

РАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДЕЛЫ ДИСКУРСА О МОДЕРНЕ

В статье философский дискурс о Модерне рассматривается как вариант саморефлексии современного разума, оцениваются пути и методы подобного рационального самоосмысления.

Общим чувством современности стало ощущение тревоги. Многоголосый хор аналитиков с самых разных позиций возвещает безальтернативный упадок классических цивилизационных ценностей. Над многоликим, а потому все более обезличивающимся миром зримо и глобально воцаряется относительность. Стирающие абсолютные системы аксиологических координат флюиды пронизывают сознание современника при первом утреннем включении телевизора: вместе с элиминирующими тысячные расстояния новостями, курсами мировых валют и скачущими ценами на вековые символы основательности и стабильности *относительность* становится одним из действенных атрибутов нашей жизни.

События, действие, сами практики есть то, вокруг чего и по отношению к чему релятивизируются ценности классических эпох и незаметно сама жизнь, *процесс* и *прогресс*, обретают определяющее значение. Все прочее относительно, более или менее полезная иллюзия, идеология, мобилизующая многих во имя интересов избранных. Культурная эмансипация в таком случае все более связывается с ниспровержением мнимых богов – идеологических идолов – и возвращением к той очевидной и абсолютной ценности, которую вроде бы и составляет сама жизнь. *Наша* телесная жизнь; тело отождествляется с «самой ценностью», а физическая боль становится «властью, которой нужно избегать в первую очередь» [1, с. 489-490]. И вот один за другим выходят блокбастеры, повествующие о «первопроходцах» современного освобождения разума – античных и средневековых (то есть именно таких, которых и не могло быть в принципе) борцах за истинное средоточие культурных смыслов – современного человека; формируются всевозможные космологические и этические гипотезы, не сомневающиеся в значимости создаваемых в их пределах ценностей. Вопиющая неисторичность и теоретическая противоречивость этих сугубо идеологических конструкций вполне не замечается соответственно настроенным сознанием масс. И в результате, не имеющий возможности усомниться в правоте собственной позиции, наш современник застывает в недоумении и благородном возмущении перед лицом межцивилизационных столкновений, которые опять-таки приобретают глобальный характер. Терракты, войны, но главное – неспособность и нежелание других культур увидеть очевидное и разделить с нами современные ценности – вот что вводит западную цивилизацию в состояние шока.

Именно в этот момент образ витающей над миром относительности грозит обрести зловещие черты: из своего «утренневолютного» состояния перейти в форму цивилизационного отчаяния. Перед лицом которого само существо западной современности – не веря, что глобальные кризисы есть объективный симптом, что мировой рынок подобен пирамиде, где благосостояние миллионов базируется на нищете протестующих миллиардов – требует обоснований собственной веры и ценностей. Сначала тех, что захватывают «верхние» культурные слои, а затем и того символа веры, который легитимирует тотальную идеологию Модерна.

Глубокая мысль Э. Ильенкова о том, что «разлом» между «Западом» и «Востоком» проходит через самое сердце всей современной культуры, вовсе не совпадая с географическими рубежами и политическими границами современного мира... часто даже через ум и сердце одного и того же человека [2], наполняется сегодня новым содержанием. Чеканя пророческие фразы, советский философ вряд ли мог предположить те апокалипсические картины, которые явили миру террористические катастрофы первых лет XXI века. С другой стороны, сегодня мы отчетливо понимаем, что осуществление «мести» Востока Западу практически не расширило пропасти, которая над «рубежами и границами» давно разделяет две ойкумены культурного мира. И если умы средневековых «глобалистов» окрыляла эсхатологическая мысль о примиряющей справедливости Царства небесного, то наш современник взирает на разверзшуюся бездну в безысходном унынии имперспективы: провозглашенный конец истории лишает надежды даже тех иррациональных оптимистов, которые наперекор очевидным обстоятельствам продолжают грезить о торжестве просвещенческого разума.

Футиристические построения теоретиков исторического финализма всего лишь, как точно подмечает в своей работе И.Т. Пасько [3], – расцвеченная постмодернистскими каденциями гегелевская тема «закрытой» (по аналогии с закрытой Вселенной) истории, в которой *все исполнилось*. Но как раз эта *исполненность* лишает длящийся во временном измерении ряд событий характерной для истории бытийственности, а модерный разум – привычной концептуальной опоры для собственных построений.

