МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ ПРИ ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ КАЗАХСТАНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО «ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»

ДИАЛЕКТИКА И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ НАУКИ

Монография

Часть 1

Усть-Каменогорск
2017

УДК 001
ББК 72.4
Д 44

Рецензенты

Сагикызы А.– доктор философских наук, заведующая отделом философии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доцент, Алматы, Республика Казахстан

Иващук О.Ф.– доктор философских наук, профессор кафедры социологии управления Российской академии народного хозяйства и госслужбы при Президенте РФ, Институт общественных наук, Москва, Российская Федерация

Д 44 Диалектика и проблемы развития науки: Монография / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. – В 2 частях. – Ч. 1. – Усть-Каменогорск, 2017. – 325 с.

ISBN 978-601-7930-08-0

Данная монография посвящена рассмотрению диалектики как методологии научного познания. В ней рассматриваются вопросы диалектической логики, методологии и научного познания, мышление и проблема метода науки в контексте диалектико-логического исследования. Кроме того, рассматриваются диалектика и наука в историко-цивилизационной перспективе, социально-исторические и политические аспекты методологических проблем исследования общества, диалектика и методологические исследования в психологии, педагогике и образовании. Отдельный раздел монографии посвящен рассмотрению связи диалектики и развития естественных наук, таких как квантовая механика, геология, зоология, ботаника, а также трудности реализации диалектики как логики в развитии науки.

Данная монография рекомендуется для научных работников, докторантов, аспирантов, магистрантов, студентов, занимающихся диалектикой как методологией и проблемами развития науки, а также всем, кто глубоко интересуется развитием философского и научного мышления.

УДК 001
ББК 72.4

Утверждено и рекомендовано к изданию на заседании Ученого совета Казахстанско-Американского свободного университета, протокол № 1 от 28.08.2017, вопрос № 2.

ISBN 978-601-7930-08-0

© Казахстанско-Американский свободный университет, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 4

РАЗДЕЛ 1. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА И РАЗВИТИЕ НАУКИ КАК ПРОБЛЕМА

Лобастов Г.В. ВВЕДЕНИЕ В ПОНЯТИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ 11
Гусева Н.В. МЕТОДОЛОГИЯ И НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 23

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА МЕТОДА НАУКИ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИКО-ЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Лобастов Г.В. МЕТОД КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ СУБЪЕКТА35
Ширман М.Б. ОБЩЕКУЛЬТУРНАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ МЕТОДА НАУКИ 52
Мареев С.Н., Мареева Е.В. О ПРАКТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ПЕРЕХОДА .. 80
ОТ ЭМПИРИЧЕСКОГО К ТЕОРЕТИЧЕСКОМУ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ.... 80
Лимонченко В.В. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ АНАЛИТИКА ИСХОДНЫХ УСТАНОВОК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ 104

РАЗДЕЛ 3. ДИАЛЕКТИКА, НАУКА, ЗНАНИЕ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Лазуткин В.А. В ЗАЩИТУ СИНЕРГЕТИКИ И ДИАЛЕКТИКИ ОТ ОКОЛОНАУЧНЫХ МАРОДЕРОВ И В ЗАЩИТУ ГУМАНИЗМА 125
Майданская И.А. НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ 150
Хамидов А.А. ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ КАК ПРОБЛЕМА 159

РАЗДЕЛ 4. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ, ПОЛИТИЧЕСКИХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Косолапов Р.И. «МАРКС СОВРЕМЕНЕН ВСЕГДА»: ПРОЦЕССЫ ТРУДА И ОТЧУЖДЕНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ.. 187
Гусева Н.В. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН..... 201
Гусева Н.В. ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИКО-ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА . 217
Лобастов Г.В. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТ: К МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ..... 230
Лобастов Г.В. ИСТОРИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ И ИДЕАЛ В ИСТОРИИ..... 245
Майданский А.Д. НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ПРОБЛЕМА ОТМИРАНИЯ ГОСУДАРСТВА..... 254
Некрасов С.Н. ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО НАУЧНОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА, ИЛИ МОЖНО ЛИ В XXI ВЕКЕ УПРАВЛЯТЬ БУДУЩИМ?..... 262
Некрасов С.Н. МОДЕРНИЗАЦИЯ КАПИТАЛИЗМА, ИЛИ «ФЕТИШИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ: СЕМИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ»..... 313

АВТОРЫ ПЕРВОЙ ЧАСТИ..... 323

ПРЕДИСЛОВИЕ

Осмысление проблем и процессов, происходящих в науке и общественном сознании в целом, необходимо, так как оно является путем, на котором открывается в*и*дение перспектив, возможности и способы осуществления ожидаемых решений. Особенно важно, чтобы осмысление этих процессов осуществлялось диалектически, то есть было изначально и основополагающим образом ориентировано на выявление логики процессов развития, а не на задачи описания того, что имеет место в качестве массивов эмпирических фактов, накапливаемых той или иной наукой.

Научное познание в общественном развитии никогда не является самоцелью, формой проявления досужего интереса образованных людей. Напротив, оно всегда обращено к задачам, решение которых важно для общества, всегда ориентировано на решение насущных проблем, имеющих вектор, направленный в будущее.

Научное познание также имеет проблемы, которые имеют внутренний характер, и далеко не всегда рассматриваются в качестве общественно значимого проблемного поля. На поверхности общественной жизни наиболее значимыми считаются институциональные проблемы науки. Формы ее организации, финансирования, проблемы внедрения результатов ее деятельности и т.д. Наряду с этим, очевидным является и то, что институциональные проблемы науки, и прежде всего ее развитие, результативность не могут не быть обусловленными тем, что составляет ее внутреннюю процессуальность, логику этой процессуальности. Речь идет о закономерностях познавательного процесса, о его единстве со способами, формами и условиями осуществляемого учеными мышления. Вхождение в сферу непознанного в процессе научных исследований – это всегда движение живой человеческой мысли – мысли ученого. От того, насколько она как процесс способна слиться с исследуемыми процессами и воспроизвести их логику, зависит то, насколько истинным будет получаемое в результате научное знание. Такой логикой – логикой реальных процессов развития выступает диалектическая логика, диалектика.

В позиции авторов данной книги присутствует понимание сущности диалектики как феномена человеческой культуры, который вобрал в себя существенные черты каждого из исторических этапов становления диалектики и продолжает свое развитие[1]. В этом плане су-

[1] К числу этапов развития диалектики можно отнести следующие: диалектику древних, диалектику немецкой классической философии, диалектику русских ре-

щественное место занимает рассмотрение диалектики как логики, теории познания и методологии. Диалектическая логика как наука о мышлении призвана воспроизводить закономерности не только самого мышления, но, прежде всего, закономерности того мира, который мышление отражает, воспроизводит и способно творчески преображать. Такое понимание не совпадает с трактовкой, имеющейся в формальной логике. Формальная логика, как известно, выражает языковую реальность, в которой мышление предстает в виде суждений и умозаключений. Формальная логика как логика языкового выражения мысли не имеет сколько-нибудь прямого отношения к логике развития мира как такового. Диалектика же как учение о всеобщих законах развития природы, общества и мышления выражает логику процессов в прямом, а не в приближенном или в переносном смысле.

Статус диалектики как логики, теории познания и методологии основывается также на том, что диалектика – это логика *всеобщих связей* в развитии природы, общества и человеческого мышления. Любой познавательный процесс – это процесс связи познающего с познаваемым. Осуществление процесса познания предполагает «погружение» в характеристики объекта познания и исследование его закономерностей, то есть присущих ему необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей. Именно вскрытие закономерностей является основанием и для *адекватного* понимания получаемых массивов описательных характеристик объекта при эмпирическом исследовании. Без такого основания понимание эмпирических данных будет произвольным, абстрактным, не отвечающим требованиям научности.

Актуальность современного обращения к диалектике как логике, теории познания и методологии вызвана необходимостью осознанного отношения к развитию науки как сферы мыслительной, познавательной и практической деятельности, максимально востребованной современным обществом. Речь идет об определении связи диалектики с потенциалом углубления понимания научных и практических проблем.

Философское знание, сознание, мышление, если имеется в виду их диалектическое понимание и осуществление, отличает единство таких характеристик как целостность, всеобщность, конкретность. Эти же характеристики составляют суть диалектического подхода к рассмотрению развития науки.

Всеобщность, как также существенная характеристика диалекти-

волюционных демократов, материалистическую диалектику – диалектику Маркса и Энгельса.

ческого философского подхода, в рассмотрении науки требует выявлять способ ее формирования вместе с установлением связи с тем культурно-историческим контекстом, в котором она возникла, продолжает существовать и развиваться. Научные понятийные системы воспроизводят характеристики феномена всеобщности на частном и общем уровне. При этом часто возникают коллизии, связанные с неадекватностью осознания содержания выработанных понятий, работающих в той или иной науке. Неадекватность, как правило, проявляется в несоотносимости работающих в науке понятий с понятиями целостности и конкретности, выражающими фундаментальные базовые определения бытия, в контексте которых находится и исследуемых объект. Результатом этой несоотносимости является абстрактность в осмыслении исследуемого содержания, которое фиксируется в понятийных системах тех или иных наук. Результатом несоотносимости является также итоговая мозаичность современной научной картины мира.

Целостность как существенная характеристика диалектического философского подхода предполагает при рассмотрении науки учитывать ее статус особого социального явления и явления культуры. Позиция целостности требует взаимно увязывать все коллизии, происходящие с наукой на протяжении всего периода ее существования. При этом горизонтальные связи происходящих в науке процессов будут характеризовать то, что происходит в одно и то же историческое время. Вертикальные связи, в свою очередь, будут характеризовать процессы, происходящие в исторической перспективе, как связи прошлого, настоящего и порождаемого будущего.

Конкретность, характеризуя диалектический философский подход при рассмотрении науки, делает необходимым понимание *единства* отдельных ее проявлений и статусов. Единство не сводимо к совокупным определениям.

Реализация диалектического подхода к рассмотрению науки является условием понимания перспектив ее развития. Познавательная практика человечества стала предметом исследования с далекого прошлого. Современное состояние науки в науковедческой литературе оценивается как переход ее к новому историческому этапу – этапу постнеклассическому. Характерным для этого этапа является обнаружение и попытки отследить существенное влияние присутствия познающего, ученого, его позиции, мышления, субъективности на процесс и получаемый результат научного исследования. При этом существенность влияния далеко не ограничивается внешне - организационной стороной исследовательского процесса. Напротив, она касается

прежде всего его внутреннего содержания. Этот момент наиболее акцентируется как условие и специфика постнеклассического исследования.

Все доступные периодизации развития науки ориентированы на связь с вехами, характеризующими определенные этапы развития общества. Это можно считать оправданным, поскольку сама наука представляет собой социальное явление и не может ни формироваться, ни развиваться вне социальной обусловленности. Традиционно выделяют следующие этапы в развитии науки.

Древнее и средневековое становление научного знания традиционно трактуется как период *преднауки.* По отношению к этому периоду нельзя утверждать наличие собственного, самостоятельного существования науки, как особого, ставшего социального явления. В этот период происходит лишь возникновение, формирование знания о мире, о человеке, о мышлении. Эти знания были востребованы. Они являлись атрибутами возрастающей мудрости человечества, которая к этому времени уже получила статус философии. Поэтому в этот период понятия «философия», «знание», «наука» фактически совпадали. Философия этого периода включала в себя знания и «первых причин и всеобщих начал», и знания об отдельных природных явлениях, и знания о жизни людей и истории человечества, знания о самом процессе познания и др. В этот период постепенно вызревали условия, при которых из философии позже смогут выделиться самостоятельные направления и науки.

В 16-17 вв. наука возникает в качестве специфического типа духовного производства, и особого социального института. Первоначально она начинает развиваться в качестве относительно самостоятельной области знания преимущественно в форме естествознания. Развитием капитализма, крупного машинного производства были востребованы знания также и в области математики, механики и экспериментально-математического естествознания. Этот период ознаменовался появлением новой мировоззренческой установки, новым образом мира, новым стилем мышления, появлением новой особенности научного познания – мыслительного эксперимента.

17-19 вв. принято выделять как *классический* период в развитии науки. Характерной чертой этого этапа в развитии науки можно считать: следование требованию понимания самостоятельных ролей объекта и субъекта познания. Познающий субъект *не должен* влиять на получаемое в научных исследованиях знание. Это рассматривалось как необходимое условие получения объективно-истинных знаний о мире.

Следующий этап – этап *неклассической* науки - устанавливается в период первой половины XX века. Для него считается характерным отказ от объективизма классической науки. Такая позиция была обусловлена разработкой релятивистской и квантовой теории. Возникает необходимость осмыслить связи между знанием объекта и характером средств и операций в деятельности самого субъекта.

Этап постнеклассической науки выделяется в период второй половины XX и начала XXI века. Особенностью этого этапа в развитии науки считается постоянная включенность деятельности субъекта в «тело знания» не только средствами и операциями, но и ценностно-целевыми структурами. На первый план выходит исследование понятия *становления*, которое часто трактуется как проявление так называемого феномена *самоорганизации*, рассмотрение которого заводит проблему становления во внешний организационно-манипулятивный план, который затем предпосылается любым предметам исследования в качестве матрицы рассмотрения, заведомо декларируемую схему анализа любых процессов, включая процессы становления.

Варианты введения матричных стандартов в научное исследование и понимание изучаемых в науке процессов в качестве «единственно положительного», «заслуживающего доверия и уважения метода и принципа», является прямым следствием присутствия и даже господства в некоторых формах в современном философском и научном сознании недиалектических подходов и способов мышления. Все они связаны с традицией позитивизма, ведущей свое начало с первой трети XIX века в виде различных его исторических модификаций, дошедших до наших дней.

Надо отличать диалектическое мышление и его понимание от позитивистских и постмодернистских вариантов его трактовок. Позитивистский вариант понимания всегда содержит в себе редукцию сущности к неким совокупностям элементов содержания. «Редукционистское мышление» в корне отличается от диалектического. Методология в редукционистском варианте характеризуется как своего рода методика «расширенного действия». Наука отождествляется с дисциплиной, а научное знание с дисциплинарным знанием. В социальной сфере смысл «быть» заменяется смыслом «иметь». Диалектическое мышление обусловливает выход за пределы *непосредственных обозначений* рассматриваемых явлений. Но именно они выступают материалом, которым манипулирует недиалектическое мышление, создавая описания, классификации и т.п. Недиалектический подход вполне допускает, считает стандартно принятым в научном исследовании оставаться в сфере непосредственных обозначений того, что обнаружива-

ется эмпирически. При этом все исследование переводится в сферу анализа высказываний.

Однако такой путь ведет к серьезным тупикам и искажениям не только исследовательского опыта, получаемого знания, но и всего развития науки в целом. Диалектическое же мышление позволяет сделать выход в сферу осознания реальных «полей», или контекстов, существования того, что исследуется с точки зрения выявления способов становления и развития.

В представляемой читателю книге имеется семь разделов. Первый раздел посвящен рассмотрению диалектики как логики и методологии в контексте научных исследований. При этом особое внимание уделено анализу понятия диалектической логики. Во втором разделе рассматривается проблема метода науки в контексте диалектико-логического исследования. Здесь дается анализ метода как универсальной способности субъекта, анализ общекультурной детерминации метода науки и вопросы практических оснований перехода от эмпирического к теоретическому в научном познании. Кроме того, рассматривается диалектическая аналитика принципов историко-философской науки. Третий раздел посвящен рассмотрению диалектики, науки и проблем статуса и развития знания в историко-цивилизационной перспективе. Он включает в себя анализ научного реализма в современной философии науки и вопросы связи синергетики и диалектики в контексте проблем гуманизма в условиях современной цивилизации, а также дается анализ концепции общества знаний.

В четвертом разделе представлено рассмотрение методологических проблем исследования общества. Сюда вошел анализ процессов труда и отчуждения в социально-экономических исследованиях К. Маркса, понимания исторического факта, исторического идеала и идеала в истории, анализ исторического процесса и его соотношения с процессом политическим, анализ политического процесса как цивилизационного феномена, рассмотрение понимания научной революции и в этом контексте дан анализ проблемы отмирания государства. В этом же разделе дается анализ проблемы возможности управления будущим, рассматриваются фетишизм и идеология как семиологическая редукция в контексте модернизации капитализма.

Пятый раздел посвящен рассмотрению диалектики как методологии в психологических и педагогических исследованиях. Здесь представлены исследования оснований психологических исследований в развитии психологии как науки и следствия, к которым приводят эмпиризм и рационализм, если они реально выступают основаниями

этих исследований. Также рассматриваются концепты и редукции в научном познании и психологическом исследовании личности. В этом же разделе дается диалектико-методологический анализ рефлексивности и рефлексивной психологии. Особое место в пятом разделе занимает критический анализ поиска «новой теории» сознания, в котором представлено критическое рассмотрение биологизаторской редукции проблемы сознания. Такая редукция в последнее время становится модной в психологических и около психологических кругах. Далее, в этом разделе представлен анализ феноменов сознания и сновидений в трактовке Ницше как предмета психологического исследования. Кроме того, здесь представлено рассмотрение диалектики как необходимой и достаточной методологии педагогики как науки, а также анализ развития образования как методологической проблемы.

Шестой раздел данной монографии посвящен исследованию диалектики в контексте проблем развития естественных наук. Здесь представлен анализ диалектики логического и исторического в обосновании квантовой механики и анализ гносеологических уроков ее развития. Также представлено специальное рассмотрение объективного содержания и субъективных иллюзий математического мышления. Особое место занимает диалектико-логический анализ ситуации в зоологии и ботанике, а также дается анализ методологических аспектов современной геологической науки.

Седьмой раздел посвящен рассмотрению трудностей реализации диалектики как логики и методологии в развитии науки. В этом контексте речь идет об анализе оснований неприятия диалектики специальными науками как проблемы для их развития.

Данная книга – результат труда авторского коллектива, каждый член которого ориентирован на диалектическое понимание логики и методологии науки. Книга рекомендуется всем, кто занимается научными исследованиями в различных научных областях (физики, ботаники, зоологии, геологии, психологии, педагогики, истории, политологии), а также философам, методологам, занимающимся исследованием оснований и перспектив развития науки как явления культуры.

Гусева Н.В.

Руководитель Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, доктор философских наук, академик Акмеологической Академии

РАЗДЕЛ 1. ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА И РАЗВИТИЕ НАУКИ КАК ПРОБЛЕМА

Лобастов Г.В.

ВВЕДЕНИЕ В ПОНЯТИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Известное еще не есть познанное, говорил Гегель. Вхождение ума в какой-либо предмет, знание этого предмета, объективно ограничивается требованием его использования в практической жизнедеятельности. И это понятно, поскольку именно практика порождает познание и удерживает себя в качестве порождающего начала до тех пор, пока нуждается в знании. Знание же опосредствует практическое преобразование вещей. Развитие познания за рамки практических потребностей связано, казалось бы, с мотивами субъективного рода, если бы любой «субъективный род» бытия не был бы порожден тем же самым основанием, предметно-преобразовательной деятельностью. Но и последняя не имеет самодовлеющего характера – она положена потребностью человека *быть*. А это бытие осуществляет себя как историческое развитие самого человека, порождающее (создающее) в контексте длящихся обстоятельств бытия свободное преобразование своих условий. Включая сюда порождение самой этой свободы. Потому историческое человеческое бытие – это самотворчество человека, опосредствованное внутри себя многообразием создаваемых им форм и всей системой тех необходимых отношений, которые тут возникают. В первую очередь отношений общественных. Отношения же вещей, отношения всех порожденных в культуре форм погружены в движение самого человеческого содержания. И форма собственно человеческого бытия, каждый раз прорывающаяся через развивающийся в истории общественный идеал, выступает бессознательной целью человечества. Конечной целью всех форм деятельности человека является сам человек.

В общей форме эта картина кажется понятной. Но человеческая историческая культура столь многообразна, столь сложна, так внутри себя расчленена и осуществляет такие синтезы своего содержания, что сознание *вынужденно* отражает эту человеческую действительность в образах ее превращенных форм. Эти превращенные формы оказываются на поверхности и на них, не давая отчета в их содержании, ориентируется конкретная практика, несущая в себе разнообразные цели, часто далекие от человеческих смыслов. И сама наука, как форма отражения, погружена в поверхностный слой бытия, принимает на себя отчужденные формы и работает внутри отчужденных форм, и потому

то, что кажется истиной, в масштабе исторического человека является заблуждением. И само заблуждение тем самым является содержательным моментом развития человечества. Центральной темой для мыслящего сознания человека поэтому является он сам, его смыслы и идеалы.

Потому известное и не есть познанное. В человеческой действительности осуществляются такие взаимопревращения, распутать которые не удается даже философии, которая по своему существу всегда предельно критична к своим собственным ходам и самосознание которой находится в высшей форме корреляции с идеальными формами человеческого бытия.

Диалектика известна давно, с античных времен. Сегодня она понимается как одна из форм наиболее адекватного познания действительности, воспроизводящая собой диалектику самого бытия. Как форма позволяющая распутать стихийно выстроившиеся связи тела человеческой истории, выстроить в сознании идеальные образы любых культурно-исторических образований, чтобы тем самым дать содержательную и смысловую картину пространства осмысленной человеческой деятельности.

Не только обыденное сознание, но и научное диалектическую форму мышления представляют как нечто текучее и неопределенное - в противоположность устойчивым и вполне определенным формам здравого смысла. Согласно схемам этого здравого смысла, под диалектику подводят все, что в этот здравый смысл не укладывается, что оказывается неуловимым, изменчивым, противоречивым. И позицию этого здравого смысла понять можно, - как можно понять и то, почему этот здравый смысл не может уловить диалектику в ее научно-философской, достаточно определенной форме. Он стихийно-естественным образом ищет устойчивость и определенность в вещах и обстоятельствах своего бытия, на которые можно опереться в своих делах, - и столь же требователен к определенности своего мышления. Он требует однозначности и определенности суждений. Если да, то - да, если нет, то нет. За всякой неопределенностью он готов видеть уклончивость и хитрость, ибо чувственно данные, практически-необходимые вещи даны ему бесхитростно и с очевидной достоверностью. В требовании своей устойчивости он опирается на вполне объективный, и именно очевидный, момент в самой действительности, на ее объективно-устойчивые формы, момент покоя, момент тождества.

Но если он, этот здравый смысл, действительно последователен, он обязательно обнаруживает, наталкивается на противоречия, которые формулирует с той же четкой определенностью, которой требует

от себя в любой ситуации. Вот, скажем, он вынужден утверждать, что вещь равна самой себе, т.е. покоится не только в отношении какой-то другой вещи, т.е. находится в неизменяемом положении относительно нее, но и относительно себя, эта вещь, является неизменяемой. И в то же время он хорошо понимает, что вещи меняются, что движение есть факт и что, следовательно, вещь не равна самой себе. То есть она меняет свое положение не только относительно других вещей, но и относительно самой себя. Фиксация этих двух противоположных позиций оценивается им как заблуждение ума, ибо здравый смысл не допускает такой ситуации в объективной действительности. Чтобы из нее выйти, он выверяет определенность каждого своего шага и всех тех исходных философско-логических постулатов, согласно которым эти шаги им осуществляются. Тем не менее, проблема остается, ибо противоречие на таком пути не устраняется, лишь еще более обозначается. Основаниями этой проблемы занималась вся история философии, начиная с Парменида, философия которого Гегелем рассматривалась как начало исторической философии вообще. Следует заметить, что развитие философии во всех ее проблемах и тупиках воспроизводит собой вычищаемые ею формы движения обыденного сознания. Философия научного сознания, если не иметь в виду ее конкретно-историческую форму, а понимать как анализ сознающих себя форм познания действительности, - эта философия отличается только своей простотой, ибо ее предмет здесь (формы движения и сознания науки) уже представлен в достаточно рафинированном виде. Более того самосознание науки исключает из себя те объяснительные позиции, которые многообразно представлены в сознании обыденном, где истинные представления совершенно случайным образом могут быть переплетены с самыми нелепыми заблуждениями. Внутренней структурной основой этого сознания является логика здравого смысла, основные схематизмы которой выражены в представлениях формально-логической науки. Но обыденное сознание гораздо богаче осознанных логических схем, оно плотнее связано с чувственно-практической деятельностью. Механизмы этого сознания позволяют разрешать практические проблемы за рамками самой этой логики. Здесь в систему размышлений входит сама практика человека, чувственно-эмпирический опыт, который далеко не всегда опирается на логические связи. Здесь становится очевидной недостаточность чисто логического (теоретического) мышления. И история философии искала различные выходы из возникающих здесь проблем. Отношение эмпирического и теоретического, чувственного и рационального, бытия и мышления вообще – только общие контуры этих проблем. Для понимания

же этих отношений должен быть осуществлен переход каждой из этих категорий в другую и обратно. Диалектика ведь в том и заключается, что противоположности, на которые наталкивается мышление в виде их противоречия, должны быть сняты, противоречие разрешено, определен момент определенности полученной формы бытия и ее знания, мышление должно выйти на новый уровень в постижении вещи, т.е. обнаружить в составе равного себе бытия внутреннее различие.

Почему это так, а не иначе, теория мышления и должна обосновать. Формально-логическая и диалектическая традиции в понимании мышления исходят из разных принципов. И, естественно, эти принципы не являются случайными, они так или иначе (и теоретически, и практически) получают некое обоснование. Диалектическая теория мышления обоснование своих принципов включает в саму себя, одновременно разрешая проблему истинности знания и его формы, его природу и содержательное движение. Тем самым она есть философская логика. И по необходимости - диалектическая. Ибо существенной особенностью диалектической формы как раз и является движение мысли от тождества к противоречию и от противоречия к тождеству. Так диалектика понимается от Гегеля до сегодняшнего дня. Тем самым диалектическая теория мышления принципиально отличается от формально-логической традиции, оставляющей свои принципы за рамками самой логики. Принципы эти она берет из состава той философии, гносеология которой базируется на эмпирическом обобщении. В некотором смысле можно сказать, что эти две традиции стоят на противоположных основаниях, формальная на принципе тождества, диалектическая – на принципе противоречия.

Но поскольку тождество и противоречие – категории противоположные и, согласно диалектическому мышлению, предполагают и полагают друг друга, снимают одна другую, переходят друг в друга, - постольку диалектическое мышление снимает собой формально-логическое. И категориальная форма, исследуемая диалектикой, бессознательно представлена в формальном мышлении, ибо содержательный момент за ним всегда мыслится. Не говоря уже о том, что реальная связь между понятиями и суждениями обеспечивается не «логическими связками», а, как показал Кант, категориями, т.е. реальными мыслительными формами. Поэтому, конечно, можно сказать, что противоположность двух теорий мышления относительная. Но такое суждение само носит лишь формальный характер. Ибо по существу диалектическая логика, как логика содержательная, совершенно не без основания претендует на абсолютность, и эта претензия объясняется ее принципиальным тождеством с объективным материальным про-

цессом предметно-практического бытия человека. Мышление здесь и понимается как *идеальная форма деятельности*, как идеальная деятельность воспроизведения объективных форм бытия, данных через контекст практически-преобразовательной деятельности. Как форма разумная и тем принципиально отличающая себя от рассудочной формы мышления, абсолютизированной формальной логикой. Разум же диалектики – это форма мышления, в своем движении опирающаяся на чистые формы вещей, их идеальные формы, удерживающая собой в деятельности человека функциональные определения этих самых идеальных форм. Деятельность, знающая самое себя, свою собственную всеобщую чистую форму.

Действительно, позиция формальной логики вполне понятна. Ведь если бы этого момента, момента тождества вещи самой себе в объективной действительности не было, если бы вещь не фиксировала себя как равная самой себе, что она есть то, что она есть, ее бы вообще как этой данной вещи и не было. Потому что ни одного определения, ни одной ее характеристики вы бы никогда не смогли уловить, ибо все они никогда не равны самим себе. И чему они равны - тоже сказать нельзя. Потому как отсутствие какого-либо отношения вещи к чему-либо, включая отношение к самой себе, означает, что вы вещь не можете мыслить, ибо мыслить – это соотносить друг с другом различенные характеристики бытия. А любое различение фиксирует и отношение. При непрерывности же изменения вещи это различие не дано, значит, не может быть и никакого соотношения. То есть, мышления. И нет никакого субъективного образа. Но если даже допустить некое Я, способное быть до и без всякого отношения к объективной действительности, оно бы никакими своими субъективно - психическими способностями зафиксировать это объективное бытие не могло бы. Не только мышлением. Даже не могло бы сказать, есть оно или нет.

Но с полной определенностью можно сказать, что никакого Я, никакого субъективного образа нет, если нет активного движения внутри объективно различенных вещей. В эксперименте, где это различие снимается (в помещении, где установлена предельная темнота и тишина, где температура доведена до естественно-телесной, где отсутствуют возможности активного взаимодействия с окружающей средой), исчезает даже наличная субъективно-психическая способность, иначе говоря, исчезает любой и всяческий образ, теряется сознание.

И потому сказать нельзя, находится ли что-нибудь за рамками мышления. Если мы такое, находящееся за пределами мысли бытие

допускаем, то мы по необходимости допускаем его бытующим в тех же самых формах, в каких мыслим мыслимую вещь. Если само объективное различие порождает различие и в субъективном образе этой объективности и если синтез этих различенных сторон в субъективности осуществляется по схемам объективного синтеза, то допущение за рамками мышления *немыслимого* бытия должно просто ломать (требует допустить) и привычные схематизмы мышления. Исторически оно так и происходит, и развитие мышления заключается в том, что практически-преобразовательная деятельность, не зависимо от мышления, обнаруживает (и создает) такие определения действительности, которые становятся формами мысли. Расширяющаяся предметность бытия расширяет и мышление человека.

Принцип определенности и равенства вещи самой себе, принцип тождества, выглядит естественным и абсолютным. Неопределенность за рамками тождества есть как раз то, что необходимо определить, и обыденное сознание с его здравым смыслом строит такие образы, которые ничего общего с действительностью не имеют. Разумеется, любое представление можно «обвинить» в его несоответствии действительности. Проблема истины поэтому всегда актуальна. Но всякие разногласия между различными представлениями могут быть сняты только обоснованием истинности своих принципов и формы их движения в объективной действительности. А здесь, как ясно, далеко недостаточно ссылки на факт внешней всеобщности и эмпирической повторяемости. Здесь нужна серьезная проработка предельных оснований бытия и мышления, обоснование их внутреннего единства, именно той самой диалектики бытия и мышления, которая теоретически может выразить переход бытия в мышление и мышления в бытие. Потому эмпирия тут никак не исключается, наоборот, она становится по*н*ятой - как в своем наличном бытии, так и в сути. Диалектическим мышлением она снимается, выражается в своих существенных определениях.

Но и принцип движения, всеобщей изменяемости вещей, их нетождественности самим себе, требует не меньшей определенности. Если все изменяется, то никогда даже нельзя сказать, что есть это все. То есть *что* меняется. Ибо это что, если оно есть и если мы его мыслью или чувством фиксировали, обладает моментом устойчивости, моментом внутренней определенности, оно есть как то, что оно есть. И тогда действительно можно сказать, что оно, будучи определенным в самом себе, для самого себя и для другого, изменяется – коль скоро мы это изменение наблюдаем.

Однако, что мы делаем, когда мыслим такую ситуацию? Во-

первых, мы утвердили факт: нечто изменяется. Со стороны логической мы имеем вполне определенное суждение, в котором есть субъект (нечто) и предикат (изменяется). И вполне определенная связь между ними: изменение принадлежит нечто. Здравый смысл, конечно, таких суждений не выстраивает, для него они слишком абстрактны, он требует конкретности, понимая под ней присущую ему самому устойчивость и определенность. Может он удержать в себе бесконечность как таковую без того, чтобы мыслить ее как предикат чего-либо? Конечно, нет, это всегда будет молчаливое допущение либо некоторой вещи, либо чистых форм пространства и времени. И это сознание поступает, как будто, совершенно правильно, т.е. по правилам той логики, которую здравый смысл науки давно извлек из действительности бытия. Ведь первая форма мысли – это суждение, связь различенного. Если мы высказываем только предикат, то субъект предполагается. В отсутствии субъекта (предмета мысли) мы не можем мыслить ни один предикат, свойство само по себе. Ведь это было бы просто абстракцией, некое отвлечение нашего ума, отделение им от вещи ее собственного свойства. Но вещи нет, а потому ведь и не может быть никаких свойств, - если, конечно, не думать, что свойства вещей существуют до самих вещей. Для науки и философии важно понять, имеют ли свойства вещей, представленные в сознании как абстрактные их определения, - имеют ли эти свойства форму бытия в самих себе, и, если таковая имеется, то чем она порождена, в чем собственное бытие этих свойств, принадлежат ли они природе, объективно-природному бытию, или порождены человеческой деятельностью и бытуют как необходимые моменты этого самого общественного культурно - исторического бытия человека.

Изменение как таковое без изменения чего-либо, это, казалось бы, нонсенс.

Все было бы так, если бы мы мыслили только некую внешнюю действительность, в какой бы форме она перед нами ни представала, будь то камень или Вселенная. Здравый смысл, однако, именно на такого рода *внешние* природные формы и опирается. Но диалектика как метод мышления возникает не из этих форм. Она (то бишь реальное историческое мышление человека) вполне может мыслить изменение как таковое без того, чтобы держать в своей мысли и то, что изменяется. Ибо для нее движение (философский термин, удерживающий собой всякое изменение) – это категория бытия самого человека, бытия реального и внутри объективной действительности осуществляющегося. Здесь мыслящий человек удерживает изменение как то, с чем он сталкивается и что надо понять (осмыслить), чтобы с этим обстоя-

тельством своего собственного бытия умно иметь дело. Он ищет предикаты изменения. Понять изменение как способ бытия вещей (движение есть способ существования материи), это имеет сугубо практическое значение. Собственно говоря, все, что становится предметом мысли, первоначально выступает предметом практического действия.

Изменение (движение) стало предметом серьезного анализа в древнегреческой философии. Все исходные проблемы мышления и его диалектики были не только зафиксированы, но и отчетливо выражены со значимым для всей будущей истории мысли результатом уже в рамках элейской школы (Парменид). И бесконечная делимость пространства, и относительность движения, и противоречие при попытке мыслить его, более того, обнаружение невозможности осуществить это мышление движения. А отсюда – если мышление есть истинная форма, то движения нет, – именно как формы немыслимой. Ибо мыслить можно только то, что равно самому себе, только покоящиеся вещи. В чувственном опыте мы сталкиваемся не с сутью вещей, а с их внешним проявлением, которое не есть истина, поэтому и чувственное знание не может нам дать истину вещи. Истина вещи – это ее покоящаяся сущность, неделимая, неуничтожимая, бесконечная и т.д. Ведь один шаг до идей Платона! А атом Демокрита разве не есть бытие Парменида? Демокрит «строит онтологию», а Парменид мыслит самое мысль. И если здесь получаются отрицательные выводы, то только потому, что проблема определенности мышления замкнута на тождество, на покой, на неизменяемость. Текучая вещь не поддается мышлению. Надо либо отказаться от мышления в пользу чувственного знания, с позиций которого опровергаются фактически все апории Зенона, а если его признавать как фору необходимую в познавательной деятельности, то отказываться придется от знания чувственно-эмпирического. За всеми этими обстоятельствами и лежит проблема понимания самого изменения, которое должно удерживать в себе покой, которое, в конечном счете, должно пониматься как покоящееся движение. Разумеется, в абстрактной определенности, любое изменение равно само себе, следовательно, покоится. В Новое время физика это вполне определенно покажет – через 2000 лет. Однако и за две тысячи лет до Галилея великий Гераклит уловил покой движения вполне конкретно, не как тождество движения самому себе в его абстракции, а как его внутренний вполне определенный момент, как устойчивый в себе его собственный способ – без того, чтобы говорить, *что* движется. Иначе говоря, абстракция движения здесь получает конкретное выражение. Движется все, но именно это все имеет свою собственную логику изменения – Логос. Всеобщая форма движения, изменения ве-

щей. И всеобщие условия этой изменчивости. Категория движения очищается от «естественных» представлений здравого смысла, которыми было преисполнено мышление до Парменида: греки выстраивали мир из воды, воздуха, земли и огня, т.е. определяя начало и через анализ этого начала (но часто извне) указывали на способ перехода от него к наличному положению вещей, обнаруживали определенную связь всеобщего содержания этого начала с особенным содержанием действительности. И, следовательно, мыслили изменение, движение только в чувственно-конкретных образах, не подвергая анализу логику этого движения. Впервые это, повторю, сделал Парменид и его школа, и Гегель совершенно неслучайно историю философии начинает с него. Здесь мысль получает определенность как мысль. Здесь она противопоставлена и бытию и самой себе. Здесь подвергается анализу ее истинность и ее пределы. Здесь выявляются ее противоречия. Что, кстати, и свидетельствует о «чистоте» и четкости этого анализа. А потому элейская школа до сих пор является серьезной школой мышления. Без нее разговоры про диалектику либо вязнут в обыденных представлениях, либо попросту отрицают саму эту диалектику.

Все эти категории легко улавливает и обыденное сознание, тот самый здравый смысл, который требует определенности. Здесь ведь, в этом требовании определенности, он тоже нисколько не расходится с диалектической позицией. Ибо диалектическая позиция заключается в том, что мышление пытается понять все эти предикаты, через которые проходит наше сознание, на какой бы позиции оно сознательно или бессознательно ни стояло, - понять эти предикаты как формы объективного бытия самого человека, которые соединяются, связываются, под которые подводятся вещи объективного мира. В практике человека каждая вещь подводится под форму этой практики, этими формами она измеряется и реально апробируется, проверяется на предмет применимости, а тем самым и на предмет истинности. Потому вполне естественен прагматизм, вырастающий из определенной общественной формы производства, где польза становится центром бытия, а индивидуально-личностная форма мыслится естественно-природной – в силу отчуждения в условиях отчужденного труда человека от своей сущности. Практика, понятая широко, в пределах всех ее действительных и возможных форм, и в самом деле по своему существу выступает критерием истины. Прагматизм – усеченная форма практического отношения к действительности. Внутренняя форма практического отношения человека к миру и к самому себе представлена именно категориями, категориальными связями бытия. И потому разобраться в содержании эмпирического бытия без того, чтобы увидеть противоречия

внутренних (т.е. сущностных) отношений, довлеющий характер категориальных определений, - значит не понять эту действительность. Но ее и не понять и тогда, когда категории мыслятся как предельные обобщения эмпирического типа. Здесь, ясно, мы за рамки мышления по типу формальной логики не выходим. До тех пор, пока мышление не будет понято как всеобщая, необходимая идеальная форма деятельности общественно-исторического человека.

Надо сказать даже больше. Категории, поскольку они присущи бытию – как внутренняя организация и форма этого бытия – в той или иной мере стихийно снимаются обыденным сознанием, и даже здравый смысл, рассудочное мышление (что отчетливо показал Кант) бессознательно содержит их в себе. Они снимаются субъективностью с форм практической деятельности, и субъективность, способная собой представить субъектность и личностное содержание индивида, несет их в себе как действительную форму индивидуальных способностей.

Познание, как специфическая деятельность, идет за практикой. Но практика, как мы только что заметили, сама обладает познавательной способностью, - причем в ее исходной форме, выявляя значащие определения вещей и утверждая истинность этих определений. Однако чувственно-практической деятельности не достаточно, чтобы судить о вещах в полной мере и полном объеме, - а именно такое знание открывает сознанию возможность использовать в практической деятельности сущностные определения вещей. В форме отвлеченного мышления человек полагает свои цели, теоретически обосновывает осуществимость их, выявляет условия любой своей деятельности. Иначе говоря, полагает, обеспечивает и контролирует производство новых форм действительности. И тем самым обгоняет практику, говоря сегодняшним языком, проектирует ее. Иначе говоря, выражая это дело в терминах логики, следствие уходит в основание. Примитивно-обыденное представление причинно-следственных отношений сводится к дурной бесконечности (Гегель) причин и следствий, в котором следствие, уже в качестве причины, порождает новое следствие или, наоборот, за каждой вещью как следствием предполагается причина, за которой другая и т.д.

Дело, однако, в том, что причинно-следственное отношение - это такая форма взаимодействия, в которой одна из сторон оказывается ведущей и в которой в результате этого взаимодействия ведущая сторона оказывается представленной своим содержанием наиболее полно, а другая оказывается снятой. Потому указать на вещь как причину для понятия (для понимания дела) мало, ибо вещь может быть выражена через любую категорию и удержана в этой абстрактной опреде-

ленности (чтобы вещь постичь в полноте ее определений она как раз в полноте этих категориальных определений и должна быть дана). Для понятия *категории* причины должны быть указаны такие всеобщие формы бытия, которые объясняют тот особый тип взаимодействия, где при наличии особых условий возникают устойчивые изменения направленного характера. Эмпирическая демонстрация этих отношений к понятию категорий причины и следствия мало что добавляет, обыденное сознание и здравый смысл формальной логики как бы априори знают, что за каждым явлением лежит причина и пытаются найти ее в других явлениях того же рода. Такое сознание потому легко указывает на ряд причин одного и того же явления. Потому нет ничего удивительного и необычного в позиции Юма, показавшего своими анализами, что не так все просто обстоит в нашем сознании с этим, причинно-следственным, отношением, что наше сознание за такое отношение часто склонно принимать устойчивую временную последовательность. Известна, однако, и противоположная мысль, согласно которой категория времени выводится из причинных отношений.

Временная структура действия не может быть выстроена – пока, скажем, ребенок не натолкнется на направленность предметных взаимодействий. Взаимообратимость пространственных отношений в его действиях начинает ограничиваться некоторым необратимым моментом в составе этих отношений, который потом и конституируется в особое отношение причинно-следственной зависимости. Ребенок наталкивается не просто на сопротивляемость вещи, с которой, сопротивляемостью, вынужден считаться, но на *особую форму* взаимосвязи вещей. Где одна вещь сопротивляется другой и эта, другая, вынуждена с этим обстоятельством считаться более, чем первая. Эта взаимосвязь потом получит обобщение в деятельности как ее *всеобщая* форма, по которой она объективно осуществляется, - а потому и как *субъективная* способность организации вещей в процессе деятельности с ними.

Организация действий ребенком и их, этих действий, связь, определенная причинно-следственными отношениями, вынуждена выделять и последовательность, диктуемую разворачиванием всего процесса достижения результата. Последовательность действий выстраивается в направлении, идущем по логике причинного ряда. Эта последовательность, удерживаемая схемой причинно-следственных отношений, становится абстрактным образом любой организации своих действий и вещей в пространстве. Пространство и время становятся категориальными определениями деятельности субъекта.

Здесь и причинно-следственное отношение становится категори-

альной формой. Кажется, причина должна лежать позади. Причинное отношение входит во все телесные движения ребенка, обеспечивающие его мотивированное действие. Каждое движение выражает собой некое причинное отношение телесно-органического рода. Но управляется это отношение задачами целого, целью, задаваемой жизненной необходимостью. Субъекта деятельности ведет цель, все его действия, все действия его органов и средств этих действий определяются и подчинены именно этой цели. И в таком случае эти действия сводятся к *условиям* деятельности, причем таким, которые сами определены этой деятельностью. Определены не в отношении естественно - природной зависимости, а в отношении выстраивания причинных рядов по логике цели. Цель есть организующая форма, свободно определяющая природную форму необходимости.

