, демонстрируя взаимообусловленность и сопряженность многих процессов. Классики социологии зафиксировали в качестве ведущих факторов модернизации процессы разного уровня проявленности.

Так, П. Штомпка в своем труде «Социология социальных изменений» формулирует организующие принципы современности в качестве неких универсальных паттернов:

1. Индивидуализм как окончательное утверждение в обществе центральной роли индивида, освобождение от обязательных групповых связей.

2. Дифференциация, которая наиболее значима в сфере труда, предполагает огромное количество специализированных профессий, требующих особой компетентности и мастерства.

3. Рациональность, которая проявляется в уменьшении субъективных факторов в управлении, возрастании роли науки, особые формы дискурса.

4. Экономизм как доминирование в социальной жизни экономической активности.

5. Экспансия (глобализация) как расширение зоны охвата. Современность распространяется как вширь, так и вглубь, проникая в самые частные, интимные сферы повседневной жизни [26].

В данной работе мы не разбираем сложную теоретическую полемику вокруг понятий «модерн», «постмодерн», предполагая, что переход от традиционного общества к «современному» еще не завершен, затрагивает практически все аспекты жизнедеятельности социума в рамках сопряженных инновационных процессов, порождая диалектическое взаимодействие конкуренции и кооперации, дифференциации и интеграции.

Взаимосвязь креативности и модернизации долгое время оставалась вне внимания теоретиков, хотя сам творческий процесс активно изучался в рамках различных психологических и философских направлений. Первые концептуальные разработки в этой области связаны с именем французского социолога Г. Тарда, который впервые рассмотрел эволюцию общества через процесс непрерывного изобретательства. Изобретения возникают как ответ на потребности индивида и потребности общества. Появляясь как творения отдельной личности, изобретения внедряются при условии их соответствия культурным приоритетам данного общества. Личность творца играет свою роль в инновационном процессе, но не менее важна способность общества, культуры к трансформациям, способность к освоению нововведений.

Как индикатор социального прогресса Г. Тард рассматривает складывающееся отношение в обществе к изобретениям и нововведениям. Борьба между традициями и нововведениями может протекать очень остро и иметь разные последствия: насильственное или мирное уничтожение другого, некоторый компромисс (например, сохранение старой формы при уничтожении сущности), примирение через другое нововведение.

Согласно Г. Тарду, социальный процесс движения от изобретения к нововведению можно рассматривать как последовательность стадий:

- Приток свежих идей, разбросанных в «социальном уме» и разрешающих некоторое противоречие.
- Это противоречие начинает замечаться, препятствовать развитию. Полезность новой идеи становится очевидной.
- Увеличивается степень принятия обществом новой идеи.

В дальнейшем анализ инновационных процессов показал их сложную, комплексную природу. Инновации являются феноменами развития сложной системы, в качестве основных подсистем которой могут быть выделены три составляющих: общество, организация, субъект инновационной деятельности.

Для обеспечения успешной инновации необходимы адекватные культура и государственная структура. Государство в ходе модернизации претерпело значительные изменения: от конституционно-демократического к правовому, социальному и маркетинговому. Сегодня в качестве глобальной цели государственного управления выступает развитие инновационного потенциала общества. Управление инновационным развитием осуществляется как на макро-, так и на микроуровнях (налоговые стимулы, инвестиции, поддержка исследований и внедрения новых продуктов, создание определенной инфраструктуры в виде системы образования, информационной поддержки, коммуникационной системы передачи технологий, патентная система). Приоритетная роль отводится образованию как базе, формирующей у населения креативность и склонность к инновациям.

Важным фактором, влияющим на скорость инновационных процессов, считается состояние рыночных механизмов. Согласно Н. Луману, рынок действует как зеркало, в котором субъекты конкуренции моделируют свое поведение. Благодаря этому зеркалу субъекты возникают, через него узнают потребности потенциальных клиентов, а также определяют свои возможности и возможности конкурентов по их удовлетворению. Серьезные исторические исследования взаимосвязи между свободой рыночных отношений и инновационными процессами были проведены Ф. Хайеком. Рынок для него представляет собой универсальный инструмент спонтанной самоорганизации общественного целого из стохастического разнообразия проявления свободных волей. Механизм свободной рыночной конкуренции становится залогом эффективного и самоусложняющегося развития социума, поскольку является наиболее эффективным институтом по сбору и передаче социальной информации о потребностях и возможностях, координации усилий.

В то же время полностью свободная предпринимательская деятельность ведет к деструктивным процессам, так называемым «провалам рынка», нуждается в компенсационной активности государства и общества. Процесс рационализации управления социально-экономическим развитием систем показал, что оптимальный

инновационный потенциал общества рождается из сложного сбалансированного механизма соединения рыночных механизмов стихийной саморегуляции и государственного регулирования.

Инновационные процессы рождаются деятельностью организаций, предприятий. Сегодня инновационные возможности организаций становятся важным фактором их выживания и успеха. В современной деловой культуре ищутся эффективные в контексте инноваций организационные стили, формируется новая эпоха развития производственных отношений, в центре которой оказывается управление креативными процессами.

Соответственно, Ричард Флорида считает, что поскольку креативность – это движущая сила экономического развития, креативный класс к настоящему времени занимает в обществе доминирующее положение. Только уяснив себе феномен роста этого нового класса и его характерные ценности, можно будет понять природу масштабных изменений в нашем обществе.

В зарубежной социологии широкую известность приобрели исследования экономиста и социолога Й. Шумпетера. По его мнению, кризисы экономической системы (депрессии) вынуждают предпринимателей решать вопросы кардинального обновления производства, переориентации на новые технологии. В периоды экономического роста нововведения, особенно кардинальным образом меняющие сложившиеся технологии, нежелательны для большинства руководителей. Условия благоприятные для инноваций складываются в условиях спада производства, когда часть предпринимателей идет на риск, инвестируя нововведения.

Важным вкладом Шумпетера является его положение о существенной роли предпринимателя в развитии инновационных процессов. Для того чтобы рыночная конкуренция могла создать поток технических и организационных инноваций, необходим новый тип человека с особыми ценностями и способами поведения. Согласно Шумпетеру, необходимость практической реализации инноваций требует от руководителей таких качеств, как: умение рисковать, умение работать в одиночку, преодолевая сопротивление не заинтересованных в обновлении групп работников; владение научными методами решения производственных и экономических задач; умение убеждать других; способность «широкого предвидения»; сочетание рациональности и иррациональности.

На уровне субъекта деятельности инновационный процесс отражает конфликт закономерного характера эволюции систем и творческой активности конкретного изобретателя, новатора. Творческая личность служит своеобразным мостом, соединяющим будущее и настоящее. Творить – значит предсказывать, пророчествовать и убеждать. Современные исследования креативности показывают особое значение способностей творцов и изобретателей видеть потребности общества и возможности их удовлетворения. Так, согласно теории инвестирования Р. Стернберга и Т. Лаберта, креативным можно считать человека, который стремится и «покупать идеи по низкой цене и продавать по высокой». «Покупать по низкой цене» означает уметь верно оценивать потенциал развития и возможный спрос неизвестных, непризнанных, малопривлекательных идей, сопротивляться давлению среды, непониманию и неприятию и доводить идеи до реализации, «продавая по высокой цене».

В 70-х гг. известный американский публицист и футуролог Элвин Тоффлер обратил внимание, что повсеместно в развитых странах люди испытывают шок от нескончаемого потока перемен (футуршок). Современность, связанная с инновационным общественным развитием, предъявляет все более высокие требования к человеческой личности. Личность в этом потоке перемен подвергается значительным трансформациям. Меняются ценности, личностные установки, нормы поведения, таким образом порождая феномен инновационной личности.

Понятие инновационной личности ввел Эверетт Хаген в попытке понять предпосылки экономического роста, распространения предпринимательства и накопления капитала. Он считал, что существуют противоположные, личностные синдромы, которые типичны для традиционного и современного обществ. Традиционному обществу соответствует авторитарная личность, которая формируется условиями застоя, самоподдерживающегося равновесия. Современному – прямо противоположная ей во всех отношениях инновационная личность. Черты этой личности, с одной стороны, сформированы условиями современности, с другой – помогают рождению изменений.

Инновационная личность, согласно Э. Хагену, проявляет следующие основные черты. Ее отношение к миру характеризуется любознательностью и стремлением управлять. Принятие на себя ответственности за плохие стороны мира (жизни) сочетается с поиском лучших решений и попытками внести изменения. Для этой

личности свойственны откровенность и терпимость к подчиненным, одобрительное отношение к их оригинальности, стремлению к новациям, творчество, самобытность и стремление к новизне, неукротимая любознательность.

Классическое исследование, целью которого стало выявить изменения личности в условиях современности, было проведено А. Инкелес. В результате сравнительного анализа жителей шести развивающихся стран был выделен комплекс черт современной личности:

- а) открытость экспериментам, инновациям и изменениям;
- б) готовность к плюрализму мнений и даже к одобрению этого плюрализма;
- в) ориентация на настоящее и будущее, а не на прошлое, экономия времени, пунктуальность;
- г) уверенность современного человека в том, что он способен организовать свою жизнь так, чтобы преодолевать создаваемые ею препятствия;
- д) планирование будущих действий для достижения предполагаемых целей как в общественной, так и в личной жизни;
- е) вера в регулируемость и предсказуемость социальной жизни (экономические законы, торговые правила, правительственная политика), позволяющие рассчитывать действия;
- ж) Чувство справедливости распределения по соответствию мастерству и вкладу;
- з) Высокая ценность формального образования и обучения;
- и) Уважение достоинства других, включая тех, у кого более низкий статус или кто обладает меньшей властью.