Дискуссии, разворачивающиеся в общественной мысли последних лет, настойчиво возвращают внимание философствующих элит к фундаментальным вопросам ни на мгновения не позволяя снизить «градус» напряжения как самих споров, так и меры этической ответственности, которую возлагают на себя спорящие стороны. Идет ли речь о природе социальной справедливости (например, в споре коммунитаристов и либералов), принципах организации научного знания (релятивисты и рационалисты), основаниях этики, права, веры или самого разума, противоборствующие партии перепахивают «грунт» классического философского наследия до незыблемых «плит» рационального дискурса: мы действительно балансируем на все более хрупком «льду» привычных понятийных смыслов, сквозь таящие обломки которого все более зловеще зияет «глубина стихии, которая имелась всегда, проблескивает из темноты сквозь щели и соединения» [1, с. 481]. Может быть, со времен схоластики труды Аристотеля не рассматривались так же, как сегодня, в качестве последнего предела рациональной аргументации; кантовские «Критики», работы Фихте, Шеллинга и Гегеля переживают своеобразный ренессанс. Однако безальтернативность подобных метаний свидетельствует скорее о сложности ситуации, в которой оказался модерный разум на стыке тысячелетий, и заставляет еще раз вспомнить (опять же классическую) мысль о том, что сова Минервы вылетает в сумерки.

Неоднократно предвозвещенные сумерки западной цивилизации окутывают не только перспективы грядущего, не только авторитет прошлого скраден сгущающимся мраком. Под вопросом оказалась непоколебимость самих принципов современной рациональности: постмодернистская критика тоталитаризма во всех его проявлениях оспорила единство (нарративность) и единственность (привилегированность) современного разума. Даже «святая святых» современной мысли – «брита Оккама», исправно служившая краеугольным камнем рацио на протяжении столетий, стала предметом рефлексии, и, тем самым, утратила статус исключительности и неприкасаемости [4, с. 53-54].

Попытка разобраться в методах ведения споров как раз и обернулась изменением самого их предмета, когда в центре осмысления современности оказались гаранты наших убежденностей и несомненностей, основания интерсубъективных легитимаций – то есть сама современная рациональность.

Горизонты, очерчивающие сегодняшнюю арену споров, сужались на протяжении последнего столетия. Последовательно пали под напором возложенных надежд предполагаемые «вместилища» разума – аксиомы естествознания, этические ценности западного мира, наконец, культурные доминанты нашего мировосприятия – как оказалось, ничто из перечисленного не несло в себе самоочевидного рационального оправдания. В конце концов, перед философией встал вопрос о существовании рационально понятого культурного целого, который вылился в так называемый «дискурс о Модерне».

По всей вероятности впервые, проблема рациональности встала в сфере естествознания, что и не удивительно – вопросы всегда возникают вокруг обнаруженных аномалий, а последние характерны именно для передовой цивилизационного опыта. Каковой для западной культуры и является наука. Своеобразным водоразделом между двумя принципиально различными эпохами в истории естествознания можно считать фразу У. Томсона, провозгласившего на рубеже XIX – XX вв. о приближающемся окончательном торжестве физики (олицетворявшей в то время науку вообще). С точки зрения лорда Кельвина на «ясном горизонте современной физики» осталось только «два облачка». По иронии судьбы в скором времени физика вошла в эпоху следующих друг за другом теоретических кризисов, из которой не вышла и по сей день. В цитируемой фразе, с одной стороны, зафиксирована убежденность лучших умов науки начала XX века в перспективности дальнейшего развития науки, а с другой – первые ласточки надвигающихся бурь. Слова У. Томсона действительно разделили историю естествознания на две эпохи – эпоху безоблачного развития в виду приближающегося окончательного торжества научного разума (эры, охватывающей три века почти религиозного преклонения перед идеалами Просвещения и породившей позитивистскую философию) и эпоху заката оптимизма, в которую современность вталкивает мировые войны, глобальные кризисы и бессилие перед бесчисленными теоретическими аномалиями в естествознании. Последнее, с точки зрения позитивизма, могло играть роль форпоста современной рациональности только при отсутствии внутренних противоречий. Парадигмальные ломки, потрясшие незыблемое ранее здание физики, вызвали всплеск философских усилий, направленных на оптимизацию методологии науки. Окончательным результатом позитивистско-неопозитивистско-пост-позитивистских построений можно считать экспликацию набора культурно обусловленных принципов, благодаря которым научное познание только и становится возможным. В различных традициях философии науки эти принципы формулируются несколько отлично, однако это не меняет их основного содержания и трансцендентального статуса в области научного опыта. В частности В. Десперт говорит о «тройном нормативном универсализме современной науки», который определяется при помощи «фундаментальных понятий современного естествознания»: «пространства», «времени» и «закона природы» и включает в себя представления об «универсализме принципов», «методологическом универсализме» и «универсализме окончательной цели» [5]. Можно также сослаться на сходные выводы С.Б. Крымского¹ [6], Дж. Холтона [7] и т.д. Существеннейшим итогом философского осмысления науки стала инверсия предпосланной позитивистской парадигме

