

38. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. с латыни. М.: Худож. лит., 1983. 383 с.
39. Тэн И. Философия искусства. М.: Республика, 1996. 351 с.
40. Уайльд Оскар. Избранные произведения: В 2 т. Т. II. М.: Республика, 1993. 543 с.
41. Чанышев А. Н. Начала философии. М.: Изд-во МГУ, 1982. 184 с.
42. Шахнович М. И. Происхождение философии и атеизм. Л.: Наука, 1973. 250 с.
43. Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе. Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1987. С. 89-181.
44. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1987. С. 227-489.
45. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496с.
46. Щербинин М. Н. Законы и категории диалектики на ступенях интеллектуального прогресса // Вестник ТГУ. 1999. № 1. С. 3-16.

*Михаил Григорьевич ГАНОПОЛЬСКИЙ –
главный научный сотрудник
Института проблем освоения Севера
СО РАН, доктор философских наук*

УДК 17.02

НЕИЗВЕСТНЫЙ ОТЕЦ ЗНАМЕНИТОЙ ДОЧЕРИ (странная судьба этоса)

АННОТАЦИЯ. Статья представляет собой обзор современных трактовок этоса. Предпринята попытка связать их с античными истоками понятия, проследив эволюцию этоса от праморали (античная форма) к протоморали (индустриальная форма).

The article presents a survey of modern ethos interpretations. After having scrutinized the ethos evolution from pramorals (an ancient form) to protomorals (an industrial form) the author makes an attempt to connect these interpretations with the antique sources of the concept .

Еще недавно термин *этос* считался реликтом античной культуры и был знаком сравнительно небольшому кругу специалистов по этике и истории философии. Как известно, Аристотель образовал от существительного *этос* прилагательное *этический*, а для обозначения совокупности этических качеств как особой предметной области знания ввел термин *этика*. Удачный неологизм сделал свое дело. Этос постепенно утратил свою непосредственную значимость, оказался в положении «неизвестного отца знаменитой дочери».

Впрочем, история этической мысли зафиксировала спорадические обращения к этосу даже в тех случаях, когда понятия этики, морали, нравов, казалось бы, целиком исчерпывали содержание нравственного феномена. В двадцатом веке архаичное содержание понятия стало активно модернизироваться. Особенно заметно возросла популярность этоса в последние десятилетия. Но все же не настолько, чтобы обеспечить ему достойное место в этическом и социологическом лексиконе. Показательно, что в различного рода обзорах, рецензиях, библиографических описаниях усилиями наборщиков или корректоров (хочется думать, что не самих авторов) слово *этос* порой подменяется другими, более знакомыми словами, близкими по звуча-

нию и написанию (этнос, эпос, эрос и т. п.). Ряд авторов в нечеткости, размытости термина, в его непроговоренности видят определенные преимущества, связанные со свободой интерпретации.

Считается, что пример такого отношения к термину преподал Макс Вебер, оперировавший выражениями *профессиональный этос*, *хозяйственный этос* и т. п., не особенно заботясь о дефинициях и прояснении содержания. Действительно, современное понимание этоса чаще всего связывается с именем Вебера, который ввел его в социологию и тем самым реабилитировал термин и стоящее за ним понятие. В западноевропейской и американской социологии термин был взят на вооружение многими видными исследователями (Т. Парсонсом, Р. Мертоном, Н. Сторером и др.). Им стали широко пользоваться в социологии науки, образования, культуры. Закономерно повышение интереса к этосу в период *веберовского ренессанса* [1].

В советской социологии термин не получил широкого распространения, а упоминался лишь в плане критического рассмотрения работ западных социологов. Зато в этической литературе конца 70-х годов он был легализован в позитивном смысле, главным образом усилиями В. Т. Ганжина и Ю. В. Согомонова при исследовании организационной оболочки локальных феноменов нравственности (при этом В. Т. Ганжин для обозначения данной предметной области сконструировал неологизм *этоника* [2]). Последующая популяризация термина связана в основном с прикладными этическими исследованиями. Но и здесь из-за неустранимой множественности значений этоса почти каждое его введение в научный оборот не обходилось без соответствующей интерпретации [3].