Потому и самого человека надо понять как природное существо, свободно осуществляющее себя в пространстве созидаемой им культуры. Любой предикат (категория) относимый к субъективности человека одновременно является предикатом и той действительности, внутри и посредством которой живет и мыслит человек. Поэтому, исследуя эти категории, человеческое мышление исследует человека, всеобщие формы его собственного полагания в бытии. А поскольку он исследует категории только как категории, в отвлечении их от реального бытия, в чистой форме, постольку это исследование есть мышление самого мышления.

Мышление мышления своим результатом имеет логику, науку логики. Но никакая наука не есть самоцель. Самоцелью исторического развития является личностная форма бытия. Поэтому все определения объективного бытия, становящиеся определениями мышления, есть определения человеческих способностей. Мышление есть способность – всеобщая и необходимая способность исторического человека, и насколько она развита в исторической действительности и науке, от этого в определенной мере зависит и личностное развитие индивида. Мера этой зависимости – специальный вопрос. Однако извлечение из истории человеческого бытия его всеобщих идеальных форм деятельности является необходимым условием формирования индивидуальных способностей. И есть великое различие между умом формальным и умом диалектическим, способным в содержании реальной жизнедеятельности человека полагать свободные формы бытия.

Гусева Н.В.

МЕТОДОЛОГИЯ И НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Известно, что методология, с точки зрения значения слова (термина) и входящих в него корней, это учение о методе. Однако, также известно, что метод можно трактовать по-разному: как форму осуществления либо деятельности в целом, либо отдельных действий. В зависимости от того, что берется за основу (деятельность в целом или группы, системы действий), понятие метода наполняется тем или иным содержанием. В случае, когда речь идет о группах действий, как основе, в которой моделируются представления об определенном методе, то его содержанием оказывается определенная схема распределения и соотношения приемов, операций, включенных в производимые и моделируемые действия, а также и сочетания определенной совокупности действий данного содержания с другими совокупностями. В этом случае они носят характер, определяемый ситуацией их совершения.

Иное значение понимание "метода" приобретает, когда в его основе рассматривается деятельность как целостное явление, которое берется за основу модели будущего созидания. Определяющей чертой деятельности как целостного явления выступает ее «сквозной культурно-исторический» характер. Это означает, что совершение деятельности как целостного явления, по смыслу и значению не остается в ситуации совершения и не завершается в ней. Ее свершение всегда само определяет возникающие новые смыслы и значения, важные для того сообщества, в котором она совершается. Формируемое на такой основе понимание метода также приобретает смысл и значение, выходящие за пределы ситуации. Определение характера деятельности как «сквозного культурно-исторического» не является аллегорией в данном контексте. Напротив, при рассмотрении такого характера деятельности открывается возможность раскрыть новые горизонты понимания метода. Эти горизонты ярко обозначены в историческом развитии диалектики от древности до современности. В то же время переход на качественно новое понимание метода позволяет совершить переход от феномена методического к феномену методологического.

В научных исследованиях феномен методического рассматривается как широко употребляемая, укоренившаяся форма осуществления исследовательских процедур, каждая из которых в итоге получает свое методическое выражение. В то же время, любая исследовательская процедура замысливается и совершается как последовательность определенных действий, направленных на достижение определенной

(конечной) цели. Успешность проведенных систем действий может быть основой для закрепления совершаемого порядка в виде знания, которое может быть рекомендовано и предпослано для проведения следующих аналогичных процедур. Появляющееся в этом случае (случае закрепления) методическое знание может быть употребимо впоследствии неоднократно, но всегда в аналогичных и конечных ситуациях. Вне контекста этих ситуаций оно теряет свой смысл и значение. С одной стороны, научное исследование невозможно без таких процедур, как сбор данных об исследуемом объекте всеми доступными методами, обработка собранных данных, их систематизация и классификация и проведение соответствующей интерпретации. В то же время, научное исследование не может и не должно ограничиваться этими процедурами, так как сами по себе они не приводят к выявлению необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей, характеризующих познаваемый объект или познаваемую сферу. Процедурные «компоненты» научного исследования соответствуют, по принятой терминологии, его эмпирическому уровню. Способы же выявления необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей, присущих объекту исследования, - характеризуют теоретический уровень. При ближайшем рассмотрении названных спецификаций уровней исследовательского процесса можно сделать вывод о том, что эмпирический уровень вполне допускает возможность использования методических конструктов. Оно будет возможным в том случае, если точки приложения конечного методического знания совпадут с определенными точками осуществляемых процедур.

Иначе обстоит дело с феноменом методологического. В феномене методологического предзаложено понимание метода, качественно отличающееся от того, которое можно рассматривать как воспроизведение ситуативной, конечной системы действий. Обнаружение смысловых контекстов, выходящих за пределы неких данных ситуаций, заставляет ставить вопросы о том, насколько они соответствуют требуемым, ожидаемым, созидаемым, целевым и т.д. обстоятельствам, ориентированным на перспективу развития реальности, в которой оказывается человек, в том числе и исследователь. Осознание перспективного движения и его характеристик является залогом того, что ситуативные, конечные системы действий будут расположены на нужном векторе, не будут ориентированы в тупик.

Рассмотрение метода в этом случае не может быть никоим образом сведено к некоему набору схем, рецептов. Поэтому понимание метода в этом случае требует особого осмысления, которое затрагивает организацию и способ разворачивания самой культурно - историче-

ской реальности.

Главным содержанием вопроса о методе, возникающем на деятельностной основе, является раскрытие того, как человек при решении своих жизненных задач, в том числе и научных, может выходить на уровень культурно-исторических смыслов и значений. При этом содержание метода не может иметь рецептурного характера, как тогда, когда речь идет о методе, выражающем способы и системы действий. Невозможность и недостаточность рецептурности методов обусловлена тем, что она задает точечные смыслы и значения человеческих действий, которые не соответствуют масштабам культурно-исторической деятельности и ее творческому содержанию.

Разделение метода с точки зрения различия того, что он выражает (действия или деятельность) приводит к различению учений (знаний) о методе. В первом случае таким учением (знанием) будет методика, во втором - методология.

Понятие методологии предполагает выявление методов, лежащих в основе культурно-исторических форм отражения человеком мира, которые всегда носят всеобщий характер. Поэтому методология как сфера всеобщего, выступает способом формирования деятельности человека (человечества) в мире как целом. Методология характеризует способы формирования и осуществления деятельности человека универсальным образом. Это значит, что они ориентированы на воспроизведение имеющихся закономерностей развития в любых областях развития мира и человека. Поэтому методологическое знание может реализоваться в любой сфере человеческого бытия, включая и науку.

Наука как сфера человеческой деятельности с ее специализацией на познавательных процессах не ориентирована на воспроизведение ситуативной деятельности ученых (равной осуществляемым ими систем действий), а напротив, она должна содержать ориентацию на статус исследователей как субъектов познавательных процессов и на вскрытие законов бытия, что само по себе имеет культурно - историческое значение и смысл. Культурно-исторический смысл деятельности ученых в этом плане выражается не в совокупности методических процедур как таковых, совершаемых ими. Он заключается и оценивается с точки зрения того, насколько они (ученые) в своей деятельности приближаются к раскрытию законов бытия, в том, насколько вектор и специфика их деятельности совпадают с логикой самого бытия, насколько в ней выражены универсальные, всеобщие определения самой реальности. Эти параметры, как известно, присущи феномену методологического и реализуются им.

Наиболее приближенными к сути процесса научного исследова-

ния являются не описания его как массива исследовательских точек, в которых дается ответ на вопрос: как это подготавливалось, как это делалось в той или иной ситуации и т.п. Напротив, ведущими оказываются вопросы и ответы, воспроизводящие смысл научной деятельности ученых, формулируемые как ответ на запросы практики, общественной жизни людей в тот или иной период. К числу таких вопросов можно отнести следующие вопросы: для чего проводилось исследование? Каковы его цели, согласуются ли они с интересами общества? Куда ведут, что обусловливают полученные результаты в историческом контексте? И др. При этом собственно методологические аспекты присутствуют в форме осознанных проблем и ответов на вопросы: как должны измениться принципы организации, способы существования объекта исследования, чтобы он стал соответствовать запросам практики, запросам, заложенным в научно-исследовательских программах и т.п.

Для конкретизации возможностей методологии необходимо рассмотреть необходимость выхода за пределы ситуативного в процессе научного исследования, совершаемого ученым. Речь идет «о выходе» в сферу осмысления необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей, присущих объекту исследования. Их обнаружение как задача при ее выполнении всякий раз будет выводить ученого за пределы точечных, конечных, ситуативных процедур. Область этого выхода за пределы конечных задач и процедур, осуществляемых ученым, должна быть осмыслена адекватно. Для ее понимания недостаточно будет опираться на рекомендации методического плана. В них не будет найден ответ на вопрос о необходимой ориентировке. Выход за пределы «ситуативного» порождает вопрос: куда же осуществляется в этом случае выход? Что же существует за пределами ситуации, которая заканчивается, завершается, оставляя за собой некие результаты? С чем же остается ученый, который получил результаты, проведенных (эмпирических) процедур? Можно ли считать исследование завершенным, законченным? Можно ли удовлетвориться определенным пояснением, интерпретацией полученных итогов? Являются ли итогами научного исследования в полном смысле результаты эмпирических процедур?

Эта серия вопросов не является случайной. Результаты эмпирических процедур, выраженные в той или иной системе полученного знания и классификациях, не являются конечным пунктом научного исследования. Так как они не выражают в этом виде закономерности, то есть не характеризуют исследуемое явление как процесс, по отношению к которому должны быть выявлены необходимые, существенные, объективные и повторяющиеся связи. Важно отметить, что без

вскрытия закономерностей научное исследование лишь формально может претендовать на статус научного. Установление необходимых, существенных, объективных и повторяющихся связей, присущих исследуемому объекту является критерием возможности процессуального понимания мира, в котором исследуемый объект выражает специфические черты процессуальности мира. Именно в этом смысле недостаточно останавливаться на конечных ситуативных, эмпирических результатах, которые обусловливают своими характеристиками взгляд на исследуемый объект как статичную точку действительности. В силу своей статичности эта точка полностью соответствует полученному о ней статичному знанию. Согласие с таким положением будет означать, что вектор познания в данном исследовании либо потерян, либо возвращен к точке, из которой он должен был выходить. Это означает, что научный исследовательский, познавательный процесс оказывается заблокированным, потерявшим свое «живое ядро», условие и способ развития.

Выход за пределы ситуативности в научном исследовании может обусловить лишь осознание контекста, в котором оно не потеряет свой смысл. Связь с этим контекстом должна иметь необходимый, существенный, объективный, повторяющийся и всеобщий характер. Таким контекстом всегда является культурно-историческое бытие. Смысл познавательного процесса (и научно-исследовательского вместе с ним) заключается не в нем самом для себя, а в том, чтобы познание раскрывалось как ценность для человечества. Это означает, что само исследование должно осуществляться как деятельность с постоянно актуализирующимися смыслами его содержательности для человеческого бытия. То есть должна сохраняться и актуализироваться социальной востребованностью значимость исследования, его связь со смыслами человеческого существования в исторической перспективе. Эта связь неизмеримо продлевает смысл человеческого существования на века, от поколения к поколению. Она обеспечивает осознание человеком себя в истории как существенной инстанции, как субъекта творчества, субъекта созидания, востребованного обществом. Она превращает просто телесное существо, в существо, убеждающее в своей способности мыслить и постигать сущность бытия, не раствориться в бытии в качестве несущественного обстоятельства и т.п. Все это остается неподтвержденным в случае, если познавательный, исследовательский процесс окажется «оконеченным», достигшим своего конца не в условиях выявленной и актуализированной социально - значимой связи, а в условиях какой-либо завершенной частной ситуации, имеющей место вне социально-исторических значимых связей и смыслов.

В научном исследовании (при его внешнем рассмотрении - описании) выявляются определенные массивы характеристик. Как известно, в их число входят параметры познавательных процедур, вычленяемые для исследования объектов, вырабатываемые методы работы с материалом исследования, формы организации получаемого в его результате знания. Все эти моменты необходимо рассматривать с точки зрения единого базового основания, который в этом случае будет выражаться исходным принципом. В противном случае вопрос о научном исследовании как таковом превратится в набор отдельных характеристик, которые каждая сама по себе не будет давать вразумительную картину происходящего исследовательского процесса. То есть она не будет содержать в себе смыслы и значения движения к искомой цели и способы ее достижения. Такое положение будет означать воплощенность «принципа движения путем проб и ошибок». Движение путем проб и ошибок характеризует отсутствие осознания происходящего процесса и не способствует достижению поставленных целей оптимальным способом. Научное исследование в этом случае не выступает формой *погружения* в процесс существования исследуемого объекта. Научное исследование строится на рассмотрении его как манипулятивного действа. Это понимание предполагает наличие составляющих его элементов: самого объекта исследования; ученого, который будет производить определенные познавательные процедуры; средства, с помощью которых они будут производиться, в широком смысле это инструментарий, условия их возможного осуществления и т.д. Наличие этих основных элементов дополняется версией их связи, которая собственно и характеризуется как «процесс» исследования. Устанавливаются различные версии их связей, которые, будучи выраженными, претендуют на статус либо методик, либо методологии научного исследования. При этом их суть качественно не меняется. Они остаются характеристиками манипулятивной процедуры. Субъектами ее выступают здесь ученые, производящие процедуру «связи» себя и условий. Средства манипулирования – инструменты, методы, условия и т.п., а результаты – ожидаемые научные открытия. На сегодняшний день в современном научном сознании преобладает манипулятивное понимание научного исследования.

Иной подход к научному исследованию может быть достигнут лишь теми учеными, которые, по выражению В.И. Вернадского, сформировали способность входить в "ноосферу"; т.е. сформировали подлинно диалектическое мышление.

Диалектика, как теория развития, раскрывает законы, характеризующие развитие мира как целого. Диалектическое мышление не тож-

дественно знанию этих законов. Диалектическое мышление - это мышление, способное воспроизводить логику развития как таковую. Такое мышление позволяет ученому погружаться в исследуемый объект и, таким образом, исследовать процесс его развития. Погружение в объект, как правило, резюмируется в виде определенной концепции. Ее наличие позволяет связать определенные возможные средства влияния на объект исследования, методы анализа в единый смыслосодержащий уровень понимания того, что в процессе погружения наиболее существенным образом характеризует объект исследования. Надо отметить в этом плане, что концепцией нельзя считать наличие каких-либо рядоположенных параметров, касающихся данного объекта, так как они принадлежат к числу результатов описательных процедур, направленных на данный объект, и извлеченных из него. Главной отличительной чертой их является отсутствие закономерных связей между собой и с самим объектом. Полнота описания объекта исследования не является ни критерием, ни залогом получения знания объекта исследования, соответствующего требованиям научности. Таким требованиям отвечает лишь знание законов (закономерностей) развития объекта исследования.

Диалектическое мышление, реализующееся в контексте процесса научного исследования, может быть определено как методологическое. Такой уровень и характер человеческого мышления не является стихийно возникшим. Он является результатом длительного развития человеческой социально-исторической практики, в процессе которой развивались и закреплялись во всеобщей форме существенные черты человеческой деятельности. Их взаимосвязи, смысл и содержание, выражены в законах и категориях диалектики. Отношение к миру, выражаемое человеком в диалектическом мышлении, принято называть разумным, в отличие от мышления рассудочного уровня. Рассудочный уровень мышления, как известно, остается в сфере воспроизведения конечных, ситуативных форм действительности и систем действий. Разумный же уровень мышления отличается всеобщим характером. Это выражается в том, что познаваемое, осмысливаемое на разумном уровне мышления рассматривается с точки зрения его формирования в контексте его связей с миром в его целостности. Этот уровень мышления открывает для исследователя возможность выхода за горизонты ситуаций и конечных форм и при этом сохраняет возможность следования логике исследуемого процесса.

Закономерности разумного уровня человеческого мышления исторически и логически закреплены в философских категориях, которые в их единстве выражают не только существенные, объективные,

необходимые, повторяющиеся, но и в то же время всеобщие связи бытия, выявленные и освоенные в процессе исторической человеческой практической деятельности. Уровень разума, проявляемого человеком, указывает на состоявшееся формирование категориального строя мышления. При этом речь не идет о терминологической подготовке человека. *Знание* терминов, обозначающих философские категории, не означает признания за этим человеком наличия у него категориального строя мышления. Это так же не означает возможности «автоматического», однозначного признания мышления этого человека – диалектическим. Освоение философской терминологии не тождественно освоению мирового человеческого практического опыта, выраженного в диалектическом мышлении во всеобщей форме.

Методологическое мышление не является «трафаретным». Оно не рассматривает категориальное знание как «трафарет», который можно применять в качестве «кальки», стереотипа использования. Диалектическое мышление может реализовать свой методологический потенциал в научном исследовании тогда, когда отношение ученого к миру и исследуемому объекту сформировано на категориальном уровне. Если этого нет, то методологический потенциал в научном исследовании не проявляется вовсе, являясь чистой формальностью, ничего не приносящей для реальной практики.

Существует проблема определения форм существования методологического знания, а также проблема его описания в научном исследовании. В этом плане можно выделить две позиции. Первая выражена представлением о том, что методологические принципы могут выступать в виде готовых матриц, включающих в себя определенный способ связи с научным исследованием, характеризуемый методическим знанием. Матричный подход к методологическим постулатам свидетельствует о том, что в нем не представлена методология как сфера всеобщего. Поэтому обнаружение матриц, использованных в научном исследовании (псевдо-всеобщий характер), превращает само научное исследование в некую заведомо спроектированную манипуляцию с одной стороны матрицами, а с другой стороны объектом исследования и его характеристиками. Матричный подход свидетельствует о превращении методологии в методику. При этом деформации подвергается и сущность самого научного исследования. Оно получает при этом определение такой процедуры, которая не связана с процессом "погружения" в сам объект. Именно поэтому ученые, проводящие реальные исследования, реагируя на это понимание методологического, как правило, не обращаются в процессе самих исследований к методологическим постулатам, считая их внешним знанием, не

связанным с собственно «тканью» исследования и его сутью.

Вторая позиция заключается в понимании сущности методологии[1] как процесса перевода потенциала диалектического мышления в контексте специально-научного исследования. Такой «перевод» есть сфера работы мысли ученого. Эта процедура не требует чисто терминологического философского оснащения, но она с необходимостью должна включать в себя реализацию известных оптимальных способов мыслительного погружения в процесс реального существования объекта.

В процессе научного исследования погружение может иметь точки, в которых проблематизируются моменты развития самого объекта исследования. При этом надо отличать структуру наших произвольных действий с материалами, характеризующими объект исследования, от структуры собственно исследования как процесса погружения в исследуемый объект. В первом случае в структуру будут входить моменты, прямо не связанные с погружением в исследуемый объект, а связанные с характеристиками, например, требуемых компоновок материала. Во втором варианте понимания структуры научного исследования не включены никакие внешне привносимые характеристики. В эту структуру надо включать только то, что реально выступает моментом самого *исследуемого* объекта, но находящегося в состоянии развернутости, демонстрации, собственной процессуальности по отношению к процессу воспроизведения исследователем особенности и закономерностей его развития.

При характеристике научного исследования (как процесса погружения в исследуемый объект) нельзя допускать подмены его смысла. В частности, нельзя отождествлять научное исследование с изучением ранее полученных, имеющихся данных об объекте. Эти данные могут иметь большое значение, однако по отношению к самому научному исследованию они не выступают выражением способов движения исследуемого объекта. Это имеет место даже в тех случаях, когда знания характеризуют сами способы движения. Парадоксальность ситуации объясняется тем, что всякое знание представляет собой результат, в котором «оконечен», завершен всякий процесс. Следовательно, ***знание о движении*** сущностно отличается ***от знания процесса движения***. Это отличие содержится в нетождественности, с одной стороны, форм воспроизведения полученного и имеющегося знания, его изложения и, с другой стороны, форм развития. Это существенное отличие сохраняется, даже если изложение касается самого развития. Именно поэтому опыт предшествующих исследований, обнаруживаемый в форме изложения, даже, если он касается процессов

[1] как сферы всеобщего.

развития, не может характеризовать сущность самого развития. Это означает, что погружение в процесс развития исследуемого объекта ни в коей мере не тождественен изложению освоения опыта, совершенного кем-либо в исследовании объекта. Более того, выраженный в знании опыт предшествующих погружений в исследуемый объект зачастую содержит в себе влияние заблуждений, мнений, то есть всего того, что Френсис Бэкон называл идолами, преследующими формирующееся знание. Современное человечество не ограждено от влияния бэконовских идолов, поэтому в процессе научного исследования нельзя переносить ответственность за погружение на какое-либо имеющееся или имевшееся знание об объекте.

Ученый, осуществляя погружение в исследуемый объект, должен сохранять способность отстранения от существующих об объекте знаний, дабы не воспринять вместе со знанием имеющееся в нем заблуждение. Такая отстраненность позволяет ученому осуществлять оценку знаний об объекте, полученных другими исследователями. По отношению же к самим методологическим принципам данная отстраненность выступает в роли открытого пространства, наличие которого обусловливает возможность осуществлять погружение, прообраз которого заложен в данных принципах. Если же исходить из «заполненности» этого пространства массивом знаний об объекте, который предполагает наличие своих собственных принципов построения, то в этом случае происходит ситуация столкновения философского принципа и имеющегося в знании принципа классификации при его изложении, характеризующего некую выбранную последовательность изложения. В случае если ученый не может отстраниться от логики изложения знания и увидеть в исследуемом объекте его закономерности развития, то происходит мало заметная для него подмена: он сосредотачивает внимание на том, каким образом знание об объекте увидеть реализованным в самом объекте. Здесь возникает отмеченная выше трудность, заключающаяся в невозможности без искусственного влияния обнаружить в исследуемом объекте не присущую ему логику изложения знания о нем. В результате возникает то, что можно было бы назвать проявлением отрыва ученого от действительного предмета своего исследования, которым должен являться сам объект, а не знание о нем.

Методологические ориентиры, выраженные в философских законах, категориях и принципах, во всеобщей форме воспроизводят закономерности развития, как самого объекта, так и процессов погружения в него. Последнее справедливо только тогда, когда не происходит подмены погружения в объект «погружением» в излагаемое знание о нем. Знание, если оно выражает развитие самого объекта, а также по-

гружение в логику его развития в процессе научного исследования, адекватно воспроизводится на всеобщем уровне через философские принципы и законы развития. Именно поэтому философские принципы имеют методологический смысл. То есть их адекватная реализация в процессе исследования обеспечивает вскрытие самой логики развития объекта, т.е. философские принципы выступают как бы априорными ориентирами сознания. Подчеркнем, что априорность содержания философских принципов обманчива, под ней скрывается многовековой культурно-исторический опыт человеческого практического освоения мира. В философских принципах, законах и категориях этот опыт выражен в концентрированно-всеобщей форме, т.е. он является не случайным, не однодневным и не одноразовым по отношению к любому делу, осуществляемому человеком, включая и научное исследование. Учитывая, что данный опыт носит сквозной культурно - исторический характер (не ситуативный), открывается возможность проективного видения тех процессов, которые происходят в мире и которые продолжают осваиваться человеком. В этом проективном видении отсутствуют всякого рода мистификации, т.к. оно построено на воспроизведении диалектической модели развития. Моменты этих моделей в рафинированной форме выражены в названных ранее философских принципах, категориях, законах. Для формирования философского отношения к исследовательскому процессу необходимо освоить способы трансляции (перевода) культурно-исторического опыта освоения мира с уровня всеобщего на уровень особенный. Данный опыт перевода *всеобщего* в *особенное* должен сопровождаться и освоением знаний об имеющихся и имевшихся вариантах попыток такой трансляции. Знание об этих вариантах не должно оставаться в статусе информации. Знание «*о*» также должно переводиться в знание самих способов, на которых строятся эти варианты. Такая трансляция может сопровождаться реконструкцией знаний о вариантах построения моделей отношения ученого, с одной стороны, и объекта мира как объекта исследования, с другой. В этом случае необходимо познакомиться с ведущими вариантами, произвести их реконструкцию.

Философско-методологическое отношение к исследуемому процессу должно включать в себя ориентацию на моделирование и выявление в нем закономерностей, характеризующих, с одной стороны, способ формирования исследуемого объекта, а, с другой стороны, соответствующую ему по структуре и содержанию деятельность исследователя. Сказанное означает, что философское отношение универсально, но не является «пустой формой». Таким образом, философское отношение к рассматриваемому объекту в процессе научного ис-

следования не допускает его проведения на обыденном или эмпирическом уровне. При встрече методолога с эмпирически организованным исследовательским процессом, сразу выявляет ситуацию противоречия, напряжения. Ориентация методолога направлена на сущность исследуемого объекта, тогда как эмпирическая организация исследования выражает направленность на внешние черты этого объекта. Итак, требование методолога либо разрушает эмпирический уровень, переводя его в ранг теоретического, либо оказывается не реализованным, что означает «застревание» исследовательского процесса на эмпирическом уровне. Эмпирический уровень научного исследования, как отмечалось выше, ориентирован на создание системной, классификационной формы знания, как следствия работы с описанием найденных и зафиксированных массивов характеристик исследуемого объекта.

Итак, в процессе профессиональной работы философу необходимо учитывать особенности реализации философских идей при рассмотрении каких-либо концептуальных проблем, связанных с коррекцией социальных, познавательных и иных процессов. Научные исследования, в которых присутствует философско-методологический уровень, должны отличаться ориентацией на выявление способов формирования, а не описания и систематизации как таковых. Осуществление же описания объекта исследования, как отмечалось выше, не означает выявление его закономерностей. Описание и адекватное выражение научно-исследовательского процесса как погружения в объект исследования существенно отличаются между собой и по способу их организации. Описание организовывается по «логике» изложения. Организация научно-исследовательского процесса как погружения в объект исследования выражается в форме теории. По отношению к научно-исследовательскому процессу теория выступает формой организации в том смысле, что она не только воплощает закономерности исследуемого объекта, но и задает логику исследовательского процесса, тем самым определяет уточнения его предмета, этапов, методов и условий, способствовавших осуществлению научно-исследовательского процесса и получению адекватного научного знания. Формирование же теории рассматриваемого объекта возможно лишь в контексте его методологического рассмотрения, понимаемого диалектически.

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА МЕТОДА НАУКИ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИКО-ЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Лобастов Г.В.

МЕТОД КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ СУБЪЕКТА

Метод, говорит Гегель, «не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, диалектика, которую он имеет в самом себе, движет вперед это содержание. Ясно, что нельзя считать научными какие-либо способы изложения, если они не следуют движению этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела» (Гегель. Наука логики. Т.1. М., «Мысль», 1970. С. 108). Эту суть дела Гегель и разворачивает всем содержанием его Науки логики.

Литература, посвященная анализу этого великого философского произведения, столь обширна, что судить о ее содержании в полном объеме просто невозможно. Однако есть основания полагать, что там не найти того, что было бы сделано лучше самого Гегеля. Разумеется, в анализах гегелевской философии можно немало что найти, но оно, скорее, будет чем-то комментирующим и интерпретирующим, нежели расширяющим и развивающим то, что сказано Гегелем. Такая литература поможет прочитать его. И этим может выполнить некую пропедевтическую роль. В таких анализах, собственно, и заключается смысл всех исследований исторической мыслительной культуры: нас интересует сама эта культура, и, конечно, каждый автор, исследующий мышление Гегеля и его представление мышления, занят именно этим. Поступить наоборот означает, опираясь на гегелевскую мысль и не теряя ее внутренней сути, развить собственное понимание той или иной проблемы. Здесь будет представлен не анализ текста мыслителя, а выражение собственной мысли, опирающейся на историческую мыслительную культуру.

Послушаем самого мыслителя. «… Правила, что следует продумывать и подвергать критическому разбору прочитанное в книгах или слышанное, что тот, кто плохо видит, должен помочь своим глазам, надевая очки (правила, дававшиеся в учебниках по так называемой прикладной логике и притом с серьезным видом разделенные на параграфы, дабы люди достигли истины), - такие правила должны казаться излишними всем, кроме разве автора учебника или преподавателей, не знающих, как растянуть слишком краткое и мертвенное содержание логики» (Там же. С. 105-106).

«Дабы эти мертвые кости логики оживотворились духом и получили, таким образом, содержимое и содержание, ее методом должен быть тот, который единственно только и способен сделать ее чистой наукой. В том состоянии, в котором она находится, нет даже предчувствия научного метода. Она имеет, можно сказать, форму опытной науки» (Там же. С. 106).

Правда, актуально и современно? И не только по конкретному смыслу сказанного Гегелем, но и потому, что любая классика и актуальна и современна, и именно она лежит в фундаменте всей мировой культуры. Утрата опоры на классическую мысль оборачивается трагедиями безумного бытия.

Потому предварю свои размышления выписками из Гегеля.

«Ни в какой другой науке не чувствуется столь сильно потребность начинать с самой сути дела, без предварительных размышлений, как в науке логики. В каждой другой науке рассматриваемый ею предмет и научный метод различаются между собой; равным образом и содержание [этих наук] не начинает абсолютно с самого начала, а зависит от других понятий и связано с окружающим его другим материалом. Вот почему за этими науками признается право говорить лишь при помощи лемм о почве, на которой они стоят, и о ее связи, равно как и о методе, прямо применять предполагаемые известными и принятыми формы дефиниций и т.п. и пользоваться для установления своих всеобщих понятий и основных определений обычным способом рассуждения.

Логика же, напротив, не может брать в качестве предпосылки ни одной из этих форм рефлексии или правил и законов мышления, ибо сами они составляют часть ее содержания и сначала должны получить свое обоснование внутри нее. Но в ее содержание входит не только указание научного метода, но и вообще само понятие науки, причем это понятие составляет ее конечный результат: она поэтому не может заранее сказать, что она такое, лишь все ее изложение порождает это знание о ней самой как ее итог (Letztes) и завершение. И точно так же ее предмет, мышление или, говоря определеннее, мышление, постигающее в понятиях, рассматривается по существу внутри нее; понятие этого мышления образуется в ходе ее развертывания и, стало быть, не может быть предпослано» (Там же. С. 95-96).

Это – начальные строки Введения в Науку логики Гегеля. Они четко и вполне определенно предваряют суть содержания этого великого произведения, но поняты они могут только после прочтения самой Науки логики – как это вытекает из слов самого Гегеля: логика не может быть предпослана самой логике. Всякая же прочая наука, гово-

рит Гегель, опирается на некоторые наличные формы движения мысли, частью выявленные для сознания (в качестве «лемм»), частью остающиеся в бессознательной форме. И сознательная, и бессознательная форма такого мышления рассматриваются как противоположные предмету, как предпосланные ему, более того, как априорные формы. Вследствие этого мышление начинает истолковываться либо вообще как необъясняемое (априорное), либо для него ищут происхождения в нейрофизиологической деятельности или божественной сущности.

Не лучше обстоит дело и тогда, когда мышление объясняют производным от предмета отражения: дуализм сохраняется, ибо сохраняется самостоятельность субъекта с его способностью отражения. «Если вообще логику признают наукой о мышлении, - продолжает Гегель, - то под этим понимают, что это мышление составляет голую форму некоторого познания, что логика абстрагируется от всякого содержания, и так называемая вторая составная часть всякого познания, материя, должна быть дана откуда-то извне, что, следовательно, логика, от которой эта материя совершенно независима, может только указать формальные условия истинного познания, но не может содержать самое реальную истину, не может даже быть путем к реальной истине, так как именно суть истины, содержание, находится вне ее» (Там же. С. 96).

«В этом отношении прежняя метафизика имела более возвышенное понятие о мышлении, чем то, которое сделалось ходячим в новейшее время. А именно она исходила из того, что действительно истинное (das wahrhaft Wahre) в предметах – это то, что познается мышлением о них и в них; следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведенные в форму мышления, предметы как мыслимые. Эта метафизика, стало быть, считала, что мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, что вещи и мышление о них сами по себе соответствуют друг другу (как и немецкий язык выражает их сродство) [Dinge (вещи) и Denken (мышление), - пишет в примечаниях В.К. Брушлинский, - имеют некоторое сходство в своем звучании и начертании, на что Гегель и намекает], что мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание» (Там же. С. 98).

«Но философией, - сетует Гегель, - овладел рефлектирующий рассудок». Такой рассудок, функция которого, по Гегелю, в абстрагировании и разделении, «ведет себя как обыкновенный здравый смысл и отстаивает свой взгляд, согласно которому истина покоится на чувственной реальности, мысли суть только мысли в том смысле, что

лишь чувственное восприятие сообщает содержательность (Gehalt) и реальность, а разум, поскольку он остается сам по себе, порождает лишь химеры. В этом отречении разума от самого себя утрачивается понятие истины, разум ограничивают познанием только субъективной истины, только явления, только чего-то такого, чему не соответствует природа самой вещи; знание низведено до уровня мнения» (Там же. С. 98).

«Уже названная нами рефлексия заключается в том, что выходят за пределы конкретно непосредственного и определяют и разделяют его. Но равным образом она должна выходить и за пределы этих своих разделяющих определений, и прежде всего соотносить их. В стадии (auf dem Standpunkte) этого соотнесения выступает наружу их столкновение. Это осуществляемое рефлексией соотнесение само по себе есть дело разума; возвышение над указанными определениями, которое приходит к пониманию их столкновения, есть большой отрицательный шаг к истинному понятию разума. Но это не доведенное до конца понимание приводит к ошибочному взгляду, будто именно разум впадает в противоречие с собой; оно не признает, что противоречие как раз и есть возвышение разума над ограниченностью рассудка и ее устранение» (Там же. С. 99).

Вглядевшись в эти большие выписки из Введения в Науку логики, можно, и даже нужно, открывать книгу Гегеля и учиться науке логики у него.

Форма мысли, метод, каким мышление осуществляет себя, конечно, высвечивается рефлексией самого процесса мышления. Однако не трудно заметить, что неумное мышление (т.е. мышление, не способное воспроизвести форму предмета, который оно мыслит) не может дать нам метода, претендующего на истинность. Что, конечно, этих претензий не исключает.

Способ, каким человек действует, в понятии метода представлен как сознательный. Иначе говоря, осуществляется со знанием своей формы. Действующий субъект знает, как он действует и как надо действовать. И знание этой формы человек вырабатывает исторически, в философии он осмысливается как всеобще-логическая форма, а в актуальной деятельности она всегда дана до этой деятельности. Разумеется, человек всегда действует с умом, и этот ум содержит в себе форму, по большому счету он и есть эта форма, и, казалось бы, нет нужды в том, чтобы осознавать эту форму ума.

Проблема в том, что деятельность человека всегда опирается на истину, истину как форму знания о предмете, благодаря которой субъект действует с предметом свободно, т.е. согласно цели организуя

свойства предмета так, как требует того образ цели. Это и есть предметно-преобразующая деятельность как условие и форма бытия человека. В этой деятельности под контролем сознания всегда остается истина самого предмета: предмет измеряется параметрами реального человеческого бытия, всегда согласован с ними. В этом заключен один из моментов его практической истинности и тем самым его собственный критерий. Но объективная истинность определяется отношением каждой вещи к ее собственной природе: природа вещи не должна быть разрушена, ибо разрушение природы не только разрушает предмет в его человеческой форме, но и причиняет следствия, образ которых может быть представлен только при условии знания этой природы. Обычно это мыслится как непредвиденные последствия человеческой деятельности, вмешательства человека в природу. Неспособность предвидения, разумеется, должна быть объяснена, и она объясняется двумя обстоятельствами: субъективной, ибо человек не владеет полнотой знания; и объективной (что есть всего лишь обратная сторона первой, субъективной), неведомыми свойствами бытия, которые сдвинули полагаемый процесс с мыслимой и сознательно осуществляемой траектории.

Потому способ деятельности и должен быть согласован со способом бытия самой действительности. Более того, в его, этого способа, истинной форме, т.е. в форме, выражающей природу и внутреннюю логику развития вещи. Все противоречия бытия вырастают из этих обстоятельств, и потому в сознательном способе человеческой деятельности природа и форма движения этих обстоятельств должна быть дана. Здесь никогда не может быть устойчивой однозначности, и потому сознательно разрабатываемый метод в этой неустойчивой подвижности бытия должен удержать всеобщие устойчивые формы – как логос в вечном изменении Гераклита.

Если бы истина была дана субъекту в некой однозначной и вполне определенной форме, все вопросы, выраженные выше, были бы сняты. Но истина всегда есть процесс, и как процесс имеет определенную форму своего становления, свой логос бытия. Метод, логика мышления и должна ухватить всеобщее содержание этого процесса. Она, следовательно, должна содержать в себе не только возможность, но и способность изменения, которое всегда суть противоречие в себе. Лна должна изменять и смысл, и бытие. Должна изменять – то есть обладать способностью этого изменения. Но не внешней формой, согласно которой может быть организован процесс. Ибо организующая сила в таком случае берет на себя дело проектирования движения, определения и приятия той или иной формы за истинную, - иначе гово-

ря, от проблемы субъектной способности мы никуда не уходит, только сдвигаем ее в то поле, где эта субъектность по нашим представлениям и находится. Этот процесс сдвига продолжается до предельных оснований, и проблема начала, проблема субъектности, вырастает в исходную логическую проблему. И одновременно проблему собственно человеческую, проблему его способностей, их определенности, их основания, их способа движения. Иначе – ставится и определяется проблема самого человека в ее самом серьезном теоретическом развороте.

А в этом развороте метод, логика и уж тем более любая объектно-определенная наука суть всего лишь средства, условия и способы осуществления человеком себя, своей жизнедеятельности. В определение этих же условий и средств уходит и понятие практики, которая не есть самоцель. Так же, как не есть самоцель ни логика, ни наука, ни метод. Самоцель (смысл) человеческого бытия в любых его разворотах есть сам человек, его универсальное личностное развитие.

На первый взгляд кажется само собой разумеющимся рассматривать метод как существующий в двух образах: способ познания и способ материального действия. Объективная же взаимосвязь исторически разведенных сознанием науки и практики требует, однако, видеть в различных средствах и способах идеальной и материальной деятельности их внутреннее единство и даже совпадение. Этот способ объективно вынужден воспроизводить объективную логику движения самой действительности, иначе он не будет действенным. Действенность же его выражается в изменении вещи, в превращении ее в такую, которая удовлетворяет потребность человека. Изменить вещь - значит в логике ее бытия придать ей другую форму. Целеполагающая деятельность должна через знаемые формы, определения действительности создать образ будущего результата. Сообразно этой цели и осуществляется реальная деятельность. Это обязывает субъекта образ цели удерживать только в истинных определениях любого входящего в нее содержания. Ибо только при этих условиях результат может соответствовать требованиям практической жизни. Потому-то практика и является критерием истины. И потому же как необходимая форма вводится контролирующий эксперимент, способный выявить либо ошибку, либо необнаруженное еще наукой обстоятельство преобразующей деятельности.

Итак, научный метод зависит от объективного содержания предмета науки, он имеет объективный характер и не зависит от субъекта и его сознания.

Эта зависимость метода от объективного содержания предмета

мышления как бы противоречит реальной ситуации, где наука изобретает различные способы осуществления одного и того же дела, предлагает различные методы решения тех или иных, даже научных, задач. С одной стороны, казалось бы, наука как теоретическое движение в предмете должна воспроизвести свой предмет и потому выразить его только в той форме, в какой он существует объективно. Ибо иначе движение не будет истинным, не будет объективным. С другой – субъект необходимо действует присущими ему способами и в тех предметных обстоятельствах, которые ему уже известны. Иначе говоря, истина лежит в составе цели, как субъективно-предчувствуемый образ, а не как реальная форма. Субъективный способ движения и реальное движение, осуществляемое субъектом, еще только должны найти форму тождества (истину) в предметной форме результата. Здесь и снимается неистинность субъективных предположений.

Дело, однако, в том, что объективный характер и предметная определенность метода науки не видны непосредственно. На поверхности явлений все выглядит наоборот: как способ исследовательской деятельности, так и средства этой деятельности кажутся принадлежащими только субъекту и определяемыми только им. Это и порождает субъективистское представление о методе. Такая иллюзия усугубляется еще и тем, что исторически выработанные человечеством методы познания и практики как бы изначально даны субъекту деятельности, который в любой деятельностной ситуации (как теоретической, так и практической) как бы стоит перед выбором необходимого ему метода из числа наличных, причем выбор этот представляется исключительно делом самого субъекта. В этом заключается одна из сложнейших проблем, связанных с самоопределением человечества, которое, естественно, стихийно и несет в себе груз всех тех идей, которые этой стихией им в себя втягиваются. Общественные науки исследуют эту стихию исторического бытия человечества и, в свою очередь, пытаются опереться на те или иные методы. И здесь обнаруживается их зависимость от форм самого этого общественного бытия, а не только от якобы субъективных предпочтений, состав которых точно так же требует своего объяснения. За стихией бытия науки пытаются обнаружить устойчивую форму, пытаются понять некую устойчивую организованность того, что на первый взгляд кажется неподдающимся пониманию и управлению. Стихия природы кажется более простой, чем стихия человеческая, содержащая в себе субъективно-свободный момент, который как раз и оказывается камнем преткновения. Субъективность и субъектность должна быть объяснена и с научной определенностью вписана во всю полноту человеческой действительности. А это – во-

просы философские, вопросы логики (метода) познания, возводящие в определенную (этой логикой) мировоззренческую позицию. Потому эта позиция и трактовка логического по существу совпадают.

Формально-эмпирическая методология в первую очередь опирается на объективированные формы мышления, представленные в устойчивых формах культуры, в технологических процессах осуществления внешне-предметной деятельности и деятельности субъективно-индивидуальной, воспроизводящей устойчивые контуры культурных образований.

Логически именно эта ситуация порождает формальную методологию, которая пытается вычленить и очистить от предметного содержания средства, приемы и формы познавательной деятельности с тем, чтобы предложить их науке в качестве научно разработанного метода. Такая методология неизбежно плетется в хвосте науки, и всякое новое научное открытие используется для того, чтобы открывшуюся в особом содержании новую форму превратить во всеобщее методологическое средство. А затем этот прием в очищенном виде предлагается научному исследованию - уже в качестве всеобщего приема научного мышления. Такая методология и не скрывает, что занимается обобщением результатов науки, и общие формы ее движения (развития) предлагает в качестве субъективных средств деятельности исследователя.

Тем самым проблема метода для самой науки как бы ликвидируется. Она решается за нее в рамках так называемой «научной» методологии. Если для ученого и остается проблема метода, то только как проблема выбора его из числа «методов» предлагаемых ему «научной» методологией.

Однако понятно, что с помощью уже известных способов, приемов и средств (технологий) можно осуществить лишь некоторую определенную известную деятельность. Поэтому вырабатываемые такой методологией принципы приемы и способы могут быть применены лишь в условиях стереотипной деятельности с однородным, тождественным самому себе предметом в стереотипных условиях. Нетрудно заметить, что такая деятельность вырождается в набор чисто формальных операций, воспроизводящих один и тот же продукт, и не может производить в истинном смысле этого слова. Для науки и практики, пользующимися такими «очищенными» формами, творчества не существует. Здесь можно рассчитывать только на экстенсивное движение внутри своего предмета.

Пользуясь этими по необходимости формальными методами, наука не может выйти за пределы определенного круга воспроизво-

димых форм, а потому определенного содержания. Однако объективное содержание активно «врывается» в познавательную (и практическую) деятельность с ее стереотипными формами, и именно оно разрушает эти формы и создает новые. Если наука ориентирована на формальные методы, этот революционный скачок в новую форму происходит независимо и вопреки наличным способам познания.