«Одна из основных гипотез нашего исследования, - пишет Инкелес, - состояла в том, что эти качества взаимосвязаны. Если у человека есть одна из перечисленных черт, то наверняка обнаружатся и другие» (цит. по: [26, с. 79]). Серьезную попытку выделить из этого комплекса черт современной, инновационной личности системообразующее качество, из которого непосредственно следуют остальные особенности, предпринял П. Бергер. С его точки зрения, современность – это эпоха стремительных преобразований во всех сферах жизни, что требует от человека постоянного переосмысления меняющейся реальности, способности переключаться с одной системы смыслов на другую. Таким образом, современный человек – это че-

ловек, способный к постоянному творческому обновлению видения собственной жизни. В то же время логика творчества – логика растущей свободы человека, сопряженной с ростом ответственности.

Формирование современной инновационной экономики, информационного общества, ускорение научно-технического прогресса создали условия и обусловили дальнейшее развитие креативности человека, социальных общностей. Как пишет американский социолог Ричард Флорида, исследующий проблему проявлений креативности в современном обществе: «У человеческой креативности много измерений и аспектов. Соответственно, креативный этос проникает повсюду, от профессиональной культуры до общечеловеческих ценностей и сообществ, изменяя наше представление о себе как об экономических и социальных объектах, т.е. саму идентичность. Новая креативная экономическая система сложилась далеко не окончательно и продолжает развиваться, опосредуя становление новых стилей труда, стилей жизни, форм общения между людьми и сообществами, которые, в свою очередь, способствуют творческой деятельности» [23, с. 36]. Опираясь на многочисленные исследования современного американского общества, Р. Флорида приходит к выводу о начавшемся процессе формирования нового класса – «креативного класса», который в силу своего ключевого экономического положения задает нормы сегодняшнего дня. При этом Флорида считает, что глубокие и устойчивые преобразования нашей эпохи коренятся не в технологии, а в обществе и культуре, поскольку бывшие маргиналы (эксцентрики и нонконформисты) оказались в самом центре инновационного экономического развития. Среди значимых культурных трансформаций Флорида выделяет следующие аспекты:

Стремление к богатому, разнообразному опыту становится образом жизни. Если раньше люди идентифицировали себя посредством основных категорий (семья, профессия, вероисповедание и т.д.), то сейчас они скорее определяют себя через бессистемное множество видов креативной деятельности, множество разнообразных интересов и ролей.

Креативность искривляет линейное социальное время, что проявляется в размывании временных границ трудовой деятельности (работа дома и игра на работе), беспорядочном и изменчивом графике работы (смесь концентрации и расслабления).

На смену иерархическим системам контроля приходит «мягкий контроль» (мнение коллег, внутренняя мотивация, возможность развиваться, выражать себя как личность посредством профессиональной деятельности). В соответствии с этим в организации производства растет значение внутрикорпоративных культур, соответствующих данным формам контроля.

Креативное сообщество с кратковременными отношениями и ослабленными традиционными социальными связями, дающее возможность для проявлений индивидуальности, терпимое к разнообразию, привлекает творческих людей. Таким образом, свободно выбираемое место проживания превращается в главный организующий компонент нашего времени. Современный креативный климат притягивает креативных людей. Так формируются центры современной инновационной экономики. Создание человеческого климата в деловых центрах, городах, регионах, поддерживающего креативность во всех ее проявлениях, становится наиболее важным фактором для развития высокотехнологичных, инновационных кампаний.

Ключ к пониманию новой экономической географии Ричард Флорида видит в теории креативного капитала, зависящего от трех взаимосвязанных факторов, которые он называет «Три Т экономического развития»: технология, талант, толерантность. Высокие технологии требуют талантливых людей, которым необходима соответствующая культура, предполагающая толерантность в качестве своей основы.

С теорией креативного класса тесно сопряжена активно развиваемая в последнее десятилетие концепция «креативного города» [13]. Согласно этой концепции, наличие творческой культурной среды является необходимым условием для развития современных городов. Перемены в экономике (формирование индустрии знаний), высокая мобильность населения (опасность «утечки мозгов», потоки миграции), глобализация, формирование информационного общества, растущий мультикультурализм и другие сопряженные факторы привели к неизбежным переменам в жизни городов. Города становятся узлами мировых потоков людей, грузов, информации и капитала, выполняя в глобальной системе функции контроля, управления и логистики, жестко конкурируя между собой. Важнейшая задача любого современного города – выявить и научиться качественно использовать свои специфические возможности и ресурсы, а также, что более существенно, научиться адаптировать и

применять творческие способности своих жителей к любым открывающимся возможностям.

Успешные города имеют много общего: ярко мыслящих творческих индивидуальностей, обилие творческих организаций. Здесь широко распространено лидерство, которое проявляется в смелых общественных инициативах, в рискованных частных инвестициях, в сетях, образующих ткань взаимосвязанных коммерческих и общественных проектов.

Как считает Чарльз Лэндри, анализируя результаты исследований городской жизни и опыт консультирования за последние два десятилетия, для решения проблем в таких городах используются следующие универсальные принципы:

- необходимость вовлечения людей, непосредственно испытывающих сложности, в обсуждение, поиск решения, внедрения решений проблемы;
- создание открытой образовательной среды для тех, кто решает проблемы и кого они затрагивают;
- формирование системы решений, устойчивых с культурных, экономических, социологических и экологических позиций.

Изолированные системы больше не имеют будущего. Решающее значение, обеспечивающее успех, имеют сегодня коммуникации, сотрудничество и партнерство. Ключевыми факторами при этом становятся культура и те конкретные механизмы, с помощью которых общество выбирает и расставляет приоритеты, определяет ценности, задает цели. Концепция креативного города складывается из множества составляющих.

Креативное мировоззрение, которое преодолевает привычку мыслить в бинарных оппозициях: мужское-женское, традиции-инновации и т.д., рождается в коллективном обсуждении, командной работе.

Культура, подчеркивающая уникальность и своеобразие места, способна вдохновлять и вселять уверенность в будущем.

Культура и креативность всегда переплетены между собой. Именно восприятие перспектив города сквозь призму культуры (праздники, ремесла, история, ландшафт, досуг и др.) должно задавать систему координат для планирования городской жизни.

Одна из ключевых технологий развития современного города – формирование креативных кластеров. Фирмам, работающим в сфере знаний и креативности, нужна приятная, стимулирующая среда. Поэтому они селятся вблизи друг от друга, создавая так называемые кластеры.

Понятие «креативный кластер» предполагает группу творческих предприятий, находящихся в тесном соседстве друг с другом, что обеспечивает условия социального и общественного развития территории. Креативный кластер – это место, физическое пространство, где критическая масса предпринимателей, интеллектуалов, общественных деятелей, художников, студентов и других может существовать в открытой космополитической обстановке, где взаимодействие рождает новые идеи, позволяет генерировать поток идей и изобретений.

Значительно драматичнее определяет современность А. Субетто, предполагая, что императив выживаемости человечества в XXI в. есть императив перехода к управляемой социоприродной эволюции. С этой точки зрения рыночные механизмы эволюции, «пробудившие» рациональность, исчерпали свою эффективность. Механизмы частной собственности, эгоцентрического индивидуализма, экономики, вращающейся вокруг «человека-предпринимателя», максимизирующего свою личную выгоду, где об общем благе заботится «невидимая рука» самоорганизующей силы свободного рынка, не способны решить глобальные проблемы, встающие перед человечеством, ответить на вызов «биосферных императивов». Большая логика социоприродной эволюции требует от человечества усиления роли кооперативных начал, организованных механизмом общественного интеллекта. Общественный интеллект есть совокупность интеллектуальных возможностей общества, воздействующих на управление настоящим и будущим и с точки зрения обеспечения общественной гармонии и эффективности развития. Креативный этос сегодня становится формой пробуждения и функционирования общественного интеллекта.

Таким образом, экономические, духовные, социальные факторы, вместе взятые, обусловили выделение для творчества особой центральной роли в современных трансформационных процессах. Растущее значение творчества, креативности в современном мире, как было установлено, связано с пересечением и взаимоусилением множества инновационных процессов на уровне рыночной экономики, государства, функционирования организаций, муниципалитетов, личности и культуры,

что позволяет предсказывать нелинейность процесса трансформаций, связанных с проявлениями креативности (революция креативности).

§3. Креативность действия и творческое бессознательное

Феномен творчества, креативности (здесь мы не разделяем эти понятия) изучается в контексте разных методологических принципов, различными отраслями научного знания. Существующее множество подходов отражает сложность феномена творчества, методологические трудности его изучения. Различные исследователи соотносят творчество с такими понятиями, как психика, общество, природа, дух.