Истолкование этоса в качестве совокупности обычаев, стихийно складывающихся образцов поведения, по сути дела, отождествляет его с нравами. Но если этос – всего лишь нравы, то, как правило, в ценностном измерении. Так, по мнению М. Оссовской, «этос – это стиль жизни какой-то общественной группы, общая ... ориентация какой-то культуры, принятая в ней иерархия ценностей... Термин *этос* применяется к группам, а не к индивидам. Его объем выходит за рамки ценностей, которыми занимается этика. Это один из основных терминов социологии культуры» [4].

Но существует и другое понимание этоса, приближающее его к этическому кодексу, то есть добровольно принятым на себя обязательствам или согласованным правилам поведения. В этом смысле можно говорить об этосе средневековых рыцарских орденов или же о монашеском этосе, об этосе профессий и т. д. В указанных рамках (иногда почти неразличимых) заключено большинство современных трактовок этоса, прямых или косвенных попыток понятийного анализа. Так, В. Т. Ефимов использовал производный от этоса термин *этосонология* для обозначения конкретно-научной области знания (в отличие от этики как философии морали), направленной на изучение нравственного феномена [5]. В несколько ином ключе развивают понятийную структуру этоса В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов. Их категориальный анализ исходит из такого представления о триаде *нравы – этос – мораль*, согласно которому «этосные нормы выражают конвенциональный компромисс между реально возможным и идеально желаемым уровнем нравственной жизни «продвинутых» групп и сословий (не всего социума в целом)» [6].

Характерно, что исследователи, оперируя термином *этос* в его современном звучании (и, очевидно, чувствуя упомянутую выше неразличимость), стремятся не столько определить содержание понятия, сколько ограничить сферу его применения. (Иногда для такой цели используется производное понятие – *субэтос*). Причем в одних случаях принимается внешний способ ограничения данной сферы, в других – ее возвышение над уровнем повседневности достигается за счет предъявления сверхнормативных требований к соответствующей социокультурной практике. Первый способ тяготеет к социологии, второй – является по преимуществу этическим. Подобная исследовательская практика отчасти объясняет причину популярности этоса,

поскольку указывает на пограничный этико-социологический статус термина, раскрывает его дополнительные конструктивные возможности в теоретическом воссоздании локальных феноменов нравственности.

Еще одна линия в трактовке этоса привлекает внимание исследователей, свидетельствуя о неудовлетворенности чисто рациональным обоснованием морали. Особенно это заметно при взгляде на этос как на *протомораль* – внерациональный способ укоренения нравственности. Показательна в данном отношении позиция, отстаиваемая Евой Анчел. Для нее нравственный порядок, который привносится человеком в мир, рационалистичен, как и большинство человеческих изобретений. «Человек, – пишет она, – не располагает опытом, свидетельствующим о неких нравственных устоях мира, о таком мире, в котором существовал бы нравственный *порядок*. Между тем нравственные понятия, критерии, побуждения, которые им созданы и которых он придерживается, оказываются возможными и приобретают смысл лишь в этом мире» [7]. Е. Анчел видит в этосе первопонятие, в коем черпает свою силу практическая нравственность, инвариант относительно многообразия ее проявлений. «Этос коренится в истории глубже, чем мораль, хотя бы потому, что он не привязан к настоящему», – отмечает она в другой своей работе, подчеркивая при этом не только глубинный характер этоса, но и то, что проявляется он в критические, переломные моменты бытия человека и человечества [8].

По-иному предстает эта грань этоса при попытке анализа нравственного смысла конфигурации власти. Речь не обязательно идет о политической этике, где этос выступает гарантом справедливого распределения властных полномочий и разрешения конфликтов [9]. Имеется в виду интерпретация этоса как «пространства взаимопорождения морали и власти» [10]. Его структуризация способствует проявленности границ власти, возникающей в процессе деятельности. Тем самым этос уравнивает «классические» модели бинарного взаимодействия (учитель – ученик, врач – пациент, руководитель – подчиненный, хозяин – наемный работник и т. п.) и распространяется на большинство других, где налицо признаки патернализма или явного доминирования.