Иначе говоря, всякое развитие, любое творчество, как в практической деятельности, так и в науке происходит не в соответствии с формальным методом, не на его базе, а как раз за его пределами. Новая форма, обнаруженная внутри этого творчески-преобразующего развития, в новом содержании, опять-таки не может объяснить само это развитие. А поскольку развитие в науке, любое научное открытие не может быть интерпретировано ни через известные формы, ни через вновь открытую форму движения знания, оно требует для своего объяснения некоего иного принципа. С точки зрения формальной методологии такой принцип лежит вне логики и коренится в субъективно-психических способностях индивида. Тем самым научное познание в представлении такой методологии распадается на формально-операционный (безличностный) и интуитивно-психический (субъективно-личностный) акты.

Последний – форма сугубо иррациональная, не поддающаяся логическому объяснению, не имеющая формальных определений. Ее нельзя передать никому другому, она не отчуждаема. Передать, распространить можно только формализуемое в научно-техническом и социально-практическом творчестве.

Если процесс движения формальных определений отождествлять с мышлением, с процессом познания, то и осуществляющее такое движение электронно-вычислительное устройство легко отождествляется с мыслящим существом. Правда, эта иллюзия возникает еще и оттого, что при условии таких представлений о мышлении и сам индивид воспроизводится как электронно-вычислительное устройство, которому в процессе обучения передаются лишь схемы формальных операций, алгоритмы действий по образцам. Иначе говоря, человек воспроизводится по образу и подобию машины, как существо обезличенное, поскольку личностные структуры такой методологией не могут быть ни выявлены, ни переданы другому.

Личностные же характеристики индивида, особенности человеческой индивидуальности, представляются лежащими за пределами социально-исторической детерминации и имеющими совершенно другое происхождение, нежели те знания и способности, которые формируются в сознательной деятельности образования и могут быть

подвергнуты рациональной рефлексии. Отсюда и то, как бы естественное, представление, что субъективно-личностные определения индивида существуют и наследуются вне культурно-исторического процесса.

Таким представлением ориентируется и педагогический процесс, который распадается, согласно этим ориентирам, на процесс освоения формализованных методов практической и теоретической деятельности и процесс развития прирожденных индивидуально-личностных структур. Представления о человеке как имеющем, с одной стороны, нечто от природы, а с другой – нечто от обучения и воспитания далеко не в последнюю очередь порождены подобной философией. Здесь и возникают домыслы о «шестых чувствах», обо всем загадочном, таинственном и якобы возможном, через которое (непонятное само по себе) пытаются объяснить творческий процесс.

Итак, формально-эмпирическая методология пытается из опыта научного познания извлечь его устойчивые формы, с помощью которых научное познание могло бы упорядочить свое движение и свести к минимуму иррациональный остаток, неформализуемый момент своего движения. «Систематическая формализация и каталогизация правильных способов рассуждений – одна из основных задач логики», - открыто заявляют адепты такой методологии. Но, как уже ясно, этим не объясняется реальный процесс мышления, который помимо воспроизведения однообразных форм носит явно продуктивный характер. Как заметил Кант, мышление по алгоритму, по правилам всегда нуждается в некоем правиле, не описываемой никакой формальной логикой (методологией), - в правиле выбора правила для анализа данного конкретного явления. А поскольку такого правила эта логика не дает, постольку она может в лучшем случае с математической точностью обосновать лишь то, что уже есть в научном познании. Продукт ее анализа в неявной форме, имплицитно всегда содержится в посылках. Поэтому самое большее, что она может сделать, - это рафинировать и придать форму устойчивости имеющемуся знанию. Эта логика возводит в методологическую норму то, что уже выступило в качестве средства или приема (весьма часто случайного) в реальном процессе познания.

Рафинируемые формально-эмпирической методологией формы мысли не могут объяснить сам факт изменения, развития этих форм. Диалектическая же методология саму форму мысли понимает как отражение законов движения, развития самого объективного мира. Следовательно, здесь должно получить и получает объяснение и самое развитие – и как оно дано в объективной действительности, и как оно

представлено в мышлении.

Всякая новая форма, согласно такому пониманию, есть результат разрешения противоречий в сущности явлений. «Диалектика вообще, - пишет Э.В. Ильенков, - и состоит в том, чтобы в фактах, в составе фактов, образующих систему условий нерешенной задачи, выявить их собственное противоречие, довести его до предельной ясности и чистоты выражения, а затем найти ему разрешение опять же в фактах, в составе того единственного факта, которого пока в поле зрения нет и который нужно найти. Противоречие и заставляет искать такой факт. И тогда противоречие в мышлении (то есть логическое противоречие) разрешается в согласии с там способом, которым реальные противоречия разрешает сама действительность, движение «самой вещи» (Э.В. Ильенков. Об идолах и идеалах. Киев, 2006. С. 177). Это противоречие, отражая объективную противоречивость вещей, выступает как проблема, поставленная самой действительностью перед исследователем. Диалектическая логика вполне определенно и строго ориентирует мышление на разрешение проблемы – указывает способ, метод движения мысли. Чем четче и определеннее зафиксировано и воспроизведено в теоретической форме объективное противоречие (сформулирована проблема), тем легче и увереннее обеспечивается его теоретическое разрешение. Этим и обеспечивается направленный поиск новой формы. «Мы пока не знаем, - пишет Э.В. Ильенков, - каково искомое «третье». Его именно и надлежит искать и найти. Но вместе с тем, мы знаем о нем нечто чрезвычайно важное. А именно: оно должно одновременно «подводится» и под характеристики А, и под характеристики Б (то есть не-А). Поэтому поиск третьего члена умозаключения тут становится целенаправленным. Мы ищем такой реальный факт, который, будучи выражен через термины исходной задачи, выглядел бы как А и не-А одновременно и в «одном и том же отношении», как противоречие» (Там же. С. 73-174).

А что представляет мышление, не имеющее методологических установок, не знакомое с логикой развития теоретической мысли, с логикой постижения, открытия нового?

«Наблюдая за решением «задач на соображение», - пишет известный советский психолог П.Я. Гальперин, - мы были удивлены крайней беспорядочностью и непродуктивностью мыслительной деятельности – и не только у школьников или студентов, но даже у выдающихся представителей науки, когда они решали задачи не из своей области, но не требующих специальных знаний. По меткому выражению одной из сотрудниц, обычная картина решения таких задач носит характер «броуновского движения мысли» - случайных толчков в раз-

ных направлениях, с многочисленными возвращениями к тому же действию, без выхода за границы узенького «пятачка». А между тем систематическое применение элементарного анализа буквально в несколько шагов приводит к ясному и однозначному решению. Выходит так, что и задача представлялась «задачей на соображение» только потому, что мышление было не дисциплинированным, «малограмотным».

Очевидно, всякая задача, - продолжает автор, - а тем более задача «теоретическая», должна сначала подвергаться систематическому исследованию; было бы как-то нецелесообразно и несообразно природе вещей называть мышление творческим только потому, что оно подходит к задаче беспорядочно и встречает трудность там, где ее по сути нет. О творческих задачах и их творческом решении имеет смысл говорить лишь после того, как мышление будет вооружено необходимыми приемами анализа, в результате которого будет устанавливаться подлинная объективная трудность этой задачи, конечно, относительная определенному уровню знаний и умений» (Гальперин П.Я. Психология как объективная наука. Воронеж: Изд-во «Институт практической психологии», 1998. С. 315-316). Поэтому вряд ли эмпирическое исследование мышления, как оно психологически осуществляется у того или иного индивидуума или в их массе, вряд ли исследование приемов и форм такого мышления может дать что-либо ценное для понимания действительной логики мысли, форм познавательной деятельности.

Богатство содержания современной науки, сложность ее проблематики и вместе с тем ее огромная производительная сила, практическая значимость, часто приводит к абсолютизации представлений тех или иных наук, к подмене философских понятий частно-научными. Научное познание начинает ориентироваться на методы и формы развития в той науке, которая на время становится кумиром и образцом для научного знания. В таком образе в свое время выступала механика, математика, кибернетика, биология. Они и были методологическими ориентирами для философски необразованной ученой публики. Сегодня на такую роль претендует синергетика.

А между тем претендовать на выявление методологических принципов познания может только философия, ибо только она исследует формы мышления в их объективности. Но путь, на котором философия может оказать реальную помощь науке и технике, социально-экономической практике и образованию - это путь положительной разработки своей собственной проблематики. Движение по этому пути возможно лишь как постоянное возвращение в историю культуры,

осуществленная логика которой оказывается прочном фундаментом определения задач настоящего и единственно возможным теоретическим средством их разрешения. Методологическая помощь науке поэтому не заключаются в предписании ей со стороны философии некоторых абстрактно выраженных принципов. Таковые всегда окажутся для нее внешними и случайными определениями, и невозможность их адекватного использования в научном исследовании постоянно будет приводить науку к необходимости из собственного лона порождать активные средства (методы) своего развития.

Эта-то необходимость и порождает потребность философского анализа проблем науки. Иначе говоря, философская проблематика в науке возникает как потребность ее саморазвития, как потребность разработки истинных методов ее движения.

Поэтому там, где абстрактные истины философии не могут сослужить ученому добрую службу, он склонен отвернуться от всякой «философской беллетристики» и обратиться к текстам «научных» методологов, которые проясняют ему его собственное сознание. Этот сеанс «психоанализа» еще больше убеждает ученого в его собственной правоте и никчемности философии.

Однако этим философия из науки не устраняется. Отвернуться от нее означает в действительности отвернуться и от проблемы метода, и от проблемы истины. А без одного и другого науки нет. «Какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы над ними властвовала какая-нибудь скверная модная философия, или же они желают руководствоваться такой формой теоретического мышления, которое основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями» (Ф. Энгельс. Диалектика природы // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20. М.: Политиздат, 1961. С. 525). И именно поэтому обнаруживается объективная нужда в положительной разработке диалектики как логики познания. Без овладения диалектикой как логикой и теорией познания мышление ученого будет продолжать некритично заимствовать необходимые ему логические категории «либо из обыденного сознания так называемых образованных людей, над которыми господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох, прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии… либо из некритического чтения всякого рода философских произведений…» (Там же. С. 524).

Философия может помочь науке не иначе, как только предложив себя во всем объеме своего необходимого содержания. Любое отвлеченное (абстрактное) положение философии или наталкивается на

противоречие с результатами науки, или совпадает с ними случайным ничего не значащим образом. Непосредственные философские положения не подводятся под содержание действительности. А там, где подводится, в этом уже нет никакой нужды.

Это обстоятельство породило среди методологов попытку найти третье переходное звено между всеобщностью философских принципов и «единичностью» утверждений науки. «Особенное» они обнаружили в так называемых общенаучных методах, которые, согласно их пониманию, не являются в собственном смысле философскими, но и не являются специфическим выражением способа движения какой-либо особенной науки.

Но этим проблема принципиально не решается. Проблема остается той же: каким способом наука развивает свои понятия? И задача методолога в таком случае заключается в том, чтобы вскрыть ту форму, в которой осуществляется переход не просто одного в другое (что тоже составляет проблему), а в более высокое содержание одной и той же вещи, иначе развития увидеть нельзя. Трудно не заметить, что такая форма должна выражать различие и противоречие и, тем не менее, сохранять момент тождества. Такая форма и есть форма диалектическая, ее-то и требуется сделать сознательным методологическим ориентиром движения постигающей мысли.

Методолог, конечно же, должен отличить диалектический ход мысли в науке от тех ее способов и приемов, которые не выражают природы вещей. А отличив, развивать диалектическую форму объективного мышления до ее внутренних пределов, т.е. выразить действительную логику как истинную форму развития понятий в науке, во всеобщей форме отражающей развитие любого ее объективного предмета.

Если методология этого не делает, то диалектика ею не понята. Принципы диалектики тут и начинают трактоваться как абстрактно-внешние формулы, а не как теоретическая способность. А когда они толкуются так, то на стороне ученого мыслится некоторая, отличная от этих принципов, способность подведения этих формул под предмет – формулы мышления сами по себе, а мышление, как субъективная способность, само по себе. Такая ситуация как раз и имеет наиболее распространенный характер, она и культивируется от школы до вузовской профессуры. В исторических анализах мыслящей культуры, она давно получила название дуализма с выпадением то в явный субъективизм, то в открытый агностицизм.

Но если в принципах диалектики свернут способ мышления, его логика, то и мышление в своем действительном движении должно

разворачиваться по этому способу, нести в себе диалектический способ, быть способностью. Усвоение метода поэтому и есть усвоение способности мышления. А там, где метод мыслят в качестве чего-то внешнего мышлению, абстрактно-формального, то метод и умение его применять расходятся, умение выносится за пределы метода и начинает пониматься как коренящееся в индивидуально-психических особенностях индивида.

К сожалению, такая ситуация жива по сей день. И сегодня ищут способности в телесных органах человека. Вульгарность этого представления можно оправдать только невежеством, только неразвитым образованием, веками проходящим мимо того, что самим же человечеством выработано, но, к сожалению, зависло в культуре как нечто внешнее и отчужденное. Природа этого обстоятельства, естественно, тоже лежит за рамками отдельного индивида, хотя и кажется, что неразвитость его мотивационной сферы имеет индивидуальный характер, - и неразвитый ум ученого своим вниманием в этих проблемах снова погружается в синапсы и хромосомы. И эта история постоянно повторяется. И повторяется не только в практике познания, но и в практике формирования мыслящей способности.

Давно, со времен Гегеля, известно, что истина не дана в форме голого результата, что она есть результат вместе со своим становлением. Это в полной мере относится к истинам диалектики. Поэтому мало просто знать, что такое диалектический метод мышления, а необходимо освоить его, и освоить не в форме результатов нынешних достижений философской науки, а освоить их вместе со своим становлением. «… А для этого, - говорил вслед за Гегелем Ф. Энгельс, - не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии» (Там же. С. 366).

Необходимость изучения философии в историческом развитии связана с тем, что именно эта наука исследует формы мышления, извлекая их из «тела» культуры, из реального человеческого познания и практики. В этом отношении она, конечно же, эмпирична. Только эмпирия эта носит всеобще-исторический характер. В историческом развитии философии выявлено и представлено развитие самого мышления в его всеобщих формах, развитие самих этих форм в их необходимости. Через изучение этого процесса развития происходит не только овладение специфическим предметом – мышлением, - но и овладение самой теоретической способностью мышления. Например, овладевая предметом математики, овладевают самой математической способностью. Ибо способность есть не что иное, как владение способом бытия и движения соответствующего предмета. Я понимаю пред-

мет тогда, когда знаю его не просто в его внешних характеристиках, которые могу удерживать памятью, проговаривать и описывать, а знаю его в его собственной логике бытия, в способе движения и развития, в формах его возникновения и в формах его превращения в нечто другое. Зная это, я умею его и воспроизвести – теоретически и практически. В моем понимании этого предмета заключены все принципы его реального практического изменения, преобразования – метод практической деятельности. Знание и умение здесь – одно и то же. Но такое знание формируется только как усвоение и овладение логикой самого этого предмета. Знание снимает, сохраняет в себе способ своего становления, отражающий собой развитие самого объективного предмета. Только такое знание и представляет собой истину.

Особенный предмет предполагает особенную способность, а потому и особенный метод деятельности с ним. Многообразие предметной действительности требует многообразия способностей. Способность же не дана до реального – практического и теоретического – овладения предметом. Метод поэтому может быть вычленен только из состава практической и теоретической деятельности как их собственная форма, совпадающая с формой самой вещи, вовлеченной в этот процесс деятельности.

Но если метод следует за предметом, за его познанием, то какова надобность в нем? Вычленение его представляет как осознание того, что уже есть в познании и практике, а в таком случае, метод может служить лишь для воспроизводства известного. Вырождается в формальную методологию.

Метод же может быть действительным методом познания и практического преобразования только в том случае, если он представляет собой всеобщую форму любого содержания, любой предметной действительности. Лишь в этом случае в нем еще до реального контакта с особенным предметом будет представлен и всеобщий момент движения этого особенного предмета. Тогда метод окажется активным средством раскрытия внутреннего содержания исследуемой действительности. И в такой форме он выступает как всеобщая универсальная способность, как способность вообще.

Эта способность «вообще», «чистая» способность выглядит как данная до опыта, и эта видимая априорность создает иллюзию ее происхождения от «бога» или от природы. Но эта видимость априорности создается тем, что тот предмет, который формирует ее и который выражает универсальность и всеобщность, не так просто себя обнаруживает. Предмет математики в адекватной деятельности с ним формирует математическую способность, предмет музыки – музыкальную. А

что такое предмет как таковой, всеобщий и универсальный, без всякой специфики?

Конечно же, это предметная объективная действительность вообще - без расчленения ее на качественно определенные сферы. Это и есть предмет вообще. Если предмет математики движется по своим собственным законам, отражаемым в науке математики, и математическая способность их воспроизводит, то предмет вообще выражает закон движения любой действительности. Это значит, что способность вообще формируется через активную деятельность (освоение) любой предметной действительности. Вычленить ее всеобщий способ и является задачей общей методологии. А формирование этой всеобщей способности у каждого индивида представляет задачу педагогической практики.

Возникает, однако, вопрос: существует ли такой особый предмет, который наиболее полно выражает собой формы всеобщности и универсальности? Вопрос не праздный, поскольку от ответа на него зависит определение той предметной сферы, внутри которой легче всего формируется способность как таковая – универсальная логика мышления, служащая методологической предпосылкой для любой формы познания и практической деятельности.

Всеобщность количественной характеристики объективной действительности часто приводит к тому, что математическую способность и соответственно метод математики начинают принимать за всеобщую способность, за способность универсальную, логическую, за всеобщий метод. Но легко понять, что особенный предмет, особенностью которого выступают универсальность и всеобщность, являются универсальные, всеобщие законы действительности, как они проявились и зафиксировались в общественно-исторической человеческой практике и познании. Чтобы их освоить, они должны быть сначала вычленены из состава практического действия и познания. Именно этим занимается философия.

Разумеется, осваивать универсальные, диалектические законы бытия можно и «не по Гегелю», который впервые во всей полноте развернул логическую форму бытия как форму мышления, а посредством самой практической деятельности и познания. Иначе говоря, в стихии жизнедеятельности. Ведь всеобщие законы действительности являются и законами практического преобразования предмета, и законами познания. Человек действует (материально и идеально) в рамках этих законов, и эти законы навязываются его деятельности объективно. Но навязываются, повторю мысль, стихийно, даже у очень крупных ученых диалектические закономерности бытия, выявляемые ими

и на которые они опираются, очень редко выступают осознанной методологической формой.

Сознательность же деятельности как раз в том и заключается, что она протекает со знанием законов движения ее предмета. Следовательно, задача заключается в том, чтобы предварительно выявить всеобщие законы движения действительности и сделать их знаемой формой – методом. И со знанием этого метода действовать в любых предметных обстоятельствах. Здесь она и превращается и осуществляется как способность, как всеобщий способ, осуществляющийся в индивидуальной форме. Когда развитая теоретическая способность налицо, тогда она становится активным средством движения субъекта в любом особенном содержании.

Эта-то способность и должна быть сформирована и развита в специфической деятельности образовании, в процессе усвоения уже выработанных и в общественно-исторической культуре зафиксированных форм мышления. Но адекватное усвоение категориального состава мышления может опираться лишь на систему этих категорий (Логику) как имманентно определенную программу этого усвоения (и преподавания). И здесь речь идет не просто и не только об усвоении (преподавании) философского знания, а о формировании знания вообще, где философское понимание проблем есть необходимая теоретическая предпосылка. Это так потому, что способ формирования знания зависит от понимания его логики, а сформированное знание содержит в себе логику, метод (способность) как активную силу его внутреннего самодвижения.

Ширман М.Б.

ОБЩЕКУЛЬТУРНАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ МЕТОДА НАУКИ

1

Определимся – в целях нашего анализа – с понятием культуры.

Под культурой есть смысл понимать человеческий прогресс: улучшение жизни. Культура – «вертикальная» (направленная вверх) составляющая вектора практики: преодоление достигнутых рубежей, т.е. собственно развитие, преобразующее «обычную» («горизонтальную») практику – функционирование общества. «Обычная» практика сводится к текущему жизнеобеспечению (хозяйству) и его социальной организации. Культурный процесс может быть более или менее плавным, но не обходится без скачков, когда практика становится революю-

ционной.

Каждый шаг культуры инициируется внутри её самопротиворечивого ядра («клетки»), каковым выступает искусство. Развёртывание импульса происходит через всю систему функциональных компонентов культуры, в которую входят: техника; наука; физическая культура (развитие здоровья); спорт; коллекционирование; туризм. Педагогический синтез очередного шага культуры осуществляет философия.

В эру предыстории (анти-истории), когда прогресс подменяется социальной деградацией, культура существует как своё иное антикультуры, как её внутренняя, подавляемая противоположность. Антипедагогическое выражение антикультуры – религия. Её догматическое содержание и логический метод (методологию) разрабатывает теология.

Наука является интеллектуальным инструментом культуры. Содержание науки развёрнуто в системе теорий. Её организационную форму задаёт взаимодействие с другими компонентами культуры, связанное с процессами хозяйственными и социально - организационными.

Содержание науки – теорию – обычно противопоставляют практике. Тогда теория представляется некой словесной конструкцией, оторванной от реальной человеческой деятельности и от самой реальности (в лучшем случае эту реальность «объясняющей», но так, что «объяснения» не помогают в этой реальности практически действовать), а учёный, т.е., собственно, теоретик, – чуть ли не праздным болтуном, который незаслуженно пользуется плодами чужого «практического» труда. Такое представление в принципе ложно; однако – именно благодаря своей неистинности! – оно во многом верно отражает ситуацию зарождения науки в древности и её развития в средневековье, но особенно – ситуацию, характерную для эпохи, завершающейся сегодня. Определённую роль здесь играет объективная сложность (многоуровневость, многоаспектность, изменчивость) самого предмета науки – сложность, которая в результате каждого этапа исследований не уменьшается, а нарастает; отсюда – неизбежные «добросовестные заблуждения», т.е. тупиковые направления исследований, а также необходимость создания всё более сложных научных инструментов (материальных и логических), что само по себе может заводить в исследовательские тупики. Но главная причина отрыва теории от практики – антисубъектный (антикультурный) контекст, в который погружена наука с момента её возникновения на заре предыстории и по сей день.

Тем не менее, старт науки в архаических централизованных госу-

дарствах (Египет, Вавилон, другие регионы Старого Света; позднее – государства Центральной и Южной Америки) был мотивирован сугубо практически: прототеория сводилась к проектированию новой практики (хозяйственной, архитектурной, градостроительной, военной и т.д.). Прототеория находилась в компетенции жрецов - протоучёных, исполнявших функции государственных чиновников. Их наука была инструментом развития практики – развития не только эволюционного (постепенно совершенствующего освоенные процессы), но и революционного, преодолевающего достигнутые пределы; однако каждый шаг развития инициировало государство, сама же протонаука инициативы не проявляла – и потому её статус как компонента культуры не рефлексировался.

Интеллектуальные лидеры ранней античности восприняли прототеорию от жрецов Египта и Вавилона. Но в греческих полисах это нововведение приняло иную форму. Оно получило наименование теории и было определено как «бескорыстное» рассмотрение предмета, углубление в предмет «как таковой», т.е. исследование вне связи с практикой. Греки отнеслись к древней мудрости как к «заморской» экзотике, т.е. увидели её смысл в ней самой, а не в её практических приложениях (конечно, большинство греков составляли прагматики, как и большинство других народов, – но история помнит достижения греческих теоретиков, ибо равных им другие народы не выдвинули). Теория из инструмента практики превратилась в «механизм» культуры: интерес человека к новому для него предмету (предмет уже знакомый – сам по себе неинтересен) как бы автоматически создаёт импульс к развитию самого человека.

Однако «пренебрежение презренной пользой» оказалось самообманом: во-первых, реализовать этот подход невозможно; во-вторых, даже если бы такая возможность существовала, результат был бы контрпродуктивным – и наверняка те, кто упорно пытался исследовать мироздание из этой «надмирной» позиции, заметных успехов не достигли. Первые теоретики – античные натурфилософы – стремились выявить в профанном хаосе божественный закон космической гармонии (слово «теория», видимо, происходит от слова «теос» – «бог»), погружаясь для этого в богоподобную безмятежность (несвойственную даже мифическим богам Эллады, выдвигаемую как идеал не только для человеческого разума, но и для разума богов). Но скоро выяснилось, что божественный космос важен не сам по себе, а как местообитание человека – ойкумена, которую человек обживает. Именно в человеке теория увидела свой целостный «объект», и не просто объект наблюдения и описания, а предмет практического – педагогиче-

ского – созидания. При этом педагогика оказалась не особым, возвышенным типом практики, отстранённым от её «низких» разновидностей, а целостной жизнью, включающей все направления деятельности – от «рафинированных» занятий искусством, философией и т. д. до самых «приземлённых», к тому же последние абсолютно необходимы в качестве «тренировки» для серьёзного освоения первых.

Философия стала теорией педагогики, взявшись за постановку и решение (теоретическое, т.е. собственно философское, и практическое, т.е. педагогическое) проблемы этики – личностного качества человека; здесь было установлено, что личность и проявляется, и формируется, и развивается только в практике – как хозяйственной, так и социальной. Личностное качество современников ещё в эпоху архаики оказалось не объектом «чисто теоретического» интереса, а источником острых, сугубо практических угроз: об этом драматически повествуют мифы всех народов (проецируя человеческие конфликты на взаимоотношения богов). От этической проблемы не могли абстрагироваться уже ранние греческие натурфилософы: их логические построения по вопросам об устройстве Вселенной неотвратимо выводили на общественные противоречия (не столь актуальные для архаических государств: масса их жителей от таких противоречий страдала безотчётно, а правители подходили к социально-гуманитарной сфере с позиций административно-хозяйственных, т.е. «чисто практических»). Причём, как выяснилось, острота переживаний по поводу общественных конфликтов многократно превосходит обычную и вполне законную эмоциональную заинтересованность в успехе «чисто практических» дел. И только заняв такую, в высшей степени ангажированную, позицию, теоретик способен выполнять свою высокую миссию.

Итак, старт культуры в греческих полисах ознаменовался проектом новой, теоретической деятельности, возвышенно - «хладнокровный» характер которой должен был принципиально отличать её от повседневной практики. Такой общекультурный контекст предполагал конкретизацию, и её результатом стал бы метод науки, исходящий из полного подчинения теоретической деятельности её объекту – иными словами, из её полной независимости от субъективных практических интересов человека. Но теория не согласилась быть «бесстрастной», «беспристрастной» и «бескорыстной». Субъективно отрицательный результат проекта оказался объективно сверхположительным. Во-первых, внутрипроектное исследование (эксперимент на себе) показало, что теория неотделима от практики не только в структуре деятельностного процесса, но и по мотивационному импульсу. Во-вторых, вместо запроектированного продукта (внепрактической

теории) была создана система практико-теоретической, целостной деятельности, т.е. процесс развивающегося функционирования человека: прогресс, или собственно культура (она же история).

Вся последующая глобальная культура строится на этом же основании. Если «чистая теория» может быть представлена как некая интеллектуальная способность, то теория практическая – прежде всего потребность, т.е. осознанная человеком необходимость (свобода) действовать в определённом направлении, в т.ч. учиться этой деятельности. Способность «сама по себе», не мотивированная потребностью, – атрибут раба: раба обычного или «раба божия»; именно раб может позволить себе – и даже вынужден – быть «бесстрастным» и «бескорыстным», т.е. безвольным. Раб отлучён от субъектности – от человечества. Человек – субъект практики, и только в её контексте – субъект теории.

Это самопротиворечивое общекультурное ядро конкретизируется в методе науки. Он, следовательно, может быть только диалектическим.

До сих пор культура на каждом своём шаге сталкивалась с внешними – социально-политическими – препятствиями.

Её стартовый шаг натолкнулся на кризис полисной организации.

В этот момент софисты вполне корыстно использовали сложность, казалось бы, элементарных словесных (логических, «теоретических») конструкций. Паразитируя на идеологических разногласиях политиков и на стремлении граждан включиться в политический процесс, а для этого освоить словесную «премудрость», софисты – «специалисты по мудрости» – впервые создают развёрнутую систему «интеллектуального образования» (более ранний Пифагорейский союз был узким кружком вокруг Пифагора, выступавшего в роли скорее жреца, чем философа, хотя именно ему приписывают авторство термина «философия»). Тем самым псевдотеория (нагромождение множества «объяснений» весьма практичной политической реальности в результате её исследования под различными, но всегда пристрастными углами зрения) превращается в содержание образовательной – точнее, антиобразовательной – псевдопрактики. Но именно здесь теория продемонстрировала свою способность не случайно, не по добросовестному заблуждению, а намеренно – злонамеренно! – отрываться от действительной практики. Субъективные цели такого отрыва в каждом эпизоде различны, но объективно псевдотеория деформирует действительную практику, строит рядом с ней и затем вместо неё (для её поглощения) иную, агрессивную и деструктивную «практику», которая при этом должна казаться и стороннему наблюдателю, и даже её

участнику вполне респектабельной человеческой деятельностью; и для создания такой иллюзии организуется соответствующее образование.

Особенно успешно манипулирует своими жертвами современная система образования, выстроенная в самых передовых и развитых странах. Она делает всё возможное, чтобы замаскировать пагубные результаты своей работы. Но это её совершенство оборачивается неспособностью к дальнейшему развитию и, как следствие, крахом: жертвы образования, окончательно лишённые возможности вырастить интеллектуальный инструмент для проектирования улучшений, тем не менее, иногда испытывают боль и ужас от своего нечеловеческого состояния и мстят за него всей антикультурной системе и в частности системе образования.

Кризис полисного сообщества востребовал лидера, который должен был содействовать укреплению солидарности, развитию сотрудничества граждан как её содержательного наполнения. Такую миссию принял на себя Сократ, и она противопоставила его в сфере теории софистам, а в сфере социальной практики (этики, педагогики) – государственному устройству Афин, опиравшемуся на традиционную политеистическую религию. Последнюю Сократ поставил под сомнение, «изобретя» единого бога, который и был призван объединить граждан под своим «руководством». Педагогические позиции Сократа: устремлённость к добру (нравственность) вместо избегания зла (морали), взаимопроникновение индивида и сообщества, интеллектуальное совершенствование сограждан в целях надёжного воплощения их истинного знания (теории) о добре в нравственно мотивированную практику – определили его подход к философской теории и, как следствие, его философский метод – диалектику.

Ужесточение предысторической тенденции подавления человека, подмены культуры антикультурой, т.е. религией, привело к стратегическому (но не историческому!) поражению Сократа и успеху последователей софистики – в лице теологов-схоластов, направивших интеллект на «теоретическое» исследование фиктивных предметов.

Однако сама схоластика подрывала собственные антикультурные и антитеоретические устои, выявляя внутри себя противоречия и выращивая диалектический метод работы с ними. Ещё острее необходимость диалектики проявлялась в столкновениях схоластики с реальными фактами, которые, по мере развития производства и социального взаимодействия, складывались в «упрямую» основу практики, после чего их – в единстве их многообразия – уже невозможно было игнорировать или интерпретировать мистически (как это делалось

раньше с фактами разрозненными). Диалектика разрушала схоластику. Лидерами этого процесса стали Роджер Бэкон, Фрэнсис Бэкон, Уриэль Акоста и Бенедикт (Барух) Спиноза.

2

Рассмотрим феномены метода, методологии и методики.

Метод есть теоретически (целенаправленно, сознательно) разработанный (выработанный и рефлексируемый) способ построения содержания того или иного модуса практики. Способ – один из возможных вариантов действий в сложившейся ситуации (последняя представляет собой противоречие между целью действующего и объективными условиями; но часто – для оправдания собственной пассивности – ситуацию описывают как сумму «чисто объективных» обстоятельств). Метод – диалектическое совмещение субъективной цели с системой объективных условий её достижения; причём эта система никогда не дана в готовом виде: её необходимо выстроить вокруг цели – из наличных элементов, каждый из которых в отдельности препятствует движению к цели.

Метод науки определяется целью, которую ставит перед наукой часть общества, прямо связанная с его развитием (культурой). Эту социальную группу называют творческой интеллигенцией. Однако необходимо учитывать, что в эру предыстории и развитие общества (культура), и творчество превращены в свою противоположность.

Наука и философия пользуются общим теоретическим методом (гносеологией, методологией, логикой). При этом философия не входит в состав системы наук: она теоретически и практически (педагогически) синтезирует целостные шаги культуры – исторические сдвиги.

Методология – один из разделов философии. Исходя из философского осмысления задач, стоящих и перед философией, и перед наукой в данную эпоху, методология разрабатывает интегральный метод развития их теоретического содержания, неотделимого от их формы (связи с другими компонентами культуры); далее методология развёртывает этот общий метод развития в систему частных методов интеллектуальной работы.

Частные методы, вырабатываемые методологией, представляют собой алгоритмы прохождения направлений и этапов теоретической работы в науке и в философии. В состав этих направлений и этапов входят: постановка исследовательской задачи, информационный поиск, дискуссия (здесь методология решает вопросы о языках коммуникации, о терминологии и т.д.), выдвижение гипотез, проведение ис-

следования (логические построения, в т.ч. абстрагирование и конкретизация, анализ и синтез, индукция и дедукция, аналогия; наблюдение, т.е. поддержание связи теории с эмпирией; эксперимент реальный и мысленный), анализ его результатов (выявление некорректностей; математическая формализация; статистическая обработка данных), формулирование выводов, их проверка.

Методика (возникшая в древности) функционирует как набор правил последовательной реализации алгоритмов интеллектуальной работы (т.е. взаимосвязанного применения частных методов). Особенно жёсткими являются методики экспериментов. Их описание должно быть настолько однозначным и подробным, чтобы любой учёный, работающий в данной области науки, при наличии соответствующей стандартной аппаратуры, мог без дополнительных консультаций с автором методики воспроизвести его эксперимент и получил бы при этом те же результаты. Если и общий метод, и система частных методов определяют закономерности развития науки и философии, т.е. входят в содержание культуры, то методика регулирует процесс функционирования науки и потому относится к сфере внутринаучного производства. Сегодня разработка научной методики, как дальнейшая конкретизация общего метода науки, является продолжением методологии. В древности же методика интеллектуальной работы относилась к сфере магических и религиозных ритуалов.

«Нулевой шаг» методологии связан со стремлением уже первых греческих натурфилософов выявить первоэлемент мироздания. Греки – не только крестьяне и ремесленники, но также (и это их специфика – в гораздо большей степени, чем у финикийцев) купцы и пираты, землепроходцы и мореплаватели, основатели колоний, инициаторы культурного синтеза народов, между которыми они устанавливали связи. Они испытывали потребность подняться из хаоса ситуативных взаимодействий внутри окружающей их реальности к обживанию и освоению этой реальности как целого, к её охвату единым взглядом. Основой такого – системного – подхода к реальности должна была служить её всеобщая «клетка», на роль которой в разных натурфилософских системах выдвигались вода, огонь, апейрон и т.д. Эта исходная методологическая позиция задавала диалектический характер содержательного развёртывания системы.

Первым шагом выстраивания методологии из её «клетки» – диалектического метода, «навязанного» философии культурой, – стала гносеология Платона. Как человеческая душа познаёт мир, т.е. обретает идеи о его предметах? Воспринимая через органы чувств образы этих предметов, душа по ассоциации вспоминает их идеальные про-

образы, с которыми она была знакома, когда обитала в надмирной сфере. Здесь в каждом особенном единичное совмещается с общим, т.е. диалектика пронизывает весь процесс содержательного развития знания как системы.

Диалектический метод определил для своего разработчика, Гераклита Эфесского, режим взаимодействия его философии – а значит, и его лично! – с обществом: Гераклит должен был стать царём, но не хотел управлять сообществом, где каждое личностное качество, каждое намерение и действие, каждый достигаемый результат «отравлены» внутренними противоположностями. Он уходит из политики в философию, и его «тёмная» (в смысле сложности восприятия и эмоциональной окраски) диалектика превращается в этическую и социальную критику.

Из диалектики как метода жизни развилась методология совмещения жизни с философией – практики с теорией. Философская позиция Платона, формировавшаяся под решающим педагогическим влиянием Сократа – а значит, и в полемике с ним, – выразилась не только в текстах, но и в практических (политических) инициативах по реализации проекта разумного государства, управляемого философами. Сократ видел задачу разума в педагогическом сотрудничестве сограждан. Платон, разделяя сократовский идеал всеобщего развивающегося сотрудничества (иначе бы он не описывал столь сочувственно педагогические подвиги Сократа), считал необходимым государственное администрирование взаимодействий граждан, поскольку сами они сотрудничать не только неспособны, но и не желают. Здесь, таким образом, проектируется диалектическое совмещение свободной общественной самодеятельности как цели с административным (принудительным, даже насильственным) методом её достижения.

Эпоха господства схоластики, т.е. «непрактической теории», завершилась с утверждением экспериментального метода рождающейся науки. В отличие от эмпирического наблюдения, объектами которого являются естественные события (и, значит, инициатива исходит от божественной природы), эксперимент изначально базируется на гипотезе, в основе которой уже лежит определённое теоретическое представление об исследуемом объекте или процессе (т.е. здесь инициатор – человек). Эксперимент проводится в специально создаваемых, искусственных условиях, необходимых для вычленения предмета исследования из комплекса процессов, сопутствующих ему в природном объекте. Такая методологическая специфика эксперимента вытекает из его культурной функции: он служит исходной моделью для проектирования техники, позволяющей использовать данный природный

объект в производстве. Важнейшее требование к эксперименту – воспроизводимость, которая моделирует главную характеристику производства – надёжность. Именно развитие промышленности (ремесла и мануфактуры), транспорта и т.д. стало мотивом изобретательства (техники) и его теоретического обеспечения силами прикладной науки с дальнейшим привлечением науки фундаментальной.

Проект синтеза теоретического содержания науки (прикладной, а через неё фундаментальной) с техникой и производством, выраженный девизом «Знание – сила», стал исходной методологической позицией Роджера Бэкона и Фрэнсиса Бэкона. Последний содействовал также становлению организационной формы практически (технически) ориентированной науки – сообщества исследователей и изобретателей, продуктивность которого прямо зависит от интенсивности общения уже действующих участников и заинтересованного привлечения новых (через лекции и популярные издания); культивируемый таким сообществом принцип «Nullius in verba» – приоритет экспериментальных фактов по отношению к «словам», т.е. авторитетам, – подрывал богословско-схоластические традиции в науке и философии. Эти методы социальной организации научно-технического творчества и движущих сил культуры (прогресса) в целом, разработку которых начинал Фр. Бэкон, стали позднее принципами научных академий Европы. Однако в XX веке академии претерпели неизбежную бюрократизацию; приоритет был возвращён авторитету, рациональная аргументация пасовала перед верой («словами»), и для множества учёных наука оказалась вполне совместима с религиозностью: интеллектуал, не чувствующий востребованности со стороны общественного прогресса, ищет смысл в служении богу (либо капиталу, государству, профессии, фирме – убогим воплощениям того же божества).

Действительная методология – диалектика – совпадает с логикой и гносеологией, т.е. с философией как теорией педагогики. Но в XX веке, в эпоху профессионализации науки – её включения в капиталистическую систему (т.е. включения наёмных учёных в состав пролетариата), форсировавшего процесс разделения интеллектуального труда, – методология выделяется в особое направление науки (общенаучную область) на стыке философии (гносеологии) и специальных наук. В этом статусе она уже не стимулирует связь теории с практикой. Методологи мало интересуются прикладной наукой, где практическая (техническая) мотивация очевидна и безотказно работает. Они сосредоточиваются на науке фундаментальной, развивая «философию науки» (а заодно и методологию этой своей позитивистской «философии») – поток слабо обоснованных и малопродуктивных рассуждений о путях

научного прогресса. И едва ли не главным их достижением в этом описании научных революций – актов смены «парадигм» – стал вывод о том, что каждая такая смена происходит не благодаря рациональной аргументации лидеров новой парадигмы, а в силу естественного вымирания представителей парадигмы старой…

Последним «подвигом» позитивистской «философии науки» была в 1970-е – 80-е гг. попытка «Московского методологического кружка» под руководством Г.П. Щедровицкого восстановить связь теории с практикой в инновационном методе хозяйственно-организационного проектирования («организационно-деятельностной игре») на основе широкой проработки материала философии, социологии, психологии, теории образования; однако цель не достигнута, поскольку эта проработка не опиралась на центральный стержень диалектической педагогической философии, представленной прежде всего Сократом, Спинозой, Гегелем, Марксом, Лениным, Макаренко и Ильенковым (из перспективных деятелей в «арсенал» Щедровицкого были включены лишь Фихте и Выготский).

3

Зафиксируем историческую систему координат – не хронологические «опорные точки», а эпохальные шаги прогресса (культурное выражение истории) с их интеллектуальным обеспечением. Тем самым мы «измерим» развитие теоретического содержания интеллектуальной работы, чтобы увидеть перспективу её метода.

В эпоху соседской общины (высокой первобытности, или протокультуры) родилась педагогика – обучение детей освоенным взрослыми способам деятельности. Это требовало теоретической (развивающей) рефлексии деятельности, т.е. работы со способами при некотором отвлечении от целей как от «само собой разумеющегося» фона.

Здесь осуществляется развитие человека в форме сознательного коллективного преобразования освоенных способов деятельности локального сообщества; новые цели возникают из необходимости обеспечить (материально и организационно) вновь изобретённый способ. Каждая община в принципе самодостаточна. Для человеческого развития ей необязательно вступать во взаимодействие с другими общинами. В повседневной жизни их можно игнорировать; любое столкновение с чужими становится чрезвычайным происшествием (отсюда особая строгость правил гостеприимства, поведения в гостях и обмена подарками: чужой – представитель мира внеобщинного, т.е. сверхъестественного мира духов). Автаркия – атрибут примитива, «нулевого» шага культуры, её самопротиворечивой «клетки», ещё не развернув-

шейся в процесс развития.

Основа развития в его стартовой точке – случайные (бессознательные, т.е. «растворённые» в практике, не проявленные в культуре) отклонения от освоенных способов деятельности: обнаружение альтернативных путей движения к цели. Последствия таких отклонений фиксируются и рефлексируются как новые возможные способы жизни, т.е. варианты субъективности. Эта предпосылка протокультуры возникла ещё в человеческом стаде. Её подспудное развитие шло в эпоху родовой общины. В соседской общине складывается протосемья, где у детей имеются оба родителя, а не только мать (как в родовой общине). Педагогическая (точнее, протопедагогическая) миссия протосемьи развёртывается «естественно», т.е. непреднамеренно, – внутри потока случайных отклонений от привычных способов коллективной организации деятельности (на основе прогресса материальных орудий).

Назревающий в соседской общине синтез материального, организационного и педагогического (воспитательно-образовательного, т.е. личностного) прогресса мог бы создать инновацию в целостном образе жизни, т.е. выразиться в культурном шаге. Но производственно-организационные и личностные ресурсы первобытного общества недостаточны для выхода на режим сознательного прогресса (культуры).