Творчество на уровне психических процессов можно определить как выход субъекта за пределы имеющихся у него наличных знаний и представлений. В то же время эта способность индивида является эмерджентным (целостным) свойством, имеющим в своей основе определенным образом организованную систему мотивации, умений, знаний. Соответственно, как считает В.Н. Дружинин, «изменяя креативные свойства индивидуума, мы воздействуем на широкую область эмоционально-личностных свойств, и ограничить производимый эффект лишь сферой креативности, по-видимому, невозможно» [9, с. 227]. Будучи актуализированной различными процессами (формированием современной инновационной экономики, информационного общества, научно-техническим прогрессом и др.) развитие креативности человека порождает множество сопутствующих психологических и социальных проявлений.

Серьезную попытку зафиксировать новый «статус» креативности в теоретической социологии в контексте проблемы социального действия в последнее время предпринял Ханс Йоанс. Опираясь на концепцию прагматизма, он обосновывает необходимость объединения различных версий социального действия (М. Вебер, Т. Парсонс, Ю. Хабермас) в рамках развиваемой им концепции креативности действия [10]. Можно согласиться с автором в его оценке значимости проблематики креативности для понимания модернизации общества, с его критикой классической теории рационального действия, предполагающего автономного актора, максимизирующего свою прибыль. В то же время, устраняя из своего анализа такие важные концепции творчества, как философию жизни, экзистенциализм, аналитическую психологию, эпистемологию Г. Бейтсона, автор существенно ограничивает понимание фе-

номена творчества его связью с целостностью, комплексностью среды, развитием сложных систем.

Выделяя признаки творческого акта, практически все исследователи творчества и сами творцы подчеркивали его бессознательность, спонтанность, неподконтрольность прямому воздействию воли и разума, тесную связь с измененными состояниями сознания, вдохновением. Значимый подход к пониманию природы бессознательных процессов, лежащих в основе творческого акта, сформировался на основе выделения двух стратегий обработки информации (осознаваемой – левополушарной и неосознаваемой – правополушарной).

Самые первые гипотезы о межполушарных различиях, появившиеся после известных опытов Р. Сперри по расщеплению мозга на две половинки, приписывали правому полушарию способность к одномоментному синтетическому «схватыванию» самой различной информации. За левым полушарием закрепился последовательный переход от одного элемента информации к другому, что способствует ее систематическому анализу. Таким образом, правое полушарие отвечает за творчество и интуицию, а левое – за логику и анализ [21]. Сперри показал, что между полушариями обычно доминирует такое разделение труда:

<i>Левое полушарие</i>	<i>Правое полушарие</i>
Слова	Ритм
Логика	Пространственное воображение
Числа	Размеры
Последовательность	Воображение
Линейность	Мечты
Анализ	Цвета
Списки	Целостное представление

В дальнейшем разными исследователями были внесены уточнения в концепцию различий стратегии полушарий при обработке информации. Так, согласно модели В. Роттенберга, различие между полушариями сводится к различным способам организации контекстуальной связи между предметами и явлениями. Словесно-логическое мышление (левое полушарие) выделяет из всего обилия реальных связей между предметами и явлениями лишь немногие определенные и тем самым обеспечивает восприятие этих связей как однозначных. Без этой функции левопо-

лушарного мышления были бы невозможны недвусмысленное взаимопонимание, коллективный труд, человеческий прогресс. Примерами результата работы левого полушария человеческого мозга могут служить: четкая и понятная инструкция, методологически выверенная теория, текст хорошо написанного учебника по естественным наукам.

Но действительный мир значительно богаче, чем его отражение в нашем сознании. Для того чтобы отразить все многообразие связей между явлениями, нужен принципиально иной способ мышления. Этой задачей занято правополушарное мышление. Оно «схватывает» реальность во всем многообразии, богатстве, противоречивости и формирует многозначный контекст. Прекрасные примеры такого контекста – сновидения, произведения искусства, отношения между субъектами, которые невозможно однозначно пересказать словами. Таким образом, неосознаваемость творческого процесса определена функционально и конституционно [18].

Как считает Роттенберг, творческие способности связаны со способностью освободиться от стереотипа, от однозначного контекста («утюг – прибор для глажения белья», «сковорода нужна для поджаривания пищи») от единственности связи, соединяющей два предмета, т. е. с возможностью перейти к множественности связей данного предмета со многими другими, к созданию многозначного контекста.

Как следствие, среда, которая востребует, проявляет человеческую креативность, должна обладать высокой степенью неопределенности и богатством возможностей. Творческие люди, в свою очередь, сами ищут и создают такие среды. Возможно, именно поэтому бытует выражение «Метафора – катализатор творчества». Верно и обратное утверждение – способность легко переносить неопределенность, любовь к приключениям, открытость для опыта, сильный самоконтроль, эмоциональная стабильность и готовность к риску являются качествами, которые присущи творческим личностям. У творческих людей отмечаются беглость, порывистость, импульсивность, предпочтение асимметричных форм. Одаренные лица способны выдерживать неловкое и двусмысленное положение значительно дольше людей нетворческого склада. «Пробираясь, как в туман, от пролога к эпилогу», - пел Б.Окуджава о стиле своего творчества.

Сложность, неопределенность, скрытые от сознания порядки – та среда, попадая в которую сознание, лишенное поддержки бессознательного, испытывает тре-

возможность. Жизнь всегда вызывает тревогу, констатирует экзистенциализм, поскольку почти все важные вещи, которые случаются с людьми, имеют неопределенный, неоднозначный и неясный исход.

Рутинизация человеческого действия – естественная реакция на сложность и непредсказуемость, которая создает иллюзию психологической безопасности. Знакомые страдания кажутся лучше, чем тревога перед неизвестностью. Можно согласиться с Кьеркегором, назвавшим такую реакцию на жизнь «замолкнувшей индивидуальностью». Эрих Фромм определил это состояние как бегство от свободы, хотя это состояние можно было бы определить и как бегство от сложности.

Только после психологического принятия тревожности открывается путь к свободе, индивидуальности и ответственности. С другой стороны, дискурс экзистенциалистов относительно соотношения свободы и тревожности нуждается в существенном дополнении. Именно состояние творческой свободы дает человеку необходимые ресурсы для того, чтобы справляться с тревожностью, ориентироваться в сложном и непредсказуемом мире, осуществляя этот процесс, с одной стороны, системосозидательно, с другой – играя, с легкостью, спонтанно.

Ситуация сложности и неопределенности, как бы «блокирующая» естественное освобождение творческой активности человека, предполагает разрешение данного противоречия в рамках рационализации творческого процесса посредством развития психо- и социотехнологий. Стадии «путешествия героя», выделенные Джозефом Кемпбеллом, составляют одну из наиболее точных и последовательных моделей освобождения творческого начала человека. Страх неизвестности определяет границу, с пересечения которой начинается пробуждение творческой активности на основе интеграции сознания и бессознательного, рождая особое состояние активности человека, сопряженное с подлинным ядром его личности и мотивации – идеальных моделей человеческого бытия и действия. Разные авторы определили это состояние как пиковое (А. Маслоу), состояние потока (М. Чиксентмихали), Кайрос (П. Тиллих), гениальность, озарение.

Так, Р.М. Грановская связывает творческую активность с вхождением в особое состояние сознания. При этом эффекты, сопровождающие творчество, во многом сходны. Среди таких последствий Р.М. Грановская отмечает: расширение и изменение восприятия (выход за рамки социально обусловленных стереотипов, расширение

ние границ своего «Я»), ощущение блаженства, ощущение всемогущества (огромного запаса энергии и активности), избавление от одиночества, синестезию, расширение внимания, исчезновение внутренних конфликтов. Как считает Р.М. Грановская, «привлекательность и «наркотическое» воздействие любимой работы оставляет глубокий личностный след, существенно превосходит по силе и интенсивности воздействие любого наркотика» [6, с. 249].

Майк Чиксентмихали провел ряд интересных исследований, в результате которых была создана получившая широкое распространение концепция «потокowego состояния». Опрос тысяч людей из разных стран, разного возраста и рода занятий, которых М. Чиксентмихали просил описать пережитое когда-либо духовное удовлетворение и упоение особой остроты, показал наличие сходных составляющих этого состояния. Потокowe состояние сопровождается следующими особенностями: «вызов ситуации» (поставленная перед собой задача должна быть достаточно трудна и требовать мастерства), сосредоточенность, совершенная ясность цели, немедленное ощущение отдачи; полное погружение в работу, не требующее специальных усилий, чувство контроля над ситуацией, исчезновение восприятия себя, остановка времени.

Вот один из типичных примеров описаний потокowego состояния: «Начиная танцевать, я плаваю, наслаждаюсь, ощущаю малейший жест... Я просто физически ловлю кайф... Я танцую и пытаюсь движениями выразить свое «я». Это суть танца» [20, с. 159].

В качестве итогов исследования укажем на различие между стремлением к удовольствию и стремлением к духовному удовлетворению. Удовольствия даются легко, но ведут к депрессии, удовлетворение как результат потокowego состояния требует мастерства и напряжения сил. В то же время «потокowe состояние» – это процесс накопления психологического капитала, как считает Чиксентмихали, ресурсов на всю дальнейшую жизнь.