¹ 1. Все объекты в естествознании должны определяться посредством однозначного указания пространства и времени. Вне времени и пространства не существует объектов естественнонаучного исследования (универсализм принципов).

2. Все объекты естественнонаучного исследования надлежит описывать их причинными зависимостями, то есть предметом естественнонаучного исследования должны быть закономерности поведения объектов во времени (методологический универсализм).

3. Представление временного поведения объектов и их взаимосвязей служит познанию законов природы. Проводимые исследования должны все более точно описывать совокупное поведение объектов естествознания и предсказывать события (универсализм конечной цели).

убежденности во «внешней» обусловленности научного метода, а следовательно, и о «естественности» Модерна в качестве очередной ступени поступательного совершенствования адаптации человека к объективному миру. Действительно, Модерн и наука неразрывно связаны, но в данном случае речь идет о констатации факта, а не об объяснении: наука сама опирается (точнее вырастает из них на модернистское представление о реальности, целях и ценностях культурного бытия, более того, включает эти представления в собственное тело в качестве «жесткого (по сути метафизического) ядра» (если воспользоваться терминологией И. Лакатоса).

Зависимость аксиологического уровня научного знания от аксиологии общекультурной должна была, казалось, сосредоточить внимание исследователей на тех ценностных приоритетах культурных практик Модерна, которые определяют его сущностно. Однако путь апелляции к самодостаточности современных ценностей оказался негодным ввиду их собственной проблематичности, выявленной задолго до провала позитивистских надежд. По крайней мере, начиная с исследований в области генеалогии морали Ф. Ницше, через критические работы представителей «культуркритики» (О. Шпенглер, Г. Зиммель), сравнительный анализ Модерна и Мифа Э. Кассирера, социально-экономический критицизм первого поколения франкфуртцев (М. Хоркхаймер, Т. Адорно), полное личного трагизма переосмысление основ западной цивилизации Э. Гуссерлем и вплоть до хайдеггеровского отрицания возможности этики, в философии зреет неудовлетворенность водруженными на знамя Модерна ценностями. То, что благодаря дымке перспектив могло околдовать сентиментальный разум романтиков, перед лицом свершившихся и надвигающихся катастроф вырисовалось с ужасающей отчетливостью: реализовав просвещенческую методологию, западная цивилизация получила столь непредвиденные результаты, что от осанны разуму вверглась в сомнение: можно ли считать порождения XX века рациональными феноменами?

Если попытаться сформулировать результаты, достигнутые в процессе поиска ответов на поставленные вопросы теоретической философией, то лучше всего их может проиллюстрировать взгляд Р. Коллингвуда, согласно которому в основе любого универсума культурных практик (в том числе и современного) лежат по существу метафизические «плеяды абсолютных предположений», а следовательно, никакие элементы этих универсумов не могут ни верифицировать, ни фальсифицировать трансцендентальные основания культуры, ни пролить на них свет. Или, иными словами, Модерн есть *наш* способ культурного бытия, наделенный определенной спецификой, *наш* способ разума, однако дальше подобных констатаций мы продвинуться не способны.