«Естественно»-прогрессивное развитие проточеловечества сменилось деградацией (анти-развитием) предчеловечества в эру предыстории – классового общества (вторичной формации). Здесь на обществе паразитирует государство, т.е. общество (предчеловек), сохраняя субъективность (функциональные свойства субъекта), отчуждён от субъектности: предчеловек принципиально не отличается от несубъекта – от животного или от материального орудия деятельности; «субъектом» же (анти-субъектом) этой деятельности выступает государство (власть). Но такой субъект (как и его «деятельность») во всех отношениях неполноценен. Поэтому его развитие характеризуется прежде всего фрагментарностью. Деятельность дробится по направлениям развёртывания и структурным уровням. На каждом структурном уровне прогресс замедляется и переходит в застой. Почти непреодолимая стена вырастает между теорией и практикой. Исполнитель каждого фрагмента деятельности оказывается «сверчком», прикованным к «своему шестку»; для устранения этой «несправедливости» конструируются корпоративные и социальные «лифты», усугубляющие всевластие государства, в чьём ведении они находятся.

Уже в античности содержанием развития становится не улучшение человеческой жизни, а обогащение высшего слоя населения (на

который опирается власть), усиление государства в борьбе с другими государствами и контроль власти над гражданами. Это развитие обеспечивается ресурсами не только материальными, но и интеллектуальными: естествознанием, т.е. изучением природных ресурсов; прикладной технической наукой, т.е. теорией вооружений; теорией материального богатства (хрематистикой); теорией власти, в т.ч. теологией и моральной идеологией. Софистика была агрессивной реакцией на усиление государственного идеологического (морального, т.е. направленного на избегание вреда) контроля над гражданами, но сама пришла на службу власти, обеспечивая – ко всеобщей выгоде – образовательную подготовку её функционеров.

Ответом стала философия Сократа – теория нравственности (стремления к благу). Сократ продемонстрировал, что человеческая свобода исключает выбор: она заключается в точном (с точки зрения как мотивации, так и осуществления) выстраивании единственного, безальтернативного, безусловно необходимого – для культуры, для прогресса, для человеческой жизни – метода деятельности, совмещающего теорию и практику. Этот диалектический метод обязал Сократа заплатить жизнью за серьёзное отношение сограждан к его «теории». В XX столетии несовместимость свободы (осознанной необходимости, т.е. человеческой потребности) с выбором (с вариативностью) окончательно утвердил Э.В. Ильенков.

На протяжении предыстории роль ядра культуры (анти-культуры) всё увереннее играет техника – изобретение материальных орудий деятельности вместе со способами их применения. Цели изобретательства определяют хрематистика (противоположность экономики, т.е. разумного развития домашнего хозяйства) и власть (в которую превратилась политика, т.е. общественное взаимодействие граждан полиса).

При этом, поскольку целеполагание оторвано от технического обеспечения его реализации, – техника представляется закрытой, засекреченной сферой: греческое слово «технэ» означает одновременно и искусство, и таинство, и волшебство (колдовство), а также и медицину. Социальная организация всей этой области возрождает первобытную магию. Наука, теоретически обеспечивающая технику, – также закрытый институт: жрецами были учёные в Древнем Египте; в качестве жреца выступал перед своими последователями Пифагор. И эта закрытость, эта первобытная магическая таинственность сохраняются и в технике, и в науке, и в искусстве, и в медицине (которая соединяет в себе науку с техникой и искусством) по сей день. Такова современная пред-культура в целом.

Первым шагом научной деградации можно считать неудачную попытку Аристотеля разработать надёжные ориентиры для экономики, т.е. теории развития домашнего хозяйства (этот фрагмент «Никомаховой этики» анализирует Маркс в главе I первого тома «Капитала»). Аристотель выявил феномен товарной стоимости как антиномию между экономикой и хрематистикой (обогащением за счёт продажи), т.е., фактически, между производством (где функционирует конкретный труд) и обращением (превращающим конкретный труд в абстрактный). Но самопротиворечивая сущность этого феномена осталась для Аристотеля непостижимой. Он не выработал диалектического метода, необходимого для решения проблемы, поскольку в античности рабочая сила не производится как товар и потому не совмещает в себе производство с потреблением через обращение: дело не в том, что диалектика потребительной и меновой стоимости слишком глубоко скрыта в толще процессов; она вообще пока «не созрела» как действующее противоречие. В итоге Аристотель даже не фиксирует выявленную проблему, а просто характеризует соотношение меновых стоимостей товаров как условность, не соответствующую никакой реальности. Он отказывается от собственной научной задачи, поскольку сама задача была необязательной: его общенаучный мотив – любознательность, а её предметом оказывается то, что вызывает удивление.

Античная протонаука руководствуется эмоциональными мотивами, подчиняя исследователя – объекту. По объективным же причинам она неспособна применить диалектический метод, уже выработанный философией (теорией педагогики). Но и развиваться такая наука не может: на полтора тысячелетия она застывает в стартовой позиции.

В эпоху Возрождения наука начинает выделяться из состава теологии и философии. Теперь она становится выгодной сферой услуг: учёные решают прикладные задачи (связанные с войной, торговлей, измерением территорий, архитектурой и искусством) по заказам своих могущественных и богатых покровителей, а также руководят образованием их наследников; попутно учёные ведут фундаментальные исследования. Разворачивается всё более жёсткая конкуренция за покровительство. Главным условием вхождения в круг учёных является образование; но получить его помогают «благородное» происхождение и «связи». Особенно ценится образование формальное, т.е. диплом (аттестат, лицензия и т.п.); впрочем, диплом не гарантирует действительную научную компетентность его обладателя; встречаются также недипломированные, но при этом весьма квалифицированные «продукты» неформального образования; и всё же для мецената (особенно если он не монарх и должен бороться за престиж) документ

обычно важнее действительной квалификации соискателя и его творческого потенциала. Научная корпорация строится иерархически: ранг учёного «конвертируется» в чиновную должность при покровителе. Собственно научные открытия происходят скорее случайно, и определённый метод в научной работе по-прежнему отсутствует.

С другой стороны, такие учёные, как Роджер Бэкон, ориентированные на развитие практической теории, рефлектируют над своим методом и самостоятельно его разрабатывают, т.е. становятся методологами – философами-диалектиками и, в большинстве своём, педагогами.

Эпоха Нового Времени ознаменовалась расцветом науки в академиях и университетах благодаря стремлению некоторых учёных не отрывать фундаментальные исследования от прикладных, а последние – от техники. Методом такого – мотивированного практикой – развития науки «стихийно» служила диалектика. Однако руководство большинства научных организаций не приветствовало этот культурный синтез, поскольку структурная сложность, необходимость изменений в рабочих процессах и непредсказуемость результатов, свойственные полноценному, синтетическому творчеству, сильно затрудняли администрирование и финансирование подведомственных подразделений.

В Новейшее Время тенденция разобщения победила.

Особенно чётко это проявилось в отраслевой прикладной науке в СССР, большинство подразделений которой не сотрудничали с наукой фундаментальной и на протяжении многих лет, а то и десятилетий занимались практически бессмысленным «совершенствованием» давно функционирующих производственных процессов. Такое положение определялось административным разобщением между отраслями самого производства. В свою очередь, отраслевая административная структура необходима в условиях отсутствия производственно-потребительской кооперации (обеспечивающей субъектность общества), когда и производством, и даже бытовым потреблением управляет анти-субъект – государство, оно же капитал.

В странах, где государство управляло производством не столь грубо (при этом не менее жёстко), наука также подвергалась дроблению и была отделена от техники – соответственно, от промышленного применения прикладных разработок. Известна масса ситуаций покупки патентов с целью не допустить их коммерческого использования. Тенденция последних лет, связанная с синтезом образования, науки, техники и инновационного бизнеса в предпринимательских университетах («университетах-3.0»), осуществляется именно в логике пред-

принимательства: инициатива исходит от лидера разработки нового товарного продукта. Этот лидер коммерциализирует в своём продукте достижения фундаментальной и прикладной науки, технические изобретения и образовательную подготовку кадров для разработки данного продукта в комплекте с технологией и организацией его выпуска. Готовый продукт «выбрасывается» на рынок и, в логике современного капитала, навязывается потребителю вместе с кредитом на покупку. Здесь не предполагается кооперация производителя с потребителем при обязательной инициативной роли второго (так будет строиться хозяйственная база живого, коммунистического общества, где хозяйство и социальная организация служат материалом педагогики).

Итак, в эру предыстории локальные импульсы прогресса на всех разрозненных направлениях и структурных «этажах» предкультуры интегрируются в общесоциальную деградацию (анти-культуру). Это с очевидностью подтверждается уродливым контрастом между рафинированной «элитой» и дичающей на глазах «массой».

Прорыв из предыстории в действительную историю (третий, завершающий – педагогический – шаг коммунистической революции) совпадает с прорывом из предкультуры в культуру. Культурная революция совершается в форме проектного синтеза предкультуры. Основой синтеза культурных направлений («отраслей») и уровней становится соединение самой культуры – развития общества – с его жизнеобеспечивающей практикой, т.е. хозяйственным и организационным функционированием; это соединение осуществляется в форме включения практики в культуру (текущего функционирования – в развитие): всё содержание жизни общества (человека) становится инновационным.

Идея культурной революции, заявленная Лениным, уже содержала подход к культуре как к интегральной сфере человеческой деятельности, не выделяемой в особую профессиональную отрасль, охватывающей и пронизывающей все специальные направления деятельности в их развитии. Но в начале XX века эта задача определяла дальнюю перспективу. Старт её решения взяли на себя инновационные педагогические объединения – прежде всего те, которыми руководили С.Т. Шацкий и А.С. Макаренко. Здесь выстраивалась целостная (хозяйственная, организационная и культурная) деятельность детско-взрослого коллектива как его база воспитания, т.е. инновационной (проектной) коллективной самоорганизации, и как содержание проектного образования. Такая деятельность и есть процесс человеческого развития «в чистом виде», т.е. культура.

Методом – сознательно применяемым и разрабатываемым спосо-

бом практико-теоретического осуществления – жизни как целостной культуры, а значит, и каждого её функционального компонента, в т.ч. науки, является проект. И методологическая разработка способов самого проектирования также идёт в проектной логике. Проект – диалектическое совмещение формирования потребностной мотивации (воспитания) с выработкой способности (образованием), теории с практикой, фундаментальной и прикладной науки с техникой и искусством, повседневности с её революционным обновлением.

В целостной культуре каждое из её традиционных направлений обретает специфическую роль – но только во взаимопроникновении со всеми остальными, а не «автономно» от них.

Миссией искусства на очередном шаге исторического развития становится выявление новой формы проблемы оснований смысла жизни, т.е. вопрос: «Почему человек живёт так, а не иначе?».

Наука конкретизирует эту проблему, исследует условия её возникновения и возможности (социальные и материальные) её разрешения.

Техника изобретает материальные средства разрешения проблемы.

Спорт стимулирует развитие возможностей главного из этих средств – индивидуального органического тела. Здесь очевидна необходимость эмоциональных методов и форм организации, вырабатываемых искусством, т.е. теснейшей «кооперации» этих компонентов культуры.

Физическая культура совершенствует здоровье, т.е. качество индивидуального управления органическим телом, – также используя художественные методы.

Коллекционирование (музейное дело) структурирует материальные носители информации для работы по всем направлениям культуры.

Наконец, туризм организует доступ к коллекциям музеев, расположенных во всех регионах планеты, а также к материалам, которые не могут быть предметами музейного коллекционирования (ситуация, когда «гора не идёт к Магомету…»).

Философия – синтетическое осмысление культуры с точки зрения педагогики – постоянно заново формулирует вопрос о смысле жизни («Зачем живёт человек?») и проектирует его обновлённое решение как результат очередного шага культурного развития. Тем самым выявляется новое противоречие между зафиксированным для данной эпохи решением вопроса и изменяющейся реальностью. Это противоречие становится новым предметом искусства.

При этом и философия, и искусство – как и все остальные аспекты новой, единой культуры – являются делом всего сообщества (в котором адекватно представлено человечество), а не профессионально замкнутой группы. Каждый индивидуальный исполнитель миссии данного сообщества радостно, осмысленно и квалифицированно участвует в общей работе, только если он выработал (методами искусства и философии) собственный мотив этой работы как определённую фокусировку общечеловеческого смысла жизни вместе с его основаниями, а также обеспечил этот мотив всем методологическим арсеналом средств его реализации (научных, технических, спортивных и т.д.).

Если организационно-производственное проектирование исходит из практических проблем, объективно возникающих в процессе хозяйственного жизнеобеспечения коллектива, то проектирование культурное решает проблему смысла жизни и его практически-педагогического воплощения в образе жизни. Эта проблема также объективна, но она не возникает в процессе функционирования коллектива, а требует инициативного поиска, выявления, исследования, «конструирования» (формулирования), – т.е. сама проблема является проектом. Поэтому процесс проектной (инновационной) деятельности не может «естественным путём» подняться с «этажа» практики на «этаж» культуры: каждый такой подъём – особая педагогическая задача, решение которой начинается с выдвижения культурной инициативы – «точки роста» будущего проекта.

4

Нам остаётся проследить – в контексте противоречивого процесса рождения культуры – историю становления диалектики как метода науки.

Древняя протонаука, как и другие компоненты культуры, из практики не выделялась. Прогресс практики совершался внутри самой практики. Рефлексируемый метод в протонауке отсутствовал. Спорадически применялась протоэкспериментальная методика – мотивированная «любознательностью» серия рекуррентных проб выполнения определённого действия, где каждая следующая проба немного отличается от предыдущей по одному из параметров; фиксация результатов этих серий становилась информационной основой усовершенствования способа данного действия, а также других действий, имеющих сходство с данным.

В средневековой преднауке протоэксперимент стал систематически применяемой методикой. Переход от протоэксперимента к частному методу собственно эксперимента совершается в эпоху позднего

Средневековья, во многом усилиями Роджера Бэкона. Научный эксперимент, в отличие от протоэксперимента, исходит из заранее выдвинутой гипотезы. Последняя представляет собой диалектическое совмещение неопределённости будущих результатов исследуемого процесса с необходимостью определить их возможные варианты для формулирования вывода, который затем превращается в новую, более определённую гипотезу.

В Новое Время складывается собственно наука как интеллектуальное обеспечение анти-практики (политики и обогащения меньшинства за счёт обнищания остальных) и анти-развития (подавления) человека.

Лидер «молодой» науки Фр. Бэкон разрабатывал её методологию достаточно целостно, однако эпоха восприняла его разработки односторонне. Востребованным оказался эмпиризм и индуктивный метод абстрактного обобщения результатов наблюдений и экспериментов. Метод дедукции был заявлен, но не разработан. Строилась система взаимодополняющих методологических стратегий: эмпирик-«муравей» и рационалист-«паук» диалектически синтезируются в модели «пчелы»; но эта конструктивная философская (общекультурная) основа методологии осталась невнятной декларацией. Гораздо громче прозвучал призыв к борьбе с пресловутыми четырьмя «идолами». Пожалуй, важнейшая методологическая позиция Фр. Бэкона – относящаяся к организации науки и реализованная через полвека инициатива объединения учёных на общей принципиальной платформе: здесь научное общение становится незаменимым источником гипотез, выработка которых уже выросла в главную проблему фундаментальной науки, только начавшей отделяться от науки прикладной (к примеру, у Леонардо да Винчи этого разделения нет).

Структуру содержания средневековой преднауки определяла теология. В конце XVI в. Дж. Бруно выдвинул на место теологии натурфилософию, основу которой составляла новая космологическая система, где (согласно Копернику и вопреки Птолемею) Земля – не центр мироздания, а одна из планет, вращающихся вокруг Солнца, где Солнце – одна из бесчисленного множества звёзд, и вокруг каждой звезды тоже могут вращаться планеты, а значит, земное человечество, скорее всего, не одиноко во Вселенной. Но философия, предмет которой – человек, не стала для рождающейся науки содержательной основой.

С середины XVII в., благодаря Декарту, методом структурирования содержания науки стала математика. Декарт осваивал рационалистический метод, противостоявший бэконовскому эмпиризму, на со-

держании геометрии. Эта структура оказалась весьма функциональной: Спиноза даже построил в ней свою «Этику» – как систему определений, аксиом, теорем и следствий.

Специфика математического подхода к изучаемому предмету – сведение изучения к количественному измерению. Предмет рассматривается как внешний для исследователя объект. Декарт, разработав систему координат, охватывающую бесконечное пространство, где расположены все возможные объекты изучения, – тем самым «разметил» всё поле научного исследования. Теперь Декарт знает то, что он знает, и вдобавок знает, чего именно он не знает. (Одним из главных достижений теории познания Сократа стал афоризм, первая часть которого – «Я знаю, что ничего не знаю»: чем больше круг познанного мною, тем больше – на его границах – открывается мне того, что ещё не познано; эта зона ближайшего развития обозрима, но всё бесконечное пространство познания охватить единым взглядом из сократовской позиции невозможно).

Одним из объектов на декартовом поле познания оказался человек – сам исследователь, и предметом его изучения стала его способность к познанию. Поэтому исходной позицией Декарта стало сомнение: сомнение в данных чувственного восприятия и в логических выводах («мнениях») – как собственных, так и чужих. Недоверие к здравому смыслу – к общераспространённым стереотипам, т.е. к поверхностным выводам из чувственного восприятия, – было характерно уже и для Сократа (вторая часть упомянутого сократовского афоризма: «но иные не знают и этого»; в число «иных» до старости входил, например, лирический герой Омара Хайяма: «Долгих семьдесят два года размышлял я дни и ночи. Лишь теперь уразумел я, что не знаю ничего!»). Единственная несомненная данность для Декарта – самосознание. Реальность самосознания удостоверяет существование его носителя («Я мыслю, – значит, я существую»). Субъект мышления для Декарта – индивид. Но чем «человеческий индивид» принципиально отличается от «обычного», немыслящего животного? Это отличие Декарт «открывает» в шишковидной железе, находящейся в человеческой голове; но для объяснения специфической функции данного органа, т.е. мышления как такового, Декарту необходима божественная воля (спустя столетие Ломоносов подытожил эту философскую логику: «Легко же быть иным философами, выучась наизусть трёх слов: «Так Бог сотвори» – и сие дая в ответ вместо всех причин»).

Здесь Декарт отказывается от своей исходной материалистической позиции – самодостаточности материальных явлений природы – и прибегает к идеалистическому принципу прямого сотворения некой

реальности (человека как сверхприродного, хотя и материального, существа) силой духа, причём духа божественного. Сам же человек оказывается суммой двух «равноправных» начал – материи (характеризуемой протяжённостью, которую можно измерить) и духа (характеризуемого внепространственным, т.е. непротяжённым, мышлением). Такой дуализм ведёт к непоследовательности в решении любых принципиальных проблем.

Свою методологию Декарт выстраивает из четырёх основных «шагов»: сомнение (речь о нём шла выше) – анализ (разделение исследуемого объекта на более простые элементы) – синтез (накопление результатов исследования элементов) – упорядочение (выстраивание этих частичных результатов в единой логике).

И здесь проявляется философская, т.е. педагогическая, природа методологии. Декарт некритично (без своего «фирменного» сомнения!) принимает за основу индивидуальное «Я» («Я»-тело), которое вовсе не является исходным и основополагающим в восприятии реальности, а вполне искусственно и достаточно трудно вырабатывается у детей взрослыми – для удобства предъявления моральных требований и оценок. Когда подлинная человеческая деятельность будет порождена и выстроена, её ядром станет не «Я»-тело, а «Я»-дело, т.е. действующий коллектив. Бездеятельная позиция, которую Декарт приписывает исследователю, воздвигает между ним («субъектом познания») и его «объектом» грань, позволяющую первому лишь «теоретически изучать» второй, но не допускающую живого, практического преобразования реальности, когда субъект и объект уже не разделены, а едины в их взаимной противоположности. Декарт сам указывает, что «не дерзает» никому ничего рекомендовать не только в практической сфере, но даже в сфере мышления, а скромно делится собственным, никого ни к чему не обязывающим опытом. Эта его личностная пассивность выражает суть эпохи разложения феодальных отношений и авторитета церкви. Гораздо более перспективна и педагогична позиция Спинозы (олицетворяющего восходящее развитие капитализма), который, отталкиваясь от Декарта, стремится к материалистическому монизму и к диалектическому совмещению материального с идеальным в своей концепции человека; при этом человек Спинозы – не индивид, а синоним человечества (всеобщей деятельной дружбы).

В конце XVII в. методологию Декарта усовершенствовал Джон Локк. Он начал свою «лестницу познания» с ощущения (не подвергаемого сомнениям!), продолжил восприятием (накоплением ощущений) и представлением (целостным синтезом чувственных данных), а от него поднялся на первую рациональную ступень – к понятию – и

через суждение, которое связывает понятия между собой, добрался до умозаключения – цели исследования объекта. Таким образом, Локк конструктивно развернул ту же логику Декарта, отказавшись от её нулевого шага – сомнения в здравом смысле, – поскольку Локк олицетворяет уверенную в себе политическую, экономическую и социальную (в т.ч. педагогическую) активность эпохи английской буржуазной революции.

Метод развития научного знания (он же метод формирования «индивидуального» мышления, исходящего так или иначе из чувственных данных), описанный Декартом и Локком, составляет содержательное ядро современного образования. Оно не обращается к методам искусства, изобретательства и производства, поскольку все они не гарантируют заранее положительного результата; в науке же, как известно, отрицательный результат, т.е. неподтверждение гипотезы исследованием, – «тоже результат»; кроме того, из всех направлений культуры только наука до недавнего времени была обязана вырабатывать методологию (лишь в последние десятилетия появилась методология технического творчества – «теория решения изобретательских задач»). Поэтому и методология образования неизбежно оказалась научной. Эта связь позволила образованию оказать обратное влияние на предметную структуру науки: если во второй половине XVII в. вся наука входила в состав философии (название главного труда Ньютона – «Математические начала философии природы»), то после образовательной революции Яна Амоса Коменского, уже в середине XVIII в. (в эпоху Линнея и Ломоносова), самостоятельно развивались не только физика, химия и биология (представляющие уровни движения самой природы), но и геология, география, история и другие отдельные науки, укоренившиеся прежде всего в образовании. (Однако само это образование в высшей степени беспечно: оно никогда не заботилось о своей собственной воспитательной – социально-организационной, семейно-педагогической – базе. В эпоху Нового времени её обеспечение не требовало специальных усилий, но к последней четверти XX века – с разрушением традиционной семьи – стало фундаментальной проблемой, в постановке и решении которой необходимо опираться уже не на Декарта и Локка, а на Николая Кузанского, Спинозу, Маркса и Ильенкова, помогающего выстроить в педагогически осмысленную систему труды этих и многих других деятелей. И, разумеется, решать проблему воспитания необходимо не только в интересах благополучия системы образования).

Во второй трети XVII в. Спиноза на материале философии продемонстрировал конфликтный характер предысторического развития

теории вообще, в т.ч. научной. Философская система Спинозы сформировалась на отрицании общих принципов теологии и содержания системы Декарта. Результат – движение к материализму и диалектике. Для последователей Спинозы эта тенденция тем более значима, что она не могла реализоваться в его эпоху: преодоление идеологического (социального в своей основе) барьера, выросшего перед философией Спинозы, стоило ей тяжкого труда, многократно повысившего её педагогическую эффективность.

В Новейшее Время фундаментальная наука выделилась в особый «социальный институт» и перешла в режим самообслуживания: целью для массы научных работников стали не открытия, а диссертации. Главную роль играют не методы творчества, а описание методик как алгоритмов работы, причём акцент делается на методиках оформления текстов.

Впрочем, развивается и методология этой фундаментальной науки – позитивистская «философия науки». Её магистральное направление – математические методы обработки результатов исследований. И становится всё более очевидным, что методология не ставит перед собой задачу проектирования методов творческого развития науки. При своей «эмансипации» из структуры философии в особую научную дисциплину, методология претендовала на прикладной характер; но застой в самой науке делает эту претензию неуместной. Методология сводится к констатации фактических шагов научного развития – к их наукообразному описанию «задним числом». При этом она неспособна отличить перспективные направления развития науки от заведомо тупиковых.

Иное и невозможно в ситуации, когда цели фундаментальных научных исследований предлагает наука прикладная, перед которой, в свою очередь, задачи ставит не общество (как это должно быть), а инвесторы. Только такая ситуация и востребует масштабные прикладные и фундаментальные исследования по проблеме «искусственного интеллекта». Или по проблеме… бессмертия человеческого организма.

А ведь именно действительная методология, т.е. диалектика, могла бы разъяснить, что, во-первых, бессмыслен сам термин «искусственный интеллект», ибо невозможен интеллект естественный (интеллект в природе не произрастает), и, во-вторых, проблема интеллекта как такового лежит не в сфере техники (где предполагают искать её решение инициаторы данного проекта, которые называют «естественным» человеческий интеллект со всеми его несовершенствами и которые тщатся смастерить более совершенный «интеллект» на искусст-

венных носителях), а в сфере педагогики, т.е. проблема – не в «носителях» интеллекта, а в обществе, воспитывающем и образовывающем его носителей. Нынешнее антиобщество (государство-капитал) при помощи школьной системы жёстко препятствует выращиванию человеческого интеллекта у своих граждан (отсюда – наши претензии к нашему же «естественному» интеллекту). И бегство из сферы социальной в сферу техники не обещает решения проблемы: искать нужно там, где потеряли, а не под фонарём. Всё это уже полвека назад сказано Э.В. Ильенковым. Но учёные с важным видом изобретают даже не велосипед, а реактивный двигатель для костылей.

Та же диалектическая, т.е. педагогическая, методология подсказала бы любителям биологического бессмертия, что рисующаяся им перспектива отнюдь не радужна: на этом пути вместо «вечной жизни» мы обретём вечную смерть. Если даже технически возможно «отключить» в организме генетическую программу старения, «включить» генетическую программу постоянной регенерации всех тканей организма или по мере необходимости легко и без осложнений заменять стареющие органы новыми, – в результате популяция бессмертных организмов Homo sapiens перестала бы нуждаться в детях, т.е. педагогически развиваться; а это и означает отказ от человеческой жизни. Важен собственно методологический смысл проблемы. Логика бесконечной, но бессмысленной жизни организма копирует свой антикультурный первоисточник – капитал, т.е. бесконечное и бессмысленное самовозрастание стоимости. И неизбежное – несмотря на «бессмертие»! – прекращение этой «жизни» произойдёт аналогично самоотрицанию капитала, признаки которого уже очевидны: весь глобальный капитал выродился в глобальную монополию; теперь, в отсутствие конкуренции, он не нуждается в прибавочной стоимости, т.е. в себе самом; поэтому он стремится заменить живых рабочих роботами и дарит населению денежные знаки, чтобы оно «покупало» автоматически выпускаемые «товары»; таким образом, капитал сам с собой обменивается собственными продуктами, на чём его «вечная жизнь» и прекращается.

Серьёзный же анализ причин бесперспективности позитивистской «методологии» вскрывает её коренной провал: она неспособна выработать для фундаментальной науки метод порождения гипотез. Чтобы начать очередной шаг науки – чтобы выдвинуть гипотезу, т.е. сформулировать её и предложить к верификации, – её необходимо выявить в предмете данной науки. Гипотеза – вопрос, намеченный к исследованию. Этот вопрос необходимо ставить предметно: его объектом должна быть зона ближайшего развития научной дисциплины –

очередной шаг углубления её предмета. Только такой вопрос создаст импульс к анализу проблемной – противоречивой – ситуации, на которую он указывает. Гипотезы философские инспирируются философской практикой, т.е. педагогикой. В прикладной науке, исследующей возможности применения открытий фундаментальной науки, источником гипотез также служит практика – производственная, организационная, идеологическая, психологическая, художественная; поэтому здесь специальный метод не требуется. Фундаментальная же наука не связана с такой областью практики, которая выявляла бы очередной уровень конкретизации противоречия, заложенного в каждой научной дисциплине. Вместо практики импульс к выдвижению гипотезы должен создать предмет науки, т.е. инициатива субъекта на старте интеллектуальной работы подменяется «активностью» объекта.

Повысить «восприимчивость» учёного к импульсам, исходящим якобы от его объекта, были призваны методические ухищрения, не имеющие отношения к рациональным методам интеллектуальной работы и базирующиеся на поэтическом вдохновении – точнее, на расхожих представлениях о нём: рекомендуется вносить в строгий процесс научных размышлений «элемент хаоса», активизирующий подсознание, «отвлекаться» на другие предметы, включая «латеральное мышление» и т.д. Недостаточная эффективность подобных тактических методик вынуждает обратиться к стратегии и изобрести метод сочетания и балансирования сознательного фактора творчества с бессознательным. При всей банальности постановки задачи один из подходов к её решению (предложенный «педагогикой сотворчества», которую декларирует общеобразовательная школа при Московском городском педагогическом университете) оказался нетривиальным: был выработан метод «коллективной рефлексии», где «бессознательный» компонент в обсуждении проблемы обеспечивается столкновением логических линий, представленных всеми участниками. Однако и тут мы получаем костыль на реактивной тяге…

Всё это подтверждает вывод о неперспективности автономного существования фундаментальной науки. Но её синтез с прикладной наукой по инициативе техники не преодолевает тупиковую ситуацию: технократические проекты востребуются в основном военной промышленностью и медициной (перспективы первого направления комментариев не требуют; о втором сказано выше). Необходим синтез не административный, когда внешний анти-субъект объединяет подведомственные ему отрасли, а культурный: общество должно стать субъектом, т.е. родиться для человеческой жизни, и в акте этого рождения освоить целостную культуру как содержание собственной раз-

вивающейся жизни, объединив все компоненты культуры – жизненные органы общественного организма.

Методом такого – субъектного – синтеза также является диалектика: исходное противоречие не исчезает бесследно, а преобразуется в новое, более широкое противоречие. Поэтому процесс синтеза не может остановиться «на полпути» и продолжается до полного охвата существующей структуры деятельности. А далее деятельность – человеческая жизнь – распространяется на всё новые пространственные и содержательные сферы, и их требуется гармонично интегрировать с уже освоенным деятельностным содержанием. Главным же, постоянно возобновляемым противоречием деятельности становится появление нового поколения, которое необходимо приобщить к жизни, для чего последнюю приходится постоянно педагогически реорганизовывать.

В контексте культурного синтеза фундаментальная наука, обеспечивающая прикладные исследования, присоединяется через них к технике и педагогике. Внутри этой целостной, созидательно развивающейся науки гармонично кооперируются исследования всех предметных областей: естественной, технической, общественной, гуманитарной (в последнюю область входят этика, эстетика и психология). В итоге все компоненты науки синтезируются в единую науку, которую Маркс назвал наукой о человеке (т.е. педагогикой), а также «наукой истории».

Эта наука будет служить интеллектуальным инструментом человеческого развития: материальной производительной силой развития хозяйства и интеллектуального образования, а также идеальной силой (т.е. материальным средством) воспитательного производства личности – представителя своего локального коллектива и человечества. Здесь чётко проявляется различие между материальной и идеальной силами научной теории: первая действует на свой объект непосредственно – изобретая новое материальное средство производства жизни и одновременно (в образовательном процессе) распредмечивая это новое средство в форму новой способности; вторая – через цикл социально-организационной деятельности коллектива (связанный с освоением нового средства производства), воспитательно «фокусируемый» в личность каждого её участника в форме потребности в данном средстве.

Содержательный методологический механизм синтеза состоит в диалектическом снятии основного режима научной деятельности. Прежде эту роль выполняло исследование – углубление в сущность предмета в заданном направлении, т.е. в рамках определённого объек-

та как носителя определённого процесса. Теперь исследование (как самоценный режим науки) снимается в режиме проекта – цикла инновационной практики, в котором задействованы все компоненты культуры, начиная с искусства (с художественного образа, выражающего переживание нового жизненного противоречия) и завершая философией (педагогикой). Исследование как фундаментально-научный компонент включается в разработку целостной теории, т.е. проекта новой практики, средствами которой – техническими или организационными – должны стать объекты, исследуемые данным научным направлением, и очередная цель их исследования задаётся проектируемой для них практической функцией. Та же, предварительно намеченная, практическая функция объекта определяет гипотезу его исследования. Таким образом, импульс к очередному шагу теории исходит не от объекта (в виде гипотезы о нём, порождение которой – чуть ли не мистический акт, т.е. некая сверхспособность «научного гения», которая не может быть продуктом его образования и тем более воспитания), а от свободной человеческой жизни – от потребности, т.е. субъектной необходимости решения новой жизненной проблемы (здесь любая, сколь угодно высокоразвитая, теоретическая способность работает без всякой мистики, под чётким управлением со стороны личности, поскольку эта способность образовывается по «заказу» коллективно воспитанной потребности – ведущей стороны той же личности).

Организационным методологическим принципом культурного синтеза – объединения всех компонентов культуры на основе объединения культуры с практикой – станет ведущая роль педагогики как смыслового компонента культуры, практически (посредством философской теории) интегрирующего её очередной шаг и намечающего следующий. Цель данного направления философско-педагогической работы – проектирование (разработка, создание и бесконечное революционное совершенствование) организационного метода (формы) целостно-инновационной деятельности, т.е. действительной человеческой жизни – жизнедеятельностной игры (по Марксу, свободной игры сущностных сил человека).

Наилучшей стартовой площадкой для такого проекта является «организационно-деятельностная игра» (ОДИ; уточним: в данном случае речь идёт не о деятельности как таковой, а о «мыследеятельности»), в комплексе с «методологической игрой», – разработки Московского методологического кружка под руководством Г.П. Щедровицкого. ОДИ применялась как метод проектирования государственной (административной) анти-мыследеятельности. Результатом диалектической (педагогической) «переплавки» этого метода станет игра

жизнедеятельностная, или просто жизненная, обеспечивающая синтез всех «этажей» деятельности (хозяйственного, организационного и культурного) за счёт их разведения по разным психологическим планам содержания игры (реальному и нескольким воображаемым).

Такая игра должна нести две функции: социально - организационное моделирование разрабатываемой инновации (выявляющее скрытые объективные препятствия и теоретические недоработки проекта, а также намечающее «точки роста» возможных культурных инициатив) и воспитательно-образовательное (целостно-педагогическое) «тренировочное» освоение новой реальности её инициаторами и будущими участниками.

Жизненная игра будет выстраиваться как поток последовательных и параллельных проектных циклов, каждый из которых посвящён разработке и реализации определённой инновации в образе жизни локального сообщества с обязательным приглашением других сообществ к сотрудничеству в использовании и дальнейшем развитии данной инновации. Этот поток – содержание человеческого прогресса, или культурный процесс, – педагогически интегрируется в контексте большой («сквозной») воспитательно-образовательной игры, которую можно назвать историческим моделированием. Такая игра станет постоянно действующим организационным стержнем учебного процесса обновлённой (очеловеченной) школы, на базе которой осуществляется сотрудничество семей её учащихся – деятельность локального семейно-педагогического коллектива. Здесь – с целью выработки новым поколением системы исторических координат, вне которой невозможно становление и развитие личности, – всевозрастной (детско-взрослый) педагогический коллектив осуществляет целостную (хозяйственно-организационно-культурную) деятельность, оформляя её содержание материальными и социальными атрибутами прошлых исторических эпох. В процессе игры на базе реального развития производства, вокруг которого строится её содержание, моделируется развитие общества. А реальное освоение коллективом инноваций позволяет моделировать также будущее развитие общества: историческая игра, как любой проект, диалектически совмещает прошлое с будущим в настоящем.

Если в каждом проектном цикле локального коллектива культурный микрошаг встраивается в общечеловеческую культуру «явочным порядком», т.е. по инициативе данного коллектива, то историческое моделирование включает все задействованные в игре проектные циклы в историю (культуру) в педагогической логике – по инициативе самой истории (культуры). Это и есть совмещение общечеловеческой

истории с биографией локального коллектива и каждого его представителя, т.е. личностная (педагогическая) рекапитуляция.

Таким образом, проектная педагогика не просто позволяет культуре определять метод науки (развития теории), но оживляет культуру, превращая её в содержательный и организационный метод целостной, практико-теоретической деятельности – осмысленной человеческой жизни.

Мареев С.Н., Мареева Е.В.

О ПРАКТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ПЕРЕХОДА ОТ ЭМПИРИЧЕСКОГО К ТЕОРЕТИЧЕСКОМУ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

На методологию науки, как она сложилась у нас под названием «философия науки», сильнейшее влияние оказал позитивизм. При этом он исходит из опыта как единственного источника научного познания и совершенно абстрагируется от *практики* и *эксперимента*, которые только и позволяют перейти от чувственного восприятия к теории. И это отразилось в самой структуре соответствующих учебных текстов. Сначала в них идет раздел «Методы чувственного познания», а затем раздел «Методы теоретического познания». Но остается непонятным, а каков метод, или методы, перехода от чувственного познания к теоретическому. Хотя это и есть одна из главных проблем, которую решала классическая философия и наука, когда великие философы прошлого имели отношение к науке, а наука поднималась до уровня философских выводов. Оттого при анализе проблемы перехода от эмпирического к теоретическому в науке следует начинать с истории вопроса.

Переход от чувственного опыта к теории (к истории вопроса)

Мысли без содержания пусты, писал Кант, созерцания без понятий слепы. Но как сделать так, чтобы наши мысли были содержательными, а созерцания не были слепыми? Кант наметил лишь подходы к решению этой проблемы. Ее действительное решение в практике и ее форме - эксперименте, которых у Канта не оказалось. Но эти идеи уже имелись у одного из родоначальников науки и философии Нового времени Фрэнсиса Бэкона, хотя они почти сразу же были утрачены английским эмпиризмом, настоящий создатель которого Джон Локк, а вовсе не Фрэнсис Бэкон, как это часто считают.

Противопоставление теории и практики, равно как и теории и эмпирии, т.е. опыта, характерно для всего Средневековья. И авторитет грека Аристотеля здесь оставался незыблемым. Наукой в эту эпоху, как известно, имела право именоваться только христианская теология, потому что Бог постигается только в акте откровения, которое и есть не что иное, как особое внутреннее созерцание, и потому «теория». Все остальное, - арифметика, геометрия, музыка, астрономия, грамматика, диалектика, риторика - есть искусства, на латыни «artes». И так продолжалось именно до английского ученого и философа Ф. Бэкона, который впервые поставил вопрос о единстве науки и практики.

Ф. Бэкону, как было сказано, часто приписывают эмпиризм, согласно которому истинное знание мы получаем только из опыта как наблюдения за природой. И тут стоит напомнить, что уже древние различали эмпирическое наблюдение как пассивную констатацию единичных фактов и теоретическое созерцание как пассивное и незаинтересованное усматривание общей истины. Пассивное восприятие единичного и есть эмпирия или опыт в собственном смысле слова, который противопоставляется теории. Но у Бэкона из одного только опыта никакого научного знания получить невозможно. Он уподоблял эмпириков муравьям, которые тащат в свой муравейник все подряд, не отделяя существенного от несущественного. Чувства сами по себе, считал Бэкон, обманывают нас.

Утверждение, что опыт нас обманывает, есть скептицизм. Но Бэкон не был и скептиком, подобно ученикам грека Пиррона или шотландцу Давиду Юму. Бэкон в своих работах опровергает скептицизм и видит его опровержение в активной деятельности, а точнее - в эксперименте. «Ведь хотя чувства довольно часто обманывают и вводят в заблуждение, - пишет он, - однако в союзе с активной деятельностью человека они могут давать нам вполне достаточные знания; и это достигается не столько с помощью инструментов (хотя и они в известной мере оказываются полезными), сколько благодаря экспериментам, способным объекты, недоступные нашим органам чувств, сводить к чувственно воспринимаемым объектам» [1]. Последнее очень важно: благодаря экспериментам объекты, недоступные нашим органам чувств, сводятся к чувственно воспринимаемым объектам. Постижение того, что недоступно нашим органам чувств, это уже теория. Поэтому и христианская теология почиталась за теорию, ведь она стремилась постичь Бога, которого ни видеть, ни слышать, ни пощупать невозможно.

Ф. Бэкона нельзя причислять к эмпирикам еще и потому, что он отвергает схоластический рационализм, но не отвергает особой роли

разума в познании природы. Эмпиризм в науке и философии Нового времени, как уже было сказано, возникает позже Бэкона - у Д. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма. Именно в учении Локка эмпиризм получил свое наиболее отчетливое выражение. А те позитивные моменты в философии Бэкона, которые связаны с ролью эксперимента и недостаточностью индуктивного метода, в его учении оказались утраченными. Тем самым Локк по сути создает почву для субъективистского толкования опыта в философии Беркли и Юма.

И уже у Локка появляется нотка скептицизма, которую усилит Юм. «На мой взгляд, - пишет Локк, - первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы… Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят к ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов только утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если бы как следует были изучены способности нашего разума, выявлены пределы нашего познания и найдены границы освещенной и темной части вещей, постигаемой и непостигаемой нами, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обратили бы свои мысли и рассуждения на другую» [2]. Здесь уже у Локка тот скептицизм относительно способности разума познавать суть вещей, который пройдет через весь английский эмпиризм и позднейший позитивизм, вплоть до Карла Поппера. И скептицизм здесь появляется потому, что в этой традиции оказались утраченными те познавательные средства, практика и эксперимент, при помощи которых мы проникаем в суть, а не скользим в опыте по поверхности явлений.

Д. Локк исходит из формулы: нет ничего в разуме, чего до этого не было бы в чувствах. И эту позицию он пытается выразить наиболее четко и последовательно, прежде всего, в своей полемике с рационалистами, доказывающими возможность «врожденных идей» и «врожденных принципов». В противоположность рационалистам, Локк считает душу человека tabula rasa, т.е. «белой бумагой без каких-либо знаков и идей», на которую только опыт наносит свои письмена. При этом Локк различает внешний опыт, сообщающий нам о состоянии природы, и внутренний опыт, или «рефлексию», которая сообщает о внутреннем мире и действиях нашего разума. Именно из внутреннего

опыта, по Локку, люди узнают, что разум сопоставляет и соединяет те «идеи», которые доставляют чувства. Исходя из этого, Локк различает простые и сложные «идеи», утверждая, что сложная «идея» - комплекс простых «идей». В отличие от простых идей, которые «получены» (are given), сложные идеи у Локка “сделаны” (are the workmanship).

Локк, как мы видим, как будто бы схватывает деятельную сущность разума: сложные идеи мы «делаем» сами. Но этот момент в учении Локка остается неразвитым, и в целом тот остается на созерцательной позиции. Таким образом, любое размышление оказывается у него лишь перекомбинацией и внешней обработкой уже имеющегося у нас содержания. А это значит, что ни одно из теоретических понятий не добавляет нам знаний сверх того, что мы уже узнали при помощи чувств. И эти представления Локка о разуме как некоем «усложненном чувстве» оказались очень популярными среди естествоиспытателей XVII-XVIII вв., продолжавших свой спор с церковью, которая настаивала на возможности сверхопытного постижения истины. Объясняя происхождение наших понятий ассоциацией, то есть объединением сходных чувственных впечатлений, Локк стал основоположником так называемой ассоцианистской психологии. И с этих позиций он судит о так называемой «субстанции» - объекте критики всех представителей английского эмпиризма.

Субстанция как основа вещи воспринимается Локком в качестве общего заблуждения. Он видит в субстанции нечто вроде воображаемого «крючка», на который люди по привычке навешивают разнообразные качества вещи. По мнению Локка, идея субстанции, рождаясь в опыте, всегда остается неясной и смутной идеей, и это в равной степени относится как к телесной, так и к духовной субстанции. «…Одну субстанцию (не зная, что это такое) мы предполагает субстратом простых идей, получаемых нами извне, - отмечает Локк, - другую (в такой же степени не зная, что это такое) - субстратом тех действий, которые мы испытываем внутри себя» [3].