Если же от современных трактовок этоса вернуться к тому пониманию, которое характерно для работ Вебера, то отсутствие строгих дефиниций вряд ли можно объяснить только неким интуитивным общим смыслом или желанием воспользоваться «ненагруженным» термином. Содержание понятия проясняется в контексте методологии Вебера и его исследовательской программы по изучению рациональности западного образца. Процесс *расколдовывания культуры*, интересовавший мыслителя, привел его к необходимости через сто лет после Канта проследить «странную судьбу разума» на этапе его самораскрытия в зрелых формах индустриальности [11]. Для этого и пришлось Веберу подвергнуть анализу систему базовых понятий античной философии, к числу которых относится этос. Обращение к этосу происходит у него в тех случаях, когда приходится соотносить житейскую мудрость, практическую нравственность с рационально организованными формами деятельности. Этос у Вебера – это и нравственный ореол действия, и его импульс, и посредник между рациональной моралью и ее внерациональными основаниями. Вполне возможно, что Вебер не считал нужным специально оговаривать не только дефиниции, но и право на реабилитацию этоса, поскольку в то время античная культура в очередной раз стала предметом пристального внимания целой плеяды выдающихся мыслителей. В философских концепциях В. Виндельбанда и Ф. Ницше, Л. Витгенштейна и О. Шпенглера этос предстает прежде всего как инструмент ревизии культуры, но только у Вебера и, может быть, еще у Макса Шелера [12] (его социологическую программу иногда рассматривают как альтернативу веберовской социологии) он эволюционирует, наполняясь конструктивным и позитивным смыслом.

Духовная ситуация второй половины XIX века, когда рождались и утверждались указанные концепции, настолько значима для последующего развития философской и социологической мысли, что вряд ли может быть рассмотрена в какой-то одной проекции. Тем не менее в ней отчетливо различим круг идей, связанных с индустриальным видением мира, индустриальной организацией, индустриальной стадией эволюции этоса. Как известно, характер нарождавшегося в этот период общества по-разному был осмыслен его выдающимися современниками. Карл Маркс называл его капиталистическим, и эта характеристика на долгие годы стала преобладающей. Но со временем были востребованы и другие: так, для Алексиса де Токвиля оно было демократическим, а Огюст Конт вслед за своим учителем и патроном квалифицировал это общество как индустриальное. Как отмечает в связи с этим Р. Арон, «Выбор прилагательного зависел от угла зрения, под которым рассматривалась действительность» [13].

Макс Вебер, будучи представителем следующего поколения социальных мыслителей, на основе очерченных таким образом (под тремя различными углами зрения) проекций создает объемную модель данного общества. Он называет его «индустриальным капитализмом», причем слово *industria* в его текстах часто означает *трудолюбие* и несет вполне определенную этическую нагрузку [14].

В отличие от своих предшественников, все еще видевших в исторической судьбе западного мира некий универсальный общечеловеческий стандарт, Вебер задается вопросом: «Какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались... в направлении, получившем универсальное значение» [15]. Действуя методом *каузального сведения* [16], Вебер находит ответ в уникальном совпадении целого ряда моментов, каждый из которых нес в себе рациональное начало. Это рациональная античная наука, сформировавшаяся на основе *доказательной* математики, рациональная теория права, рационально «исчисленное» искусство (прежде всего музыкальное и монументальное), рациональная экспериментальная наука Нового времени, основанная на машинной технике рациональная технология, рациональный способ ведения хозяйства. Венцом этого объединения выступает у Вебера протестантизм с его рациональной трудовой этикой, возведшей успех в ранг религиозного призвания. Все это обусловило возникновение специфического общества-производства, существенной чертой которого становится *формальная рациональная организация формально свободного труда* [17]. «В результате в Европе впервые возник новый, прежде никогда не существовавший и потому не имеющий аналогов в истории тип общества, который современные социологи называют индустриальным» [18].

Все это побуждает в очередной раз обратиться к родословной этоса, попытаться проследить его эволюцию таким образом, чтобы уйти от конструирования новых (привнесенных) смыслов и выявить инвариантное содержание понятия. Это не так просто сделать, поскольку и в своем классическом значении античный этос не был строго очерченным термином и охватывал целую гамму нравственно-эстетических и нравственно-психологических проявлений. А задолго до того, как обрести классический смысл, слово *этос* означало логово зверя, птичье гнездо, затем – дом, место-пребывание, совместное жилище, и только впоследствии – обычай, темперамент, характер, нрав [19]. Иногда такой вариант этимологии оспаривается, но несомненно другое: в формировании духовно-практического комплекса античной культуры доминирующую роль сыграло общностное, поселенческое начало. Иными словами, созидался этот комплекс преимущественно «по месту жительства».