Важно отметить, что в этих состояниях (пиковых, потокowych, особых), мы назовем их в совокупности состояниями Кайроса, соединяются вместе принцип реальности и принцип удовольствия, эрос и логос, расширяя возможности Разума человека в целостном восприятии текущего момента со всеми присущими ему скрытыми взаимосвязями, возможностями, потенциями, смыслами. Кайрос – это особый

момент полноты времени, время, как писал Пауль Тиллих, исполненное смысла. Только для абстрактного, отстраненного созерцания время является всего лишь пустой формой, способной вместить любое содержание. «Но для того, кто осознает динамический творческий характер жизни, время насыщено напряжениями, чревато возможностями, оно обладает качественным характером и преисполнено смысла» [22, с. 217].

Грегори Бейтсон, разрабатывая концепцию экологии человеческого разума, отмечал, что «простая целенаправленная рациональность, не поддержанная такими феноменами, как искусство, религия, сновидения и т.п., неизбежно патогенна и разрушает жизнь. Ее вирулентность возникает главным образом из того обстоятельства, что жизнь зависит от взаимосвязанных петель обуславливания, в то время как сознание может видеть только дуги таких петель, настолько короткие, насколько этого требует человеческая цель» [2, с.177].

Сознание, с точки зрения Бейтсона, не имеющее поддержки бессознательного или первичного процесса, всегда должно тяготеть к ненависти, и не только потому, что уничтожить «того парня» весьма здравая мысль, но и по более глубоким причинам. Видя только дуги петель, индивидуум постоянно удивляется и неизбежно озлобляется, когда его тупоумные деяния возвращаются к нему как бедствия. Мир, в котором мы живем, – это мир петлевых структур, и любовь может выжить, если только ее эффективно поддержит мудрость (т.е. ощущение или осознание факта закольцованности).

У сердца, или бессознательного, есть собственные рассуждения, о которых разум не имеет ни малейшего понятия. Эти алгоритмы сердца, с точки зрения Бейтсона, закодированы и организованы способом, тотально отличным от алгоритмов языка. А поскольку значительная часть сознательного мышления структурирована логикой языка, алгоритмы бессознательного недоступны вдвойне. Согласно Бейтсону, сознательный ум вообще имеет ограниченный доступ к этому материалу, но даже тогда, когда такой доступ открывается (например, в сновидениях, искусстве, поэзии, религии, интоксикации и т.д.), по-прежнему встает устрашающая проблема перевода.

На фрейдистском языке обычно говорят, что операции бессознательного структурированы в терминах первичного процесса, в то время как сознательные мысли

выражаются вторичным процессом. Первичный процесс характеризуется отсутствием отрицания, временных форм, какой бы то ни было идентификации лингвистического наклонения (т.е. изъявительности, сослагательности, желательности и т.д.) и метафоричностью.

Предмет дискурса первичного процесса отличается от предмета языка и сознания. Сознание говорит о вещах или лицах и связывает предикаты с упомянутыми конкретными вещами или лицами. В первичном процессе вещи или лица обычно не идентифицируются, а в фокусе дискурса находятся те отношения между ними, существование которых утверждается. Дискурс первичного процесса метафорический.

Предмет сновидения и других материалов первичного процесса – это фактически отношения в более узком смысле: между «Я» и другими лицами или между «Я» и окружающей средой.

Значимое отличие первичного процесса (неосознаваемого) от вторичного (осознанного) проявляется в эмоционально-образном отражении действительности. Это мышление протекает по своим законам, не совпадающим с законами понятийно-логического мышления. Для бессознательного характерна своя особенная логика, согласно обобщению Р.М. Грановской, свой набор базовых операций:

1. Мысли превращаются в образы.
2. Логическая связь между объектами или событиями может выражаться в их сближении во времени или пространстве.
3. На отношение причины и следствия указывает прямое превращение одного предмета в другой.
4. Вместо альтернативы "или-или", предполагающей временное развитие, используется рядоположение, которое можно обозначить как "и-и".
5. Желаемое будущее замещается картиной, представляющей настоящее.
6. Бессознательные процессы находятся словно вне времени, так как не упорядочены во времени и не меняются с его течением сами по себе.
7. Противоречие, конфликт между стремлениями выражается в затруднении произвольного превращения одного в другое [7].

В отличие от сознательного мышления, где новое знание добавляется к старому или выводится из него, не меняя его структуры, новый образ как бы накладывается

на предыдущий, прошлое накапливается и просвечивается в настоящем. Именно в многозначности образа заложена его основная ценность, способность схватывать явление в многообразии его свойств, в том числе и несущественных в данной ситуации.

Можно предполагать, что сама структура символически-образного мышления имплицитно содержит в себе металогику целостности или творческой Самости, которая в полной мере реализуется в пиковых состояниях, потоковых или состояниях Кайроса. Эстетическая многозначность и избыточность, неальтернативность и взаимодополнительность соответствуют изначальному мифическому представлению о духовной неуничтожимости, перевоплощении, своеобразному закону духовного сохранения. Неальтернативность и взаимодополняемость, перекликающиеся с идеями единства и симбиотического взаимодействия, могут переживаться в пространственном плане как взаимопроникновение, исчезновение границ, вплоть до переживания беспредельного, "океанического экстаза". Отчуждение, наоборот, выражается ощущением разделения, расколотости на Я и мир. Автор "холотропной терапии" С.Гроф пишет о взаимосвязанности сердечного центра, препятствий в эмоциональном выражении, ощущения отграниченности от мира. "Когда после временной интенсификации эти блоки освобождаются, человек внезапно чувствует себя исполненным любви и света... Это сопровождается ощущением свободного протекания эмоций и энергий и чувством непосредственности и сопричастности. Может переживаться такая же глубокая связь с животными, со всей природой, со всем космосом. Некоторые люди рассказывают при этом, что до сих пор они жили как бы под стеклянным колпаком или за пленкой, которая отделяла их от мира" [8, с. 195].

Указанные особенности первичного процесса, символически-образного типа мышления, качественным образом отличающие его от рационально-логического, "атомарного" мышления, являются основанием развития современных представлений о человеке как о микрокосме сопричастном творящей силе макрокосмоса. Это обстоятельство находит свое отражение в социально-философском дискурсе, создании современных психотехнических систем организации творческого действия.

Формирование творческой индивидуальности современного человека неотделимо от процесса осознания сопричастности всему миру, в узком смысле, от про-

цесса становления культуры обращения с бессознательным, индивидуальной и коллективной памятью, выражающей себя через язык эмоционально-образного мышления, язык мифов, смыслообразов и метафор. С этой точки зрения модус «иметь», согласно терминологии Э. Фромма, эмоционально сопоставим с глубинным страхом, попыткой психологического и социального контроля первичных процессов в рамках подавления, упрощения сложности – «атомарной» рациональности. Наоборот, модус «быть», актуализируя творческие состояния, открывает дорогу к ресурсам универсального человеческого бессознательного с его парадоксальной логикой целостности. Бессознательное, согласно Фромму, представляет собой "универсального человека, целостного человека, истоки которого в космосе; оно представляет собой его прошлое, восходящее к заре человеческого существования, и его будущее вплоть до того дня, когда человек станет человеческим в полном смысле слова..." [24, с. 351].

Всеединство, софийность – это та правда бытия, которая открывается в творческом состоянии, но само это бытие скорее структурировано непостижимой металогикой Кайроса, творческой Самости.

Поэтому не случайно рационализация опыта современных психотехнологий направлена на осознание и создание условий, пробуждающих творческие состояния через создание необходимых условий для взаимодействия первичных и вторичных процессов, сознания и неосознаваемого, правополушарного и левополушарного мышления.

Так, в одной из первых психотехнологий (в системе Станиславского) определена максима действия как главная основа театрального искусства: «через сознательную психотехнику артиста, доведенную до предела, создается почва для зарождения подсознательного творческого процесса самой нашей органической природы» [19, с. 453].

Соответственно, К. Роджерс (один из известных представителей гуманистической психологии) определяя творчество как «усиление себя», считал, что главный побудительный мотив творчества – стремление человека реализовать, проявить свои возможности. Под этим стремлением К. Роджерс имеет в виду «направляющее начало, проявляющееся во всех формах органической и человеческой жизни, – стрем-

ление к развитию, расширению, совершенствованию, зрелости, тенденцию к выражению и проявлению всех способностей организма и «Я» [17, с. 413].

Среди внутренних условий, пробуждающих творческую, Карл Роджерс выделял:

1. Открытость опыту, что противоположно психической защите, позволяет выйти к восприятию огромного опыта, не совпадающего с обычным (стереотипным, социально нормированным). Открытость означает отсутствие ригидности и проницаемость границ понятий, убеждений, образов и гипотез. Она означает терпимость к неоднозначности, способность принимать массу противоречивой информации, не отвергая при этом всю ситуацию.

2. Внутренний локус оценивания. С точки зрения К. Роджерса, самое главное условие для творчества состоит в том, источник (локус) оценивания находится внутри индивида. Это не значит, что творец пренебрегает мнением других или не желает его понять. Это просто означает, что основа оценивания находится внутри него.

3. Способность к необыкновенным сочетаниям элементов и понятий. Эта способность предполагает спонтанную игру с идеями, оттенками, формами, отношениями. Именно из спонтанной игры-исследования вырастает интуиция, творческое видение нового и существенного в жизни.