Неудовлетворительность результатов критического поиска «внешних» детерминант современных практик безальтернативно склоняет разочарованный философский разум к рефлексии над еще доступной анализу сферой опыта – методологией собственных построений. Зависимость рационального конструирования (и конструкторов, полученных в результате) от лежащих в его основании методов (принципов и аксиом) становится отличительной чертой современного способа философствования. Философ XX века отвлекается не только от иррационального облика мифических сущностей античной или христианской мысли, но и от мистических интуиций философского рационализма или метафизического гипостазирования немецкого трансцендентализма. Сегодня именно поиск «среды», в которой актуализируется методология рационального конструирования – будь то естественный «язык», поле «коммуникаций» или «жизненный мир», – определяет облик философского дискурса. Тупики этого последнего пути современной рациональности, все чаще прерывающиеся поначалу многообещающие поиски, предстают в несколько зловещем свете.

Последняя волна последнего сомнения – в праве на вопрошание о едином основании, единственной схеме «проекта *принуждающего к единству разума*»¹ [8, с. 40] Модерна отхлынула от твердыни вечных вопросов с «пенной» постмодернистского сомнения. Чем освящается привилегированное место разума в нашем мире?

«Отречение от философского фундаментализма с его императивным поиском Достоверности» [9, с. 159], характерное для постмодернистской мысли второй половины XX века, столь же симптоматично для современной философии, сколь и неизбежно в том рациональном тупике, в котором оказался современный разум. Аподиктические требования объективности, строгой доказуемости, однозначности и точности, образующие его сердцевину, объявлены «формой порабощения», которая должна быть преодолена в многозначности, многообразии и открытости гуманитарных дискуссий. Фактический призыв к отказу от аскетического в качественном и количественном отношении рационализаторства, столь близкий к многомерности современной парадигмы социального регулирования, можно рассматривать как элемент единого процесса эмансипации. Именно стремление к *освобождению* просматривается в «антитоталистских» пассажах Лиотара и Фуко, ниспровержениях рациональной идентичности Адорно и Фейерабендом. Вряд ли стоит видеть в этом порыве что-то экстраординарное – свобода и субъективность² [10, с. 29] являются определяющими категориями Модерна.

Даже если свобода и стала «высшей целью *vita active*» [11] современного общества, ступени, по которым оно восходит к этой «неделимой» свободе, вытесаны тем же аскетичным инструментом, который в наши дни иногда провокационно, а иногда и самонадеянно отбрасывается. Не сегодня, и, пожалуй, уже даже не вчера Романо Гвардини определил сущность современности через *совлечения покровы тайны* с «решающих событий человеческой жизни: зачатия, рождения, болезни и смерти», равно как и со всех тех значимых культурных блоков, из которых состоит наша реальность (например, государства, народа). Сегодня, используя термины Гвардини и не греша против смысла, им сказанного, можно определить Модерн как «туман секуляризации», «анестезирующий» лишённую сакрального покровы реальность. Сегодня сходные мотивы в понимании природы Модерна звучат у Ю. Хабермаса³ [12, с. 119].

Разум, строгий и объективный, окрылявший своих первых адептов и смущающий сегодняшних своих приверженцев, был совлекателем тайн и средством секулярной анестезии. Именно его абсолютное господство провозглашал Модерн [3], именно он стал храмом *антрополатрии* [8, с. 29], культивировавшейся «жрецами» новой рациональности – представителями немецкого трансцендентального идеализма (что точно подметил П. Козловски⁴ [8, с. 30]), как, впрочем, и всеми остальными философами Нового времени. И констатация бессилия именно этого разума подводит итог модернистскому философствованию. Вместе с обаянием религиозной тайны были отброшены ценности и легитимации сакрального универсума, но обретенная сила сыграла с освободителем и законодателем новой моды – просвещенческим разумом – странную шутку: словно в наваждении почва под его ногами растворилась вместе со священными пеленами. Вне старых приоритетов, без видимых перспектив и с вполне обоснованным сомнением в собственной состоятельности модернистский разум устами своих лучших служителей провозгласил Молчание.