Что же представлял собой античный этос? Насколько можно судить с современных позиций, жизнь древнего грека определялась неизменным физисом (природой) и складывающимся, формирующимся под влиянием традиций этосом (нравом, характером). В каком-то смысле *физис* и *этос* можно рассматривать в качестве прообра-

зов современной категориальной пары – *природа* и *культура*. Подтверждением такого предположения может служить и то, что категориальный статус придавался этосу чаще всего в связи с педагогическими и психологическими воззрениями на сущность воспитания. Отсюда и то особое место, которое в античной педагогике и эстетике принадлежит учению о музыкальном этосе как важном средстве нравственно-воспитательного воздействия на человека [20]. Традиция такого понимания этоса коренится в древнегреческой мифологии, в сказаниях о полубогатворном кифарде Орфее, способном своей игрой околдовывать диких животных, двигать деревья и размягчать скалы. Впрочем, не стоит забывать, что само понятие *музыка* греки трактовали как некий целостный культурно-воспитательный комплекс – квинтэссенцию системы образования. Особое место отводилось ей и в философских воззрениях. Так, пифагорейцы видели в музыке гармонию противоположностей и считали, что эта гармония скрыта в природе числа [21]. Согласно Платону, философия – самая величественная музыка («Федон»), а музыка – это философия в миниатюре. Да и идеал античности – это мусический человек, служитель муз, находящийся под их покровительством [22].

В сложном комплексе проявлений, которыми богат этос в эпоху античной классики, обращает на себя внимание «своеобразное переплетение этики и логики, где логика служит организующим началом» [23]. Для предпринятого экскурса в родословную этоса подобный вывод очень важен. Он позволяет обосновать последующую трансформацию этоса как результат усиления логического начала.

Конечно, сама по себе смена акцентов в содержании этоса не дает представления о причине этой трансформации. Причина состоит в «расщеплении ядра» античного этоса и высвобождении мощной энергии рационального знания. Это произошло благодаря соединению логики с математикой, то есть благодаря появлению особой доказательной математики и ее дальнейшему развитию. Одним из тех, кто подготовил такое расщепление, был Фалес (или же кто-то из его современников), впервые доказавший теорему о равнобедренном треугольнике. К этому моменту и обращается И. Кант в своих размышлениях о «странной судьбе разума» на пути его самопознания. Именно о нем он говорит как о «революции в способе мышления», как о «научной революции» [24]. Подчеркивая неоднократно, что логика сравнительно рано пошла «верным путем науки», поскольку в ней «разум имеет дело с самим собой», Кант указывает на перемену в способе математического мышления, благодаря которой математика вслед за логикой ступила на верный путь науки, вернее создала себе этот царский путь, проложив необходимое направление «на все времена и в бесконечную даль» [25].

Поворотное значение для математики и всей античной культуры теоремы о равнобедренном треугольнике состояло вовсе не в обнаружении факта равенства углов при его основании, поскольку этот факт был известен в Древнем Египте задолго до Фалеса. Фалес (или кто-то из его современников) впервые *доказал* это свойство. Поворотной стала именно процедура *доказательства*, известная теперь каждому школьнику, но поразившая воображение греческих мудрецов. Соединение математики с логикой привело к тому, что логическое начало этоса, присвоив искусственно сконструированные идеальные объекты (числа, фигуры, тела), обрело область самостоятельного внеэтического развертывания. Возникшая *культура доказательства* бросила вызов незыблемости традиции и ее безраздельному господству в сфере нравственности. Нравственная составляющая этоса стала нуждаться и в рациональном обосновании. Тем самым было предопределено создание научной этики, ее отделение от нравственности, проложено направление их последующей рационализации.

В данной «революционной ситуации» хотелось бы обратить внимание на следующие обстоятельства.

Во-первых, как ни велика заслуга Фалеса, задавшего мощный импульс развитию античной рациональности, почва для такого рода революции была уже подготовлена.

Во-вторых, то, что непосредственно относится к культуре доказательства – его «протяженность», процедурность, строгая последовательность логических выводов.