Аналогично Карл Юнг, закладывая своими трудами основы арт-терапии, писал: «Только в нашей творческой деятельности мы полностью выходим из тьмы и сами становимся познаваемы как целое. Никогда мы не придадим миру другое лицо, чем наше собственное, и именно поэтому мы и должны это делать, чтобы найти самих себя. Ибо выше, чем самоцель науки или искусства, стоит человек, создатель своих орудий. Никогда мы не стоим так близко к самой возвышенной тайне всех начал, как в познании собственной Самости, которая по извечному нашему заблуждению всегда кажется нам уже известной. Однако реально глубины мирового космоса известнее нам, чем глубины Самости, где мы, правда сами того не ведая, можем почти непосредственно украдкой наблюдать за творческим бытием и становлением» [30, с. 244].

Не менее значимой представляется и другая максима, сформулированная К.С. Станиславским, которая с таким трудом находит свое место в современной педаго-

гике, профессиональной деятельности. «Пусть начинающие сразу познают, хотя бы в отдельные моменты, блаженное состояние артиста во время нормального творчества» [19, с. 454].

В обсуждаемом контексте значительный интерес вызывают исследования В.Л. Райкова [15]. С помощью гипнотических техник испытуемым позволяли войти в образ «великого человека». Как следствие, кардинально менялся не только уровень мастерства, способность обучаться, но и мотивация, формировалось «новое мышление». В образе «выдающегося человека» испытуемые чувствовали себя уверенно, смотрели на экспериментатора «свысока», говорили размеренно, степенно, с чувством собственного достоинства. Вместо ответа давали целые стройные рассуждения. Были совершенно безразличны к вмешательствам экспериментатора, который пытался спорить и критиковать некоторые высказывания.

Банальные по содержанию тестовые задания решались испытуемыми как подлинный акт настоящей творческой мысли. После выполнения творческих задач в образе великой личности наблюдался феномен постсомнамбулической инерции. Все испытуемые чувствовали после сеансов подъем психической активности, которая носила следы отображенной работы с заданием. Испытуемые потом часто сообщали, что совершенно переродились и стал иначе воспринимать мир, более ярко и полнокровно. Отмечалось хорошее самочувствие, прилив энергии, улучшение трудоспособности, словно помимо воли, испытуемые видели связь и закономерность в развитии вещей и отдельных предметов. Настроение было приподнятое, хотелось работать, мыслить, созидать.

Впоследствии те же самые закономерности выявились в модифицированной методике созерцания картин, музыкальных произведений великих мастеров. Дух созидания, творческая энергия, воплощенные в артефактах, аналогичным образом воздействовали на испытуемых.

Серьезной проблематикой бытия современного человека является упрощение, искажение представлений о творчестве, определяемое соответствующими типами мировоззрения, идеологии. Искомое райское блаженство – это безделье, покой, удовлетворение потребностей или возвращение к Кайросу, вечному источнику творчества?

Как известно, мифология источника тесно связана с мифом райского блаженства. Вода является символом психической энергии, либидо. В раю (как повествует нам Библия) воды жизни проистекают из основания Древа Жизни, которое, как родник, дает начало четырем рекам рая. Эти реки символизируют творческую силу, истекающую в явный мир до его пределов. У христиан родник жизни имеет отношение к бессмертию, он есть Дух Святой, означает искупление и очищение водами живыми. У евреев родник воды живой – это Бог. В исламе – Небом посланные воды реальности, испить которых означает получить высшее знание. Согласно Мирча Элиаде, в более или менее сложной форме райский миф, описывая изначальное состояние, встречается по всему свету. Основными характерными чертами человека райского мифа являются: бессмертие, непосредственность, свобода, возможность подняться на Небо и свободно встретиться с богами, дружба с животными и знание их языка. Эти свободы и возможности были утрачены в результате – падения человека, изначального раскола [29]. Так же как шаманы и мистики в экстазе возвращали утраченное райское состояние, так и современные концепции творчества оперируют понятиями «освобождение от обыденного», «полет», «парение», «растворение», «поток».

С этой точки зрения массовое пробуждение креативности, инициированное потребностями экономики, личности, культуры, вносит революционные изменения в структуру социальных представлений о смысле творчества как источнике свободы, человеческого достоинства, глубинной внутренней правды, удовольствия.

Например, большой теоретический и практический интерес для преодоления «внутренних барьеров», инертности мышления, выученной беспомощности представляет система психофизиологической адаптации Х. Алиева. Суть методики – поиск «ключа к себе», запускающего состояние легкости, полета, удовольствия, что соответствует легкой и гибкой перестройке деятельности. Таким ключом могут стать разнообразные действия: поиск ритма движений, автоколебаний тела, спонтанных движений рук, внутреннего ритма гармонии, необходимого для преодоления стресса «новизны».

Искомое состояние – это состояние саморегуляции или нейтральное состояние, через которое, как в коробке передач, происходит переключение режимов деятельности мозга, согласование внутренних систем. Х. Алиев пишет, что состояние са-

морегуляции – это состояние, когда системы мозга как бы разблокированы и поэтому повышено готовы к новым переключениям, в зависимости от команды: потребностей организма или волевых импульсов.

Необходимо отметить, что «разблокированности» недостаточно, необходима повышенная способность к синтезу, интеграции элементов в новые целостные структуры, которая и проявляется в этом состоянии. Другой момент, на который следует обратить внимание, – какая форма и природа запускающих процессы создания волевого импульса действенна. Х. Алиев, в соответствии с опытом современной психологии, переосмысленным религиозным опытом, выявляет встроенную в природу человека мотивацию самосовершенствования, творческой активности, желания более совершенного и гармоничного бытия. Волевой импульс должен быть по форме и по сути согласован с этим мощнейшим вектором эволюционного развития. «Вы можете БЫТЬ, не разрушаясь, только через повышение уровня Своей Организации, через процесс, который обычно называется Творчеством» [1, с. 232].

В методике Х. Алиева использован новый принцип обучения, основанный на стимуляции поисковой (творческой) активности мозга: подбор индивидуального «ключа» путем перебора различных приемов (схождение и расхождение рук, ритмичное покачивание и т.д.). Основной принцип при подборе ключа – найти такое действие, которое осуществляется без усилия, автоматически, словно «происходит само по себе». Быстро перебирая различные приемы, как бы примеряя их к себе, обучающиеся находят тот, который дает ожидаемый эффект. И этого достаточно для естественного вхождения в состояние саморегуляции, поскольку, с точки зрения Х. Алиева, принцип минимального усилия – это универсальный принцип оптимальности, совершенства, творчества. Поэтому когда человек учится выполнять работу с минимальными усилиями, осуществляет поиск легкости, свежести, этим самым он оптимизирует свое внутреннее пространство, настраивает его на гармонию.

Резкий контраст смены стрессового напряжения перед предстоящей задачей на состояние саморегуляции дает ощущение необыкновенной внутренней легкости, парения, ощущение полета, т. е. вдохновение.

Необходимо отметить, что на данный момент существует множество психотехник, направленных на увеличение возможностей организма, мышления посредством

вхождения в особые состояния сознания. Среди прочих представляет интерес универсализированный подход – метод достижения состояний «озарения», разработанный американскими учеными Г. Бенсоном и У. Проктором. Эти ученые на основании многолетних исследований биохимических, физиологических, ментальных процессов, происходящих в моменты пиковых состояний, разработали специальную методику по повышению креативных способностей.

Предложенный авторами подход позволяет включить решение конкретных, «повседневных» проблем в универсальный принцип самосовершенствования. По мысли Г. Бенсона и У. Проктора, решение проблем дает не только утилитарные результаты, но и опыт пиковых состояний, которые являются основой, согласно А. Маслоу, самоактуализации личности, раскрытия ее креативного, интеллектуального, физического потенциала, сопровождаются эмоциональными состояниями радости, легкости, полета, чувствами совершенства, неутомимости, невероятной ясности [3].

Может быть, именно здесь, задаются вопросом авторы, заключается секрет устремленности к творчеству избранных, ресурсы формирования массового движения к креативности, совершенству, духовности? Предложенная концепция намечает путь создания синтетической концепции творчества, преодолевает разрыв между различными областями: навыками решения проблем, особыми состояниями сознания, эмоциональными аспектами креативности.

Техника вызывания Озарения, по мысли Г. Бенсона, У. Проктора, базируется на нескольких принципах.

Принцип 1. Основа состояния Озарения – естественные способности самого организма, «целительные силы природы». Здесь актуализирована важная для современного мировоззрения мысль о возможности самоорганизации, саморазвития, самовосстановления.

Принцип 2. В каждом «пусковом механизме» Озарения действует один и тот же механизм – для того, чтобы включить Озарение, необходимо разорвать навязчивую цепь мыслей и эмоций. В данном принципе авторы не открывают ничего нового, но абстрагируют, обобщают весь предшествующий опыт психотерапии, управления творческим процессом. Достаточно вспомнить рекомендации по использованию

феномена инкубации, логотерапию В. Франкла, эхо-магнит В. Леви, творческое предстояние Ф. Перлза.

Принцип 3. Когда включается механизм Озарения, процессы в организме и сознании человека проходят четыре последовательных этапов. Интересно сопоставить эти этапы со стадиями «смерти-возрождения», которые выделяются как базовые в процессе духовной трансформации Станиславом Грофом.

А. Процесс начинается с упорной ментальной или физической борьбы. Достоинство подхода авторов – включение компонентов конфликта, стресса, поляризации сил, тревоги в общую схему креативности как существенных, необходимых для нормального протекания творческого процесса. Для бизнесмена, ученого это может быть концентрированный анализ проблемы. Для спортсмена-профессионала – широкомасштабная интенсивная тренировка. В духовном поиске – «темная ночь души», как об этом писал У. Джеймс, анализируя составляющие религиозного опыта.