¹ Именно с проекта *принуждающего к единству разума* отождествляет проект Модерна Питер Козловски.

² Хабермас в частности считает, что «у Модерна религиозная жизнь, государство и общество, так же, как и наука, мораль и искусство превращаются в многообразные воплощения принципа субъективности».

³ Пассаж о значении секуляризации для современности (П. Козловски).

⁴ Абсолютное господство разума – это неудавшаяся программа модерна.

Куда бы не направил свой испытующий взгляд наш современник, везде предстают десакрализованные – перерожденные из некогда религиозных – продукты секулярной деятельности: под рациональным натиском священные смыслы покинули время и историю, небесные пространства и глубины человеческой души, цели и ценности бытия. Однако то, что еще столетие назад могло казаться бесспорным завоеванием, сегодня предстает в виде парадокса: вместе с собственной сутью модерный разум утрачивает и способность постижения смысловых центров рационализованного бытия, которое в свете элиминации религиозного содержания тотально обесмысливается. По точному замечанию Ральфа Дарендорфа бесчисленные вариации на тему развития мирового духа и истории пополнились новой постмодерной версией, согласно которой «то, что мы делаем, не имеет значения. *Anything goes*, все возможно, так или иначе, история – это лишь выдумка, неправда» [11, с. 14].

Парадоксальность ситуации усиливается тем обстоятельством, что надвигающийся рациональный коллапс не отменяет взаимных детерминаций между бытийными смыслами нашей реальности и человеческим опытом. Прагматическое измерение реальности становится единственным, еще сохраняющим легитимность, способом понимания мира, понимания, тем не менее, всегда возвращающего современника к «сферам жизни», прагматическим «играм». Однако еще Макс Вебер отмечал, что «значение попыток создать крупные понятийные конструкции в нашей науке заключается, как правило, именно в том, что они демонстрируют границы значения той точки зрения, которая лежит в их основе» [13, с. 407].

Когнитивный круг замыкается, знание обретается в умении действовать, а успешность праксиса объявляется критерием доступной истины. Снова и снова надвигающееся воцарение культурной аномии отодвигается за горизонты прагматических свершений: победы над мировым коммунизмом и окончанием холодной войны (для Западного мира), преодолением сырьевых кризисов или бедности и т.д. Однако общей чертой прагматических завоеваний становится их свойство порождать две новые проблемы на месте одной старой – холодную войну сменяет «четвертая мировая» война на этот раз с терроризмом, мировая интеграция оборачивается глобализацией, распространение индустриальных технологий – экологическим кризисом. И, в конце концов, повторяя вслед за Ральфом Дарендорфом сакраментальный вопрос: «Мы еще никогда так хорошо не жили – но стали ли мы от этого счастливее?»¹ [цит. по 11]. Прагматика, введенная в аксиологию, превращает универсум культурных смыслов в игровое поле, единственным назначением которого становится сама, разворачивающаяся в его границах, игра. Вечный философский вопрос о смысле тотальной игры, в которую превращается модерный универсум, даже не может быть задан. Игра, обреченность на бесконечное действие, продолжение которого оправдывает его начало – вот итог модерной рефлексии. Мы вброшены в игровую комнату, не понимая и до конца не ведая всех правил игры. Но *игра идет* и приходится, расплачиваясь за ошибки, искать верные ходы.

Вне устойчивых ориентиров все приемлемые средства равно хороши, и в прагматическом свете сам разум оказывается не более чем одним из средств действия. Способ его употребления заменяет утраченную сущность рациональности, превращая разумность в предикат деятельности. Взвизывая на обезличенное, но угрожающе действенное бытие, методологи модерна провозглашают релятивизм, метафизики углубляются в

¹Р. Дарендорф обыгрывает в своем вопросе фразу, сказанную 20 июля 1957 перед многотысячной аудиторией британским премьером Гарольдом Макмилланом: «Давайте будем откровенны, большинство из нас никогда не жили так хорошо».

историю¹, пророки провозглашают приближающийся час мужества: «храбрость и упование составят отличительный характер последних времен» [14, с. 296]. Вслушиваясь в звучание слов, вдумываясь в открывающиеся смыслы, мы ищем вопросы, которые вправе задать. И если непропорционален вопрос «что есть Модерн?», мы неправы не спросить «что есть наша игра?», «каковы и на чем основываются ее правила?».