В-третьих, зарождавшаяся этика в силу целого ряда уникальных совпадений стала не теорией этоса, а теорией нравственно совершенной личности.

Указанные обстоятельства не рядоположены – первое генетически обусловило два последующих, что не только свидетельствует о многообразии первоначальных форм античного этоса, но и сказывается на особенностях его дальнейшей эволюции. По меткому замечанию В. Ф. Турчина, при общественном строе Древнего Египта *доказательство* и не могло возникнуть: старшие не считали нужным доказывать что-то младшим, а младшие не смели требовать от старших доказательств [26]. Это дополнительный штрих к тому, что зачатки будущей рациональности достаточно глубоко укоренены в образе жизни свободнорожденных жителей античного полиса, в специфике античной культуры, в особенностях мифологии, откуда, постепенно освобождаясь от магии, они пришли в научное и философское сознание [27]. Давно замечено, что древнегреческая цивилизация изначально технична, проектна и одновременно политична [28]. «Рациональная революция» дополнительно вооружила ее силой научного знания. Может быть, поэтому *проект* и *утопия*, *техника* и *организация*, *игра* и *политика*, будучи исконными гранями античной культуры, при ретроспективном взгляде стали восприниматься как атрибуты эволюционирующего этоса [29].

Именно эволюционный подход позволяет глубже осознать значение второго из отмеченных выше обстоятельств. Действительно, становление европейской рациональности обнаруживает повсеместное проявление процедурности (процессуальности). Она легко прочитывается в христианской трактовке акта божественного творения. Ею пронизана нравственная атрибутика личного спасения. Давно замечено, что на данном этапе человек обретает биографию (в виде игры по правилам христианской морали), а человечество – историю. Но история не является для этоса внешним процессом, а в какой-то степени подготовлена его собственной трансформацией. В этот период, может быть, еще не совсем явно понятие этоса получает дополнительную смысловую нагрузку (инварианта, а в каком-то смысле – культурного кода).

Обратимся теперь к третьему из отмеченных выше обстоятельств. Казалось бы, по сравнению с первыми двумя оно имеет достаточно узкое, внутринаучное значение. Действительно, по причине того, что научная этика стала персоноцентричной, сосредоточенной на нравственных исканиях и моральном самоопределении индивида, поселенческий (общностный) фактор не воспроизводился теоретически во всей необходимой полноте и долгое время оставался на периферии этического знания [30]. Но есть у данного обстоятельства и второй план.

Это истоки будущей корпоративности – отличительной черты нравственной жизни индустриальных обществ. Понимаемая таким расширительным образом корпоративность есть не столько результат воздействия на нравственность производственных и профессиональных корпораций Новейшего времени, сколько предпосылка их появления и устойчивого существования. Но, в свою очередь, корпоративность порождена дискретностью общества, то есть появлением дискретного индивида – *хозяина своего тела и своего дела* (в более поздних моделях социума он представлен как *тело*, которому присущ «вектор дела» – *интерес*). Отсюда и возникновение особого типа социальности, вытесняющей и замещающей вековые традиции кровнородственных связей и отношений личной зависимости. Основой социальности становятся не органические связи традиционного общества, а формальные (техничные) способы организационного сцепления. На этом и вырастают корпорации. В сфере обществен-



ной нравственности они доделывают работу, изначально санкционированную нравственным обособлением индивида. Понятно, что индустриальная корпорация и индустриальный этос не только взаимно репрезентируют друг друга, но являются динамическими составляющими единого процесса, начало которому положено в античности.

Формулируя предпосылки эволюции этоса и намечая направления его развертывания от *первой теоремы до индустриальной организации*, нелишне специально подчеркнуть родство этих феноменов. Действительно, если сравнить структуру теоремы (от *Дано до Требуется доказать*) со структурой индустриального производства (от сырья, материалов, энергии, рабочей силы – до склада готовой продукции), то очевидно, что в топологическом отношении они изоморфны. Аналогом логической цепочки умозаключений, составляющих процедуру доказательства, в материально-вещественном производстве выступает переработка исходных компонентов в готовый продукт через последовательность взаимосвязанных операций – так называемая технологическая цепочка [31].

Характерно, что Кант, обращаясь к великому открытию Фалеса, видит в нем не столько топику логических взаимосвязей, сколько проективную, планомерную и в этом смысле последовательную работу разума. «Свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения)» [32].