Б. Второй этап – включение механизма Озарения. Это состояние, которое следует непосредственно за борьбой, разные авторы описывают как «самоустранение», «уход» или «освобождение» сознания от состояния сосредоточенной мыслительной нагрузки. Важнейшей характерной чертой этого этапа является необходимость полностью очистить сознание от прежних мыслей и эмоциональных установок. В этот момент происходит включение характерных реакций на биологическом уровне.

В. Третий этап – само состояние Озарения. В отличие от других исследователей творческого процесса, Г. Бенсон и У. Проктор концентрируют внимание на том, что достижение Озарения – это не мысль, случайно пришедшая в голову во время отдыха и расслабления. Озарение неизменно сопровождается ярко выраженным чувством облегчения и эйфории, часто приводит к различным проявлениям пикового опыта.

Г. Цикл Озарения завершается четвертым этапом, который включает в себя возвращение к «новому нормальному» состоянию – состоянию, которое подразумевает выход на более высокий уровень физической формы и интеллектуальных возможностей.

Другими словами, те, кто стремится в полной мере испытать эффект Озарения, должны пройти сначала через борьбу и стресс, затем через отвлечение и релаксацию. Но, обретя нелегкий опыт, они имеют более благоприятное положение, что

дает им возможность достичь невысказанных прежде результатов или выдвинуть свежие и значимые идеи и планы. Можно сопоставить такой широкий взгляд авторов на творческий процесс с концепцией синергетики, когда система на каждом цикле своего развития достигает состояния все более совершенного, увеличивает свою негэнтропию.

Принцип 4. Активизирование механизма Озарения заставляет организм выделять огромное количество окиси азота – реакция, прямо противоположная выбросу гормонов стресса, препятствующих достижению Озарения.

Принцип 5. Озарение часто сопровождается «опытом пиковых состояний». А. Маслоу, впервые употребивший это понятие, утверждал, что личность развивается по направлению к высшему уровню самореализации. Это позволяет ей в полной мере раскрыть свой творческий потенциал, самоутвердиться и достичь философского осмысления бытия. Путь самореализации связан с опытом пиковых состояний, характеризующихся огромной широтой взглядов, свободой от страхов и беспокойства, а также чувством единения с бесконечным или вечным измерением бытия. Г. Бенсон и У. Проктор считают, что изучение практических стратегий включения механизма Озарения открывает путь к опыту переживания различных пиковых состояний и выделяют шесть таких «пиков»: самосознания, творческих способностей, производительности, атлетизма, омоложения, трансцендентных состояний.

Авторы метода предлагают в контексте самоанализа и самонаблюдения узнать и совершенствовать свой стиль включения механизма Озарения. Здесь можно указать на некоторые из известных «включающих» факторов: духовного плана (молитва, медитация, повторение любой позитивной фразы), культурного плана (прослушивание, созерцание произведений искусства, чтение, импровизация), спортивного плана (бег трусцой, прогулки, ритмические движения, комплексы упражнений), бытового плана (выполнение несложных домашних дел), факторы альтруистического плана, общение с животными, с природой, обмен идеями с другими людьми.

Эти факторы действуют эффективно благодаря тому, что наряду с ними в биологической системе организма активно действует один или несколько механизмов «включения» Озарения, а именно: выполнение повторяющихся физических или ментальных упражнений, медленное погружение в состояние, служащее выражением личной веры, погружение в чувство или состояние «полной отрешенности»,

участие в некотором значительном эпизоде, всецело занимающем внимание, активное погружение в альтруистическую деятельность, заполнение всего разума неким всепоглощающим видением или состоянием, например, звуковым или визуальным образом.

Однако неверно было бы сводить творческие способности только к проявлениям бессознательного мышления. Скорее для творческой личности характерна более высокая степень интеграции сознательных и бессознательных процессов, как писал А. Маслоу: творческие способности – эпифеномен большей целостности и интегрированности. Установление гармоничного взаимодействия сознательного и бессознательного стилей мышления является одним из наиболее важных аспектов развития творческих способностей, рационализации технологий творчества. Не менее значимо решение проблемы синергичного взаимодействия отдельных компонентов креативного действия. Опыт современных психотехнологий, направленных на развитие и совершенствование человека, выявляет существование комплексной связи между способностями, стилями мышления и ценностями человека.

Сами творческие способности скорее связаны с интегративными, холистическими стилями бессознательного, правополушарного мышления, их актуализация мотивируется соответствующими ценностями. В то же время процесс креативного акта укоренен в борьбе двух противоположных тенденций: дифференциации (сознание) и интеграции (бессознательное).

Можно на самом высоком уровне обобщения выделить два общих комплекса или две тенденции, содержащие в себе группу соответствующих стилей мышления и ценностей, – самоутверждение и интеграция [11]. Современные технологии творчества направлены на достижение состояния динамического равновесия между этими тенденциями (табл.2).

Таблица 2. Соответствие тенденций самоутверждения и интеграции стилям мышления, наборам ценностей

<i>Мышление</i>		<i>Ценности</i>	
<i>Самоутверждающее</i>	<i>Интегративное</i>	<i>Самоутверждающие</i>	<i>Интегративные</i>
рациональное	интуитивное	экспансия	консервация
анализ	синтез	конкуренция	кооперация
редукция	холизм	количество	качество
линейное	нелинейное	господство	партнерство

Так, оптимальный стиль мышления для творчества, согласно Стернбергу – самостоятельность и автономность. Креативность предполагает, по мнению Стенберга, следующие качества личности: способность идти на риск, готовность преодолевать препятствия, внутреннюю мотивацию, толерантность к неопределенности, готовность противостоять мнению окружающих, но проявление креативности невозможно, если отсутствует поддерживающая творческая среда.

Напряженная борьба между этими системами ценностей, их примирение на более высоком уровне системного развития (психологического, социального) составляет суть процесса рационализации творческого процесса.

Попытки полного рационального контроля над жизнью, сложными системами ведут к нарушению взаимодействия первичного и вторичного процесса, потери благодати (по Г. Бейтсону). Максима рационализации креативного действия, может быть выражена, как гениально это было сформулировано К.С. Станиславским, следующим образом: через сознательную технику, рациональное действие создать основу, условия для зарождения подсознательного творческого процесса самой нашей органической природы.

Сегодня данная максима отражает основное направление развития психо- и социотехнологий (например, управляемое воображение в аналитической психологии, метод глубинной демократии А. Минделла, социосистемные технологии Р. Акоффа, П. Чекленда, У. Черчмена и др.).

Список литературы

1. Алиев, Х.М. Защита от стресса. Как сохранить и реализовать себя в современных условиях / Х.М. Алиев. – М., 1996. – 275 с.
2. Бейтсон, Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бейтсон. – М., 2000. – 477 с.
3. Бенсон, Г. Как стать гением / Г. Бенсон, У. Проктор. – М., 2004. – 380 с.
4. Бердяев, Н.А. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М., 2003. – 702 с.
5. Бердяев, Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. – М., 2004. – 679 с.
6. Грановская, Р. М. Творчество и конфликт в зеркале психологии / Р. М. Грановская. – СПб., 2006. – 370 с.
7. Грановская, Р.М. Интуиция и искусственный интеллект / Р.М. Грановская, И.Я. Березная. – Л., 1991. – 272 с.
8. Гроф, С. Путешествие в поисках себя / С. Гроф. – М., 1994. – 342 с.
9. Дружинин, В.Н. Психология общих способностей / В. Н. Дружинин. – СПб., 2002. – 380 с.
10. Ханс Йоанс, Креативность действия / Йоанс Ханс. – СПб., 2005. – 320с.
11. Капра, Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем /Ф. Капра. – М., 2003. – 335 с.
12. Лейтц, Г. Психодрама: теория и практика. Классическая психодрама Я.Л.Морено / Г. Лейтц. – М., 1994. – 352 с.
13. Лэндри, Ч. Креативный город: пер. с англ. / Ч. Лэндри. – М., 2006. – 399 с.
14. Маслоу, А. Психология бытия / А. Маслоу. – М., 1997. – 300 с.
15. Психологические исследования творческой деятельности. – М., 1975. – 253 с.
16. Рашковский, Е.Б. Современное мирознание и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл. Соловьева // Вопросы философии. – 1997. – №6. – С. 92-105.
17. Роджерс, К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К.Р. Роджерс. – М., 1994. – 480 с.

18. Ротенберг, В.С. Мозг. Обучение. Здоровье / В.С.Ротенберг, С.М.Бондаренко. – М., 1989. – 239 с.
19. Станиславский, К.С. Работа актера над собой в творческом процессе переживания. Дневник ученика / К.С. Станиславский. – СПб., 2008. – 478 с.
20. Селигман, Э.П. Новая позитивная психология: Научный взгляд на счастье и смысл жизни / М. Э.П. Селигман. – М., 2006. – 367 с.
21. Сперри, Р.У. Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения // Мозг и разум. – М., 1994. – С.20-45.
22. Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М., 1995. – 479 с.
23. Флорида, Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Р. Флорида. – М., 2007. – 421 с.
24. Фромм, Э. Душа человека: пер. с англ. / Э. Фромм. – М., 1992. – 430 с.
25. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне: пер. с нем. / Ю. Хабермас. – М., 2003. – 416 с.
26. Штомпка, П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М., 1996. – 325 с.
27. Эйдман, И.В. Прорыв в будущее: Социология интернет-революции / И.В. Эйдман. – М., 2007. – 380 с.
28. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии: пер. с англ. / М. Элиаде. – М., 1996. – 288 с.
29. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М., 2001. – 240 с.
30. Юнг, К.Г. Проблемы души нашего времени: пер. с нем. / Карл Юнг. – М., 1996. – 336 с.
31. Юнг, К.Г. Синхроничность. Сборник: пер. с англ. / К.Г. Юнг. – М., 1997. – 320 с.