Свою борьбу с материальной субстанцией Локк продолжает и углубляет, различая номинальную и реальную сущность вещей. И это закономерно, потому что материальное единство мира в отдельной вещи предстает как ее внутренняя сущность, доступная практическим действиям, а вслед за ними и уму. Именно поэтому последовательный эмпиризм отказывается не только от субстанции мира, но и от сущности вещи. Что касается Локка, то он упраздняет классическое понимание сущности, предлагая взамен его противоположное эмпирическое толкование.

Если Ф. Бэкон, отталкиваясь от четырех аристотелевских причин, сделал ставку на формальную причину вещи, то для Локка это уже неприемлемо. Аристотель, а значит, и Бэкон, связывают сущность вещи с ее внутренней субстанциальной формой, а на современном языке - скрытым от чувств законом, определяющим все ее внешние проявления и связи. Что касается Локка, то для него указанная «субстанциальная форма» - фикция. Если же говорить о «реальной сущности», то таковой, по его мнению, можно считать строение вещи, т.е. пусть скрытый от человеческого глаза, но, тем не менее, вполне определенный вид, размеры и соотношение ее плотных частичек. «Реальная сущность» в учении Локка указывает на скрытое строение самой вещи, а «номинальная сущность» указывает на вид и род, к которым вещь относят. При этом последние оказываются в лучшем случае названиями для больших групп вещей. «Номинальная сущность», пишет Локк, в действительности имеет отношение «не столько к бытию отдельных вещей, сколько к их общим наименованиям» [4].

Здесь стоит напомнить, что номинализм означает не только отсутствие чего-либо общего в естественном и сверхъестественном мире. Он также означает, что общее существует только в виде «nomina», т.е. имени и названия. Причем одним именам соответствует множество сходных вещей, а другим вообще ничего не соответствует. Именно к таким фиктивным общим именам и относит Локк «субстанциальную форму», идея которой у него выражает всего лишь сочетание звуков [5]. Здесь Локк оказывается солидарен со средневековым номиналистом Иоанном Росцеллином, у которого универсалии как общие имена, есть колебание воздуха, и не более.

В «Опыте о человеческом разумении» Локка речь идет о том, что даже там, где номинальной сущности соответствует некое множество, например, людей, она не может выразить реального положения вещей. Иначе говоря, в большинстве случаев номинальная сущность отличается от реальной сущности. И отстаивая эту точку зрения, Локк рассуждает в духе скептицизма и даже агностицизма. Ведь скептицизм - сомнение в соответствии наших знаний сущности вещей, а агностицизм - это уверенность в том, что наши знания положению вещей не соответствуют. Говоря современным языком, Локк утверждает изначальную ошибочность всех наших понятий о мире. Во-первых, согласно Локку, это связано с принципиальной неполнотой наших знаний. Что касается второй серьезной причины, то она определяется привычкой людей связывать простые идеи в некие «пучки», именуя их «субстанцией» вещи, а также ее «родом» и «видом».

По большому счету эмпиризм - это философская доктрина, кото-

рая в лице Локка лишает природу силы и основы. Мир здесь рассыпается на тела и явления, по поводу которых с достоверностью можно говорить лишь об их отдельных свойствах. И последователь Локка Д. Юм впоследствии как раз и показал, что из «чистого опыта» ни к чему, кроме скептицизма, прийти невозможно. А у английского эмпирика Дж. Беркли путь от «чистого опыта» ведет к субъективизму и даже солипсизму.

Тот факт, что простые идеи Локка не в состоянии выразить сущность вещи, как раз и дает повод его оппоненту из лагеря рационалистов Готфриду Вильгельму Лейбницу иронически перефразировать основной принцип эмпиризма: нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах. Лейбниц здесь добавляет оговорку: кроме самого разума. Ведь если разум - это только продолжение чувства, то сущность вещи - тайна за семью печатями. Или саму сущность вещей в том виде, в каком ее понимает классическая философия, нужно поставить под сомнение, что собственно и делает Локк, обнажая, тем самым, слабость всего эмпиризма. И эту слабость не преодолевают, а, напротив, усугубляют последователи Локка.

С одной стороны, Локк видит в разуме, безусловно, продолжение наших чувств. А с другой стороны, рефлексия, существование которой тоже постулируется Локком, есть не что иное, как мышление или размышление. Но такого рода способность не может напрямую происходить из чувственного восприятия. Таким образом, Локк исподволь полагает в основание своей теории познания именно разум с его рефлексивной способностью. И это происходит на фоне всех его громких заявлений о том, что, кроме способности чувствовать, он ничего не предполагает.

Что касается основоположника новоевропейского рационализма Рене Декарта, которого яростно критиковал Локк, тот, подобно Бэкону, считал, что наука должна «содействовать общему благу всех людей». В этом, по Декарту, как раз и состоял характер основных понятий новой физики. Но при этом, подобно скептикам, Декарт начинает свою философию с радикального сомнения во всем, что было на тот момент известно. Однако таким парадоксальным образом Декарт хочет прийти к несомненному, которое и должно составить опору для теоретической науки. Указанной несомненной опорой для теоретической науки, по его мнению, не может быть чувственный опыт, потому что чувства, как замечает Декарт, нас обманывают. К тому же Декарт, в отличие от Бэкона, уделял основное внимание математике. А в математике чувственный опыт не имеет решающего значения, в ней главная роль принадлежит выводу, доказательству. Но вывод и дока-

зательство - это уже формы познания при помощи разума. И потому именно разуму, согласно Декарту, и принадлежит решающая роль в познании.

В вышесказанном состоит суть декартовского рационализма. Но рационализм, который идет от Декарта, предполагает и безусловное доверие к разуму, в противоположность всякой мистике. «Декарт, - писал Гегель, - направил философию в совершенно новое направление, которым начинается новый период философии… Он исходил из требования, что мысль должна исходить из самой себя. Все предшествующее философствование, в частности то, которое исходило из авторитета церкви, было начиная с этого времени отвергнуто» [6]. Сам Декарт пишет о том, что «не нужно полагать умам какие-либо границы» [7]. И тем самым он отвергает безысходный скептицизм, который способен повергнуть ум в полную прострацию. Но как, согласно Декарту, можно исходить из разума?

Для этого, во-первых, сам разум в какой-то форме должен предшествовать нашему познанию и чувственности. Во-вторых, должно быть нечто, что гарантирует истинность нашего познания при помощи разума. В поисках указанных оснований Декарт вынужден прибегнуть к двум вещам: к врожденным идеям и к Богу. Разум в его учении предшествует всякой чувственности именно в форме врожденных идей. Это и есть, если можно так сказать, врожденный разум. Всякая дедукция может начаться только с какого-то общего понятия. Но общее не может быть получено непосредственно из чувств: чувства дают нам только знание единичного, отдельного. И оно же не может быть получено посредством логического вывода, иначе все движение вращалось бы в порочном круге. Поэтому у Декарта появляется интуиция, при помощи которой мы непосредственно постигаем общее.

Согласно Декарту, без всякой опасности обмана мы можем идти в познании истины только двумя путями. Эти пути - интуиция и дедукция. Под интуицией Декарт понимает, как он сам пишет, «не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно, как мы отмечали ранее» [8]. Заметим, что здесь перед нами совсем не то, что назовут интуицией интуитивисты XIX и XX столетий. У Декарта интуиция не

противостоит логике, и она не является некой мистической самоочевидностью. В определенном отношении интуиция у Декарта оказывается более логичной, чем сама дедукция. Декарт определяет ее как интеллектуальную интуицию и мыслит ее в качестве самоочевидности идей для разума.

Таким образом Декарт и приходит к тому, что у человека, как уже было сказано, есть врожденные идеи, которые изначально присущи разуму. Самоочевидными истинами являются, прежде всего, идея Бога и самого познающего Я. Отсюда исходный принцип философии Декарта «Я мыслю, следовательно, существую». С ними могут конкурировать только аксиомы математического знания. Речь идет об аксиомах о том, например, что через две точки можно провести только одну прямую, или о том, что две величины, равные третьей, равны между собой. Кроме того, христианский Бог, податель всех благ, оказывается у Декарта не только подателем такого блага, как наше существование, но и нашего истинного знания об этом.

Радикальное сомнение в наших познаниях, интуитивное постижение самоочевидных истин и дедукция из них всего здания современной науки - таковы ступени постижения истины в науке и философии у Декарта. И надо сказать, что метод познания истины, очерченный Декартом, прекрасно работает в точных науках, но неприменим в науках опытных. И точно так же метод индукции, на который делают ставку эмпирики, не работает в точных науках. Таким образом, методологическое противостояние эмпиризма и рационализма в философии Нового времени во многом отражает размежевание внутри самой науки, которая еще не создала единой картины мира.

Сторонники эмпиризма и рационализма Нового времени, противопоставив чувства и разум в познании, как уже говорилось, по сути отказались от тех предпосылок их единства, которые есть у Бэкона. Если Бэкон нащупывает в эксперименте (как форме практики) реальный переход от единичного к общему, от чувственного опыта к теоретическому мышлению, то ни эмпирики, ни рационалисты соединить единичное с общим в научном познании никак не могут. В развитии философии и науки нет последовательного движения от заблуждения к истине. Порой к истине оказывается ближе тот, кто жил раньше, а не позже.

В итоге преодолеть антитезу эмпиризма и рационализма попытался лишь основоположник немецкой классической философии Иммануил Кант. Но он пытался преодолеть указанную антитезу не на почве практики, а на основе априоризма. Иначе говоря, Кант считал, что существуют доопытные, априорные, формы (способы) синтеза,

которые позволяют нам от чувств перейти к понятиям. Такой априорной формой является, к примеру, понятие причины.

Уже древние сформулировали максиму, что без причины ничего не происходит. Но из «чистого» опыта понятие причины не вытекает, хотя бы потому, что сам опыт никогда не закончен. И потом к области нашего опыта принято относить и беспричинные явления, которые именуют чудесами. Чудо ведь тоже опыт, но опыт мистический. И такой опыт осуществить практически невозможно, поскольку невозможно повторить и обобщить беспричинные явления. Наоборот, вся материальная практика устроена так, что в ней мы постоянно вызываем необходимые и полезные эффекты, включая определенные каузальные связи. Например, для того, чтобы вызвать огонь, надо интенсивно потереть друг о друга деревяшки. И человек молится о ниспослании огня как чуда только тогда, когда не знает, как этого достичь практически.

Отсюда понятно, что максима «без причины ничего не происходит» является обобщением не просто опыта, а именно практического опыта. Что касается Канта, то он знал практику только в одной форме – нравственной практики, касающейся человеческих отношений. И здесь он исходил из приоритета практического разума по отношению к разуму теоретическому. А материально-производственную практику он не рассматривал вообще. Поэтому «чистые рассудочные понятия», подобные понятию причины, Кант считал априорными. Но как следует трактовать кантовское априори?

Если мы не получаем понятий из опыта и они нам не врождены, т.е. не даны вместе с нашим органическим телом, то, может, мы приобретаем их как-то иначе? К примеру, приобретаем вместе с культурой. Ведь осваиваем же мы язык, речь. И, кстати, вместе с языком, его грамматическим строем, мы осваиваем «чистые рассудочные понятия». Ведь в языке мы употребляем выражения «потому что», «так как», «поэтому», которые и выражают причинные связи. Двигаясь в этом направлении, Кант, правда, дошел только до представления о некоем Трансцендентальном субъекте, которому и принадлежат все априорные формы синтеза. Но за этим субъектом уже у последователей Канта, а именно у неокантианцев, явным образом просвечивает то, что мы называем миром культуры.

Вместе с тем, надо заметить, что, не зная материальной практики в качестве способа получения знания о действительности, Кант понимал значение эксперимента для естествознания в качестве способа придания нашим знаниям о природе качеств всеобщности, необходимости и аподиктической достоверности. Речь идет об эксперименте

как способе постижения внутреннего, т.е. сущности вещей. «Исходя из того, - пишет Кант в одном из своих писем, - что действительно в ряде случаев и крупнейший естествоиспытатель столь же мало осведомлен о внутренней структуре вещей, как и задающий эти вопросы невежда, последний полагает себя вправе с таким же основанием судить об их возможных действиях. Однако различие заключается в том, что для ученого значимыми являются лишь те действия, которые он всегда может повторить в эксперименте, полностью подчиняя предмет своей власти, тогда как невежда собирает данные, которые целиком могут быть порождением воображения как наблюдающего, так и наблюдаемого и поэтому не могут быть проверены экспериментальным путем» [9].

В данном случае Кант имеет в виду вопросы о причинах «магнетизма» и прочем, как он это называет, «вздоре». «С этим вздором, - пишет он, - ничего не поделаешь… дело полиции следить за тем, чтобы все это не затронуло области моральности. Нам же надлежит и впредь оставаться на единственном подлинном пути естествознания – посредством эксперимента и наблюдения делать свойства объекта доступными нашим внешним чувствам. Пространное опровержение противоречит в данном случае достоинству разума и к тому же бесполезно. К подобному безумию более уместно отнестись с молчаливым презрением; ведь подобные явления существуют в моральной сфере недолго и вскоре сменяются другими нелепостями» [10]. Судя по этому, Кант видит значение эксперимента именно в том, что он делает свойства, недоступные нашим чувствам в созерцании, доступными.

Но доступной чувствам эксперимент делает и причинную зависимость, которую Кант считал априорной формой нашего рассудка. Кант понимает, что наши «априорные формы», категории, мы не можем добыть из опыта, потому что сам опыт возможен только при наличии категорий. Но в том-то и дело, что мы производим категориальное строение нашего мышления там же, где наш далекий предок добывал огонь при помощи трения, т.е. в практической деятельности, в труде. Именно здесь возможен выход из тупика априоризма.

Что касается материальной практики, то в теорию познания ее ввел ни кто иной, как Гегель. Без практики, считал он, истина невозможна. Но у Гегеля практика оказывается, как он выражается, только «средним термином» перехода от одной теоретической идеи к другой, без чего идея не может подняться на более высокую ступень развития. Вся история развития человеческого знания и сознания начинается у Гегеля с теоретической Идеи. И если Фауст у Гёте, размышляющий о том, что было вначале, Слово или Дело, приходит к тому, что «внача-

ле было Дело» (Am Anfang war die Tat), то Гегель, в конечном счете, заявляет о том, что вначале было Слово. Но это отношение между Словом и Делом, теорией и практикой после Гегеля обернул Маркс, поставив Дело, практику в начало исторического развития познания и науки. Однако уже у самого Гегеля практика в определенном отношении оказывается выше теоретического познания, что и констатирует Ленин в своих «Тетрадках по философии»: «Практика выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» [11].

Ф. Бэкон впервые заявил, что только в практике и в эксперименте, - эти вещи Бэкон считал однопорядковыми, - мы проникаем в суть вещей и явлений. Но сам он, что достоверно известно, экспериментировал только один раз, пытаясь доказать влияние холода на сохранность продуктов. Он, как сказал один студент, «изобретал холодильник». И сам стал жертвой своего экспериментирования. Но реально и широко начал экспериментировать основоположник экспериментальной науки Нового времени Галилео Галилей. Именно он перешел от простого наблюдения к экспериментированию. И перешел именно потому, что простое наблюдение, даже вооруженное такими приборами, как микроскоп и телескоп, не может открыть сущность явлений. Даже при помощи приборов невозможно увидеть свойства равномерного прямолинейного движения, которого в природе просто нет. И Галилей создает его в известном эксперименте со скатыванием шаров с наклонной плоскости на плоскость горизонтальную. Само понятие равномерного прямолинейного движения - не эмпирическое понятие, а теоретическое. Но начинается изучение какого-то явления все равно с наблюдения.

Связь наблюдения с экспериментом и проблема научного факта

Обычное наблюдение окружающего мира нужно отличать от наблюдения как научного метода. В обычной жизни мы наблюдаем мир спорадически и хаотично, и если в результате накапливаем некоторый опыт, то он не может стать предпосылкой научного исследования. Но наблюдение превращается в научный метод, когда оно осуществляется систематически, организованно, с помощью специальных приборов и главное - именно в научных целях. Такими, к примеру, были наблюдения знаменитого датского астронома Тихо Браге, который в XVI веке в течение 21 года, находясь на острове Вен близ Копенгагена, наблюдал движения планет и комет, и, прежде всего, Марса. «Всякое конкретное явление, - писал советский психолог Л.С. Выготский, - совершенно неисчерпаемо и бесконечно по своим отдельным призна-

кам; надо всегда искать в явлении то, что делает его научным фактом. Это именно отличает наблюдение солнечного затмения астрономом от наблюдения этого же явления просто любопытным. Первый выделяет в явлении то, что делает его астрономическим фактом, второй наблюдает случайные, попадающие в поле его внимания признаки» [12].

Пример научных наблюдений Тихо Браге характерен еще и тем, что его наблюдения стали основой создания специальных таблиц. Таким образом, научное наблюдение, в отличие от наблюдения повседневного, завершается описанием и классификацией полученных данных. С другой стороны, если кто-то из любопытства будет фиксировать температуру воздуха каждый день, а затем составит график погоды за несколько лет, то это будет уже не обычным, но элементарным научным наблюдением, проведенным в домашних условиях.

Тем не менее, природа не открывается человеку в «чистом созерцании». Законы небесной механики, как заметил в своё время Гегель, не написаны на небе. И если бы ученые только смотрели на небо, они эти законы никогда бы не открыли. В итоге основой постижения законов природы оказывается не научное наблюдение, а научный эксперимент как активное «выпытывание» тайн природы. В этом качестве экспериментальная деятельность в Новое время становится необходимым основанием развития естествознания. В статье Д'Аламбера «Экспериментальная философия» в XVIII веке можно было прочесть: «Наблюдение, которое менее исследовано и менее тонко, ограничивается фактами, происходящими у нас на глазах, и задача здесь состоит в том, чтобы их хорошо увидеть и детализировать явления всякого рода, какие нам представляет зрелище природы. Напротив, эксперимент стремится глубже исследовать природу, вырвать у нее то, что она скрывает от нас, и с помощью различных комбинаций тел породить новые явления, подлежащие дальнейшему изучению. Короче, в эксперименте речь идет не о том, чтобы прислушаться к природе, а о том, чтобы ее допросить и вырвать у нее признания» [13].

Мы знаем, что эксперимент, а этот термин происходит от латинского «experimentum», что переводится как проба, опыт, наглядный довод, есть активное изучение предмета в искусственно созданных условиях. Научное значение эксперимента впервые осознал в XIII в. английский монах-францисканец Роджер Бэкон. Через 300 лет эту методологическую программу поддержал англичанин Фрэнсис Бэкон и стали реализовывать физики Уильям Гильберт и Галилео Галилей. Что касается науки XX века, то у американского философа Дж. Дьюи мы читаем: «Если в наши дни человек, скажем, физик или химик, хочет нечто узнать, самое последнее, что он делает, - это чистое раз-

мышление. Он не смотрит простодушно и долго на объект, ожидая, что таким образом обнаружит его неизменную и характерную форму. Он не ожидает, что каким-то образом такой холодный и испытующий взгляд откроет ему какие-то тайны. Он начинает что-то делать, с определенным усилием воздействовать на вещество для того, чтобы увидеть, как оно реагирует; он помещает его в необычные условия, чтобы вызвать некоторое изменение» [14].

При наблюдении мы пассивны, а в эксперименте мы активны. В наблюдении мы ждем «милостей от природы», а в эксперименте мы их берем у нее. Эксперимент - это форма практического отношения к действительности. Но, вместе с тем, здесь уже рождается теоретическое отношение к ней, поскольку эксперимент выявляет нечто внутреннее, скрытое от непосредственного взора. Мышление, пишет философ А.Д. Майданский, способно вывернуть действительность сущностью наружу. Но добавим, что в первую очередь это происходит в экспериментальной деятельности. Эксперимент является формой практического отношения к миру, потому что в его ходе человек изменяет этот мир.

Благодаря эксперименту мы способны воочию наблюдать сущность. Ведь эксперимент, «выворачивая» вещи сущностью наружу, включает в себя наблюдение. Но это наблюдение в специально созданных, контролируемых и точно учитываемых условиях. Эксперимент - это наблюдение в условиях, которые можно многократно воспроизводить. Кстати, некоторые предметы или их свойства можно обнаружить только с помощью экспериментальных методов (регистрация элементарных частиц в различных камерах, химическая экспертиза с помощью реагентов, тестирование в психологии и социологии).

Ф. Бэкон высказал идею решающего эксперимента – experimentum crucis, что переводится с латыни как «опыт креста», который помогает разрешить конфликт соперничающих теорий или гипотез в пользу одной из них. Но многие эксперименты, которые ученые долгое время считали «решающими», позднее утрачивали этот статус. Их место иногда занимали как раз те эксперименты, которые до того считались «аномальными». Так эксперименты Э. Торричелли и Б. Паскаля считались «решающим» аргументом в пользу существования абсолютного вакуума до тех пор, пока другие эксперименты не показали существование в вакууме физических полей. Опыты Томаса Юнга, Огюстена Френеля и Жана Фуко, рассматривались как «решающие» аргументы в споре волновой и корпускулярной теорий лишь до появления квантовой теории.

Естественно, что так понятые эксперименты имеют смысл лишь в

свете научной теории или теоретической гипотезы. Именно поэтому эксперимент - вовсе не «эмпирический метод», как его часто трактуют, а метод перехода от эмпирии к теории. Собственно говоря, отдельной эмпирической науки вообще не бывает, а можно говорить лишь об эмпирической ступени или уровне в развитии науки. Это ступень, на которой собирают факты, которые изначально предназначены для осмысления. Чистые эмпирики, как заметил когда-то немецкий философ Готфрид Лейбниц - это животные.

«Нередко говорят, - писал Анри Пуанкаре, - что следует экспериментировать без предвзятой идеи. Это невозможно; это не только сделало бы всякий опыт бесплодным, но это значило бы желать невозможного» [15]. По сути дела известный физик ставит здесь под сомнение главный тезис программы позитивистов и неопозитивистов – существование непредвзятого научного факта, который долгое время считался главным критерием истинности научных знаний. Чувственные данные, полученные в ходе наблюдения или эксперимента, философы-позитивисты, вслед за эмпириками Нового времени, трактовали как содержание так называемого «чистого опыта». Эти данные декларировались в качестве содержания протокольных предложений науки в неопозитивизме. Но уже Карл Поппер, находясь, по сути, в рамках той же традиции, признал непредвзятый научный факт вымыслом.

Вера в то, что мы можем начать научное исследование, не имея теоретических предположений, согласно Попперу, является абсурдной. В своей книге он приводит пример того, как когда-то начал лекцию группе студентов-физиков в Вене следующими словами: «Возьмите карандаш и бумагу, внимательно наблюдайте и описывайте ваши наблюдения!» Студенты тут же спросили, на что следует обращать внимание. Так сразу же обнаружилось, что простая инструкция: «Наблюдайте!» – является абсурдной. Из этого Поппер делает вывод, что наблюдение всегда носит избирательный характер. Нужно избрать объект, пишет он, избрать определенную задачу, иметь некоторый интерес, точку зрения, проблему. Но все перечисленное уже относится к теории.

Попперу принадлежит яркое образное выражение, суть которого в изначальной «теоретической нагруженности» научного факта. И надо сказать, что таким теоретически нагруженным является не только факт, полученный экспериментально, но и факт наблюдения, если он действительно включен в научный поиск. Таким образом, уже Поппер отвергает противостояние теории и эмпирии в реальной научной деятельности.

Дело в том, что, наблюдая, ученый не просто «отражает» данное

в восприятии, а пытается наблюдаемые вещи комбинировать иначе, в силу стоящей перед ним задачи. И это уже мысленный эксперимент. Именно благодаря этому возможен вообще переход от наблюдения к эксперименту: от пассивного созерцания к эксперименту человек никогда бы не перешел. Но активность в созерцании есть продолжение активности человека в предметно-практической деятельности, в труде.

Люди уже в практике экспериментируют. При этом в практической деятельности мы получаем не только знание внешнего факта, но и знание внутренних свойств, сил, оснований природных процессов. Человек испытывает в практике различные виды почвы, чтобы убедиться в том, какой из этих видов наиболее благоприятен для выращивания тех или иных видов растений. Он испытывает различные материалы для постройки жилища и т.д. Таким образом до рождения специализированной научной деятельности люди создают основу для проникновения в сущность природных процессов. Науки с ее экспериментированием еще не было, а люди уже владели значительным массивом знаний, полученных в ходе освоения природы.

И, тем не менее, цель практического преобразования – это полезный результат, а точнее материальный продукт, пригодный для потребления или дальнейшего практического использования. Что касается научного эксперимента, то, будучи формой практической деятельности человека, он нацелен на получение именно знания. В практике мы получаем знания как побочный продукт, а в научном эксперименте - как главный результат наших усилий.

Именно поэтому нужно понимать, что факт факту рознь. Научным фактом следует признать тот, который получен в ходе специально организованного научного наблюдения и эксперимента. Обыденный опыт составляет основание науки лишь на начальных этапах ее развития. При этом научный факт, в отличие от обыденного опыта, всегда опосредован теоретически.

Экспериментальная деятельность и переход от материального к идеальному в науке

Напомним о распространенном мнении, согласно которому эксперимент является методом эмпирического познания. Такого мнения придерживается академик В. Степин, который пишет, что «основными методами эмпирического исследования являются реальный эксперимент и реальное наблюдение» [16]. Мы же пытались выше показать, что эксперимент - это метод теоретического познания. Вместе с тем, любопытно, что академик Стёпин противопоставляет реальный эксперимент как метод эмпирического познания и мысленный эксперимент,

который, по его мнению, есть метод теоретического познания. «Что же касается теоретического исследования, - пишет он, то здесь применяются особые методы: идеализация (метод построения идеализированного объекта); мысленный эксперимент с идеализированными объектами, который как бы замещает реальный эксперимент с реальными объектами; методы построения теории (восхождение от абстрактного к конкретному, аксиоматический и гипотетико-дедуктивный методы); методы логического и исторического исследования и др.» [17].

Здесь уже просматривается не только понимание Стёпиным экспериментального метода, но и его понимание реального и идеального. Следуя этой логике, мысленный эксперимент – это то, что мы делаем, как говорится, «в уме», или «в голове». И тогда идеальное и теоретическое существует тоже только «в голове». А в самой действительности, в том числе в реальном эксперименте, ничего идеального нет. Как нет, согласно этой логике, в реальном эксперименте ничего теоретического. Вся теория оказывается только «в голове». Но как быть в том случае, если по сути один и тот же эксперимент один раз производится «в голове», а другой раз реально или материально?

Известен мысленный эксперимент Альберта Эйнштейна со свободным падением кабины лифта. Но в принципе этот эксперимент можно проделать и реально. Примерно такой же «фокус» проделывают с космонавтами, когда им создают невесомость, «выключают» гравитацию в кабине самолета, летящего по параболе. Но если мы мысленный эксперимент проделываем реально, превращается ли он при этом из метода теоретического познания в метод эмпирического познания? Превращается ли здесь идеальное в материальное?

Именно это и происходит. И не только в подобном мысленном эксперименте идеальное переходит в материальное, но и тогда, когда мы свою идею, воплощаем, как говорится, в жизнь. Здесь мы переводим идеальное в материальное. Но возможно и обратное: превращение в нашей деятельности материального в идеальное. На философском языке это называется «опредмечиванием» и «распредмечиванием», что происходит на практике, в реальной предметной деятельности и получает свое развитие в науке.

Галилео Галилей начинает там, где закончил Аристотель. А в физике Аристотеля предполагалось два исключающих друг друга принципа движения. Во-первых, это движение, которое осуществляется под действием непосредственного давления на тело со стороны другого тела. А, во-вторых, это движение в пустоте по инерции, которое сам Аристотель объяснял давлением воздуха, приведенным в свою очередь в движение рукой.

Галилей в споре с Аристотелем приводит против его «воздушной» версии следующие очевидные аргументы. Если положить на стол большой камень или артиллерийский снаряд, то даже очень сильный ветер не сможет их сдуть со стола. А если на тот же стол положить шар из пробки или хлопка, то ветер сдует их моментально. Ветер есть не что иное, как движущийся воздух. И легкие тела воздух переносит гораздо легче, чем тяжелые. Почему же тогда камень, брошенный рукой, летит гораздо дальше, чем клочок хлопка? Следовательно, воздух не содействует движению предмета, брошенного рукой, а он, наоборот, оказывает ему сопротивление.

Таким образом, воздух исключается из числа движущих факторов. Остается непосредственный толчок рукой. Но тело продолжает движение и тогда, когда толчка уже нет! Что же движет им, когда на него не действует никакая сила? Здесь Галилей обращает внимание на то, что в данном случае нет и силы, которая может это тело остановить. Следовательно, как для того, чтобы вывести тело из состояния покоя, нужна сила, так она нужна и для того, чтобы прекратить движение и вернуть тело к состоянию покоя. А если бы движущееся тело остановилось без всякого приложения силы, то это было бы таким же чудом, как если бы тело начало двигаться без всякого приложения силы.

Галилей описывает здесь не что иное, как эксперимент, причем эксперимент мысленный, который, впрочем, легко превратить в реальный, физический: у всякого найдется под рукой камень и клочок хлопка. Но если исключить таким образом воздух из факторов, содействующих движению, то из двух возможных случаев остается один: брошенное тело движется по инерции.

Здесь видно, как эксперимент полностью меняет картину мира. И если мы говорим о научной революции XVII века, то подлинным революционером здесь является эксперимент. Аристотель не знал эксперимента как особого и специфического метода науки. Но, начиная с Галилея, он становится основным методом естествознания и остается им до сих пор.

Еще в эпоху Возрождения наука проникается уважением к человеческим чувствам и доверием к чувственному опыту. «Знания, не рожденные опытом, отцом всякой достоверности, бесплодны и полны ошибок», – заявлял Леонардо да Винчи. Не «опыт», а «экспериментирование», - писал историк науки А. Койре, - сыграло… существенно положительную роль. Экспериментирование состоит в методическом задавании вопросов природе; это задавание вопросов предполагает и включает в себя некоторый язык, на котором формулируются вопро-

сы, а также некоторый словарь, позволяющий нам читать и интерпретировать ответы» [18].

Для того, чтобы «вопрошать» природу с помощью экспериментов, надо, во-первых, знать, о чем спрашивать, и, во-вторых, владеть языком, на котором «говорит» сама Природа. Понять Вселенную сможет лишь тот, кто сначала выучит язык и постигнет письмена, которыми она начертана. Таким языком природы, по мнению Галилея, является математика. Философия природы написана в величайшей книге, подчеркивал он, которая всегда открыта перед нашими глазами. А написана эта книга именно математическим языком, и письмена ее – треугольники, окружности и другие геометрическое фигуры, без коих нельзя понять по-человечески ее слова: без них – тщетное кружение в темном лабиринте.

Природа, считал Галилей, действует в полном соответствии с совершенными и незыблемыми математическими законами, составляющими основу простого и строгого плана, которым руководствовался Бог при сотворении мира. Именно в силу этого математическое знание не только абсолютно истинно, но и священно, как любая строка Библии. Математическое знание даже превосходит Священное писание, ибо по поводу последнего существуют разногласия и споры, а математические истины бесспорны. Таким образом, исследование природы оказывается у Галилея занятием столь же благочестивым, как и изучение Библии: «То, как Господь Бог предстает перед нами в явлениях природы, - пишет он, - достойно восхищения ничуть не в меньшей степени, чем его дух в священных строках Библии».

В современной науке, которую невозможно представить без экспериментирования, сложилось своеобразное разделение труда, деление науки на экспериментальную и теоретическую. Поэтому некоторые методологи науки заявляют, что всерьез о науке можно говорить только с Нового времени. А значит все, что было до того, являлось преднаукой. Но разве современный физик-теоретик не ученый? Теоретик действительно не пользуется экспериментом. Но он пользуется математикой, рассуждением, логическим выводом. И если это наука, то наукой следует считать и силлогистику Аристотеля, и геометрию Эвклида. В становлении современной науки есть перерывы постепенности, связанные с экспериментом, и есть моменты преемственности, связанные с математикой и логикой. Соответственно, революция в науке, как и в истории вообще, не означает полного разрыва с прошлым, а его снятие, если использовать соответствующее понятие Гегеля, т.е. это отрицание с сохранением.

Решающее значение в той научной революции, которую произвёл

Галилей, часто придают не эксперименту, а так называемой «идеализации». Эксперимент и идеализацию в таком случае противопоставляют друг другу, хотя уже на примере Галилея мы видит, что «идеализирует» сам эксперимент, как и всякая практическая деятельность. Если человек, к примеру, работает с деревом при помощи топора, то совершенно объективно в этой практической деятельности проявляют себя такие свойства вещей, как относительная твердость древесины и стали, из которой сделан топор, а также геометрия его режущей части. Всё остальное «игнорируется» самой этой деятельностью. Соответственно, посредством указанной практической деятельности «идеализируется» и сама действительность: ей приписываются только такие свойства, как масса, геометрическая форма и протяженность.

Как известно, в учении Локка простые «идеи» рождаются при воздействии на наши чувства, а «сложные» идеи - в результате абстрагирующей деятельности нашей головы. И такое объяснение процесса идеализации надолго утвердилось в европейской философии. Хотя процесс «идеализации» движения все тем же Галилеем осуществлялся не за счёт абстрагирующей деятельности головы, а за счет практической элиминации трения. Реальные тела падают в среде, обладающей сопротивлением. Что мог сказать Галилей о таких движениях? Его ответ гласит: «Дабы рассмотреть этот вопрос научно, следует отбросить все указанные трудности (сопротивление воздуха, трение и т.д.) и, сформулировав и доказав теоремы для случая, когда сопротивление отсутствует, применять их с теми ограничениями, какие подсказывает нам опыт».

Трение - это теоретическое понятие, но элиминировано реальное трение может быть только практически. Только тогда, когда люди стали смазывать колёса, они поняли, что такое трение. Поэтому «идеализация» движения происходит не только в голове, но и при помощи рук. Галилей осуществил серию экспериментов с гладкими шарами, скатывающимися по гладкой наклонной плоскости, пытаясь вывести законы, в соответствии с которыми тела двигались бы в отсутствие трения. И здесь хорошо видно, что абстракция от трения производится путём шлифовки и полировки поверхностей руками, а не «головой». Таким образом, именно практика и эксперимент входят в полное определение понятия. И его нельзя определить сугубо теоретически.

Эксперимент, каким бы ни был его характер, или подтверждает, или опровергает умозрительные «конструкции». И в данном случае единичный пример может иметь универсальное значение, подобно тому, как это происходит при логическом доказательстве. Если я до-

казываю на «единичном примере» треугольника, именно того самого, который черчу мелом на доске, что сумма его внутренних углов равна 180 градусов, то вывод я делаю общий: во всяком треугольнике и т.д. И здесь выражение «во всяком» даже лишнее. Как лишним, и даже нелепым, было бы утверждение, что «все двойки являются чётными числами».

В математическом доказательстве не берется в расчет, какой это треугольник - большой или маленький, начерченный мелом на доске, или карандашом на бумаге, даже то, прямоугольный, он или косоугольный. Берется в расчет только то, что, по определению (!) это есть фигура, образованная пересечением трех прямых. Поэтому доказательство с самого начала проводится для треугольника вообще, а не для того, который начерчен на доске. И это так, независимо от того, что мы думаем обо всем этом в своей голове. Думать при этом можно, что угодно, но важно, что мы делаем и как - правильно или неправильно.

И то же самое происходит в экспериментальной деятельности, когда особый случай обретает универсальный смысл. В своем известном эксперименте Галилей поместил в стеклянную трубку свинцовый шарик, пробку и пушинку, откачал из нее воздух и показал, что свинцовый шарик, пробка и пушинка падают одновременно. Но после этого он сделал общий вывод: всякое тело падает на Землю с одним и тем же ускорением. В данном частном случае берутся в расчет только общие свойства. И в этом как раз и состоит идеализация и обобщение действительности в ходе экспериментальной деятельности человека.

С другой стороны, эксперимент предполагает, и во многом делает возможным, применение математики к изучению движения. Аристотель, который в свое время сделал главным предметом своей физики движение, отвергал такую возможность, поскольку платоновско - пифагорейская математика имела дело исключительно с неподвижным и неизменным. Предмет математики - это идеальный мир, или мир идей, которые сейчас принято называть «идеальными объектами». Но идеализация реального движения осуществляется именно в эксперименте. Равномерного прямолинейного движения, как было уже сказано, в реальности не существует. Но, как уже говорилось, Галилей такое движение моделирует в эксперименте. Тем самым он создает идеально-реальное движение. И все же в этом случае есть разница между мысленным и реальным экспериментом.

Дело в том, что мы можем скатывать шарики с наклонной плоскости на горизонтальную «в голове». Но тогда мы не сможем применять к движению «в голове» измерение расстояний и временных про-

межутков. А без этого мы не можем установить, что наше движение равномерно ускоренное. Реальный же эксперимент позволяет это делать. Поэтому Галилей построил экспериментальную установку, выдолбив жёлоб в доске и обшив его кожей, как он это сам описывает, чтобы шары, скатываемые по этому желобу, испытывали наименьшее трение. А время он измерял при помощи собственного пульса: хронометров в то время еще не было. Поэтому эксперимент, как и практика, обладает не только достоинством всеобщности, но и непосредственной действительности: здесь мы воочию видим закон, который, по мнению эмпириков и позитивистов, мы можем «видеть» только в нашей голове.

В реальном эксперименте мы имеем закон. Эмпирики и позитивисты считают, что закон открывается при помощи абстракции и анализа. И это так, но сам анализ содержит внутри себя экспериментирование. «Сходство с экспериментом, - пишет Л.С. Выготский, - сводится к тому, что и в нем мы имеем искусственную комбинацию явлений, в которой действие определенного закона должно проявиться в наиболее чистом виде; это есть как бы ловушка для природы, анализ в действии. Такую же искусственную комбинацию явлений, только путем мысленной абстракции, мы создаем и в анализе» [19].

В эксперименте мы делаем невидимое видимым. Но видим мы закон в его действии в определенной комбинации вполне материальных вещей. Закон свободного падения тел на землю, как заметил А.Ф. Лосев, сам не падает, но он действителен только в реальном физическом падении тел на землю. Платон, как известно, искал опосредствующее звено между миром идей и миром материальных вещей. И у него, а потом у его последователей, таким опосредствующим звеном выступал то воздух, то свет. Свет даже еще у Шеллинга выступает чем-то идеально-реальным. Галилей нашел этот переход от материального к идеальному, и, наоборот, в экспериментальной деятельности, идеализируя действительность при помощи отвесов, угломеров, ватерпасов и т.д. И тем самым он его делал красивым. Недаром первый и основной вид красоты, согласно Платону, это красота, полученная с помощью всякого рода инструментов.

Но со временем материя, которая у Фрэнсиса Бэкона еще «улыбается всему человеку» своим чувственным блеском, превращается, как выразился Маркс, в абстрактную чувственность геометра. Но происходит это отнюдь не в философии Томаса Гоббса и абстрагирующей деятельности человеческой головы. Материя как «абстрактная чувственность геометра» есть результат не абстрагирующей деятельности нашей головы, а результат развития практической и теоретической

механики, в которой материя превращается в «тело», обладающее только массой и величиной. В красный цвет мы красим снаряды, или в желтый, от этого не зависит траектория их полета и поражающая сила.

В описании экспериментов Галилея иногда обращают внимание на то, что он игнорирует такие качества, как вкус, цвет и запах, которые в философии принято определять как «вторичные», поскольку они связаны с природой наших чувств. Но Галилей не случайно «игнорировал» запах тех шариков, которые он скатывал с наклонной плоскости. Суть научного эксперимента в том, что он как раз очищает наш чувственный опыт от всего случайного, лишнего и субъективного. И потому в эксперименте мы сразу получаем теоретические понятия.

Уже шла речь о том, что экспериментальная и деятельная стороны научного познания после Бэкона были утрачены, и образовался тот эмпиризм, который господствовал до середины XX в. Но это не совсем верно и не совсем справедливо, потому что в XIX в. жил последователь Бэкона Джон Стюарт Милль, который называл себя не «эмпиристом», а «экспериментализтом». Но Милль, как и его учитель Бэкон, соединил индукцию с экспериментом так, что экспериментирования в его «индуктивных методах» как-то не замечают. Но экспериментирование здесь присутствует в варьировании тех условий, в которых протекает тот или иной процесс, в целенаправленном подборе случаев, которые индуктивно обобщаются, благодаря чему такая «индукция» дает достоверный вывод.

Милль часто называет эксперимент искусственным опытом. Иногда он говорит просто об опыте. Но русское слово «опыт» имеет общий корень со словом «пытать». И с этим же связано слово «естествоиспытатель», которое указывает на того, кто «пытает» естество, т.е. природу. Это значение опыта есть у Канта, и оно же было, как было сказано, снова утрачено позитивистами, которые исходили из представления о «чистом опыте». Тем не менее, Милль продолжает Бэкона именно там, где указывает, что «одно наблюдение, без эксперимента (предполагая при этом отсутствие помощи со стороны дедукции) может устанавливать последовательности и сосуществования, но не может доказать причинной связи» [20].

Но взгляды Милля не сделали погоды в области научной методологии, возможно, и потому, что его произведение «Система логики силлогистической и индуктивной» является крайне тяжелым для чтения и понимания. Кроме того, двойственность Милля состоит в том, что он считал себя также последователем позитивиста Конта, который по сути ликвидировал научную методологию как «метафизику». «Ме-

тафизикой» Конт считал даже традиционную логику. Опыт и только опыт есть способ получения научного знания. И эта линия возобладала во второй половине XIX века и в первой половине XX-го. А основным «методом» в такой ситуации стала абстракция. Но абстракция не превращает частное во всеобщее, а случайное в необходимое. Тем более, здесь не может быть речи о достоверности. Поэтому для подтверждения достоверности в логическом позитивизме была придумана «верификация», которая есть простая индукция через перечисление, только наоборот: мы общую идею подтверждаем частными примерами. Но контрпример Бертрана Рассела с «черным лебедем» поломал всю эту затею. И тогда уже Карлом Поппером была придумана «фальсификация».

Эмпиризм и позитивизм придают решающее значение в переходе к теоретическому знанию не эксперименту, а именно абстракции и идеализации. Но абстракция, оттого что она абстракция, еще не является теоретическим понятием. Известен спор античных философов об определении человеке вообще, который завершился абстракцией человека как существа двуногого и от природы без перьев. Но эта абстракция, конечно, не является теоретическим понятием, которое способно к развитию и конкретизации в целой системе понятий, характеризующих данное явление как нечто конкретное. Таким, по мнению Маркса, являлось определение человека Бенджамином Франклином как существа, делающего орудия труда, из которого выводится все богатство материальной и духовной культуры. Хотя это определение не поддается «верификации», потому что оно верно в современном обществе только для людей, занятых в машиностроительной отрасли.

Данное определение верно исторически, поскольку с производства орудий началось развитие человечества. Но оно же не может быть получено путем абстракции некоторого свойства, одинакового для всех индивидов данного рода. И этим отличается субстанциально-всеобщее от абстрактно-всеобщего, которое единственно знает локковская теория абстракции и обобщения. Практический и исторический подходы выводят нас на то субстанциально- или конкретно-всеобщее, которое может быть положено в основу и теории человека, и человеческой теории.