По сути дела, Кант характеризует тот образ мысли и действия, который в современной логике привычно связывается с понятием *алгоритма*. Именно алгоритмизацией мышления подготовлен тот царский путь, который математика, а вместе с ней расколдованная культура проложили, по словам Канта, «на все времена и в бесконечную даль». Алгоритм, еще не обретший своего нынешнего названия, разорвал цикличность античного времени, извлек мораль из этоса, придав ей мощный темпоральный импульс.

В отличие от *этоса*, родившегося в стихии народной речи, слово *алгоритм* – искусственное. В нем привычно слышится ритм, темп, время. Может быть, поэтому не всегда осознается, что в основе своей оно содержит преобразованное название места. Термин обязан своим происхождением великому ученому средневекового Востока Мухаммаду ибн Муса Ал-Хорезми. По его трактату в латинском переложении европейцы познакомились с индийской позиционной системой счисления. От латинизированной версии топонимического выражения *Ал-Хорезми* (то есть уроженец Хорезма, хорезмиец) и пошло слово *algorithm*. (В русской транскрипции до недавнего времени считались равноправными два варианта перевода – *алгоритм* и *алгорифм*; последний, казалось, являл собой анаграмму другого математического термина *логарифм* – еще одна обманчивая подмена, связанная с этим замечательным словом). Вначале оно применялось для обозначения десятичной позиционной арифметики и алгоритмов цифровых вычислений, а затем и для произвольных алгоритмов [33].

Конечно, тот образ мысли и действия, который впоследствии был назван алгоритмическим, существовал задолго до изобретения термина. Важно, что кристаллизовался он в культуре только после того, как прошел «логическую обработку» и был математизирован. Алгоритмический характер мышления оттачивался в знаменитых апориях Зенона, демонстрирующих предписания, которым должен следовать разум, пытающийся, но не способный помыслить движение. Он шлифовался в наставлениях софистов, обогащаясь релятивной логикой реальных и абстрактных возможностей, утверждался в диалоге как форме последовательного научения и коммуникации.



Подготовку технологических цепочек будущих индустриальных производств, как, впрочем, и технологию получения нового знания, можно усмотреть и в схоластических приемах решения вечных вопросов бытия человека и сущности вещей. В этот период оформляется дискурсивная текстовая культура, в которой алгоритм ремесла ткача и алгоритм мышления по правилам грамматики топологически (а иной раз и терминологически [34]) не различимы. Апофеозом такого развития явилась рациональная организация индустриального типа. Можно сказать, что индустриализм был осуществлен европейской цивилизацией на основе рациональной программы, заключенной в расщепленном ядре античного этоса.

Но прежде чем открытие Фалеса проявило себя в таком индустриальном качестве, оно должно было пройти через целую серию переоткрытий (своеобразных инкарнаций). О некоторых из них уже сказано выше, но решающий поворот в этом направлении был сделан благодаря усилиям Рене Декарта и Френсиса Бэкона.

В «Правилах для руководства ума», а затем в «Рассуждении о методе» Декарт достаточно определенно логику геометрических доказательств и построений переносит на процесс познания. Формулируя свои знаменитые четыре правила, которые должны служить не столько «для объяснения того, что нам известно», сколько для созидательного познания [35], он замечает: «Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности» [36]. Но то, что Декарт говорит о вещи как предмете знания, легко может быть перенесено на предмет проектирования или производства. Собственно говоря, таким эскизным проектом индустриализации можно считать цитируемое произведение.

Требовалось только усилие, чтобы направить вектор рационального знания на цели преобразования природы. Как известно, оно было сделано великим современником Декарта Френсисом Бэконом. Именно таким образом можно интерпретировать смысл провозглашенного им девиза «Знание-сила!». Храм был превращен в лабораторию, а затем и в мастерскую: алгоритм творения, а затем познания природы трансформировался в алгоритм ее преобразования, в технологию промышленного производства вещного мира.

Просветители, обратившие вектор знания на природу самого человека, мыслили воспитание всемогущим фактором переделки и тем самым закладывали основы педагогики как науки технической и технологической. Да и сам Кант, которому принадлежит приоритет в обнаружении истоков, поворотных моментов, точек ветвления потока, названного впоследствии Вебером «расколдовыванием культуры», не только совершил философскую революцию, но и осветил переход цивилизации на новые рельсы [37].