В философской литературе неоднократно предпринимались попытки выявления тех основополагающих черт, которые конституируют Модерн как культурную парадигму. Поливариативность возможных теоретических подходов к проблеме позволяют решать ее в самых разных сферах философского знания. Конституенты Модерна эксплицируются и в качестве инвариантов модернистской картины мира (Дж. Холтон), и как центральные смыслы его «семантического кода» (А. Ермоленко), наконец – в качестве методологических регулятивов его практик. Сюда же следует отнести и имплицитные попытки «расшифровки» модернистской реальности, которые, зачастую – например, у Э. Юнгера и Р. Гвардини – достигают как минимум не меньшей глубины анализа.

Классической в указанной области на сегодняшний день можно считать концепцию Ю. Хабермаса, которая вдохновляет не только сторонников и последователей немецкого философа, но и оппонентов, вынужденных с ней считаться, критикуя ее осмотрительно и обстоятельно [8]. Хабермасовский отсчет эпохи Модерна начинается с Ренессанса, открытия Нового света и Реформации. Причем, именно последнюю можно рассматривать в качестве провозвестника революционных преобразований в области религиозного миропонимания, которые Хабермас связывает с деятельностью просвещенческого разума. Просвещение можно рассматривать как программу и методологию эмансипации средневекового человека, итогом которой становится рационализация оснований всех культурных легитимаций (вне зависимости от того, к какой сфере человеческой деятельности они относятся). Показательна следующая мысль Ю. Хабермаса: «Проект модерна, сформулированный в XVIII в. философами Просвещения, состоит ведь в том, чтобы неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики» [10, с. 45]. Акцент, который зарождающийся Модерн делает на человеческом разуме, неизмеримо увеличивает значение субъекта и субъективности, которая, с точки зрения Хабермаса, определяет *индивидуализм, критицизм и персональную ответственность* за наши *действия*, характеризующие новую культурную ситуацию. На рационализацию как на основной инструмент секулярной эмансипации европейской культуры, ее субъективизации, закономерно повлекших дифференциацию культурных практик, европейская мысль обращает внимание достаточно давно. Об этом, в частности, пишет Макс Вебер, с точки зрения которого именно специфика процесса рационализации определяет пути научного, художественного и хозяйственного развития, «характерные для западных стран» [цит. по 10, с. 7].

Действие освобождающегося от религиозной детерминации самодовлеющего разума может рассматриваться в качестве общего метода преобразований семантических блоков христианской реальности – своеобразного «донора» для социальной реальности Модерна. Последняя, как было обосновано выше, может быть принципиально разбита на три

¹Исторические экскурсы, переполняющие современные трактаты по философии науки, философии культуры, онтологии и гносеологии, подчеркивают безальтернативность доступной методологии: при отсутствии фундаментальных критериев единственно доступной остается историческая реконструкция *генезиса* проблемной ситуации.

фундаментальные составляющие: собственно *субстанцию* Модерна или субъект действия – то есть тот самореферентный, ни к чему не отсылающий процесс модернизации, каждый настоящий момент которого «представляет собой наивысшую ступень развития Духа, неповторимую, непревзойденную и тотчас вновь безнадежно устаревшую» [8, с. 26] и «*вместилище*» происходящего действия – *историю* во времени и *картину мира* в пространственном измерении. По отношению к современному действу, и в этом, после Вебера, сходятся большинство исследователей, следует указать на его имманентность реальности: все, что происходит, происходит здесь и сейчас и только здесь и сейчас. Сам процесс жизнедеятельности может рассматриваться как выявление определенных потенциалов (идей)¹ [14, с. 264], но даже эти идеи осмысливаются в свете своего *осуществления*. Стремление к праведной жизни утрачивает корреспондентный характер и обретает секуляризованный облик: «Спасение обретает свое измерение в посястороннем мире, переносится в историю человечества... Человек вследствие своей предпринимательской деятельности обеспечивает себе спасение...» [15, с. 23].