Абстракция не позволяет образовать и такие понятия, которым в эмпирической действительности ничто не соответствует. Например, обыкновенная прямая линия. В природе, не тронутой человеком, она не встречается, если не считать, наверное, кристаллов горного хрусталя. Но зато на правильных геометрических формах основан весь мир культуры. И он идеален отнюдь не в нашей голове.

***

Эмпирическое и теоретическое – это не два уровня науки с противоположными методами. Эмпирическое с теоретическим и материальное с идеальным в науке диалектически совпадают в эксперименте. Подобно тому, как это происходит в его истоках – предметном преобразовании мира человеком. Именно в экспериментальной реторте рождается подлинно научное знание. Игнорируя эксперимент, позитивистская философия оказывается по сути нечувствительной к переходу эмпирического в теоретическое. Сам механизм такого перехода оказывается вне поля ее внимания. Оттого за двести лет эволюции позитивизма он не смог ухватить специфику теоретического знания, а значит понять природу самой науки.

Литература

1. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Мысль, 1977. С. 284.
2. Локк Д. Сочинения в трех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 94-95.
3. Там же. С.348.
4. Там же. С. 500.
5. См.: там же. С. 434.
6. Гегель Г.В.Ф.. Лекции по истории философии. Книга третья. / Гегель. Сочинения в XIV томах. Т.XI. Л.: СОЦЭКГИЗ, 1935. С. 257.
7. См.: Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1989, С. 78.
8. Там же, С. 84.
9. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8, М., 1994, С. 537.
10. Там же. С. 537-538.
11. Ленин В.И. Полное собрание сочинений в 55 томах, Т.29, С. 195.
12. Выготский Л.С. Собрание сочинений в шести томах. Т.1. М.: Педагогика, 1982, С. 298.
13. Цит. по: Осадная башня штурмующих небо / Избранные тексты из Великой французской энциклопедии XVIII в. Л., 1980. С. 98.
14. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М.: Логос, 2001, С. 101.
15. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983, С. 93.
16. См: Философия. История и теория. Учебное пособие для высших учебных заведений. М.: МИР ФИЛОСОФИИ, 2016, С. 538.
17. Там же, С. 539.
18. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 2004. С. 129.
19. Выготский Л.С. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. М.: Педагогика, 1982, С. 406.
20. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. М.: URSS, 2011, С. 308.

Лимонченко В.В.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ АНАЛИТИКА ИСХОДНЫХ УСТАНОВОК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

Рефлексивное отношение к способу движения мысли, полагаемое характерным качеством философского размышления, не всегда выводится в пространство высказывания и достаточно часто остается работающим методом. Но вынесение в формулировку темы специфицирующего уточнения «*диалектическая*» требует дополнительного раскрытия, поскольку несет основную смысловую нагрузку. Философский официоз употребление слова «диалектика» считает неполиткорректным, и в лучшем случае оно стыдливо опускается. Я исхожу из ситуации в Украине, хотя обличительный пафос по отношению к диалектике – черта достаточно распространенная. Критико–обличительный негативизм чаще всего порожден не столько логико-смысловыми измерениями, сколько социально-политической конъюнктурой, которая подается как «новые исторические реалии» (крушение коммунизма), «новая мировоззренческая позиция» (исчезновение оснований для «коллективистского мышления»), «новые научные факты» (постклассическая наука). При этом возникает псевдоморфоз критического размышления – под видом критики устаревших форм мышления происходит воинственная апология наличного порядка, структур власти и приватных интересов, за которой стоит чаще всего непрофесиональная наивность в сфере философии, если не сказать – элементарная безграмотность. Именно это побуждает уточнить смысловую составляющую «диалектической» аналитики.

Первое, что необходимо оговорить, – это установка на радикальную двойственность мысли: познание имеет первостепенное задание выхода за пределы самого себя в мир, т.е. предполагает высказывание о сущем и существенном, но как высказывание остается «сказыванием» субъективности. По Хайдеггеру: «Мыслящее Я собирает представленное, проходя через него, пронизывая его в его представимости. ‘Через что-либо’ по-гречески значит: διά. διαλέγεσθαι, диалектика означает здесь, что в названном действии (процессе) и в качестве такого действия субъект производит свою субъективность: продуцирует ее. Диалектика есть процесс продуцирования субъективности абсолютного субъекта и в качестве такого процесса – его ‘необходимая деятельность’»[1]. Мир моего мнения и мир всеобщей истины не даны как непроницаемые пространства – имея дело с единично-особенным, «де-

[1] Хайдеггер М. Гегель и греки; [пер. с нем. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 383.

лая мысль», а не застывая в первичной данности или наработанном историей понятии, я задействую всеобщие орудия и смыслы, вырабатывая мысленные логические средства организации конкретной особенности для понимания. Так у Даля диалектика понимается как «умословие, логика на деле» и лишь «по злоупотреблению искусство убедительного пустословия, ловкого спора, словопрения»[1]. П. Флоренский говорит о диалектике как о жизненном живом непосредственном мышлении в противоположность мышлению анализирующему и классифицирующему[2]. Понимание диалектики как движущегося работающего мышления, а не специфической науки – достаточно детально проработанная идея и потому прозрение одного из воинствующих антидиалектиков, что диалектика является не одной из наук, а представляет собой особый стиль мышления, характерный для определенного типа культур, а именно коллективистических культур, подобных средневековой и коммунистической, соответствует познавательной установке господина Журдена.

В силу установки на жизнь мысли (ее движение) работает второй момент диалектического размышления, важный для данной проблематики, – установка на целое, выход за пределы частичной приватности и абстрактности. Установка на целое предполагает способность «возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения»[3], «диалектическое знание» – это способность «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый»[4].

Итак, движущаяся мысль неизбежно диалектична, пронизана апорийной противоречивостью (Зенон). Поиск общего родового начала для частных противоположных смыслов одного понятия приводит к работе с прямыми смысловыми взаимоисключениями (противоречиями) «парных» всеобщих категорий (жизнь – смерть, движение – покой, плюс – минус, прогресс – регресс, дух – тело, созерцание – понимание, объект – субъект, деятельность – общение). При их одновременно смысловой неразрывности до исходного их тождества требуется докопаться – на поверхности они различены. Вследствие этого движения возникает содержательная противоречивость. Теоретиче-

---

[1] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Рус. яз., 1981. – Т.1: А-З. – С. 438.

[2] Флоренский П.А. Разум и диалектика // Богословские труды. Т. 9. М., 1914. – Режим доступа: www.xpa-spb.ru/libr/Florenskij-P/razum-i-dialektika.pdf

[3] Платон. Федр; [пер. с древнегреч. А.Н. Егунова] // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 2 – М.: Мысль, 1993. (265d) – С. 176.

[4] Платон. Софист ; [пер. с древнегреч. С. А. Ананьина] // Собрание сочинений в 4 т.: Т.2 – М.: Мысль, 1993. (253d) – С. 324.

ское мышление Нового времени делает явной пропасть между логикой *мышления о противоречиях в высказываниях* и логических следованиях из них и логикой теоретического (прежде всего философского) *мышления о внутренних противоречиях мыслимого*[1]. Именно возникающие противоположности становятся условием и формами обнаружения движения, т.е. противоположности следует осмыслить как источник и причину самодвижения мирового целого. Противоречие *в форме движения мысли* следует отличать от *противоречия как содержательного основания движущейся мысли*. Когда в тексте профессора логики встречаешь формулировки: «В истории действуют не только отдельные индивиды, но и их исторические объединения (общества, культуры, цивилизации)» или «Мыслят не только индивиды, мыслят также общества и цивилизации»[2], непрофессионализм удивляет – разноуровневость упомянутых понятий не замечена, мыслят и действуют мифологические призраки – «общества» и «цивилизации». Утрачена конкретность (сращённость единичного, особенного и всеобщего) видения, критика диалектики превращается в пустой идеологический штамп. История философии не существует для такой мысли. Остается вспомнить П.Я. Чаадаева: «В чем заключается жизнь человека, говорит Цицерон, если память о протекших временах не связывает настоящего с прошлым! Мы же, явившись на свет, как незаконнорожденные дети, лишенные наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, мы не храним в сердцах ничего из тех наставлений, вынесенных до нашего существования. <…> Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. <…> Внутреннего развития, естественного прогресса у нас нет, прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас извне. Мы воспринимаем идеи только в готовом виде: поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний»[3], – и поставить цель реализовать диалектическую аналитику историко-философского познавательного проекта.

---

[1] Михайлов Ф.Т. Диалектика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд, Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс. А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2001. – Режим доступа: http:// platona. net/ board/ novaja_ filosofskaja_ ehnciklopedija/ dialektika/3-1-0-2358.

[2] Ивин А.А. Диалектика. Прошлое, настоящее, будущее: монография. – Берлин, 2016. – С. 4; 15.

[3] Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 21.

То, что история философии представляет собой школу философской мысли, почти ни у кого не вызывает возражений. В качестве пропедевтики, обрабатывающей стихийно сложившуюся привычку мыслить, ее роль фиксируется легко. Но уже на этом первичном уровне возникает и проблема – каким образом следует рассматривать философские концепции прошлого? Или исходя из современного видения проблем и вопросов при опоре на исторический процесс, кумулятивно присутствующий в настоящем: Р. Рорти называет такой тип рациональной реконструкцией[1], В. Куренной отсылает к Аристотелю и говорит о полемическом подходе к истории философии[2], что, на мой взгляд, сужает отношение к прошлому, останавливая внимание на полемике в современном смысле этого слова, идущем от греческого «война», так что «полемический» предстает синонимом к «воинственный». Или ориентироваться на аутентичное прочтение на языке понятий рассматриваемой концепции и в отнесенности ее к нею же поставленным вопросам и к своему времени. Р. Рорти называет этот тип исторической реконструкцией[3], В. Куренной опирается на А. Макинтайра и называет такой подход имманентным[4]. Оба далее приводят более разветвленную типологию, но, на мой взгляд, не будет чрезмерным упрощением утверждать, что она в той или иной мере содержит в себе указанные выше методологические установки. Так, третий тип истории философии по Р. Рорти, именуемый историей духа (Geistesgeschichte), образующей канон, при доминировании в нем рациональной реконструкции как основания «разговора» с прошлым, неизбежно ориентируется на понимание его в некоторой первичной аутентичности, что является исходным для феноменологической традиции XX века как таковой.

Достаточно знаменательно обращение к канону: если первоначально не дается экспликации канона, то в дальнейшем, при отстаивании его неизбежности, речь идет о «культе героев», представляющих собой авторитетные вершины для заглядывания за горизонт, чтобы «рассказывать друг другу подробнейшие и увлекательные истории о

---

[1] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 180

[2] Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии / В. А. Куренной // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 7.

[3] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 180.

[4] Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 8.

великих предшественниках – для собственного самоутверждения, в надежде, что мы их превзошли»[1]. Такое обоснование необходимости канона дискредитирует канон как познавательный принцип, что и характерно для секулярно ориентированной мысли, в то время как существуют гораздо более взвешенно-достоверные варианты понимания канона: П. Флоренский в «Иконостасе» говорит о каноне как сгущенном разуме человечества. Предваряя дальнейшее, необходимо отметить созвучность понимания канона П. Флоренским и М. Хайдеггером. П. Флоренский понимает канон как освобождение, а не стеснение, как ощущение связи с человечеством[2]. М. Хайдеггер говорит о традиции как о том, что несет нам настоящее: «Подлинная традиция – в столь малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой, что она, наоборот, освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли»[3]. В таком понимании канона явна работа диалектической противоречивости, снимающей односторонность противоположных полюсов посредством углубления основания, и дело не в сглаживании и примирении противоположностей в «позитивном» как итоге мышления (негативная диалектика Адорно), но в расширении горизонта видения, вмещающего различенность и в силу этого не упускающего ее из виду. Освоение историко–философской традиции освобождает от приватной точечности взгляда, предоставляя условия и средства мышления.

Но возвратимся к Р. Рорти, который различает дескриптивный и почётный (honorific) смыслы термина «философия» (в другом месте Р. Рорти называет это нормативным смыслом[4]), что вводит иерархическое измерение: т.е. одно дело именовать философскими любые рассуждения, практикуемые различными мыслителями, и совсем иное дело видеть в философии специфически и сознательно поставленный вопрос, соответствующий природе философии как философии. Именно такой подход характерен для таких значительных (для одних – великих, для других – скандальных) представителей истории духа, как Г. Гегель и М. Хайдеггер. Для рассматриваемых подходов Р. Рорти и

---

[1] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 195.

[2] Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П. А. Сочинения В 4–х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1995. – С. 455, 456, 456.

[3] Хайдеггер М. Гегель и греки; [пер. с нем. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 381.

[4] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 187.

В. Куренного показательно, что наиболее адекватным вариантом историко-философского подхода становится миграция от философски ориентированного познавательного проекта в сторону истории: первый прямо и однозначно говорит, что мы должны рассматривать историю философии таким же образом, как историю науки[1], и дрейфует в сторону междисциплинарного проекта интеллектуальной истории, второй акцентирует внимание на истории философии как автономной, а не производной от систематической философии дисциплине, выступающей в своей специализированной, а не популярной разновидности[2], отмечая в качестве полноценной истории философии понимание[3] ее именно как истории, хотя и оставляет в качестве обязательной для «систематической философской культуры» задачу рефлексии своих собственных оснований (что гораздо более точно, чем цель самооправдания – как именует эту задачу Р. Рорти[4]). Но понимание рефлексии своих собственных оснований, на мой взгляд, дается узко как преодоление канона[5]. Мысль, не прошедшая школы диалектического оттачивания, застревает на противопоставлении.

При этом следует отметить, что оба не эксплицируют специфику истории как исследовательского проекта, вероятно полагая, что это вопрос самодостоверно-решенный. В. Куренной располагает собственно историко-философские проблемы между полюсом чисто позитивистских текстологических исследований и полюсом глубокомысленных проектов в духе Гегеля[6], Р. Рорти отмечает специфику, говоря о том, что «следует искать не объективности, а новых оригинальных способов описания прошлого, которые позволили бы сделать наш разговор с философами-предшественниками более насыщенным и полнозначным»[7]. И оба указывают на бесполезность такого жанра историко-философских работ, в которых описываются взгляды различных философов на определенные философские вопросы – жанр самый рас-

---

[1] Там же. – С. 180.

[2] Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 20.

[3] Там же. – С. 27.

[4] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 183.

[5] Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 24.

[6] Там же. – С. 22.

[7] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 196.

пространённый и одновременно наиболее сомнительный, Р. Рорти называет такой жанр доксографией[1]. Не останавливаясь на аналитике данного историко-философского познавательного проекта, отметим, что при всей самоочевидности и абсурдности оболванивания мыслителей прошлого и втискивания их в рамки несвойственной им проблематики[2], здесь все же нет такой самоочевидности. Если вчитаться в смысл негативных замечаний Р. Рорти, то дело не столько в понимании философии как «дисциплины ‘естественного вида’ (natural kind), которая испокон века занимается изучением одних и тех же неизменных ‘фундаментальных’ проблем»[3], сколько в сухости и мумифицировании мыслителей прошлого и их концепций, опасность чего возникает при антикварном подходе к ним, говоря словами Ф. Ницше, который, в отличие от выше рассматриваемых исследователей, рефлексивен к природе истории. Он говорит о пользе и вреде истории для жизни, указывает необходимость исторического и неисторического для сохранения жизненности (вспомним, именно омертвение и мумифицирование нежелательны в историко-философских исследованиях, по Р. Рорти), отмечая опасности исторического образования в пяти отношениях[4], называя в качестве основной и центральной опасности утрату способности быть самим собой: и человек, и культура, и философия утоплены громадой новых и новых потоков исторического знания, поглощаемого в избытке и не ради утоления голода[5], парализуя решимость действия, становясь неудобоваримым конгломератом, когда история не питает настоящее, а блокирует его.

Об этой опасности предупреждал Гераклит, говоря о многознании, или говоря современным языком – превращении философа в знатока философии, а философии в философиеведение, или даже просто в каталог имен и концепций, по своему характеру напоминающий коллекционирование. Такое занятие может быть увлекательным и расширяющим горизонт знания – тот же Гераклит вслед за указанием опасности многознания (оно не научает уму) говорит о том, что любители мудрости (читай: философы) должны знать много. Опасение перед таким многознанием присутствует в истории человеческой мысли

---

[1] Там же. – С. 188.

[2] Куренной В.А. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. – 2004. – № 3-4. – С. 11.

[3] Рорти Р. Историография философии: четыре жанра; [пер. с англ. И. Джохадзе] // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 189.

[4] Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; [пер. с нем. Я. Берман] // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 185–186.

[5] Там же. – С. 180–181.

и в дальнейшем. В Библии обличается ложная мудрость фарисеев и книжников, отзвук чего в дальнейшем слышен в настойчивом указании на наличие специфической книги – книги природы, которую нужно уметь читать. Р. Декарт говорит о книге мира[1] и, отмечая роль чтения древних книг, высказывает опасение, что при слишком внимательном чтении будут перенесены из них заблуждения[2], более того, утверждает необязательность чтения книг[3]. Именно опасность каталогизированного многознания прочитывается в словах Э. Брейе, когда он говорит о своем понимании истории философии: «Бывают эпохи, когда философия будто бы чахнет вроде растения, ставшего добычей коллекционера, который оборвал, расклеил и пришпилил в своем громадном гербарии все ее лепестки и соцветия»[4]. Во многих работах, посвященных теоретико-методологическим проблемам истории философии, присутствует опасение схематического омертвения живой мысли, хотя именование этой проблемы разное.

Итак, можно зафиксировать две установки, которые легко становятся несовместимыми: 1) установка на многознание, которое не научает уму; 2) установка на любовь к мудрости, которая обязует много знать. Налицо озадачивающее противопоставление, создающее парадокс, некоторый мыслительный тупик, который для сохранения ясности мысли хочется преодолеть и сделать это легче всего, уяснив, что приведенная дилемма ложная, поскольку действует мера одной установки и мера другой. Но возникает неизбежный вопрос: из какого основания приходит мера, чем задана мера?

Иная формулировка этой проблемы опирается на различение истории философии исторической и истории философии философской (Ф. Брентано, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Рикер). Такое именование не разрешает проблемы, а заостряет ее. Можно заметить, что два смысловых блока, присутствующие в словосочетании «история философии» образовали самостоятельный вектор, переведя интонационное акцентирование «**история** философии» и «история **философии**» в речь: выведение интонационной интенциональности (подразумевае-

---

[1] Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках; [пер. с франц. Г. Г. Слюсарева] // Сочинения. Т. 1. / Рене Декарт. – М.: Мысль, 1989. – С. 256.

[2] Декарт Р. Правила для руководства ума; [пер. лат. М. А. Гарнцев] // Сочинения. Т. 1. / Рене Декарт. – М.: Мысль, 1989. – С. 82.

[3] Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света; [пер. с франц. и лат. С. Я. Шейнман-Топштейн] // Сочинения. Т. 1. / Рене Декарт. – М.: Мысль, 1989. – С. 154–155.

[4] Брейе Эмиль. Как я понимаю историю философии; [пер. с фр. А. Гагонин] // Эмиль Брейе. Философия Плотина. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – С. 277.

мого) и дает различение *исторической* истории философии и *философской* истории философии. Уяснение специфики вектора философского и вектора исторического предполагает осмысление истории философии как познавательного проекта, т.е. перемещение вектора внимания с объектно-предметного содержания на способ работы с ним – на продуцирование субъективности субъекта (работа диалектики).

Проблема соотношения науки и истории неоднократно привлекала внимание исследователей: либо при осмыслении особенностей и методологических принципов истории как науки (Дж. Вико, Л. Ранке, Т. Дройзен и др.), либо при осмыслении феномена истории (Августин, Вольтер, Гердер и др.). У Г. Гегеля отмечены оба аспекта в ключе позитивного указания места и роли каждого, у Ф. Ницше отмечены оба аспекта в ключе негативной вопросительности. Именно Гегель создает наиболее известную историко-философскую концепцию своего времени, значимость которой несомненна – свидетельством этого предстают как позитивно-принимающие ее, так и негативно-отбрасывающие отклики и оценки. Гегелем создана первая в европейской интеллектуальной истории историко-философская концепция, определенная последовательно проведенной логикой и цельностью, т.е. соответствующая принципам европейской мысли, принятым со времен схоластических сумм. Особенная значимость его исследования в том, что это было завершением целой серии историко-философских работ (Я. Бруккера, А. Ф. Б. Деланда, И. А. Эберхарда, И. Ф. Буле, Д. Тидеманна, В. Теннемана, Ф. Аста, Т. Рикснера, Х. Риттера, Ф. В. Шеллинга), что и было отмечено М. Хайдеггером, которого с трудом можно считать апологетом-гегельянцем: «Гегель и греки – это звучит примерно как: Кант и греки. Лейбниц и греки, средневековая схоластика и греки. Звучит так же, и, тем не менее, здесь другое. Ибо Гегель впервые мыслит философию греков как целое, а это целое – философски. Почему такое возможно? Потому что Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской. История философии есть для Гегеля единый и потому необходимый процесс восхождения духа к самому себе. История философии вовсе не голая череда разнообразных мнений и учений, бессвязно сменяющих друг друга»[1]. Ф. Ницше отменяет гегелевский проект истории философии и с пространства сомнительности истории («О пользе и вреде истории для жизни»), и с пространства философии (практически все его работы). XIX и XX столетия отмечены неизбежностью уяснения отношений с Гегелем: его или принимают в

[1] Хайдеггер М. Гегель и греки; [пер. с нем. В. Бибихин] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 381–382.

относительной цельности (неогегельянство, некоторые версии марксизма), или в некоторой частичности – провозглашено-явственно (марксизм) и прикровенно-полубессознательно, когда говорится об отталкивании от него, критике, в то время как можно зафиксировать вырывание одной из гегелевских идей и зависимость от нее, либо положительную, либо отрицательную (С. Кьеркегор, Л. Фейербах, А. Шопенгауэр, О. Шпенглер и др.).

Как уже отмечалось, гегелевская история философии критикуется достаточно часто, хотя, на мой взгляд, редко различают историко-философскую концепцию (или идею), присутствующую у Гегеля, и воплощение ее, реализацию в виде дискурсивно-высказанного содержания. Характерное для западно-европейской традиции антигегельянство представлено в различных сферах – и в сфере исследования общества (социологии всяких методологических установок), и в культур-антропологической области (этнографически ориентированные исследования), и в сфере собственно философской (наиболее выпукло это противостояние схватывается термином О. Конта «позитивное», но в целом – это весь корпус философских работ, рассматриваемых как неклассическое философствование; рискну предположить, что в распространенном, хотя и не совсем проработанном именовании «постмодерн» присутствует позитивистски ориентированное антигегельянство). Философия Гегеля отбрасывается и как исторически-релятивистская, и как тотализующе-абсолютистская, т.е. мысль Гегеля разбирается на непротиворечивые, понятные позитивно-фактически настроенному уму части и в этих односторонних частях отбрасывается.

Ранее отмечалось различение истории философии исторической и истории философии философской, проводимое Ф. Брентано, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, П. Рикером. И именно Гегелем предложен вариант философской истории философии, в которой осмысление соотношения «философия – история» в аспекте различных познавательных установок уже присутствует. М. Хайдеггер прямо говорит об этом. Хотя перед тем, как обратиться к рассмотрению подобного различения через размышления М. Хайдеггера, обратим внимание на идейно-терминологические особенности гегелевской концепции. Известны они достаточно хорошо, но по отношению к истории философии не применяются.

Речь идет о том, что в немецком языке наличны два термина «Historie» и «Geschichte»: если Г. Хорн в середине XVII века употребляет термин «Historie» («Historiae philosophicae libri septem»), то в дальнейшем у всех выше названных историков философии речь идет о «Geschichte», Гегель также уходит от латинского термина: «Филосо-

фия истории» («Philosophie der Geschichte»), «Лекции по истории философии» («Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie»). Через рассмотрение этих двух терминов стают очевидными особенности гегелевского подхода к истории вообще. В «Европейском словаре философий» приведены смысловые нюансы термина «история», наличные в производном от греческого «ἱστορία» «Historie» и в немецком термине «Geschichte», при этом отмечено, что эта перспектива различения происходит и в языках, которые остались в русле парадигмы термина historia[1]. Первый смысловой блок связан с употреблением глагольной формы «ἱστορεῖν» и указывает на знание, которое должно быть получено при исследовании, подобном судебному расследованию, собиранию сведений[2], при этом отмечается, что ἱστορεῖη предстает процедурой, которая приводит к ограниченному видению, и оно никогда не будет полным[3]. В дальнейшем этот смысл сохранен в противопоставлении новоевропейской мыслью философии и истории: если первая ориентируется на надежное и достоверное знание, то у Р. Декарта история «как бы она ни была интересна, и поучительна, и ценна для формирования практического отношения к жизни, не могла притязать на истину, ибо события, описываемые ею, никогда не происходили так, как она их описывала»[4].

Новый оттенок термин обретает у Фукидида, который из двух средств познания, какими владеет историк – зрения и слуха – отдает преимущество зрению, и потому история, тесно привязанная к устной форме опроса, распространяется на день сей, на сегодня и при этом особенно значим аспект пользы[5]. К этому же смысловому оттенку принадлежит понимание истории как повествования, *narratio*, когда «Historia» превращается в литературный жанр[6].

Именно в этом смысловом ответвлении возникает важный для дальнейшего различения момент: «Historia» – это рассказ о res gestae, о совершенном[7], напрямую выводящий на «Geschichte» – слово, выразительно фиксирующее одновременно и рассказ о событии, и само событие. На этом пути возникают сетования Ф. Ницше, что к истории

---

[1] Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей; [пер. з фр.]. Том другий. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 278.
[2] Там же. – С. 279.
[3] Там же. – С. 281.
[4] Коллингвуд Р. Дж. Идея истории / Р. Дж. Коллингвуд; [пер. с англ. Ю. А. Асеев] // Р. Дж. Коллингвуд. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С. 58.
[5] Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей; [пер. з фр.]. Том другий. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 281.
[6] Там же. – С. 282.
[7] Там же. – С. 284.

обращаются, чтобы получать разные ««истории», а не действительные события»[1], рассказанные истории становятся маскарадным платьем, прикрывающим убожество современности. Тем, кому интересны перипетии трансформации термина, следует самостоятельно обратиться к «Словарю…» и работе Р. Козеллек[2], в данном же контексте значимы две метаморфозы. Во-первых, множественность отдельных историй превращается в собирательное существительное единичного числа «Geschichte», во-вторых, единственное число, приходящее на смену множественному, свидетельствует об обобщении. Автор статьи говорит об обобщении, производимом на основании абстрагирования и рефлексии, но не обращает внимания на различенность этих процедур, чему Г. Гегель как раз придает особенное значение. Хотя важный для данного исследования акцент сделан: история вступает в поле сознания, где и налично *единство* рассказанной (увиденной) истории и действительного события, забегая вперед, следует заметить, что для истории философии действительным событием есть не сопутствующие историко-культурологические или биографические события, тем более не социально-экономические реалии, но действительное событие мышления, деяния в пространстве мысли.

Именно этим особенно значима концепция Дж. Вико, антикартезианская по своему духу, не воспринятая в свое время. Достаточно часто говорят о Дж. Вико как родоначальнике современной культурологии и так называемого культурного плюрализма[3], но для осмысления истории как познавательного проекта интересна и значима идея Н.С. Мудрагей о его теории модификаций человеческого сознания (ума, разума), чем отрицается представление о формах человеческого духа как идеальных, вечных неизменных, и в структуру сознания входит изменчивость, связь с современностью[4]. Терминологически интересы Дж. Вико не сосредоточены на истории, но новая наука – это и есть такая история, которая, по Р. Дж. Коллингвуду, «не занимается прошлым как прошлым. Она занята в первую очередь реальной структурой того общества, в котором мы живем, нравами и обычаями, ко-

---

[1] Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; [пер. с нем. Я. Берман] // Ницше Ф. Сочинения в 2–х тт. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 187.

[2] Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу ; [пер. з нім. В. Швед] – К.: Дух і літера, 2005. – С. 54–74.

[3] Берлин Исайя. Джамбаттиста Вико и история культуры; [пер. А. Курт] // Берлин Исайя. Философия свободы. Европа. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – С. 196.

[4] Мудрагей Н. С. Философия истории Дж. Вико // Вопросы философии. – 1996. – № 1. – С. 108.

торые свойственны нам и окружающим нас людям»[1], к заслугам Дж. Вико он относит то, что он освободил науку историю от зависимости от письменных источников, чем ее «сделал по-настоящему оригинальной, опирающейся на себя, способной при помощи научного анализа данных открыть истины, которые были полностью забыты»[2].

Историчность истории философии связана с вниманием к личностной составляющей любых философских концепций, предостерегая против создания безличностной философской идеи, триумфально завершающей поиски и устанавливающей единый канон метода. Когда я говорила о различении историко-философской идеи Г. Гегеля и присутствующего у него воплощения ее в виде дискурсивно-высказанного содержания, я имела в виду именно этот момент. Целостное единство истории, схваченное термином «Geschichte», сохраняет свою конструктивную роль у многих критиков гегелевской концепции (Ф. Брентано, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Рикер, Э. Брейе и др.), однако это единство множественно – и как множество саморефлексий разума, и как множественность в самом самосознании, что соответствует идеям диалогистов (упомяну концепцию соборной природы сознания С.Н. Трубецкого и полифоническую концепцию сознания М.М. Бахтина).

Возвращаясь к соотношению «Geschichte» и «Historia», можно увидеть, что за различением двух терминов скрывается более основательное содержание, связанное со становлением историзма как способа мышления. Во вступительной статье к гегелевской «Философии истории» Ю.В. Перов и К.А. Сергеев обращают внимание на осуществленный Гегелем пересмотр оснований субстанциализма при сохранении позиции субстанциализма, при этом снимается противоположность «исторического» и «рационального», сохраняемая еще и у И. Канта[3]. Если «Historie» относится к эмпирической истории, нанизывающей один за другим факты, что соответствует у Гегеля «historische», т.е. «только историческое», «лишь историческое» – внешний и поверхностный слой исторической реальности, лишенный разумного и истинного. «Geschichte» может быть эксплицировано как сущностно-историческое, обнаруживающее единство с «логическим», соотне-

[1] Коллингвуд Р. Дж. Идея истории; [пер. с англ. Ю. А. Асеев] // Р. Дж. Коллингвуд. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С. 65.
[2] Там же. – С. 69.
[3] Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 15, 14.

сенное с ним и пронизанное им[1]. Р. Козеллек обращает внимание, что «Geschichte» понимается как взаимосвязанная совокупность деяний[2]. Противопоставление философской истории философии и исторической истории философии при употреблении термина «Gesc-hichte» обретает новый оттенок: акцентируется взаимосвязанная история философии, а не только разрозненные истории философии, т.е. для большей выразительности можно говорить о истории философии (философской) и историях философий (исторических).

В.С. Горский, аргументируя недостаточность гегелевской истории философии, обращает внимание на такой момент: история философии, ориентированная на связный смысл, интересуется тем, что не есть прошедшим, для нее значимо то, что способно принимать участие в поиске ответов на вопросы, актуальные сейчас. Он вспоминает высказывание Э. Гуссерля, что такая история философии – это осовременивающий взгляд на наших философских предков[3]. Но если у В.С. Горского прочитывается негативная оценка такого осовременивающего взгляда, то Р. Громов, рассматривая историко-философские взгляды Ф. Брентано и Э. Гуссерля, говорит о таком подходе во вполне нейтральном безоценочном тоне: «Смысл историко-философской работы заключается в том, что ‘из этих исторических философий нам навстречу изливается, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в дух их слов и теорий, философская жизнь со всем обилием и силой живительных мотиваций’. Таким образом, смысл своей историко-философской работы Гуссерль будет видеть не в реконструкции прошлого в его ‘своеобразном духовном содержании’, но в диалоге с прошлым, участников которого объединяет общее стремление построить научную философию, а также созвучная этому стремлению проблематика. Философия прошлого может давать продуктивные импульсы для актуальной работы, но эти толчки исходят, строго говоря, не от философов прошлого, ‘а от вещей и проблем’, движущих ими. История философии интересует Гуссерля лишь с точки зрения возможностей пересечения проблемных горизонтов прошлого и современности»[4]. Хотя нельзя не заметить задачи и умения проникнуть в дух исторических философий (исторической реконст-

---

[1] Там же. – С. 22.

[2] Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу; [пер. з нім. В. Швед] – К.: Дух і літера, 2005. – С. 55.

[3] Горський В. С. До питання про ідентичність історії філософії як науки // Наукові записки НАУКМА. Том 25. Філософія та релігієзнавство. – 2004. – С. 5.

[4] Громов Р. Брентано и Гуссерль как историки философии // Логос. – № 6 (63) – 2007. – С. 88.

рукции), указанных в приводимых гуссерлевских цитатах, доминирует установка на интерес философии в истории философии: историческое исследование представляет собой часть общей феноменологической работы по преодолению натуралистической наивности науки[1], «исторический анализ у Гуссерля является частью философского самообоснования (Л. В. – не *самооправдания*, как у Р. Рорти), он имеет целью не историческую легитимацию той или иной позиции прошлого, а ее критический анализ»[2]. И Ф. Брентано, и Э. Гуссерль находятся вне русла гегелевской философии, тем не менее, при рассмотрении истории философии они дистанцируются от эмпирически ориентированных подходов и развивают «универсальную модель историко-философского исследования, которая должна была обеспечить целостное постижение истории философии»[3]. И связано это в первую очередь с рефлексивным характером философского знания, и история философии, имея дело с философией, сохраняет эту рефлексивность.

Значительное внимание этому уделяет П. Рикер, отмечая, что «философ по-своему завершает в себе работу историка; своеобразие этого заключается в том, что философ делает возможным совпадение собственного ‘осознания’ с ‘осознанием’ истории»[4], и это характерно для таких концепций, которые заняты поиском подлинной субъективности, подлинной деятельности осознания (Сократ, Декарт, Кант, Гуссерль). Для сохранения авторской интонации необходима цитата: «Что мы должны без конца открывать и открывать, так это то, что путь, ведущий от ‘я’ к ‘Я’ – и именно это мы будем называть осознанием, – проходит через определенное размышление об истории, а также то, что этот обходной маневр рефлексии через историю есть способ, какой использует философия, чтобы работа историка получила свое завершение в сознании читателя»[5].

Позиция П. Рикера интересна именно тем, что в ней история в познавательном проекте истории философии не выведена за самоё философии, а сохраняется в ней как полюс (что впервые сделал Г. Гегель, с которым П. Рикер мягко полемизирует, не споря напрямую, а намереваясь предложить несколько иной подход). Он говорит о возможности двух путей: первый прочерчивается «логикой философии» (Конт, Гегель, Брюнсвик, Гуссерль, Э. Вейль), выявляющей связный

---

[1] Там же. – С. 93.
[2] Там же. – С. 90.
[3] Там же. – С. 96.
[4] Рикер П. Объективность и субъективность в истории; [пер. с фр. И.С. Вдовина, А.И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 48.
[5] Там же. – С. 48–49.

смысл в истории, реализующий преемственную непрерывность, второй – это путь «диалога», обретающего всякий раз характер исключительный и специфический, учитывающий и сохраняющий прерывность. Оба принадлежат истории философии и оба реализуют выход за пределы частной субъективности. Первый в поисках «я» ясности относительно самого себя («короткий» путь самосознания) выходит в историю («длинный» путь истории сознания) и в этом совпадении логического и исторического происходит выход за пределы частной субъективности (частичности), чтобы «почувствовать себя – в себе самом и вне самого себя – человеком, Menschsein»[1]. Второй назван П. Рикером «сферой интерсубъективности», в чем также присутствует интенция на преодоление узкой самостной субъективности, но происходит это не через выявление длящегося смысла (логики истории), а через обращение к личностям и их произведениям, которые представляют собой прерывность, кристаллизацию смысла: «история, вместо того чтобы следовать путем поступательного развития, будет завязываться в узлы, образуя личности и произведения»[2]. История философии удерживает как от узости субъективности, так и от ложно понятой объективности: «философский акт ведет, in extremis, к различению между истинной и ложной объективностью, или, точнее, я бы сказал, между объективностью и пренебрегающим человеком объективизмом»[3]. Именно в этом смысле можно говорить о философском каноне как питательной почве творческих взлетов, о чем говорит П. Флоренский: «Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, вися в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет ‘творчества’. Между тем, истинный художник хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым ли или сотым говорит он об истине»[4]. Итак, вопрос канона как меры творческих прерывов и сохранения уже

[1] Рикер П. Объективность и субъективность в истории; [пер. с фр. И.С. Вдовина, А.И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 49.
[2] Там же. – С. 53.
[3] Там же. – С. 57.
[4] Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Сочинения В 4–х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1995. – С. 455.

достигнутого есть вопрос об ориентации на истину, о чем не очень любят говорить в наши дни продвинутые, ориентированные на спрос и рынок деятели, и о чем говорит П. Рикер.

В другой части своей работы «История и истина» он сосредотачивает внимание на идее противоречия, существующем между историей и истиной, при этом отмечены две соблазнительных крайности: скептического релятивизма, рождающегося при взгляде на философские учения как следующие одно за другим и противоречащие друг другу, и тем разрушающие друг друга, что ведет к появлению изменяющейся истины, согласие умов «толкает к развитию зачаточных форм догматизма и в итоге история предстает как история ошибок и заблуждений, а истина – как временная приостановка хода истории»[1]. Выход из подобного тупика П. Рикер совершает, сохраняя верность поискам истины, но придает этим поискам предельно личностную напряженность. Чтобы ощутить ее, необходимо привести достаточно длинную цитату, выделения в которой принадлежат мне: «Поиск истины, если говорить попросту, ведется между двумя полюсами: с одной стороны находится *личная судьба*, с другой – *нацеленность на бытие*. С одной стороны, *мне и только мне* предстоит что-то открыть, никто другой не в состоянии этого сделать за меня; если мое существование имеет смысл, если оно не напрасно, то, значит, я имею собственную позицию по отношению к бытию, которая дает мне возможность выдвигать такие вопросы, какие никто другой не может поставить; *ограниченность моего положения и моей информированности, моих встреч, круга моего чтения заранее очерчивает конечную перспективу моего постижения истины*. И тем не менее, с другой стороны, поиск истины означает, что я *намереваюсь сказать нечто такое, что будет ценным для всех, что, будучи универсальным, идет из глубин моего «я»*. Я не хочу что-то изобретать, говорить нечто только потому, что это мне нравится, я хочу свидетельствовать о том, что есть (В.Л. – удивительно созвучие до словесных совпадений с П. Флоренским). Отправляясь от своего положения, от самых его глубин, я хочу сохранять связь с бытием. *Пусть во мне бытие мыслит о самом себе – таков мой путь к истине*. Итак, поиск истины протекает между ‘конечностью’ моего вопрошания и ‘открытостью’ бытия. Именно здесь я предполагаю отыскать историю философии, понятую как память о великих своеобразных философских учениях: ведь по той дороге, что ведет от моего положения по направлению к истине, возможно только движение преодоления, то есть коммуникация. У меня есть только од-

[1] Рикер П. История философии и единство истины; [пер. с фр. И. С. Вдовина, А. И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 59.

но средство выйти за собственные пределы – переместиться в другого. Коммуникация является структурой истинного познания. Благодаря ей история философии не сводится к беспорядочному писанию не связанных одна с другой монографий – для меня она обнаруживает ‘смысл’ в историческом хаосе. Эта история не является более ‘воображаемым музеем’ философских произведений; она есть дорога, ведущая философа от ‘я’ к ‘я’. История философии – это созидание философии как поворота к прояснению собственного ‘я’»[1]. В результате мы получаем ситуацию, когда философские учения прошлого изменяют свой собственный смысл и истина – не неизменная точка достигнутого совершенства, но атмосфера, среда, свет, в котором только и можно видеть. П. Рикер упоминает Г. Марселя, М. Хайдеггера и Платона, но говорит о надежде, что все великие философы пребывают в *одной и той же истине*, пусть даже это эсхатологическая надежда[2].

В завершение диалектической аналитики истории философии как познавательного проекта обратимся к М. Хайдеггеру. Такое обращение может считаться одиозно-скандальным – распространен взгляд, что историко-философские изыскания М. Хайдеггера не отвечают норме исторического исследования. Начало XXI века отмечено усиленным подозрением и критичностью по отношению к «некоронованному королю философии» и уличением его в своенравном истолковании мысли своих предшественников, к чему может толкать употребление ним термина «деструкция». Но именно у него развернуто рефлексивное понимание истории, и применено в отношении к истории философии. В статье, посвященной гегелевской историко–философской концепции, вопрос поставлен им с завидной прямотой и простотой: почему история философии как история должна быть в своей основной черте философской? Что значит здесь «философский»? Что значит здесь «история»? Но для уяснения специфики историзма как способа мышления гораздо более продуктивно обращение к работе «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925)».

Эта работа стала доступной широким кругам достаточно поздно: лекции были прочитаны в 1925 году – первое же печатное упоминание относится к 1986–1987 годам, первая публикация самих лекций датируется 1993 годом, уже после смерти Вальтера Брёкера, стенографические записи которого стали основанием печатной версии. Однако

---

[1] Рикер П. История философии и единство истины; [пер. с фр. И.С. Вдовина, А.И. Мачульская] // Рикер П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 68–69.
[2] Там же. – С. 74.

говорить о неизвестности высказанных идей нельзя – они представляют собой исследовательские материалы к «Бытию и времени», посвященные поискам первореальности, исходя из которой человеческая жизнь обретает смысл. Он рассматривает тот вариант ответа, который содержится в историческом мировоззрении, так что с самого начала опирается на такое понимание истории, в котором акцентуирована идея истории как человеческого существования, основополагающее определение такового – время[1]. При этом для рассматриваемой проблемы значимо утверждение об истории как таком сознании, в котором человеческое существование усматривает свою действительность внутри такой взаимосвязи, которая ведает как о собственном истоке, так и решительно обращена к грядущему. Такое постижение позволяет человеку выйти из связанности к свободе: «Человек как историческое существо не может быть понят через включение свое во всеобщую взаимосвязь мира как природы»[2], человеческая жизнь исторична, т.е. определена приобретенной взаимосвязью. Исторично то видение, которое испытывает на себе живую действенную силу духовного прошлого, – так говорит М. Хайдеггер о В. Дильтее, помещая познавательный проект истории в такую перспективу видения, в которой реализуется установка быть открытым ко всему, что субстанциально в себе, и закрываться для такого мышления, которое кружит вокруг себя, не достигая самих вещей. Именно историзм мышления обеспечивает такое постижение актуального самое само (человеческой самости, современной действительности, философской концепции и т.д.), которое происходит благодаря открытости «живой действенной силе духовного прошлого», а не застревает на острие своей субъективности. Свет естественного разума начинает с определения человека как Я, но для М. Хайдеггера такое понимание некритично, можно говорить несколько иначе – такое понимание вторично, оно производно от первичной раскрытости в окружающее, вследствие чего: «По большей части и ближайшим образом мы – это не мы сами. Скорее, мы живем изнутри того, что говорится, о чем судят да рядят, из того, как вообще смотрят на вещи, чего требуют. Вот такая неопределенность и правит существованием здесь. Она ближайшим образом и по большей части по-настоящему и владеет существованием здесь, даже и наука живет изнутри того же самого. Все то же сказывается и в традиции – как

[1] Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925); [пер. с нем. А. В. Михайлов] // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 120–121.
[2] Там же. – С. 123.