Впрочем, и до Канта и после него взаимобратимость логики и технологии многократно переоткрывалась. Так, Ньютон, оперируя выражением *механическая философия*, полагал, что «сможет выводить все явления логически из принципов механики» и что понятие *механика* ошибочно замыкается на изделиях человеческих рук, в то время как ее предназначение в «дедуцировании движения планет, комет, луны и моря» [38]. Наследницей *механической философии* стала *философия производства* Эндрю Юра, сформулированная им под прямым влиянием экономических работ английского математика Чарльза Бэббиджа – изобретателя первой *программируемой* вычислительной машины [39]. Его алгоритмический взгляд, обращенный на изучение производственных предприятий сначала в Англии, а затем и в континентальной Европе, позволил сформулировать общие принципы расчленения производства на отдельные фазы, этапы, операции и последующего соединения их в непрерывный технологический процесс оптимальным образом [40]. Как известно, Бэббидж явился

теоретическим предшественником Ф. У. Тейлора, считающегося пионером научной организации труда на этапе индустриализации. Пример сравнительно недавнего переоткрытия – *сетевой график* – пооперационная модель производственного процесса. Удивительно, что произошло это, когда написание блок-схемы вычислительного алгоритма стало привычным и даже обязательным элементом программирования, да и профессия программиста была уже достаточно массовой [41].

Развертывание алгоритмического способа мысли и действия от первого доказательства к индустриальной организации – это одновременно и путь рационализации морали за счет ее алгоритмического извлечения из этоса [42]. Рациональная этика создается по образу и подобию индустриальных производств. Могущество же последних в XX веке возрастает до такой степени, что, по утверждению Гэлбрейта, современное государство правильнее всего было бы рассматривать как индустриальное в связи с преобладающим значением и реальной властью, которые в нем приобрели индустриальные организации [43].

И все же этос оказывается неисчерпаем. Так, нравственный разлад, вызванный углублением разделения труда и появлением профессий, удалось ослабить благодаря актуализации профессионального этоса, что привело к возникновению и продолжительному существованию профессиональных этик.

Но уже в двадцатом веке происходит подавление профессиональных ассоциаций более мощными организациями индустриального типа. При этом даже подсистемы гуманитарной направленности уподобляются им. Профессиональная мораль не способна в достаточной степени противостоять присущему организациям инструктивному способу регуляции поведения. Она деформируется, зачастую сохраняется лишь в ритуальных формах. Возникает опасность ее аннигиляции. Но тут и сам индустриализм оказывается перед судом новой, глобальной этики. Известный тезис: «Люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю» [44] неожиданно приобретает в этих условиях трагический смысл последнего предупреждения. Поэтому живучесть этоса, оставляя человечеству надежду на выживание, побуждает трезво оценить сущность и перспективы алгоритмов индустриального развития.

Таким образом, предпринятое рассмотрение эволюции этоса позволяет представить его развитие как движение от праморали (античная форма) к протоморали (индустриальная форма).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. М., 1991. С. 62-107.
2. Ганжин В. Т. Управленческий этос и проблемы этоники / Роль профессиональной этики в управлении нравственным воспитанием. Владимир, 1980. С. 115 – 123.
3. Бакштановский В. И., Потапова Е. П., Согомонов Ю. В. Выбор будущего: к новой воспитательной деонтологии. Томск, 1991. С. 17-22.
4. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987. С. 26.
5. Ефимов В. Т. Этология как учение о нравах и нравственности. М., 1992.
6. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В., Чурилов В. А. Этика политического успеха. М., 1997. С. 23.
7. Анчел Е. Этнос и история. М., 1988. С. 10.
8. Ancsel E. Igbz az йthosz gyi. Вр., 1981.
9. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В., Чурилов В. А. Этика политического успеха. С. 207-210.
10. Франц А. Б. Политическая анатомия морали. Екатеринбург, 1993.
11. Чтобы убедиться в обоснованности данного тезиса, достаточно сравнить предисловие Канта ко второму изданию «Критики чистого разума» и «Предварительные замечания» Вебера к первому тому «Собрания сочинений по социологии религии» (См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 44-60).
12. Этнос Шелера – полномочный представитель в сфере духа так называемой сферы реальности, то есть витальных инстинктов, потребностей, влечений. С некоторыми оговорками можно сказать, что порождающей основой этоса является в таком случае не соци-

альная организация (как у Вебера), а телесная организация индивида – организм (См., например: Шелер М. *Формы знания и общество: сущность и понятие социологии культуры* // Социологический журнал. 1996. № 1/2. С. 122-158).