ПОСЛЕСЛОВИЕ: ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблематика, исследуемая авторами монографии в течение долгого времени занимает одно из первых мест в ряду актуальных тем философского и социологического теоретизирования. Связанный с ней мыслительный дискурс находится на пике актуальности, поскольку рациональность (как и иррациональность) – одно из важнейших оформлений социального бытия. Есть факт – есть и изучение этого факта (иначе к чему все наши философские «изыскания», если они не направлены на познание жизни, с нею не связаны...).

В данной монографии обосновывается идея о социальной рациональности, выступающей в качестве «...любого рефлексивного акта индивидуального или группового субъекта социального действия, осуществляемого с помощью вербальных средств коммуникации». Факт вхождения индивида в группу, о котором пишут авторы, предполагает, что посредством социализации его самосознание приобретает чисто социальные качества, раскрывающие специфику определенного общества. В свою очередь, рациональность как важный элемент самосознания индивида также во многом формируется на основе особенностей общества¹, в котором он живет. Каждое общество имеет свою типологическую культурно-цивилизационную специфику, накладывающую отпечаток на его основные определения.

В числе прочих (характер соотношения социальных институтов, социальных норм, тип социального прогресса, тип общественного сознания и т.д.) данная специфика отражается в особенностях модели мира и присущей ей рациональности, свойственных общественному сознанию общества того или иного типа.

В общественном сознании народов западного мира исторически сложилась выверенная веками метафизическая (универсумная, универсалистская) модель мира и соответствующий ей технологический тип социальной рациональности. Эти модель

¹ Различие обществ, отраженное в их классификации на определенные типы и складывающееся исторически сформировавшимися условиями его жизни (духовными, географическими, геоклиматическими и геополитическими факторами) – социально-исторический факт. Недавно этот факт был признан на высшем уровне руководства образования. В ГОСТе по философии как учебной дисциплине, наконец, появилось требование к различению типов общества. Это, по сути, совершенно новый подход - на фоне многих десятилетий господства марксистской догмы об «одинаковости» обществ, потрясающей по уровню европоцентристской самоуверенности (все страны, «непохожие» на «передовой Запад», - просто отстающие).

мира и тип рациональности адекватны жизни индивидуалистического общества. Их идейная основа выражается в принципе антропоцентризма, раскрывающемся в идее о человеке как центре мироздания, который освобожден от всяких «внечеловеческих» ограничений. Эта идея подробно исследована в целом ряде работ отечественных и зарубежных ученых. К числу основных определений, выявляющих антропоцентрический характер технологической рациональности, относятся: индивидуализм, идея отвлечения (освобождения) от всеобщей связи, дуализм, плюрализм, главенство правовых норм, ценностный подход, свободы выбора морали, выбора религии, идеологии, выбора модели поведения, свобода воли.

Плюрализм как один из важных стандартов технологической социальной рациональности детально раскрыт авторами монографии. Они показывают многообразие версий-пониманий природы рациональности, свойственное для западной науки (впрочем, и для российской, практически полностью освоившей западничество, которое в условиях России выступает в качестве парадигмы научной беспочвенности): 1. Рациональное как логически обоснованное. 2. Рациональное как «предмет, явление, действие, в основании которых лежит закон, формообразование, правило, порядок, целесообразность». 3. Рациональное как эффективное. Авторы отмечают также такие определения рационального: рациональное как оформленное, рациональное как соответствующее определенной системе ценностей, рациональность как умопостигаемость объективно всеобщего и другие существующие значения рациональности. Всеобщий плюрализм, господствующий в рамках метафизического теоретизирования, полностью подчиняет себе и проблему социальной рациональности...Здесь необходимо указать на истоки метафизического плюрализма *вообще*, заключающиеся в принципе агностицизма (сущность бытия непознаваема, поэтому «сколько людей, столько и истин», – основа-основ дуалистического метода метафизики).

В соответствии с принципом индивидуализма любой элемент социальной рациональности в рамках западного (метафизического) теоретизирования раскрывается как «свободный объект», исторгнутый из всеобщей связи явлений (природных, социальных). Следовательно, технологическая рациональность направлена на покорение общества в рамках реализации эгоистических интересов тех или иных антро-

поцентрически настроенных индивидов или групп, оказавшихся у власти или диктующих ей свою волю. Технологическая социальная рациональность, как и прочие идеальные конструкты метафизики (идеи идеальной машины, абсолютно черного тела, идеального газа и т.п.), подчиняется двум императивам: императиву существования и императиву долженствования. Первый предполагает, что если в обществе осуществима определенная система социальной рациональности, то общество приобретает черты своего реального существования. В данном случае ясно, что рациональность понимается как нечто оторванное от реальной жизни общества и лишь в той или иной степени правдоподобности репрезентирующее её. Императив долженствования указывает на то, что если в обществе удалось реализовать ту или иную произвольно избранную систему рациональности, то был смысл создавать последнюю. На первый план в рамках этих императивов выходит идея утилитарной полезности, т.е. ценностный, антропоцентрический аспект рациональности.

Мотив утилитаризма здесь не случаен. Он, прежде всего, предполагает свободу индивида удовлетворять свои потребности. Этот мотив является основой технологической социальной рациональности. Потребительское отношение к миру восходит к древнейшей метафизической традиции понимания материального мира как Универсума², своего рода иллюзии, тени, химеры. Универсум предстает как изначально несовершенная реальность. Эта философская линия чётко прослеживается: от элеатов – к софистам, от софистов – к схоластам, номиналистам, реалистам и гуманистам, а далее – к европейской метафизической философии. Ещё Парменид разделил бытие на умопостигаемое (истинное) и материальное, изменное (неистинное). Здесь корни дуализма. Именно такое дуалистическое понимание бытия стало основой утилитаризма, как важного стандарта социальной рациональности метафизики. Мир как Универсум является «мёртвым механизмом», поскольку он не содержит в себе совершенства истинного бытия, как источника жизни. В данной связи, мир предстает в качестве сугубо потребительской, ценностной реальности. С точки зрения неономинализма никакого совершенства в мире нет и быть не может («мир

² Именно такую терминологию использовали древнеримские мыслители, придерживавшиеся рационалистического подхода в философии (Цицерон и др.). К сожалению, незнакомые с философской спецификой категорий «Универсум» и «Космос» переводчики их трудов представили категорию «Универсум» просто как «Вселенная», что в корне искажает ее смысл.

такой, какой он есть»). Неореалисты же утверждают, что мир оторван от своей совершенной Сущности, поэтому он имеет изначально вырожденный характер. Человек в рамках этой модели мира предстает как единственно подлинное звено бытия, что и выражается в метафизическом принципе антропоцентризма. Антропоцентризм стал идейной основой западной технологической цивилизации. Он находит свое главное проявление в идее насилия над природой и в абсолютизации человеческой свободы. Свобода – главная категория в рамках метафизических социальной рациональности.

Технологическая социальная рациональность имеет две основные версии, обоснованные неоминалистским и неореалистским сущностными подходами. Первая версия (неоминалистская) основана на понимании системы рациональности в качестве теоретической репрезентации технологии создания наиболее благоприятных условий для осуществления свободы индивидов и стихийных общественных процессов. Данная технология имеет философское обоснование в «понятии независимого Я», представляющем собой типичный идеальный конструкт-репрезентацию. Это понятие «сконструировано» теоретиками либерализма с целью использования его в качестве орудия произвола, направленного на удовлетворение потребностей индивида. «Независимое Я» замещает собой (репрезентирует) реально существующую личность, которая немислима вне всеобщей связи природных и социальных явлений. В мысли либеральных теоретиков (неоминалистов) понятие «независимого Я» предстает как основа новой «моральной вселенной, в которой это Я обитает» (Сэндел, М. Дж. Либерализм и пределы справедливости [Текст] : пер. с англ. / М. Дж. Сэндел // Современный либерализм / Дж. Ролз [и др.] – М., 1998. С. 208-209). Ясно, что такое «Я» не обязано учитывать космическую необходимость, законосообразность бытия, будучи оторванным от него и исторгнутым из всеобщей связи явлений. «Независимое Я» в процессе формирования своей социальной рациональности «конструирует» новую вселенную (универсум) и наделяет его произвольно избранными ценностно-потребительскими смыслами. «В отличие от классических греческих и средневековых христианских представлений, вселенная деонтологической этики – это пространство, лишенное внутреннего смысла, мир, «освобожденный от чар», говоря словами Макса Вебера, мир без объективного нравствен-