Все происходящее «извлечено» из божественной пространственно-временной бесконечности, которую замещают ее секуляризованные двойники – природа и история – своеобразные атрибуты модернистской реальности. Подчеркивая этот факт, Романо Гвардини отмечает, что «новое понятие природы» подразумевает «непосредственную данность; совокупность вещей как они есть до тех пор, пока человек ничего с ними не сделал; общее понятие для энергий и веществ, сущностей и закономерностей. Это и предпосылка нашего существования, и задача для познания и творчества» [14, с. 259]. Наконец, формирование мира как картины методологически связывается с инструментализмом, объективизмом и универсализмом, используемых в качестве образцов построения рациональных практик, «завязанных» на имманентной природе и прагматических критериях истины. Детально проанализировавший методологические основания современной картины мира Дж. Холтон свел их к принципам объективности, интерсубъективности, рационализма, антиромантизма, антисентиментализма, космополитизма, глобализма, активизма и прогрессизма. Модернистскую картину мира, с точки зрения Дж. Холтона, характеризуют «итоговое стремление к количественным, а не качественным результатам; ...интеллектуально-теоретический, абстрактный характер результатов в противоположность данным чувственно-непосредственного опыта; ...скорее инструментальное, нежели субстанциальное понимание рациональности; ...проблемная установка исследования (в противоположность установке на чудеса и таинства, а также практические интересы); ...установка на доказательность (требование верификации или проверки на фальсифицируемость); ...тенденция к тиражированию и воспроизводимости результатов; ...скептическое отношение к авторитетам, интеллектуальная самостоятельность и автономия; ...неприятие бездоказательных мнений, но при этом открытость для компетентных дискуссий, аргументированной критики и нового опыта; ...четко выраженный секулярный, антитрансцендентный, антиметафизический характер общей установки деятельности» [7].

Не стоит пытаться найти в приведенных экспликациях преддверия целостной теории Модерна – скорее, перед нами результаты рефлексии современных исследователей над истоками и целями собственной деятельности, попытка сформулировать те «правила», в виду которых разворачивается наша «игра». Переход к теоретическому дискурсу затрудняется отсутствием метапозиции, по отношению к которой Модерн мог бы предстать как целостный предмет исследования. Любые начинания в направлении осмысления

¹ Р. Гвардини: «С обычной для европейской духовной истории точки зрения природа, покоящаяся сама в себе, автономный субъект личности и культуры, творящей по своим собственным нормам, рассматривались как идеи, раскрыть которые и осуществить как можно полнее есть цель истории».

Модерна, которое по необходимости должно стать самоосмыслением, становятся предварительными введениями в проблему, доходящими ровно до той точки, в которой обнаруживается зависимость теоретического подхода от императивов современности. Сколь бы не был проницателен автор подобного «введения», он, вооруженный рациональностью, стоящей за всеми элементами анализируемого предмета, рано или поздно возвращается к тем аксиомам, с которых начиналось исследование – аксиомам Модерна и собственного современного разума. Именно поэтому теоретическое преодоление Модерна, которое и должно символизировать полное его постижение, выливается в ряд конструктов, столь же внешне «потусторонних» современной реальности, сколь и внутренне имманентных ей. Сказанное можно отнести и к призыву преодоления современной «идентичности» (Адорно), и к постмодернистскому провозглашению отказа от гранднарративов, и, наконец, к ключевой категории Модерна – секуляризации. Общим местом атрибутов постмодернистской парадигмы становится их отрицательный характер. Рефлексия над основами современной рациональности и реальности превращается в своеобразный вариант апофатической метафизики, в рамках которой, отрицая и не предлагая положительных альтернатив, мы лишь подчеркиваем свое зависимое состояние.