13. Арон Р. *Этапы развития социологической мысли*. М., 1993. С. 305.
14. Вебер М. *Избранные произведения*. М., 1990. С. 92.
15. Там же. С. 44.
16. Там же. С. 56.
17. Там же. С. 44-57.
18. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. *История и рациональность*. С. 76.
19. Гусейнов А. А., Ирритц Г. *Краткая история этики*. М., 1987. С. 113.
20. Золтаи Д. *Этос и аффект*. М., 1977; Шестаков В. П. *От этоса к аффекту*. М., 1975.
21. Прекрасным напоминанием о гармоничном родстве музыки, поэзии и математики являются слова античного происхождения: *ритм, рифма, арифметика* (наука о числе). В дальнейшем в этом же русле произошла псевдогреческая стилизация термина *алгоритм*.
22. Герцман Е. В. *Музыка Древней Греции и Рима*. СПб., 1995.
23. Вальченко В. В. *Этос в «Риторике» Аристотеля* / Вестник древней истории. М., 1984, № 2. С. 59.
24. Кант И. *Соч. в 6 т. Т. 3*. М., 1964. С. 84.
25. Там же. Подробный анализ идейного содержания данного фрагмента см.: Мотрошилова Н. В. *Рождение и развитие философских идей*. М., 1991. С. 348-350.
26. См. об этом: Померанц Г. *Религия и идеология* // Горизонт. 1991. № 10. С. 49.
27. Подробнее об этом см.: Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. *Пути и лабиринты. Очерки по истории математики*. М., 1986. С. 57-96, где отражены недавние результаты исследований истоков рационального мышления; Надточаев А. С. *Философия и наука в эпоху античности*. М., 1990.
28. Рожанский И. Д. *Эволюция образа ученого Древней Греции* // Вопросы истории естествознания и техники. 1980. № 1.
29. О развитии античной мысли от этических синтагм к системности теоретического знания см.: Огурцов А. П. *Дисциплинарная структура науки*. М., 1988. С. 123-130.
30. Ганжин В. Т., Алексеева Т. А., Петякшева Н. И. *Глобальная (страноведческая) этика* // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1989. № 4. С. 19-21.
31. Этимология слова «промышленность» достаточно точно указывает на характер процесса переработки вещества природы по плану, организованному человеческой мыслью.
32. Кант И. *Соч. в 6 т. Т. 3*. М., 1964. С. 84.
33. В. А. Успенский, А. Л. Семенов. *Теория алгоритмов: основные открытия и приложения*. М., 1987. С. 6-7.
34. Достаточно вспомнить крылатое выражение «Ни дня без строчки!» и задуматься над его исконным смыслом.
35. Декарт Р. *Соч. в 2 т. Т. 1*. М., 1989. С. 260.
36. Там же. С. 261.
37. Этот вывод, кажущийся и сейчас неожиданным, был сделан еще в начале века Н. А. Бердяевым и В. Ф. Эрном. См., например: Эрн В. Ф. *От Канта к Круппу*. Сочинения. М., 1991. С. 308-318.
38. Цит. по: Митчем К. *Что такое философия техники?* М., 1996. С. 11-12.
39. Гутер Р. С., Полунов Ю. Л. *От абака до компьютера*. М., 1981. Показательно, что для управления машиной Бэббидж предложил применить механизм, аналогичный механизму ткацкого станка Жаккара.
40. Гвишиани Д. М. *Организация и управление*. М., 1972.
41. См. например, одну из первых публикаций на русском языке: Миллер Р. В. *ПЕРТ – система управления*. М., 1965.
42. Действительно, каждому импульсу алгоритмизации можно поставить в соответствие некоторую рациональную этическую программу.
43. Гэлбрейт Дж. *Новое индустриальное общество*. М., 1969.
44. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. М., 1989. С. 25.