ного порядка... Только в мире, не подчиненном целесообразному порядку, принципы справедливости становятся предметом человеческого конструирования, а представления о благе – предметом индивидуального выбора... Там, где ни природа, ни космос не несут в себе внутреннего порядка, который может быть схвачен в понятиях, там конструирование смысла (в рамках социальной рациональности. – Д.Г.) выпадает на долю самих людей... Если что то нельзя обнаружить, его остается только каким-то образом создать... Именно в этой волюнтаристской способности создавать практические предписания напрямую, без обращения к познанию и обнаруживает практический разум свое преимущество над теоретическим» (Сэндел, М. Дж. Либерализм и пределы справедливости [Текст] : пер. с англ. / М. Дж. Сэндел // Современный либерализм / Дж. Ролз [и др.]. – М., 1998. С. 208-209). Основным условием превращения человека в центральное звено бытия является освобождение его от законов естества (природного, социального, антропного). В данной связи, общество, состоящее из деонтологических («антропоцентрических») субъектов, по природе склонно к эмансипации. «Деонтологическая вселенная и обитающее в ней независимое Я, вместе взятые, задают перспективу освобождения. Освобожденный от диктатов природы и санкций, налагаемых социальными ролями, деонтологический субъект водворяется на место суверена, становится творцом всех существующих моральных смыслов... принципы справедливости... создаются актом чистой воли или актом конструирования, а не соответствуют априорно данному моральному порядку» (Сэндел, М. Дж. Либерализм и пределы справедливости [Текст] : пер. с англ. / М. Дж. Сэндел. // Современный либерализм / Дж. Ролз [и др.]. – М., 1998. С. 210).

Неореалистская версия рациональности также основана на идее антропоцентризма. Данная версия раскрывается в практике подчинения (покорения) общества абстрактному теоретизированию, идеологии («общественному идеалу»). Методология рациональности осуществляется в соответствии с неореалистской практикой материального восполнения схем-паттернов трансцендентальной реальности.

В соответствии с технологическим осмыслением социальной рациональности, основанном на дуализме и отвлечении от всеобщей связи явлений, субъект «отрывается» от объекта, противопоставляется ему. Об этой традиции обособленного пони-

мания субъекта пишут авторы монографии: «...в этом случае противопоставление его и социального объекта его познания предстает как противопоставление одной части социальной реальности самой этой реальности. Тезис о возможности и необходимости такого противопоставления не имеет достаточного основания», поскольку, согласно диалектике, «...субъект, познающий социальную реальность, является неотъемлемой частью ее самой». Очень важным представляется то, что авторы осознают необходимость обращения в исследовании проблемы рациональности к принципу всеобщей связи явлений: «Только живой, полноценный, всеобъемлющий опыт ученого позволяет охватить Космос в его целостности и неделимости. Истинно научная картина мира должна создаваться при участии всех форм человеческого сознания: дотеоретического (обыденного), теоретического (научного и философского) и внетеоретического (религиозно-мифологического, художественного). Это создает возможность нового «диалога» с природой, расширяющего рамки традиционного научного понимания отношений познающего и познаваемого». Показанное в данном тезисе диалектическое понимание единства мира, всеобщей связи специфицирует отечественный научный подход, открывает широкую перспективу плодотворного применения его богатейшего потенциала. Развивая свою концепцию рациональности, авторы показывают и другие ее диалектические оформления – единство рационального и иррационального, оформленного и бесформенного, логизированного и чувственного (иррационального): «...эволюция научной рациональности представляет собой процесс, в контексте которого рациональность перестает существовать как только гносеологическое явление. Возникает сложный синтез рациональности и иррациональных содержаний, разделение которых возможно лишь на уровне отвлеченного теоретизирования. В данных обстоятельствах мыслительная позиция в отношении рациональности, вопрос о которой был поставлен нами ранее, должна выражать данный синтез и учитывать существующие значения рациональности... реальность есть единство оформленного и бесформенного, определенного и неопределенного, логизированного и нелогизированного (иррационального)». Согласно диалектике, полнота социального бытия есть одно из оформлений социального совершенства. Авторы раскрывают свой взгляд на социальную реальность как на полноту рационального и иррационального, в которой нет ничего лишнего (в

терминологии Аристотеля): «Рациональные и иррациональные содержания обуславливают основные коллизии социальных систем и являются конституирующими социальное началами. В негативном ключе данный тезис можно сформулировать сквозь призму обсуждаемой оппозиции так, что в структуре социальной реальности нет иных содержаний, кроме рациональных и иррациональных». Диалектика рационального и иррационального является источником развития любой социальной системы. В данной связи авторы обращаются к проблеме совершенствования социальной системы, выявляя уровни ее эволюционного развития, порождающие особые типы рациональности: преконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный. Стремление к высшему уровню направляется императивом совершенствования социальной системы: «На данном уровне сосредоточен инновационный потенциал общества, выступающий ресурсом его развития и совершенствования». Понимание культуры как рационально-иррационального феномена также раскрывается авторами на основе диалектической идеи развития как совершенствования: «...с диалектической точки зрения данная тенденция должна быть уравновешена стремлением культуры к отказу от устаревшего, к новшествам, к развитию. Диалектика традиции и новации реализует себя в материально-целесообразном, духовно-творческом и традиционно-мировоззренческом образованиях жизни народа, выработанных и закрепленных в течение всей его истории». Творчество как основа культурной деятельности раскрыто в третьей главе монографии в аспекте диалектической идеи совершенствования: «Этика Творчества выходит за узкорациональное видение мира, есть этика энергетическая и динамическая. Повышение энергии жизни, качественное и количественное, творческий подъем энергии становится при этом одним из критериев нравственной оценки».

По сути дела, авторы монографии, «не называя вещи своими именами», подходят к фундаментальной идее о том, что существует особый тип социальной рациональности, принципиально отличный от технологического. Данный тип адекватен космической (диалектической) модели мира, в соответствии с которой мир понимается как в своей мере вырожденная и в своей мере совершенная (непрестанно совершенствующаяся) реальность. Авторы раскрывают мир как космос, совокупность совершенств, реальность не утилитарного, а таинственного порядка: «Мир –

эта «вечно тревожная загадка» - требует от человека в своем познании гармоничного сочетания интеллектуальных и духовных усилий». Именно такое понимание мира свойственно для диалектической социальной рациональности. Исторически она сформировалась в условиях коллективистского общества. Космическая (диалектическая) рациональность предстает как часть информационной реальности, являющаяся отражением совершенствующейся социальной действительности. В отличие от рациональности технологического типа, космическая социальная рациональность не является ни идеальным репрезентантом, ни произвольной репрезентацией действительности. Будучи отрицанием дуалистического подхода, она не замещает собой реальное бытие социальных объектов. Космическая рациональность предстает как отраженное разнообразие социальной жизни. Она находит свою законченность-полноту в космических оформлениях, свойственных социальному космосу коллективистского общества, в таких, как единство рационального и иррационального (их полнота), определенного и неопределенного, совершенство, сложность, упорядоченность, организованность, стройность, диалектическое противоречие духовного и материального. Все данные оформления предстают в качестве факта необходимости (законосообразности) устройства этого космоса. Отражая в себе все основные определения социального космоса (сложность, противоречие, упорядоченность и т.д.), диалектическая социальная рациональность связывает с ним субъекта. Субъект «встраивается» в общество посредством системы диалектической социальной рациональности.

Итак, метафизический дуализм раскрывает природу социальной рациональности на основе принципа удвоения действительности. В данном случае рациональность репрезентирует объект (или же является его репрезентантом) и предстает как вероятностное знание о нём. Абсолютно иной подход в диалектике. Диалектическая рациональность основана на принципе единства мира и предполагает понимание системы рациональности в качестве отражения действительности. Одним из наиболее важных определений диалектической рациональности является то, что она отражает реальные условия жизни общества. Отраженные в ней закономерности жизни общества не являются результатами отвлеченного теоретизирования. В этом её главное отличие от технологической рациональности, основанной на «изобретатель-

стве», «сочинении законов общества» (хотя в ряде случаев правдоподобно выражающих жизнь индивидуалистического универсума). Здесь проходит основной «водораздел» между индивидуалистическим и коллективистским (технологическим и космическим) типами социальной рациональности.

Научный труд, представленный авторами можно считать важным и интересным исследованием проблемы социальной рациональности. На наш взгляд, в монографии намечены основы диалектического подхода к данной проблеме. Это особенно важно в нынешней ситуации, когда отечественное теоретизирование целиком и полностью ориентируется на стандарты чуждой, антидиалектической (технологической) научности. Чтобы устоять в теоретическом противостоянии с ней, необходимо «встать на родную почву» диалектики, глубоко осознать вековые основы ее мудрости и тем самым отстоять Отечество в жизнеутверждающих началах его бытия.

Д.Е. Григоренко
доцент кафедры философии
и социальных наук
Сибирской аэрокосмической
академии имени академика
М.Ф. Решетнева

Научное издание

**Труфанов Дмитрий Олегович,
Феньвеш Татьяна Анатольевна,
Стариков Павел Анатольевич**

**Общество, культура, творчество
в контексте проблемы
социальной рациональности**

Монография

Печатается в авторской редакции

Подписано в печать 06.05.2010

Объём: 9,0 п.л.

Тираж: 500 экз.

Отпечатано в типографии ИП Буймовой М.В.
г. Красноярск, ул. Л. Кецховели, 75а.