Но тем большее удивление, чтобы не сказать большее отчаяние, вызывает эта зависимость. Не в силах сказать, в чем же Модерн больше «просто игры», мы чувствуем существеннейшее различие, о котором вынуждены молчать. В ситуации теоретического бессилия мы «не превратились ни в холодных циников, ни в равнодушных релятивистов» [12, с. 88], более того, мы являемся свидетелями, а иногда и участниками великих жертвоприношений, в которых даже человеческие жизни не имеют абсолютного значения. В эти по своему сакральные моменты нас не покидает чувство утверждения приверженности чему-то большему, чем простая игра. Э. Юнгер назвал это нечто «высшей нравственностью»: «Она осуществляется в моральном мире, в мире веры, в котором идея прогресса теряет смысл, так как это – абсолютные ценности, к которым лежит сердце. Такие ценности есть ценности солдата и святого, сияющие над кровью полей сражений и над головами распятых, – свидетельствовать о них – это задача, лишить которой мы нас не позволим» (Юнгер) [цит. по 16, с. 43].

Иррациональное ощущение причастности «высшей нравственности» и рациональное бессилие отдать себе отчет в ее природе и обоснованности заставляют человека Модерна переступить через препоны понимания и утверждать истинность того, что составляет основу его силы и надежд. Как и во все прочие века замороженности разума магия и мистицизм укрепляют людские искания. Все чаще у наиболее проницательных мыслителей современности, которые не поддаются гипнозу исчерпавших себя рациональных заклинаний, звучит мотив преодоления ограниченности, мотив *прорыва* к истине. Мистика и миф Модерна, о которых говорит Э. Юнгер¹ [16, с. 174-175], магические заклинания и алхимический синтез, которые улавливает в постмодернистских построениях И.Т. Пасько – вот те немногие и возможно последние средства, которые еще способны удержать почву под ногами постигающего себя разума.

Не стоит только забывать, что скрывающие перспективу осмысления Модерна завесы теоретического бессилия, апофатики, мифа и постмодернистской магии не могут отменить значимости вопроса о Современности. Это не просто вопрос о нас самих, о том сверхрациональном «все», которое стало нашим проклятьем, нашей кровью и плотью. Это вопрос о нашей способности и праве задавать вопросы. О наших возможностях

¹Миф колдует о магическом присутствии божественного в мире, магия исходит из глубинно-мифической божественной структуры мира. Миф, развернутый в мифологию, становится системой, мифологической системой череды эонов и богов; его завершение – исчерпывающая мифологическая генеалогия.

формулировать ответы и верить в их состоятельность. Наконец, это вопрос об «абсолютных ценностях», а значит, и вопрос о нашей вере и наших надеждах. И коль скоро этот – вопросы (вопрос) остаются рациональными, то они сами превращаются в испытание модерной рациональности. Они прямо касаются того, что *есть* в нашей реальности для нашего разума, но таким образом, когда ничто из этой реальности не сможет больше сказываться об искомой сути.

ЛИТЕРАТУРА

1. Юнгер Э. О боли // Рабочий. Господство и гештальт. – СПб., 2000. – С. 471-527.
2. Ильенков Э. Маркс и западный мир. – Режим доступа: <http://www.caute.net.ru/ilyenkov/texts/phc/marxww.html>
3. Пасько І.Т. Метафізика громадянського суспільства і алхімія національної ідеї в магії постмодерну (рукопис).
4. Петров М.К. Искусство и наука // Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М., 1995. – 239 с.
5. Делперт В. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы. – Режим доступа: <http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/ruspaper/DEPPER1.htm>
6. Крымский С.Б., Кузнецов В.И. Мировоззренческие категории в современном естествознании. – К., 1983. – 222 с.
7. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 26-58.
8. Козловский П. Культура постмодерна. – М., 1997. – 240 с.
9. Toulmin S. Cosmopolis. – N.Y., 1990.
10. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003. – 416 с.
11. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою. Лекції на тему свободи у ХХІ столітті. – К., 2006. – 109 с.
12. Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. – М., 2002. – 144 с.
13. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. – М., 1990. – 808 с.
14. Гвардини Р. Конец нового времени. – Режим доступа: http://www.krotov.info/libr_min/04_g/gva/rdini.htm
15. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
16. Козловски П. Миф о модерне. Поэтическая философия Эрнста Юнгера. – М., 2002. – 239 с.

Білокобильский О.В.

Рациональні межі дискурсу про Модерн

У статті філософський дискурс про Модерн розглядається як варіант саморефлексії сучасного розуму, оцінюються шляхи та методи подібного раціонального самоосмислення.

Статья поступила в редакцию 27.03.2008.