спрашивают, как приступают к исследованию. Эта *всеоткрытость*, правящая существованием людей друг с другом здесь, со всей отчетливостью показывает нам, что мы – это по большей части не мы сами, но другие, – нас живут другие»[1].

Здесь и возникает задача, о которой говорит П. Рикер – путь от я к Я, т.е. осознание себя, ясность относительно самого себя, которая никогда не возможна как абсолютное свершение (совпадение конечного и бесконечного мышления, возможное у Гегеля), но без чего нет человека: доминанта на внерациональные факторы (несознательное – под- или над-сознательное, которое может быть биологическим, индивидуальным, коллективным и т.д., мифологическое, утилитарное, социально-экономическое) и создает ситуацию «смерти человека». Вменяемость (самосознание) и есть возвращение к себе через длинный (т.е. дискурсивно-развернутый) путь истории. Вменяемость производится как переход от множественности безотносительных ко мне историй («Historie») к такой истории («Geschichte»), которая «означает такое свершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же»[2]. Такая история («Geschichte») есть предшествование самому себе, поскольку мы сами есть наше собственное прошлое и наше будущее живет изнутри прошлого. Именно в этом смысле ***Geschichte der Philosophie*** предполагает опору на априорный принцип – это априорность трансцендентальной субъективности, а не эмпирического субъективизма, ***Historiae philosophicae*** не предполагает такой опоры, оставаясь на почве рассказанных историй философий.

В последнем разделе М. Хайдеггер делает выводы, напрямую выводящие на историю философии и двойственность задачи ее. Он говорит о критике (т.е. разборе, деструкции) современности как содержащей в себе прошлое целиком, когда оно как бы прекращает свое существование, будучи закупоренным в современности, стерилизованном нею и тогда прошлое бесплодно. «Во всяком настоящем заключается опасность застроить историю – не открыть ее, а сделать недоступной. Так что критическая задача – в том, чтобы освободиться от подобных предсуждений и вновь задуматься об условиях, какие делают возможным постижение прошлого. От философского исследования неотъемлемо то, что оно есть критика настоящего. В некотором изначальном раскрытии прошлое уже не только предшествовавшее настоящее, но тут появляется возможность дать прошлому стать независимым, так чтобы становилось зримо, что прошлое и есть то самое, где мы обретаем собственные, настоящие, корни нашего существова-

[1] Там же. – С. 131.
[2] Там же. – С. 137.

ния, чтобы, полные силы, перенять их в наше собственное настоящее. Историческое сознание высвобождает прошлое для будущего, – тогда прошлое обретает силу движения вперед и становится продуктивным»[1]. Как видим, именно интересы продуктивности настоящего требуют постижения прошлого в его собственных характеристиках – задача исходно диалектическая, а не так, что ориентируясь на задачи современности, создается рациональная реконструкция, искажающая прошлое, а существует еще и задача исторической реконструкции, сохраняющая адекватность прошлого – и неизбежен скепсис по поводу адекватного воспроизведения. М. Хайдеггер указывает на возможность неисторического мышления – когда ставится задача прийти к существенному (самим вещам) изнутри самого себя, отбросив традицию и при этом заблудиться в традиционной постановке вопросов (нести на себе груз традиции), поэтому необходимо все новое и новое осмысление самого себя – обращение к прошлому, чтобы сбросить с себя груз неподлинной традиции, дабы прошлое благодаря этому становилось действенным в подлинном смысле. В работе «Гегель и греки» (доклад 1958 года) сохранена эта интонация: интересы дела мысли в настоящем требуют обращения к традиции (канону, истории философии) и именно традиция несет нам настоящее и будущее. При этом отношение с традицией осознано *диалектично-рефлексивно* – т.е. традиция предстает в своей различенности своего и иного, без сковывающей тождественности и рассеянной плюральности, предоставляя мысли способность двигаться в *существенности конкретной ситуации*.

[1] Там же. – С. 138.

РАЗДЕЛ 3. ДИАЛЕКТИКА, НАУКА, ЗНАНИЕ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Лазуткин В.А.

В ЗАЩИТУ СИНЕРГЕТИКИ И ДИАЛЕКТИКИ ОТ ОКОЛОНАУЧНЫХ МАРОДЕРОВ И В ЗАЩИТУ ГУМАНИЗМА

> Будущее слишком серьезная вещь, чтобы отдавать ее в руки временщиков от науки [12, с. 31].

I. Синергетика как конкретная наука и как очередная «общая теория бытия»

В последнее время большой интерес во всем мире вызывают результаты такого научного направления, как нелинейная динамика, исследующая неравновесные процессы в физических средах, иначе именуемая синергетикой. Было открыто, что процессы в физическом мире имеют тенденцию к самоорганизации. Путем физико-математических исследований удалось выявить наличие в неравновесных процессах относительно устойчивых траекторий формообразования, особых центров притяжения, генезиса некоторой целостности, системы. Такие «центры притяжения» получили в синергетике названия «аттракторов», от латинского attrahere и английского attract, что буквально означает привлекать, притягивать.

Можно ли это новое открытие физики осмыслить с философской точки зрения, с точки зрения науки, специально занимающейся логикой мышления, логикой познания и преобразования мира? Безусловно, не только можно, но и необходимо. В том числе и для того, чтобы противостоять вненаучным стремлениям к синтезу очередной общей теории бытия под предлогом необходимости единой научной картины мира. Такая картина безусловно должна быть целью всей совокупности научных исследований, но она не нуждается ни в каких формально абстрактных, беспредметных теориях, в том числе и разного рода общих теориях бытия.

Все попытки построения общей теории бытия после того, как время натурфилософии, философии истории, философии права и т.д. и т.п. безвозвратно прошло с возникновением физики, химии, биологии, теории права, истории как науки и т.д., представляют не что иное, как своего рода околонаучное мародерство. Жертвой такого мародерства становится, как правило, новое в науке, привлекающее всеобщее внимание.

Еще недавно таким общим кумиром была кибернетика, и околонаучные мародеры пытались все представить как информационные процессы, процессы саморегулирования и т.п. Вообще, конечно, словечком «обратная связь» можно называть не только поведение поплавка-клапана в сливном бачке известного удобства, «примерами здесь могут служить эволюция живых организмов, <…> накопление капитала» [4, с. 38]. Это пример применения кибернетики за пределами ее предмета, применения ее в качестве общей теории бытия («общенаучного направления»), которое, как это справедливо отмечает В.В. Василькова, возникает путем перенесения приемов инженерной деятельности в мышление вообще, использования их в качестве «средств отображения и моделирования всевозможных реальных объектов» [4, с. 134]. Только ничего нового вследствие перенесения инженерного термина на биологические и экономические явления обнаружить в последних не удается, никакого нового объяснения их не получается. А получается, как это верно заметил Ленин, только пустая фраза.

Как правило, для того чтобы сотворить очередную общую теорию бытия, используется излюбленный прием околонаучных мародеров – прием терминологического переодевания результатов действительных научных исследований. Вот типичный пример такой смены декораций. «Мы считаем возможным и эвристически адекватным идентифицировать концепцию Кондратьева как последовательно изложенную модель самоорганизации в экономической сфере. Так, повышательная волна (фаза подъема) есть этап более открытого существования экономической системы. Причина тому – усиливающийся социальный метаболизм, как внешний (расширение внешнеэкономических контактов), так и внутренний (свободное перетекание капитала). Это состояние характеризуется высоким динамизмом: слабы депрессии, интенсивны подъемы, идет созидание новых производительных сил, которые меняют структуру хозяйственных связей и сложившуюся систему отношений между собственниками. Возникновение новых точек роста (новые отрасли производства, предприятия, богатеющие предприниматели) рождает структурную неоднородность, а значит и неустойчивость. Усиливается борьба за сферы влияния на внутреннем рынке, классовая борьба. Грядут революции передела в пользу нового хозяйственного авангарда…

Потраченная на внутреннюю и внешнюю борьбу энергия начинает угасать. Диссипативный процесс замедляет общий темп развития, наступает длительная депрессия (фаза спада)… Проявляемые таким образом ограничение системного метаболизма и потеря основного

импульса развития порождают специфические структурные преобразования. Капитал начинает стягиваться в “углах решетки”: идет его аккумуляция в будущих точках роста…» [4, с. 295-296].

Вообще, читая книгу В.В. Васильковой по теории социальной самоорганизации [4], убеждаешься, что вся она состоит в попытке перевода на «синергетический» язык различных подходов к исследованию исторического процесса. Древние мифологические космогонии и теогонии, древнеиндийская и древнегреческая философия, философские, исторические, социологические и культурологические теории Нового и Новейшего времени, идеи Д.Б. Вико, Тойнби и Данилевского – во всем пытаются отыскать энтропию и негэнтропию, диссипации, бифуркации и аттракторы, одним словом, все «отермодинамить».

Ю.А. Данилов видит в такой способности «перевода» даже главную роль этой ныне модной теории: «Синергетика с ее статусом метанауки изначально была призвана сыграть роль коммуникатора, позволяющего оценить степень общности результатов, моделей и методов отдельных наук, их полезность для других наук и *перевести диалект конкретной науки на высокую латынь междисциплинарного общения*» [8, с. 10].

Вышеприведенная выдержка из сборника статей по онтологии и эпистемологии синергетики, выпущенного Институтом философии РАН [8]. Открывая его страницы и погружаясь в чтение, испытываешь острое ощущение – будто попал в сумасшедший дом. К примеру, В.И. Аршинов приводит, как он считает, лучшее определение синергетики, принадлежащее тому же Ю.А. Данилову: «Синергетика, это Х-наука, где Х – непустое множество x_i, где каждое x_i символизирует один из томов серии книг, посвященным разным аспектам синергетики, которая издается под редакцией Г. Хакена и которая к моменту написания этой статьи насчитывала 67 томов» [8, с. 15]. Как замечает один из авторов сборника Я.И. Свирский, видимо имея в виду себя и своих коллег, философские тексты – это вненаучные тексты [8, с. 70]. Язык, которым написаны статьи этого сборника, видимо, как раз и является «параметром порядка», порожденным «кооперацией мозгов» их авторов. Ведь, как замечает В.И. Аршинов, «основная функция языка... в ориентации ориентируемого в его собственной области» [8 с. 23], а собственная область авторов сборника – общество постмодернизма – состояние, при котором в отличие от шизофрении в медицинском смысле, не сознание мира разорвано, а мир в сознании разорван в силу действительной разорванности и отчужденности последнего.

Нет, подобное «философское» осмысление синергетики ничего не способно прояснить, а способно только запутать дело: во-первых,

обессмыслить, действительные достижения синергетики, как физико-математической науки, и, во-вторых, оттолкнуть от философии представителей других наук, внедрить в умы людей представление о том, что философия действительно не наука, а черт знает, что такое.

Единственное вразумительное философское объяснение синергетики нам удалось обнаружить в статье А.В. Панкратова «Телеологическое понимание синергетики» [13, с. 46-53]. На вопрос о том, какая физическая реальность скрывается за синергетикой, автор дает следующий ответ: телеологическое взаимодействие. «Аттрактор в синергетике есть математический образ физически действующей цели» [13, с. 50].

Как материалисты мы должны внести в приведенное высказывание следующую поправку. *"**Целоустремленность"**[1] **есть неотъемлемое свойство, атрибут материи, в том числе и материи физической, а аттрактор есть математический образ (математическое фиксирование) целосообразности процессов в физическом мире***. В отличие от Панкратова, мы не считаем, что физическая материя находится в некоем потоке телеологической силы, наоборот, ***мы полагаем, что «целесообразность» имманентна, а не трансцендентна физической материи, как и материи вообще***. «Не будут утверждать, что быку даны рога, чтобы он бодался, а будут исследовать, как мог он получить рога для бодания... Животное формируется обстоятельствами для обстоятельств; отсюда его внутреннее совершенство и его целесообразность в отношении внешнего мира» [17, с. 159-160].

Что же касается странных аттракторов[2], которые препятствуют заданной целоустремленности, то они действительно «символы свободы», ибо сама целостность не есть нечто застывшее, она также развивается, и странные аттракторы играют ключевую роль в снятии заданной целостности. Всеобщее, понимаемое как конкретное, как целое, как тотальность (у Гегеля), существующее до поры до времени только потенциально и первоначально проявляется именно как единичное, а в дочеловеческой природе такое проявление нового всеобщего – всегда случайность, хотя и необходимая, детерминированная, поскольку этой новой формой беременно само содержание природного процесса развития.

Что же получается? Физики в рамках собственной науки пришли

---

[1] Здесь в смысле устремленность к *целостности*, к завершенности, к конкретной полноте.

[2] Математический образ детерминированных непериодических процессов, для которых невозможен долгосрочный прогноз, назвали *странными аттрактарами* [12, с. 25].

к пониманию восхождения от абстрактного к конкретному. В начале XX века Ленин писал: «Современная физика лежит в родах. Она рожает диалектический материализм. Роды болезненны. Кроме живого и жизнеспособного существа они дают неизбежно некоторые мертвые продукты, кое-какие отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот» [14, с. 306]. К таким отбросам относится и «синергетика в широком смысле»[1], претендующая на роль нового общего метода, новой логики и теории познания вместо якобы устаревшей диалектики.

В наше время, когда третировать Ленина стало «хорошим тоном», из уст многих докторов и профессоров от философии нередко можно услышать, что «Материализм и эмпириокритицизм» вещь откровенно слабая, направленная де на защиту прописных истин материализма. Однако цель Ленина была вовсе не в том, чтобы показать, что критикуемые им авторы встали на позицию субъективного идеализма – это было и так ясно любому философски грамотному человеку, это было уже и так превосходно показано Г.В. Плехановым. Задача была в другом: показать гносеологические и социальные корни этого идеализма, показать общественную опасность такого рода идеализма как в теории, так и на практике.

В основе **гносеологической природы** данной разновидности субъективного идеализма лежит абсолютизация формальной логики и математического аспекта естествознания, попытка строить теорию на основе формальных обобщений, попытка представить онтологию не как общенаучную картину мира, а как некую «всеобщую теорию бытия», задача построения которой будто бы и есть дело философии.

Сочиненная на основе формальных обобщений и формальных аналогий «всеобщая теория бытия» становится для ее авторов и адептов логикой теоретического познания вообще, поскольку именно через ее схемы и формулы, как через призму, они смотрят на мир: «образцы (паттерны) нового стиля мышления» [4, с. 29-30], «общеметодологические моменты в содержании научной мысли» [4, с. 79], «средства отображения и моделирования всевозможных реальных объектов» [4, с. 134], «познавательная универсальность второго начала термодинамики» [4, с. 159], эвристические принципы, аналогии,

[1] Так, В.В. Василькова отмечает: «Методологическая неоднозначность позволила ряду исследователей высказать мнение о необходимости разделения *синергетики* (в узком смысле) как научной, прежде всего, математической дисциплины, в которой исследуются решения обширной группы нелинейных уравнений определенными аналитическими методами, и теории (концепции) самоорганизации (в широком смысле) как научного движения, объединяющего различные научные школы и направления и связанного с применением новых методов на материале самых разных дисциплин…» [4, с. 16].

изоморфизмы и т.д. и т.п.

Так, критикуя Канта за отрыв гносеологии от онтологии, В.С. Швырев положительно оценивает окончательное преодоление «монологизма», читай логического монизма, а стало быть, и логики науки как таковой и «признание возможности различных исходных интерпретационно-моделирующих схем, которые в современной методологии науки получили название «научных картин мира» (В.С. Стёпин и др.), «парадигм» (Т. Кун), «твердых ядер исследовательских программ» (И. Лакатос) [11, с. 17]. Мало того, что у Канта человеческое мышление (деятельность), ее универсальные формы и схемы отражают только само же это мышление (деятельность) и соответственно объективный мир вещей – только как он положен мышлением (деятельностью), а не каков он сам по себе. Необходимо еще отказаться от единства самого мышления, а стало быть, и от категории истинности, на что Кант еще не решился. Здесь есть своя последовательность: если мы не можем знать, каков мир сам по себе, то почему мы должны мыслить его как единый, и, соответственно, почему мышление должно быть единым.

В свою очередь, теория познания, не рассматриваемая как логика, превращается в дело психологов и физиологов высшей нервной деятельности. Это уже не теория познания и преобразования ***бытия***, не ***онтогносеология*** (термин М.А. Лифшица), не теория, которая рассматривает ***мышление*** как необходимый активный момент его (бытия) развития, как активное отражение универсальных форм этого развития. Нет. Подобная гносеология рассматривает мышление как нечто сугубо особенное, сугубо специфическое и даже, как случайно возникшее в этом мире, а, следовательно, и как не имеющее никакого отношения к истине этого мира, как не способное адекватно отразить эту истину. Как мы покажем ниже, эта тенденция в итоге приводит к отказу от категории истины как таковой.

На протяжении всего XX века тенденция использовать в качестве универсального метода познания не диалектику как логику, а различного рода всеобщие теории бытия, была преобладающей в философии Западного общества. Не обошла эта тенденция и Россию. В своей книге про Ильенкова С.Н. Мареев убедительно показал, что так называемый советский диамат был не чем иным, как очередной попыткой создания всеобщей теории бытия, поскольку сводил диалектику к сумме общих формул и иллюстрирующих их примеров, к «диалектике кипящего чайника» [3, с. 135-156].

В результате понимания диалектической логики – логики понятийного мышления как формальной системы, как простой совокупно-

сти готовых формул появляется следующая точка зрения: «Понятийное мышление крайне ограничено. Оно, обладая линейной, логически последовательной структурой, мало пригодно для отражения нелинейного, спонтанного, разнообразного мира. <…> Эта исходная посылка объединяет представителей восточной философии, **мистиков** и **современных методологов науки»** (выд. мое. – В.Л.) [4, с. 46]. Зато для отражения этого разнообразия очень пригодна формальная аналогия: «Метод аналогии *имманентно присущ* исследовательской программе синергетики в целом, стремящейся отыскать универсальные, общие для систем любой природы законы самоорганизации. Поэтому вся специальная, ставшая классической литература по данной проблематике, собственно и построена на сравнении и аналоговом сопоставлении феноменов самоорганизации в процессах живой и неживой природы» [4, с. 72]. Маркс в свое время так характеризовал подобные «научные» упражнения: «Это очень убедительный метод для напыщенного, притворяющегося научным, высокопарного невежества и лености мысли» [Соч., 2-е изд. Т. 32. С. 571].

Синергетика при ее содержательном философском осмыслении позволяет некоторым гуманитариям заново открыть для себя всеобщие законы развития, давно уже известные диалектике. Вот, например, одно из таких открытий синергистов: «И применительно к обществу работает принцип, высказанный И. Пригожиным. «Мы считаем, что бытие и становление должны рассматриваться не как противоположности, противоречащие друг другу, а как два соотнесенных аспекта реальности» [3, с. 213]. Можно подумать, будто диалектика с самого своего возникновения не рассматривала бытие как становление, бытие в его единстве с небытием – его собственной противоположностью. Однако применение формальной аналогии ведет к тому, что вместо диалектического различения (distinguo) производится эклектическое смешение специфически, существенно различных процессов развития в дочеловеческой природе и в человеческой истории.

Справедливо отмечая, что, если материя имеет не только актуализированное, но и неактуализированое существование, определяющее возможность ее будущих изменений, то ставится под сомнение сам факт разделения бытия на пассивную материю и активную форму, Василькова утверждает, что изменяемость материального бытия заложена в свойстве ее (материи. – В.Л.) потенциальности [4, с. 149].

Материя, безусловно, имеет не только актуальную, но и потенциальную форму своего существования. Но любая потенциальная форма может стать актуальной лишь в случае наличия способности к актуализации, ибо одной абстрактной возможности не достаточно. В каче-

стве способа актуализации может выступать либо «счастливый» случай (один среди множества других – «несчастливых»), либо субъективная способность человека. Это принципиально разные, прямо противоположные способы актуализации: метод «тыка» и сознательная деятельность по преобразованию объекта в соответствии с его собственной логикой. Для синергистов же это - одно и то же, поэтому они и ставят знак равенства между случайностью и субъективностью [5, с. 17-20], между субъективностью и проявлением индивидуальной человеческой воли, между единичной волей, отдельным событием и случайностью [4, с. 196, 208-209].

Свою претензию на изучение единичного и случайного, в том числе и в социальном процессе, синергисты противопоставляют классической науке, которую якобы интересует только абстрактно общее, общее вне его проявления через единичное, необходимое вне случайной формы его проявления. Этот упрек адресуется и материалистическому пониманию истории у Маркса. Однако у Маркса, равно как и у Гегеля, речь идет о том, что исторический процесс не зависит от произвола отдельных индивидов.

II. Естественнонаучная диверсия в социальные науки

Диалектика и есть теория истории.
Д. Лукач [16, с. 117]

Мы уже могли убедиться, что суть «синергетики как междисциплинарного подхода» состоит в своеобразной естественнонаучной интервенции в область социальных наук. Причина такой интервенции в том, что, по мнению многих представителей общественности, в том числе и научной, науки об обществе до сих пор не способны быть средством разумного исторического действия, устойчивого развития, средством предвидения и прогнозирования результатов общественного процесса.

Так, по мнению авторов книги «Синергетика и прогнозы будущего» [12], история до сих пор не является теоретической наукой[1], способной помочь в решении глобальных проблем человечества (озоновая дыра, перспективы глобального потепления, гибель огромных массивов тропических лесов, отставание нравственных императивов

[1] С другой стороны, когда они говорят об отсутствии теоретической истории, это означает, что они никак не считают таковой современную социологию и ее производные - политологию, культурологию и т.п. Это очень показательно!

от уровня технологии, в общем - тупик устойчивого развития). А не является история таковой потому, что, по мнению авторов, она до сих пор не имеет своего математического аппарата: теоретическая история может быть только математической историей.

К примеру, нашим уважаемым авторам по душе теория пассионарности этносов господина Л. Гумилева. (Вопрос о состоятельности этой теории оставим в стороне.) Вот и надо, считают авторы, историкам, психологам, социологам, специалистам по моделированию заняться совместной работой по проблеме измерения пассионарности. Ибо:

«Все, чего им не взвесить, не смеряти,
Все, кричат они, надо похерити»[1].

Собственно говоря, сама теория пассионарности этносов - результат формальных выводов из математической обработки исторического материала, оттого она так и нравится специалистам по математическому моделированию.

Выше мы уже говорили об абсолютизации математического аспекта знания и соответственно формальной аналогии как о гносеологических корнях эмпириоувлечений начала XX века. Если попытаться вычленить основное содержание главы второй «Возможна ли теоретическая история» книги «Синергетика и прогнозы будущего», то все оно сведется к грамматическим оборотам: «в чем-то напоминает», «в чем-то похожи», «возможно, окажутся полезными», «можно предположить». В основе синергетики – пишут авторы – «глубокая аналогия между математическими моделями, возникающими в различных областях» [12, с. 34]. То есть, синергетика – это прикладная математика, позволяющая просчитывать количественные характеристики различных явлений, но не способная выявить природу этих явлений, объяснить их. Так отчего же тогда претензия на теоретическую универсальность!

Какую роль играет математика в науке вообще? Она помогает точно, ясно, кратко, в форме удобной для восприятия, однозначно зафиксировать некоторые устойчивые формы, отношения в объекте исследования, проще говоря, помогает описать объект исследования на определенном этапе его развития, формализовать его, построить его теоретическую модель, с которой затем можно работать в духовном, идеальном плане деятельности, оставив сам объект исследования до поры до времени в стороне.

Но правильно описать предмет еще не значит понять, объяснить его. В последнем случае необходимо выявить не просто математиче-

[1] А. К. Толстой. Пантелей-целитель.

ски фиксируемые закономерности, но внутреннюю логику развития самого предмета, а здесь общим методом всегда была и останется диалектика как логика и теория познания. Мир обладает свойством зеркальности, взаимной отражаемости его сторон, его моментов друг в друге. Но есть единственный предмет, в котором мир отражается универсально во всей своей конкретной всеобщности, как единство в многообразии. Этот предмет – человеческое мышление. Поэтому-то внутренняя логика развития мышления, познания и оказывается отражением общих, универсальных законов развития мира. Мышление здесь понимается не в его узкопсихологическом аспекте, а как процесс преобразования мира Человеком в соответствии с собственной логикой этого мира.

У авторов книги «Синергетика и прогнозы будущего» частенько возникает соблазн аналогий между поведением частиц в пробирке во время химической реакции и социальными процессами [12, с. 40-41]. Однако человеческий индивид – не молекула, он обладает сознанием – знанием и волей (во всяком случае может и должен ими обладать!) и при определенном уровне развития способен осмысленно, сознательно вести себя, тем самым целенаправленно влияя на течение социального процесса.

Одним из принципиальных положений философии Маркса является определение революционной практики как совпадения действий по изменению обстоятельств с действиями по изменению людьми самих себя и наоборот. Это зафиксировано в третьем тезисе о Фейербахе и только в единстве с ним можно верно понять одиннадцатый тезис: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Только так и возможно его объяснить, когда объяснение есть момент в его преобразовании и в преобразовании себя, ведь объяснение мира всегда есть изменение себя.

На странице 91 мы узнаем, что нелинейная динамика представляется наиболее доступным языком, по крайней мере на этапе становления теоретической истории... «Нелинейная динамика вобрала в себя опыт классической механики, радиофизики, теории колебаний, опыт моделирования “типичных объектов” <...>, именно поэтому возникла междисциплинарность и возможность говорить на этом языке об объектах самых разных наук». Но, как мы уже отмечали, говорить об объекте, еще не значит объяснить его, терминологическое же переодевание отнюдь не способствует прояснению природы, сущности объектов исследования. Как верно замечают сами авторы, «само наличие языка не дает гарантии, что им не будут злоупотреблять в об-

разно-метафорическом плане, а будут применять на конкретном содержательном уровне» [12, с. 91]. Вряд ли терминологию нелинейной динамики можно использовать на конкретном содержательном уровне в историческом исследовании. История не физика, не термодинамика, не нелинейная динамика, – у нее своя особая, специфическая предметность. Точно так же, как и мышление - совершенно особый предмет, качественно, специфически отличный от нейродинамических процессов, которые пытаются моделировать с помощью нелинейной динамики.

Позитивисты отрицают гегелевскую диалектику, в том числе пеняя ему гипостазирование логических форм в онтологию. Отчасти Гегель действительно грешит этим и в исследованиях специфических предметов – физической и биологической природы, религии, права и т.д. – случается, подгоняет специфическое предметное содержание под формулы «Науки Логики», подменяя логику дела делом логики. Но, когда позитивисты, отрицающие универсальность мышления, сочиняют на базе новомодных знаний очередную общую теорию бытия, то они впадают в тот же самый грех гипостазирования, только куда более худшего свойства: они специфические формы специфических предметов обращают в универсальные логические формы, и, убегая от теории познания как логики, они приходят к абсолютизации частных форм бытия в качестве универсальных логических форм.

Нельзя абсолютизировать математическое моделирование с его принципом: «Понимаю, следовательно могу сформулировать в виде алгоритма. Иначе необходимо углублять понимание». В противном случае неудивительно, что компьютерная игра «Цивилизация» представляется исходным вариантом программной основы, «которую можно развивать и использовать при ответе на содержательные исторические вопросы» [12, с. 91], а «математическое моделирование приобретает черты своеобразной натурфилософии космической эры» [12, с. 15]. Нельзя ни историю, ни человеческое мышление, как бы глубоко их ни понимали сформулировать в виде алгоритма.

Да, мы можем играть в физике с переменными [12, с. 102], как играет с ними в реальности господин случай, но применительно к «полю исторических возможностей» эта игра не проходит: исторический процесс как деятельность людей определяется не только объективной возможностью конкретного действия, но и ***субъективной*** способностью к такому действию. А способности не выбирают, как карты из колоды, они либо есть, получили надлежащее развитие, либо их нет, и тут, сколько не тасуй колоду, все бесполезно.

То, что естествоиспытатели не знакомы с действительной теори-

ей истории, – не вина их, а беда. Дело осложняется еще и тем, что ученых-естественников окружает большая стая *мародеров - гуманитариев*, не только не способных помочь им разобраться в теоретических вопросах истории, но и не способных даже сделать верные выводы из достижений самого естествознания. Последнее на уровне изучения физической материи пришло к пониманию целесообразности развития. Авторам книги «Синергетика и прогнозы будущего» удалось, пусть и в самой абстрактной форме, понять то, что и историческая наука должна исходить прежде всего из признания целесообразности общественного процесса. «В ряде междисциплинарных исследований аттракторам сопоставляются предельные состояния общества. Иногда их толкуют как цели развития» [12, с. 84].

Говоря о том, что так называемые легальные марксисты не схватывали в теории Маркса самого главного, сути его метода, известный венгерский философ Д. Лукач в своей книге про Ленина писал: «Они не понимают того, что признание того или иного факта (в данном случае факта развития капитализма в России. – В.Л.) или тенденции как действительно существующих еще вовсе не означает, что они должны быть признаны как *действительность, определяющая наши действия* <...>. Они не понимают того, что для настоящего марксиста <...> всегда существует нечто более действительное и более важное, чем *отдельные* факты или тенденции, а *именно действительность совокупного процесса*, целостность общественного развития» [16, с. 61].

Из понимания исторического процесса как целостности можно сделать два важных вывода. Во-первых, на каждом конкретном этапе развития исторической целостности существует такой центральный момент этой целостности, такое звено системы, обстоятельства движения которого определяют по преимуществу развитие системы в целом. Это то самое звено, за которое, по словам Ленина, необходимо взяться, для того чтобы вытащить всю цепь.

Во-вторых, объективной и высшей ценностью, значимостью для исторического субъекта являются действия, исходящие из целесообразности исторического процесса. Таким образом, истинно моральное действие – это действие с позиции целого, связанное с актуализацией указанного выше «центрального звена». Моральность – это высшая целесообразность, но именно высшая, конкретно-всеобщая, а не частная и узкопрагматическая.

Насколько исторический процесс является необходимым и насколько – случайным? Все, что случается, происходит с необходимостью, поскольку все имеет под собой необходимое основание – ту или иную совокупность обстоятельств, иногда бесконечную. Все имеет

под собой достаточные основания («если - то»), все подтасовано, как говорил Мих. Лифшиц.

Если исследовать этот вопрос с точки зрения человеческой практики, то случайными, как правило, называют такие обстоятельства, которые не могли быть учтены или от которых сознательно абстрагировались, а они, тем не менее, существенно повлияли на результат процесса, деятельности. Например, скульптор, не имея специальной техники, не смог при выборе материала для скульптуры выявить скрытый дефект этого материала и как результат – неудача в создании в этом материале задуманной мастером пластической формы, в принципе соответствующей свойствам материала этого рода.

Маркс писал Л. Кугельману: «Творить мировую историю было бы, конечно, очень удобно, если бы борьба предпринималась только под условием непогрешимо благоприятных шансов. С другой стороны, история носила бы очень мистический характер, если бы “случайности” не играли никакой роли. Эти случайности входят, конечно, и сами составной частью в общий ход развития, уравновешиваясь другими случайностями, но ускорения и замедления в сильной степени зависят от этих “случайностей”, среди которых фигурирует также и такой случай, как характер людей, стоящих вначале во главе движения» [Т. 33. С. 175].

Случайность нельзя отождествлять с субъективностью и субъективным фактором. Случайностью для участников процесса может стать как объективное обстоятельство (засуха, землетрясение и т.п.), так и обстоятельства субъективные (черты характера, уровень развития деятельностных способностей, личные симпатии и т.д.). В зависимости от совокупности прочих условий «случайные» обстоятельства могут не иметь никакого существенного значения, а могут становиться реальными факторами, значительно влияющими на ход событий. Решая вопрос об абстрагировании от них, их необходимо рассматривать в совокупности обстоятельств развития конкретного целого и через понимание центрального момента этого развития. Поэтому действительная теоретическая история есть теория непосредственно переходящая в практику в каждый данный момент целостного процесса развития. История есть не что иное, как процесс постоянной критики бытия самим собою.

Дьердь Лукач в своем очерке о Ленине писал: «Только отношение к целому <...> делает ту или иную мысль, то или иное мероприятие и т.п. правильным или ложным <…>. В деятельности Ленина на протяжении всей его жизни не было ни одного практического решения, которое не было бы прямым фактическим и логическим следст-

вием его теоретической установки. При этом ее основную посылку составляло требование конкретного анализа конкретной ситуации. Правда, в глазах тех, кто мыслит недиалектически, это переводит весь вопрос в область «реально-политической» практики. Но *для марксистов конкретный анализ конкретной ситуации* не противоречит «чистой» теории, а, напротив, образует *вершину подлинной теории*, тот пункт, где теория действительно осуществляется, где она - именно поэтому - превращается в практику» [16, С. 85].

Действительная теория истории и заключается в том, чтобы верно выявить развивающееся на данном историческом этапе общественное целое, определить то звено этого целого, которое в данный момент времени является центральным моментом развития этого конкретного целого, и с этой точки зрения провести диалектический анализ конкретной исторической ситуации, выработать стратегию и тактику субъекта исторического действий и постоянно позитивно критиковать эти действия. Для этого историку нужна не общая теория бытия и не математический аппарат, а понимание диалектики истории, выявить которую можно только посредством диалектики мышления, только посредством диалектики как логики и теории познания.

III. Гуманизм, истина, добро и красота

> Самое наукообразное мышление не гарантирует цивилизованное человечество от новых видов суеверия. Там, где наука становится модной фразой, следующим шагом обязательно будет игра в научные доказательства самых темных идей [18, с. 95].

В «Ленинской диалектике и метафизике позитивизма» Э.В. Ильенков приводит слова Фихте: «Какую философию ты себе выбираешь, зависит от того, какой ты сам». «Каждый тянется к философии, соответствующей уже сложившемуся образу своего мышления, и находит в ней зеркало, в котором в полной мере представлено все то, что ранее присутствовало в виде смутной тенденции… Времена реакции очень тяжелы для духовного здоровья. Разочарование в революционных надеждах – это страшная вещь», – пишет далее Ильенков [2, с. 59].

Давайте оглянемся на последние годы нашей истории: «Путь, вымощенный “общечеловеческими ценностями”, идеологией откры-

того общества и прочими благими намерениями, поразительно быстро привел многих в ад. И снова... вера вместо знания, мифы вместо расчетов, сумерки вместо света» [12, с. 12]. Это цитата из той же книги С.П. Капицы, С.П. Курдюмова и Г.Г. Малинецкого «Синергетика и прогнозы будущего». Авторов настораживает массовое увлечение «синергетикой». Они утверждают, что ни кибернетика, ни квантовая механика, ни синергетика не являются, собственно, философскими теориями, что синергетика не обязана заменить диалектику, что перспективы «синергетики секса» тоже нехороши [12, с. 13-14]. «Чтобы погубить дело, надо сделать его престижным... Это “идет”. Под это “дают”. Но будущее слишком серьезная вещь, чтобы отдавать его в руки временщиков от политики и науки» [12, с. 31].

В этом то и заключается общественная опасность изобретений очередных общих теорий бытия. Опасность околонаучных мародеров – этой разновидности социальных паразитов – в том и заключается, что они расширенно воспроизводят сложившиеся условия массового паразитирования такого рода[1]. Даже глупость способна быть мощной социальной силой: серые мыши науки, глупцы и мародеры в борьбе за сохранение и расширение возможностей социального паразитирования не остановятся ни перед какими средствами, способны быть опорой самых реакционных сил.

В качестве основы общей теории бытия может приниматься любое новомодное научное направление: была бы теория, а мародеры всегда найдутся. Помнится, в телефильме про Н.И. Вавилова, «философ» Презент первоначально предлагал свои услуги по «философской» интерпретации достижений агробиологии именно генетику Вавилову, а не Лысенко. Если допустить невозможное, что Николай Иванович принял бы предложение Презента, то вряд ли это изменило

---

[1] Г. Гусейнов в книге «Аристофан» [М.: Искусство, 1988] показал, что параситы в древних Афинах были родом государственных служащих, обязанных являться на пир к своим богатым патронам, чтобы развлекать их, участвовать в отправлении религиозных культов: «Аще, кто не захочет паразитировать, вести его в судилище». Паразитизм был родом полисной деятельности, паразитами назывались также люди, кормящиеся при своих богах-покровителях, например, комедианты – дионисопараситы, вообще лица, получающие вино и хлеб, не принося за это никакой овеществленной ценности, ибо их искусство эфемерно. Отсюда ясно, что **к параситам относились также «торговцы мудростью» – софисты** (порадовать хозяина, окружить его умственной заботой и сладкими речами: кто не сумеет спеть и сыграть, спляшет, а кто не сумеет сплясать, расскажет или, чего доброго, научит). С момента начала глубокого кризиса афинского полиса, после Пелопонесской войны **институт паразитии переродился. Афины сделались богаче параситами по призванию, чем параситами по службе.**

бы трагическую судьбу ученого. Когда «народный академик» окончательно вышел из моды, десятки презентов бросились обслуживать моду на генетику.

Мы имеем сегодня, среди прочего, разочарование в способности российского общества к обновлению, совершенствованию и гуманизации, – это страшная вещь! Отсюда все сумасшествие постмодерна, реакционные философские идеи, мистика, порнография, паранаучный бред и прочее мракобесие, утверждение наличия генов преступности и генов талантов, генов сексуальных перверсий и генов самоубийства, отождествление гениальности и умопомешательства, представление как достижений физической науки мнимые открытия явлений телепортации и торсионных полей. И все это делается исключительно с одной целью: выдать проблемы сугубо социальные за проблемы естественно-технические (которые, соответственно, и решаются лишь чисто техническими средствами либо не решаются вовсе), и, таким образом, снять с общества ответственность за всю его бесчеловечность, отвлечь массы людей от собственно общественной проблематики.

Так, например, А.П. Назаретян, раскрывая психофизиологический механизм агрессивного поведения человека, выставляет его как причину социальных конфликтов, в свою очередь понимаемых как беспредметные столкновения: «В лимбической структуре мозга обнаружены зоны, электростимуляция которых вызывает агрессивно-оборонительное поведение на фоне острых эмоций злобы, враждебности. В естественных условиях соответствующие нейроны, длительное время лишенные адекватных раздражителей (в силу чего? Уж не «внешних» ли, читай «социальных», обстоятельств? – В.Л.), оказываются в состоянии сенсорного голода, спонтанно повышающего их возбудимость. Субъективно это переживается как неосознаваемая потребность в соответствующих эмоциях, а поведенчески может проявляться в активном провоцировании конфликтов, причины которых человек (не будучи, в отличие от автора, психофизиологическим идеалистом – В.Л.) склонен объяснять внешними обстоятельствами... Всякие размышления о причине войн, о способах их предотвращения и устранения без учета природно-генетического (читай “биолого-медицинского” – В.Л.) фактора останутся заведомо однобокими и непродуктивными» [7, с. 28-29]. Видите ли, все мы, по Назаретяну, немного пациенты психиатров, этакая всемирная палата номер 6.

На что ориентируют людей так называемые синергисты? По Васильковой, главная социально-культурная ценность синергетики в том, что она «открывает (вернее, возрождает на новом витке, на новых

основаниях) другой (по отношению к гуманизму – В.Л.) мировоззренческий подход: человек должен «лепить себя по образу и подобию мира (читай по рецептам синергетики, кибернетики, общей теории систем или какой-то иной всеобщей теории бытия – В.Л.), *не перестраивать* (т.е. не очеловечивать – В.Л.) мироздание, а *встраивать себя* в упорядоченное (кем интересно? – В.Л.) мироздание» [4, с. 32-33]. Все это не что иное, как основанный на сциентизме социальный конформизм, возведенный в принцип человеческого поведения и призванный идеологически обслуживать техницистскую элитократию. Человеку, и без того больно обжегшемуся на своем первом политическом опыте, говорят: не лезь в общественную жизнь, в политику, за тебя все решит и определит твою судьбу политическая, научная, финансовая и прочая элита, знай свой шесток.

В.С. Егоров противопоставляет синергизм рационализму как мировоззрение: «Если принять в качестве мировоззренческого основания отношение человека к миру, то в одном случае это будет выглядеть как отношение человека в качестве независимого субъекта к объекту (природе) - рационализм, а в другом случае - как проявление в человеке, *до того как он становится субъектом познания* (курсив мой. – В.Л.), сущности самоорганизации природы» [10, с. 4]. Однако все дело в том, что существо вида homo sapiens становится человеком только посредством познания, то есть только становясь субъектом познания. Как верно заметил С.Н. Мареев, «человек не может жить, не зная, потому что знание есть способ жизни человека, как дышать жабрами есть способ жизни рыбы» [3, с. 52]. Таким образом, синергизм изначально рассматривает человека как животное, пусть и социальное.

«С преодолением рационализма связано преодоление идеала гуманизма, каким он сложился в европейской культуре и философии Нового Времени. Гуманизм как идеал и ориентир жизнедеятельности потерпел поражение, так как принимал за исходное человека как самодостаточную сущность преобразующую и покоряющую Природу. Подобного рода самомнение дорого обошлось человечеству, поставив его на грань вырождения и катастрофы. Гуманизм на деле обернулся своей противоположностью» [10, с. 21]. Ну что ж, природу действительно нельзя месить, как тесто, но какое это имеет отношение к лучшим традициям европейского гуманизма!

Одним из самых ярких примеров последовательного, доведенного до крайностей, антигуманизма является книга А.П. Назаретяна «Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. (Синер-

гетика исторического прогресса). Курс лекций»[1]. У автора безусловно широкий кругозор, владение обширным фактологическим материалом в различных областях знания, но все это осмысливается через призму далеко небесспорных психофизиологических представлений. Здесь «уже не механика, а психология видится образцом для построения интегральной картины мира» [7, с. 129].

А.П. Назаретян понимает под агрессией активность особи биологического вида в освоении жизненного пространства, экологической ниши. «Природный интеллект <…> изначально развивался как орган антиэнтропийной активности, способствующей добыванию свободной энергии, а также защите накопленной в организме энергии от притязаний извне <…> интеллект по одной из своих первичных функций – *инструмент агрессии*. Но вместе с тем – *инструмент экономии агрессии*» [7, с. 28].

Абсолютизировав имеющее место в психологической науке различение между ориентационным и операциональным поведением, между мотивационно-целевой и функциональной способностями, Назаретян открыл закон «эволюционных корреляций», действующий в человеческом обществе в форме закона «техно-гуманитарного равновесия». Он ставит своей задачей показать, что «новообразования духовной культуры – мораль, религия, солидарность, милосердие, право – во многом сопряжены с природной агрессивностью человека, представляя собой либо ее превращенные формы, либо средства эволюционной компенсации».

Назаретяну «социальный прогресс видится не как изначальный путь к совершенству и не как самоцель, ради которой допустимы чуть ли не любые жертвы, но как *средство выживания*» [7, с. 94]. (В действительности выживание на определенном этапе развития является средством прогресса.) Таким образом, он утверждает вечность отчуждения, поскольку именно оно является основной характеристикой вынужденного, несвободного развития. Но тем самым отрицается и то, что вынужденное развитие осуществляется в соответствии со своей внутренней объективной логикой, наоборот, по Назаретяну, оно не является самоцелью даже *в-себе*. Нет ничего удивительного: ниже мы узнаем от Назаретяна, что категория истины устарела, и что добро

[1] Совсем недавно А.П. Назаретян переживал моду на кибернетику. См., в частности: Кибернетика и интеграция наук. Об интегративных перспективах системно-кибернетического стиля мышления. - Ереван: Айастан, 1986. Но ныне в моде синергетика, и место «системно-кибернетического» стиля мышления занял «системно-самоорганизующейся» стиль, который, впрочем, унаследовал все «лучшие» традиции первого.

лишь относительно, и что красота – всего лишь ракурс.

«Опыт показывает, что для общества выживание – обычно ценность самодовлеющая <…> вся система культурных ценностей ориентирована на решение этой задачи <…> когда же условия усложняются из-за возросшего могущества человека, духовная культура должна совершенствоваться в сторону отработки более гибких, надежных механизмов компромисса, а в противном случае общество разрушает само себя. Только это и фиксирует закон эволюционных корреляций (техно-гуманитарного равновесия).

Закон равновесия утверждает только, что с усилением технологического могущества общество либо осваивает менее насильственные формы экологической и политической агрессии, либо оказывается нежизнеспособным» [7, с. 99-101]. Под формами агрессии здесь имеются в виду формы присвоения посредством отчуждения, то есть по существу формы частной собственности.

Культура – это система всеобщих, чистых форм природы, включая сюда и природу социальную в единстве их объективной и субъективной потенций: реальной возможности их бытия и способности к реализации (обретению бытия). Делая форму своей деятельности, свои деятельные способности, предметом своей деятельности, человек, тем самым, делает своим предметом всеобщие формы бытия, мира, природы. Присвоение этих форм осуществляется им как освоение соответствующих деятельностных способностей. Посредством такого освоения ему и открываются чистые формы природы, пусть еще только хотя бы реально возможные, открывается пространство культуры, пространство духа, пространство свободы. Культура – это именно пространство свободы, а не средство выживания.

Если у других так называемых синергистов имеет место абсолютизация стихийного характера процесса развития, абстракция от того факта, что с определенного момента прогрессивное развитие возможно только как сознательное развитие, то Назаретян весь свой дискурс строит на смешении естественного со стихийным, культурного с искусственным. «Человек не может не только сам жить по законам природы, но и допустить, чтобы природа, коль скоро она сделалась средой его жизнедеятельности, продолжала жить исключительно по своим собственным законам. Ибо в последнем случае человеку, культуре места в ней не останется» [7, с. 133].

Вот результат такого смешения, применительно к анализу определенных исторических явлений. «Действительные истоки фашистской идеологии не в указании на естественное происхождение агрессии, а в фетишизации естества, в тезисе о превосходстве естественно-

го над искусственным… Коммунизм и фашизм в данном отношении действительно выросли из единого корня – они по-разному трактуют естество, но единодушно поэтизируют его в ущерб «искусственной» культуре» [7, с. 36].

В действительности, стихийность и культурность – две специфические формы проявления естественного. Что же касается «искусственного», то, где бы оно ни появлялось – в стихийном ли процессе или в культурно-историческом – оно ничтожно, преходяще, конечно, *недействительно* в силу своей неестественности, наоборот, *актуально* его небытие. Все, кто серьезно исследовал такое явление как фашизм, отмечают, что в природе его теоретических и эстетических взглядов преобладает как раз преклонение перед искусственными формами, будь то итальянский футуризм или полотна неудавшегося художника А. Гитлера. Так, Мих. Лифшиц, в частности, писал: «Всякому, кто знаком с пропагандистской литературой фашизма, ясно, что в этом реакционном движении играет известную роль своего рода эстетическая демагогия. Если в прежние времена буржуазные политики отстаивали интересы господствующих классов во имя догматов полезности и права, то в настоящее время, говоря словами Германа Геллера, родился новый тип политика, «романтического эстета в области политики, который больше ценит *эффектные*, чем *эффективные* действия правительства...» (курсив мой – В.Л.) [9, с. 11]. Что же касается коммунизма, то он действительно считает подлинно прекрасным именно естественное, отрицая при этом всякое преклонение перед стихийностью, чем грешит как раз фашизм. Необходимо различать снятие социального отчуждения, упраздняющее все искусственные, гипертрофированные формы общественности, и бунт против элементарных основ общественности, культуры и духовности. Да действительно, и коммунизм, и фашизм (как разновидность реакционного социализма) – реакция на рост социального отчуждения, но реакция по существу разная, прямо противоположная. В первом случае – положительное уничтожение этого отчуждения, во втором – его абстрактное отрицание и, таким образом, утверждение в качестве мнимой всеобщности.

Назаретян так характеризует современный глобальный кризис: «Суть кризиса короче всего выражает все та же корреляционная формула: интеллект достиг такого операционального могущества, что выработанные в прежнем историческом опыте средства сдерживания уже недостаточны; носитель разума опять стал опасен для самого себя» [7, с. 109]. «… Вновь образовавшаяся диспропорция между способностями оперировать энергетическими потоками внешнего мира и

контролировать внутренние импульсы определяет основное содержание нынешней эпохи» [7, с. 132].

Нет ничего проще, равно как и ничего глупее, чем объяснять конкретные социальные явления с помощью бессодержательных, пустых, формальных абстракций, а только таковой и является открытый Назаретяном закон эволюционных корреляций. Таким путем можно дойти до всего, что угодно, вплоть до неприкрытого обскурантизма с его требованиями «сдерживания» интеллекта, сдерживания развития человеческих деятельностных способностей вообще. Упоминавшиеся выше С.П. Капица, С.П. Курдюмов и Г.Г. Малинецкий предполагают, что «в XXI веке от многих привычных вещей придется отказаться, как в сфере технологии, так и в области идеологии, морали, основополагающих представлений о человеке. Возможно, XXI век войдет в историю как начало эпохи Великого отказа» [12, с. 12]. Последний термин, видимо, взят из романа - антиутопии И. Ефремова «Час быка». Как бы нам с этим «Великим отказом» не прийти к «Дивному новому миру» О. Хаксли. Не интеллект необходимо сдерживать, а степень его подчиненности «собственно материальному производству», «беспредельное» развитие которого и грозит человечеству уничтожением.

Уничтожение человечества – это и есть предел развития «собственно материального производства» в рамках процесса стихийного, вынужденного развития. Разумный предел возможен только в рамках сознательного, свободного развития человечества. Необходимо даже не столько ограничение материального производства, сколько высвобождение из-под его власти человеческого развития, ибо последнее действительно беспредельно. А это, между прочим, значит – освободить человеческое развитие от власти парадигмы выживания, сделать его самоцелью не только *в-себе*, но и *для-себя*. Как представляется, в настоящее время главным звеном цепи, ведущим моментом целостного развития становится именно человек как существо духовное, как субъект истории, как выделившаяся, конституировавшаяся субъективность природы, как воплощенный разум, без обретения которого дальнейшее развитие мира невозможно.

Но, как мы уже отмечали, для Назаретяна развитие даже не самоцель в-себе. Вот что он говорит в том числе и о себе: «Для человека, ясно сознающего, что он связан с предметным миром через посредство идеальных моделей и оперирования ими, сама категория истины становится избыточной или во всяком случае периферийной <…>. Если же модели конкурируют между собой, то не по «близости к истине», а по иным критериям, и прежде всего с точки зрения того, какая из них (моделей) продуктивнее для решения данной задачи при

данных условиях. <…> Отношение личности к миру становится более «игровым», скептическим и мудрым. <…> Мышление становится более щадящим для духовной экологии» [7, с. 131]. И далее о красоте: «Не удивляйтесь, красота – это ракурс... Всмотритесь в современный самолет-истребитель, на земле и в полете - загляденье!» Да, но ведь самолет-истребитель всей своей аэродинамической формой представляет способность человека летать. Да, эта способность вследствие ее отчуждения может обратиться для человека злом, но зло ведь не в способности как таковой, а именно в ее отчуждении – использовании способности не для утверждения человеческой субъективности, а, наоборот, для ее разрушения. Но для Назаретяна не существует различения между добром и злом.

«В мире действительная борьба идет не между добром и злом, а между добром и добром, ведь каждый организм борется за свою жизнь, и каждая армия воюет за свои идеалы…» [7, с. 145]. Здесь надо заметить, что жизнь организма принадлежит вовсе не ему, а процессу биологической эволюции. Борьба антилопы за жизнь может быть борьбой против жизни вида, если эта особь, к примеру, больна, и участие ее в размножении может вести к регрессу вида. То, что положительно для особи, может быть отрицательно для вида. Хотя, если бы особь, даже больная и слабая, не боролась за жизнь, то ни о каком прогрессе вида не могло бы быть и речи. А когда взрослые особи жертвуют собой для сохранения жизни потомства, а иногда, например, в случае с лососевыми – для самого производства потомства, где здесь положительное и отрицательное, неужели же здесь нет различия?.. Что касается армий, то, как известно из истории, воевать они могут вовсе не за идеалы и даже, как правило, не за идеалы, а за частный эгоистический интерес, в лучшем случае лишь прикрываемый той или иной идеологией. И где здесь положительное и отрицательное, где добро и зло? Неужели нет различия? Одно дело – отрицать субстанциальность зла, утверждать, что зло есть превращенная, скорее, извращенная форма добра, что добро может при определенных условиях обратиться злом, и совершенно другое дело – отрицать принципиальное различие между добром и злом.

«… Организация – противовес разрушению, и в этом смысле она есть добро, но она непременно сталкивается с другой организацией, производя разрушительные эффекты, которые суть непременное условие созидания, так и происходит «конкуренция управлений», отбор или, по А.А. Богданову, «борьба организационных форм», пронизывающая все уровни мировых взаимодействий» [7, с. 145]. (Во что выливается эта борьба «организационных форм», хорошо известно на

примере событий 1937 года – кульминации борьбы «организационных форм» армии, партаппарата и спецслужб).

Как можно видеть, синергетика как наука, синергетика «в узком смысле» дала физикам и математикам способность смотреть и на физический мир как на целосообразное – с «точки зрения целого» – и таким образом утверждать в рамках своей науки объективность истины. Добро – это практическое действие «с точки зрения истинного целого», а восприятие красоты – чувство целосообразности деталей, частей, сторон, моментов, образа (наоборот, безобразное, какофония – эклектическое их соединение). «Синергетика», как новомодная общая теория бытия в худших традициях позитивизма стремится стереть все различия, смешать истину и ложь, добро и зло, прекрасное и безобразное: какая схема, модель (какой ракурс) для меня удобней, таким я и вижу мир, главное, чтобы она помогала мне удобно устроиться в нем.

К чему в итоге приводит Назаретяна его синергетическое (еще не так давно кибернетическое) видение прогресса, его утилитарный прагматизм, его представление о культурном развитии как о замещении естественного искусственным? «Едва ли кто-либо способен в точности указать момент, когда у искусственного творения человеческого ума обозначится собственное субъектное качество – суверенное отношение к миру и человеку. Судя по всему отношение между естественным и искусственным интеллектом – новое испытание человека на терпимость – станет одной из ключевых проблем уже к концу XXI века» [7, с. 156-157].

«Давайте задумаемся, какая из задач способна вдохновить в большей степени: временная отсрочка неминуемого конца или этернизация практического и духовного опыта человеческой истории ценой перерастания ее в новое «послечеловеческое» качество?

Если вмешательство интеллекта дает шанс вызволить цивилизацию из-под гнета природных закономерностей, ограничивающих ее существование, то жертва качественной определенностью ее нынешнего носителя – чрезвычайно высокая, но незапредельная плата за фактическое бессмертие…» [7, с. 159]. Полюбуйся, читатель, на предрекаемое тебе Назаретяном полностью обесчеловеченное будущее.

Сам Назаретян, что интересно, считает себя гуманистом и свой «гуманизм» противопоставляет гуманизму религиозному[1]: «Решающая «нестыковка» любой религиозной идеологии с гуманизмом в том,

[1] В действительности, мировоззрение самого А.П. Назаретяна как типичного позитивиста представляет собой религию без гуманизма, без человечности и без Бога.

что откровение построено на незыблемом авторитете, а потому *массовое* религиозное (авторитарное) сознание не мыслит божественное без дьявольского, «своих» без «чужих»…» [7, с. 143]. В религии Назаретян отрицает как раз то, что сближает ее с материалистической диалектикой, – признание существования абсолютной истины и абсолютного добра. Материалистическую диалектику от религии в этом отношении отличает признание посюсторонности истины и добра, отрицание трансцендентности этих авторитетов. Авторитарность возникает не вследствие признания наличия незыблемых авторитетов, а вследствие отчужденности последних, их недоступности для человека, с его разумом, чувством и волей. Если для религиозного сознания это не всегда так, то это значит, что оно-таки причастно истине, добру и красоте и есть способ освоения их человеком. Да и сам Назаретян понимает, что в отношении гуманизма и религия, и материалистическая диалектика находятся от него по одну сторону баррикад[1]: «Человек, осознавший, что он не создан по чужому образу и подобию, приходит теперь к пониманию того, что он силою своего ума и духа способен творить нечто более совершенное, чем его первичная «богоданная» форма…» [7, с. 164]. Вероятно, в отдаленной перспективе встречные процессы «денатурализации» живого тела и «психологизации» информационных систем действительно поведут к последовательному освобождению от биотических компонентов, однако это уже будут совершенно иные эпохи, иные психологии, культуры, ценности. И понятие жизни будет иным…» [7; 163].

Маркс писал Л. Кугельману: «... **История теории,** конечно, доказывает, что понимание отношения стоимости было **всегда одним и тем же**, только более ясным или более туманным, сильнее опутанным иллюзиями или более научно определенным. Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, сам является **естественным процессом**, то *действительно постигающее* мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития, следовательно, также и от развития органа мышления. Все остальное – вздор» (курсив мой - В.Л.) [Соч. Т. 32. С. 461].

Об этом же, только в более широком контексте, размышлял чеховский студент, и мы с ним полностью солидарны: «Прошлое, – думал он, – связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой.

А когда он переправлялся на пароме через реку и потом, подни-

[1] Он даже отмечает, что в латинском языке слова «истина» и «вера» имеют единое происхождение «amica veritas».

маясь на гору, глядел на свою родную деревню и на запад, где узкою полосою светилась холодная багровая заря, то думал о том, что правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле...» [19, с. 345].

Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. - М.: Политиздат, 1984. С. 287.
2. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. - М.: Политиздат, 1980.
3. Мареев С.Н. Встреча с философом Ильенковым. - М.: Эребус, 1997.
4. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). - СПб.: Лань, 1999.
5. Венгеров А.Б. Теория государства и права. Ч. II. Теория права. Т. I. - М.: Юрист, 1996. - 168 с.
6. Платонов С. После коммунизма: Книга, не предназнач. для печати / Предисловие В. Аксенова и др. - 2-е изд; Второе пришествие: Беседы. - М.: Молодая гвардия, 1991. - 555 с.
7. Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. (Синергетика исторического процесса.) Курс лекций. Изд. 2-е, дораб. и допол. - М.: Наследие, 1996.
8. Онтология и эпистемология синергетики. - М.: ИФРАН, 1997.
9. Лифшиц Мих. Соч в 3-х тт. Т. 1. - М.: Искусство, 1984
10. Егоров В. С. Рационализм и синергизм. - М.: Советский спорт, 1997.
11. Швырев В. С. От классической гносеологии к современной эпистемологии // Философские исследования. 1999. № 3. С. 5-22.
12. Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего. - М.: Наука, 1997.
13. Панкратов А. В. Телеологическое понимание синергетики// Философские исследования. 1999. № 4. С. 46-53.
14. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. - М.: Политиздат, 1977.
15. Лифшиц Мих. Поэтическая справедливость. - М.: Фабула, 1993.
16. Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей: Пер. с нем. - М.: Международные отношения, 1990. - 144 с.
17. Гете И.В. Избр. соч. по естествознанию. - М., 1957.

18.Лифшиц Мих. В мире эстетики. - М., 1985.
19.Чехов А. П. Соч. В 8-ми тт. Т. 5. - М.: Правда, 1970.

Майданская И.А.

НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Наука XX века пошатнула классическое представление о необходимости эмпирического подкрепления научной теории при помощи наблюдений и экспериментов. Выяснилось, что фундаментальные «кирпичики» мироздания в принципе недоступны чувственному наблюдению, и даже специальные приборы способны фиксировать их поведение с фундаментальными ограничениями (такими, например, как принцип неопределенности в квантовой механике). В связи с этим вырастает вопрос о реальности подобных объектов, существующих за гранью чувственного восприятия – недоступных наблюдению при любом расширении порогов человеческой чувственности. Кант называл подобные сущности «ноуменами», но если в его эпоху ноумен был просто метафизическим допущением, то в современной науке существуют целые отрасли знания, такие как генетика и квантовая физика, с высокой достоверностью фиксирующие эффекты воздействий таких сверхчувственных объектов на явления наблюдаемого мира.

Признание существования умопостигаемых объектов, относительно которых чувственный опыт невозможен, нанесло сильнейший удар по господствовавшей в умах естествоиспытателей позитивистской «философии науки». Позитивизм – особенно неопозитивизм, именуемый также «аналитической философией», – всегда был нацелен на устранение из науки любой «метафизики», т.е. всего, что недоступно опытному наблюдению. И если раньше, в классической научной парадигме, это требование встречало поддержку со стороны ученых – включая таких корифеев, как И. Ньютон, с его девизом «Физика, бойся метафизики», – то в XX столетии оно уже явно шло вразрез с магистральной линией развития науки.

«Философы науки» все чаще приходят к мысли, что не только всякая крупная научная теория, но и самые фундаментальные понятия науки «нагружены» метафизически – и это не какой-то порок, а мощный источник их саморазвития. Именно тут кроется эвристический потенциал понятий и теорий.

В конце концов научный реализм сделался новой «естественной»

установкой самосознания ученых. По выражению Хилари Патнэма, это единственная философия, которая не делает успехи науки каким-то чудом [1].

Научный реализм утверждает, что описываемые научными теориями объекты вполне реальны и не зависимы ни от структуры наших познавательных способностей, ни от характера субъективного восприятия этих объектов. Научный реализм, однако, отличается от наивного реализма эмпирического толка, основывающегося на уверенности в том, что реальность непосредственно дана нашим чувствам. Основополагающий постулат научного реализма гласит, что чувственно данная «реальность» представляет собой не более чем иллюзию. Наши чувства вообще не в состоянии воспринимать мир как он есть «в себе». На это способен только теоретический разум. Изображаемые наукой сверхчувственные сущности более реальны, нежели рисуемая человеческими чувствами «картинка» внешнего мира.

Классическая наука в общем и целом отвечала нормам здравого смысла. С возникновением неевклидовых геометрий и теории бесконечных множеств рассудок, обыкновенный здравый смысл, перестал чувствовать себя в науке как дома. Наконец, в XX веке естественные науки так далеко ушли от классических стандартов, что здравым смыслом их положения обычно воспринимаются как «сумасшедшие» или по меньшей мере – парадоксальные. Их практически невозможно вписать в рамки повседневного опыта, поскольку они опираются в большей мере на абстрактные логические выкладки и математические вычисления, чем на наблюдаемые явления.

В этом отношении научный реализм выступает как прямая антитеза неопозитивизму с его безграничной верой в силу факта. Для научного реалиста теории не суммируют опыт, но представляют собой утверждения о реальности, которая абсолютно независима и от нашего опыта, и от самого разума. Наиболее радикальные сторонники научного реализма отводят науке протагоровскую роль «меры всех вещей». Так, известная максима Уилфрида Селларса гласит: «В плане описания и объяснения мира наука есть мера всех вещей, существующих – что они существуют, не существующих – что они не существуют» [2].

Сторонники научного реализма настаивают, что рисуемые наукой «теоретические сущности» (англ.: theoretical entities) существуют в действительности, какими бы странными и непривычными они ни выглядели с точки зрения здравого смысла. Положения науки следует воспринимать как истинные – если не абсолютно, то во всяком случае относительно – положения о реальности, существующей независимо

от человеческого разума.

Противники же научного реализма толкуют «теоретические сущности» как удобные и полезные фикции, своеобразные «стенограммы» реальности. Наука успешно оперирует ими, однако у нее нет возможности установить, в какой мере ее «концепты» соответствуют реальности. В рамки этой трактовки умещаются кантианские, позитивистские, прагматистские и конвенциалистские версии анти-реализма.

Научный реализм, впрочем, также далеко не однороден. В настоящее время это направление охватывает множество весьма разнородных концепций в философии науки, между которыми часто возникают свои расхождения и споры. Основные аргументы в пользу научного реализма наиболее полно рассмотрены в работах греческого философа науки Статиса Псиллоса и финского логика и математика Илкки Ниинилуото [3].

За неимением места для подробного изложения этих аргументов и различий между версиями научного реализма, мы ограничимся рассмотрением проблемы взаимоотношений науки с реальностью, сделав особый акцент на понимании цели научного познания.

Как известно, среди философов нет единства не только по вопросу о целях науки, но и о том, имеет ли наука цель вообще. В частности, скептически настроенный Артур Файн утверждает, что «“цель науки” – это химера, выдуманная в ответ на неуместный герменевтизм и страх иррационального» [4]. С этим можно было бы согласиться, если речь идет о субъективных целях и намерениях ученых, а также тех государственных деятелей и бизнесменов, способствующих развитию науки из-за стремления к славе, богатству, «благу народа» и т.д. Подобные цели являются внешними по отношению к науке, не имманентны ей. Вместе с тем, внутри самой науки существует цель, стремление к которой, собственно говоря, и вводит человека в сферу науки, превращая его в ученого. Эта внутренняя цель выражает магистральный вектор ее эволюции и определяет место науки среди различных форм человеческой деятельности в системе общественного разделения труда. Такой целью научных исследований является получение знаний о реальном мире – истина.

Эта аксиома может быть взята за отправную точку любых рассуждений о науке. В качестве субъективной максимы ее признают даже отъявленные скептики, считающие истину как таковую недостижимым идеалом, фикцией или даже химерой.

Довольно часто в литературе по философии науки отмечается коренное различие между имманентной целью самой науки, как таковой, и субъективными устремлениями ученых к тому, что представля-

ется им «истиной». Карл Поппер пришел к выводу, что наука занимается лишь поиском «удовлетворительных объяснений» тех явлений, с которыми мы встречаемся в жизни [5]; для Ларри Лаудана цель науки – решение проблем, в предельно широком смысле этого слова; один из основоположников аналитико-философской ветви научного реализма Бастиан ван Фрассен такой целью считает конструирование «эмпирически адекватных» теорий [6]. Такого рода субъективные цели неявно предполагают или, по меньшей мере, не противоречат аксиоме, утверждающей, что целью науки является стремление к истине.

Что касается дефиниции Лаудана, то ей явно недостает конкретности: ведь «решением проблем» вообще занимается не только наука, и даже не только человек, но и любое живое существо. Науку же любая проблема интересует прежде всего с точки зрения получения обоснованного знания о мире, даже если это знание оборачивается серьезными проблемами для самого человека (например, ядерная физика и биотехнологии) или же представляется бесполезным для него в практическом плане. «Отец логики», Аристотель, напомним, считал практическую бесполезность знаний высшим признаком их научности – «эпистемичности»; на этом основании он как раз и ставил «первую философию» (метафизику) выше всех остальных наук, не говоря уже о практически ориентированных знаниях (technē).

Разумеется, аксиома обоснованного знания как имманентной цели науки также требует конкретизации. Ее смысл целиком и полностью определяется тем, как мы понимаем обоснованность знания, т.е. от нашего ответа на сакраментальный вопрос «чтó есть истина», и возможно ли знание истины вообще. Но, как бы то ни было, факт остается фактом: наука всегда стремится к истине, независимо от того, считают или нет сами ученые – в том числе и философы, специально исследующие проблему истины, – возможным достижение этой цели.

Принимая данный факт за отправной пункт своих рассуждений, мы уже на следующем шагу лоб в лоб сталкиваемся с проблемой взаимоотношения науки и реальности. Научный реализм предлагает положительное решение – или, точнее сказать, довольно широкий спектр положительных решений – этой проблемы. На этом пункте стоит остановиться подробнее.

Еще один очевидный факт, заслуживающий здесь быть упомянутым, состоит в том, что у всякого знания имеется некий предмет. Вопрос лишь в том, реален ли этот предмет, и если да, то в какой мере он реален. И, соответственно, насколько наука преуспевает в постижении реальности. Данный пункт представляет собой развилку, на которой

расходятся пути научного реализма и социального конструктивизма. Последний покоится на утверждении, что наука сама конструирует свой предмет, причем конструирует его в соответствии не столько с реальностью как таковой, сколько в соответствии с особенностями устройства общества, поскольку сама наука является одной из сфер общественной деятельности и потому не может быть свободной от насущных запросов и глубинных течений общественного бытия. Дальнейшая разработка темы может вестись в марксистском, прагматистском или постмодернистском – например, фукианском (с акцентом на властные отношения в обществе) духе.

Таким образом, социальный конструктивизм является прямым наследником экстерналистской философии науки, в то время как научный реализм продолжает линию интернализма, сосредотачивая все свое внимание на имманентных целях и законах эволюции научного знания. Вряд ли кто-либо из научных реалистов (по крайней мере из числа видных представителей этого направления) стал бы отрицать влияние общественной жизни на науку, не говоря уже об отдельных членах научного сообщества. Другое дело, что при научном исследовании любого природного или общественного объекта необходимо поначалу абстрагироваться от внешних влияний, с тем, чтобы понять природу данного объекта в чистом виде. В результате мы получаем предельные абстракции, такие, как «идеальный газ», «идеальный кристалл», «генотип» и т.п. Любая из этих абстракций схватывает некую цель, или состояние, к которому стремятся явления данного класса (в приведенных выше примерах – газы, кристаллы и живые существа). Ну а в нашем случае образуется абстракция «идеальной науки», в основе которой лежит понятие истины как имманентной цели научного познания. Лишь после этого, уже на основе такого рода «имманентной» абстракции, или идеальной модели объекта, делается возможным изучение реакции данного объекта на различного рода внешние воздействия – в частности, детерминации научных исследований со стороны гражданского общества, государства или промышленных корпораций, цели которых бывают весьма далеки от поисков истины, а порой и прямо враждебны этой имманентной цели научного познания.

Принятие научно-реалистического идеала науки автоматически дает нам простой и надежный критерий демаркации научного и ненаучного познания, над поисками которого так долго бились неопозитивисты. Научными являются те, и только те, процессы познания, в основе которых лежит стремление понять внутренние причины и законы существования явлений природы. Научное познание, выражаясь сло-

вами Платона, есть «охота за истиной».

При этом необходимо оговориться, что результаты познания не обязательно должны быть истинными. Ошибочная теория не перестает быть научной оттого, что она ошибочна или же недостаточно хорошо доказана. Нет такой ошибки, которую нельзя было бы исправить, разобравшись в причинах ошибки и, тем самым, преобразовав ошибочное научное положение в истинное. Собственно говоря, так и возникают все новые научные теории. Коперник исправил «геоцентрическое» заблуждение Птолемея, Галилей отверг предрассудок Аристотеля, считавшего невозможным математическое описание движения, отцы генетики опровергли теорию эволюции Ламарка, и т.д. По отношению к данному критерию демаркации научного и ненаучного знания неопозитивистские концепции «верификации» (Р. Карнап и др.) и «фальсификации» (К. Поппер) представляются частными случаями, которым ошибочно приписывался статус всеобщности.

Сильнейшим доводом в пользу научного реализма служит тот факт, что наука позволила человеку добиться огромных успехов в практическом преобразовании внешнего мира и самого себя – каждого индивида и общества в целом. Разве это могло стать возможным, если бы научные понятия и теории не отражали реальность, как она есть в себе? Именно этот довод, начиная с XVII столетия, более всего способствовал и способствует росту авторитета науки и ученых в глазах как просвещенной публики, так и простых обывателей. Среди философов его особенно акцентировали марксисты (не столько сам Маркс, сколько его сторонники и эпигоны) и американские прагматисты. Последние даже возвели практическую полезность в ранг критерия истинности любых наших знаний. В более близкие к нам времена довод от практики подхватили некоторые постпозитивисты, пытавшиеся с его помощью преодолеть врожденную аналитической философии ограниченность сферой языка (в самом широком, семиотическом смысле этого слова – как системы знаков и символов).

Пожалуй, наиболее популярной формулировкой данного довода стало заявление Патнэма, что только без реализма достижения науки могут рассматриваться лишь как чудеса: «Положительный аргумент в пользу реализма заключается в том, что только философия способна понять успехи науки не как чудо. Что термины зрелых научных теорий как правило отсылают <к реальности> (в формулировке Ричарда Бойда), что принятые в зрелой науке теории как правило приблизительно истинны, что один и тот же термин может относиться к одной и той же вещи даже если он фигурирует в разных теориях, – эти положения рассматриваются научными реалистом не как необходимые

истины, но как часть единственно научного объяснения успехов науки, а стало быть, и как часть всякого адекватного научного описания науки и ее отношения к своим объектам» [7].

По тому, что здесь постоянно говорится о «терминах» и об отношении терминов к вещам, видно, что перед нами – научный реализм аналитико-философской закваски. Его характерной особенностью является стремление тем или иным способом «вышелушить» реальность из языка науки. Патнэм пытался сделать это при помощи понятия «референтности». По меткому замечанию Яна Хакинга, «бедняга Хилари Патнэм... был наибольшим реалистом среди философов и пытался избавиться от понимания процесса познания как представления, присоединяя “референт” к концу списка элементов, которые образуют смысл слова. Это выглядело так, будто некий мощный референциальный прибор может позволить нашему языку ввести в себя кусочек того, на что он ссылается» [8].

Сам Хакинг, выступая против «созерцательной» аналитико-философской теории познания, возлагает надежды на эксперимент, в котором мышление практически сливается с предметным действием: «я изучаю экспериментальную науку и нахожу в ней надежное основание для неопровержимого реализма» [9]. Прагматист Хакинг сходится с Марксом в том, что реальность обнаруживает себя не столько в сфере чистой мысли, сколько в сфере практической деятельности. Наука должна не только объяснять мир, но и изменять его – лишь при этом условии наукой может схватываться реальность, какова она есть «в себе и для себя» [10].

Не удивительно, что эта позиция встречает симпатии и горячий отклик со стороны марксистов. Так, известный ростовский науковед Евгений Режабек, анализируя ключевые аргументы в противостоянии научного реализма и социального конструктивизма, солидаризируется с хакинговской критикой антиреализма, вырастающего на почве лингвистической философии. С особой настойчивостью им атакуется конвенционалистская теория истины, согласно которой цель науки и единственный критерий истинности научных теорий – согласие всех членов «речевого сообщества» (У. Куайн) относительно той или иной воспринимаемой ими ситуации. Этой философской позиции Режабек противопоставляет точку зрения практики, создающей, как он выражается, «экспериментальные артефакты» в ходе прямого, самого что ни на есть непосредственного взаимодействия с реальностью – внешней средой, оказывающей деятельное сопротивление экспериментатору и, тем самым, исправляющей и направляющей ход научной мысли. «Там, где активное вмешательство в материальный мир служит дос-

тижению соразмерности когнитивной конструкции и промышленного или экспериментального артефакта, истинностная оценка перестает быть чем-то неуловимым, как то мыслится при чисто логической постановке вопроса... Сопоставление одной формы реальности (искусственной) с другой формой реальности (естественной), осуществляемое практическим путем, означает выход мысли за пределы ее самое, выход за пределы сознания к миру как таковому» [11].

В самом деле, научный реализм может выйти за рамки «философской веры», каковой он остается в конвенционализме и лингвистической философии, лишь при условии выхода в мир предметно-практической деятельности и создаваемых ею вещей, «артефактов». Поппер писал о существовании «третьего мира», населенного «лингвистическими существами» [12] и противостоящего, с одной стороны, реальным объектам («мир № 1»), а с другой – внутреннему миру познающего субъекта («мир № 2»). Между тем существует еще и четвертый мир, целиком и полностью выпавший из поля зрения как постпозитивистских версий научного реализма, так и антиреалистических концепций в философии науки. Это – мир вещей, исторически созданных человеком для человека и образующих его искусственное, «неорганическое тело» (Маркс). Законы этого мира впервые исследовал еще Гегель в своей «Феноменологии духа». Он же впервые ввел в философию понятие труда, как формы деятельного мышления и «овнешнения» (Entäußerung) духа. Тем самым великий немецкий диалектик заложил камень, который и должен, на наш взгляд, стать во главу угла при построении философии научного реализма. Именно в этом предметном мире материальной культуры научные теории «верифицируются» или же «фальсифицируются», а наука в целом обретает свое высшее, практически-истинное осуществление.

Сегодня практическая ориентация научного познания более чем очевидна. Превращение науки в «непосредственную производительную силу» является, на наш взгляд, главным и наиболее сильным историческим аргументом в пользу научного реализма. Прагматисты, в том числе и Хакинг, плохо понимают (если вообще понимают) конкретно-исторический характер научного мышления. Кругозор прагматистов гораздо более узок. Эксперимент, к которому они постоянно апеллируют, сам по себе не может подтвердить истинность или ложность научной теории (это прекрасно показал Имре Лакатос). Скорее эксперимент представляет собой некую прикладную «микротеорию».

В марксизме практика конкретизируется как труд – включая сюда и борьбу за объективные условия труда, т.е. отношения собственности. Сама наука является лишь одной из форм труда, the «всеобщий

труд» (allgemeine Arbeit), по выражению Маркса. Поэтому цель науки и мера истинности научных теорий исторически изменяются в зависимости от функции и роли науке в общей структуре производительных сил.

Историческая задача, стоящая перед человечеством, заключается в том, чтобы превратить труд из простого средства к жизни в цель человеческой жизни, в способ творческой самореализации человека. В наше время это возможно лишь для немногих. Наука призвана открыть эту возможность для всех и каждого человека. Чем больше наука овладевает общественной жизнью, чем больше она подчиняет себе «неорганическое тело» человека, тем ближе ее практически - историческая цель – освобождение человека от любой нетворческой, рутинной деятельности. Нет сомнений, что рано или поздно цель эта будет достигнута. В конечном счете, стало быть, имманентная цель науки – стремление к истине, – совпадает с решением конкретной задачи – задачи формирования общества людей-творцов, занятых исключительно «всеобщим трудом», т.е. наукой как таковой.

Литература

1. «I believe, realism is the only philosophy that doesn’t make the success of the science a miracle» (Putnam H. Mathematics, Matter and Method, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 73).
2. «In the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not» (Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Harvard University Press, 1997, p. 173).
3. См.: Psillos S. Scientific Realism. How Science Tracks Truth. London: Routledge, 1999; Niiniluoto I. Critical Scientific Realism. Oxford: Oxford University Press, 1999.
4. «‘The aim of science’ is a chimera, conjured up in response to misplaced hermeneuticism and fear of the irrational» (Fine A. Unnatural attitudes: realist and instrumentalist attachments to science // Mind, 1986, no. 95, p. 127).
5. «I suggest that it is the aim of science to find satisfactory explanations of whatever strikes us as been in need of explanation» (Popper K.R. Realism and the Aim of Science: From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge, 2013, p. 134).
6. См.: Laudan L. Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate. Berkeley: University of California Press, 1986; Van Fraassen B.C. The Scientific Image. Oxford: Oxford University Press, 2004.

7. Putnam H. Mathematics, Matter and Method, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 73.
8. Хакинг Я. Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. М.: Логос, 1998, с. 143.
9. Там же, с. 144.
10. «Мои нападки на научный антиреализм аналогичны нападкам Маркса на современный ему идеализм. Я, как и он, говорю, что суть заключается не в том, чтобы понять мир, а в том, чтобы изменить его» (Хакинг 1988, с. 282).
11. Режабек Е.Я. В поисках рациональности. М.: Академический проект, 2007, с. 219.
12. «Theories, or propositions, or statements are the most important third-world linguistic entities» (Popper 1972, p. 157).

Хамидов А.А.

ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ КАК ПРОБЛЕМА

> … От питомцев наук должна распространяться, как из центра, человечность в высшем смысле этого слова.
>
> *Иоганн Готлиб Фихте* [1, с. 64]

> Наука должна находиться на службе человечества в целом и способствовать улучшению качества жизни каждого представителя нынешнего и будущих поколений.
>
> Декларация о науке и использованию научных знаний [2, с. 28]

Вторая половина двадцатого и наступивший двадцать первый век богаты концепциями наличного или ближайшего будущего общества. Среди них – концепции «индустриального общества», «нового индустриального общества», «общества изобилия», «общества потребления», «постиндустриального общества», «посткапиталистического общества», «технотронного общества», «информационного общества», «общества риска», «сетевого общества», «общества знания» и др. Нас, разумеется, интересует концепция «общества знания» (knowledge society); другое название – «общество, основанное на знании» (knowledge-based society). Сам термин «общество знания», как известно, был предложен в 1966 Р. Лэйном, а основу концепции «общества знания» составили работы Ф. Махлупа и, особенно, П. Дракера (другой вари-

ант транскрипции – Друкер). Интерес к проблеме общества знания приходится на конец II – начало III тысячелетия. ЮНЕСКО даже посвятило ему специальный доклад «К обществам знания» (см.: [3]).

Но, как показывает знакомство с литературой, посвящённой проблеме общества знания, даже с экспликацией понятия «общество знания» не всё обстоит благополучно. Э. Агацци отмечает: «В последние годы выражение “основанный на знаниях” стало всё чаще использоваться в различных контекстах как некоторого рода новая категория для интерпретации специфических черт многих реальностей современного мира, а также как парадигма того, чтó может предложить решение для некоторых открытых проблем нашего мира. Надо заметить, однако, что это выражение имеет далеко не ясный смысл…» [4, с. 3 – 4] Ему вторит Г. Бехманн. «Несмотря на ряд примечательных попыток, – пишет он, – мы всё ещё не имеем целостной теории общества знания, которая охватывала бы все существенные аспекты, обсуждаемые в литературе. Возможно, – добавляет он, – такая цель и вовсе является недостижимой» [5, с. 115]. Об этом, наконец, говорится и в упомянутом докладе ЮНЕСКО. К. Мацуура отмечает: «Если важность этого понятия уже ни у кого не вызывает сомнения, то относительно его содержательной стороны дело обстоит далеко не так блестяще» [6, с. 7. Лев. стбц].

Каково концептуальное содержание понятия «общество знания» (иногда пишут во множественном числе: «знаний»), или «общества, основанного на знании» (пишут и во множественном числе: «знаниях»)? Что это за общество такое – общество *знания*? Является ли оно стадией социально-исторической эволюции или же это общество, которое желательно создать как больше отвечающее человеческой сущности? Каково соотношение данного общества с постиндустриальным и информационным обществами? Единодушия в ответах на эти вопросы не наблюдается. Следовательно, встаёт задача внести посильный вклад в ответы на эти вопросы.

1. Трудности с определением сущности общества знания и его места в исторической эволюции

В литературе обсуждается вопрос о соотношении нового индустриального общества, информационного общества и общества знания. Автор теории постиндустриального общества Д. Белл использовал понятие «общество знаний» в 1973 г. в своей известной книге «Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования». Многие исследователи отмечают, что понятия «постиндустриальное общество», «информационное общество» и «общество знания»

очень близки, едва ли не являются синонимами. Но в науке и в философии синонимия, по крайней мере, нежелательна, ибо способна вносить путаницу. Один из столпов постструктурализма (философского постмодернизма) писал, что «по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания» [7, с. 14]. Д. Белл в своё время отмечал, что «технология составляет одну из осей постиндустриального общества; другой его осью является знание как фундаментальный ресурс. Знание и техника воплощены в социальных институтах и представлены людьми. Таким образом, мы можем вести речь об обществе знания (knowledge society)» [8, с. 288]. Следовательно, наступление постиндустриального общества и есть наступление общества знания? Тот же Д. Белл в 1980 г. издаёт книгу «Социальные рамки информационного общества». В ней он пишет, что «знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентом трансформации постиндустриального общества» [9, с. 335]. Получается, что общество знания есть постиндустриальное общество, а информационное общество приходит на смену постиндустриальному.

Другие авторы, и их большинство, считают, что информационное общество сменяет постиндустриальное, а общество знания приходит на смену информационному. Согласно Г. Бехманну, «современную стадию развития информационного общества следует понимать как общество знаний» [10, с. 134]. А вот К. Х. Делокаров не усматривает различия между информационным обществом и обществом знания. Он пишет: «“Общество, основанное на знаниях”, сущностно не отличается от информационного общества, поскольку и для того, и для другого конституирующим фактором является знание» [11, с. 18]. Но знание является во многом конституирующим и для того, что именуется постиндустриальным обществом. Следовательно, тем, что объединяет все три феномена, является знание, точнее, *социальный статус* знания. Некоторые авторы сопрягают понятие общества знания с обществом риска. Так, Д. В. Ефременко пишет: «По сути дела, представление об обществе риска является ничем иным, как оборотной стороной идеи общества знания» [12, с. 53]. Одни авторы полагают, что общество знания уже наступило, другие – что оно находится в стадии становления. Так, П. Ф. Дракер пишет: «Пожалуй, нынешнее общество ещё преждевременно рассматривать как “общество знания”; сейчас мы можем говорить лишь о создании экономической системы на основе знания (knowledge society)» [13, с. 71]. А некоторые авторы уже пишут о трансформации общества знания в общество риска (см., напр.: [14]). Мы специально не станем останавливаться на тех нюан-

сах, которыми отличаются друг от друга информационное общество и общество знания, тем более что и по вопросу о сущности информационного общества нет единства в понимании (см. в этой связи: [15]). Будем иметь дело лишь с концепциями общества знания и определять степень *их* релевантности.

2. В чём состоит проблема общества знания?

К. Мацуура отмечает: «Сегодня общепризнано, что знание превратилось в предмет колоссальных экономических, политических и культурных интересов настолько, что может служить для определения качественного состояния общества, контуры которого лишь начинают перед нами вырисовываться» [6, с. 7. Лев. стбц]. Хочется спросить: ну и что? В чём проблема? Ведь знание всегда играло существенную роль в жизни социума. Верно также и то, что в разных типах обществ и в разные эпохи оно играло разную роль. Особый статус знание (в первую очередь естественнонаучное) получило в Западной Европе с начала Нового времени, то есть со времени выхода на планетарную арену *капитализма*. Погоня за прибылью требовала расширения производства, а расширение производства требовало освоения всё новых и новых веществ, энергий и информации. Появились сугубо производственные задачи, которые возможно было решить лишь с помощью привлечения научного знания. Знание стало одним из участников производственного процесса, одной из его производительных сил. К. Маркс в 1857 г. констатировал: «Развитие основного капитала является показателем того, до какой степени всеобщее общественное знание, knowledge превратилось в *непосредственную производительную силу*, и отсюда – показателем того, до какой степени условия самого́ жизненного процесса подчинены контролю general intellect (всеобщего интеллекта. – *А. Х.*) и преобразованы в соответствии с ним. До какой степени общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные о́рганы общественной практики, реального жизненного процесса» [16, S. $582_{37} – 583_{3}$].

Следовательно, знание радикально изменило свой социальный статус ещё в индустриальную эпоху, в индустриальном обществе. Но если в те времена оно обладало таким статусом только в сфере материального производства, то со временем оно стало проникать и в другие сферы социума и культуры и преобразовывать их. Знание из непосредственной производительной силы собственно материального производства постепенно превращалось в непосредственную производительную силу иных социокультурных сфер. Причём если первоначально на такую роль подходили лишь знания, выработанные в есте-

ственных науках, то со временем (в том числе и в сфере производства) эту роль стали успешно выполнять и социогуманитарные знания (психологические, социологические и др.). Однако западные исследователи трактуют изменение социального статуса знания иначе.

3. Концепции общества знания в свете трудовой теории стоимости

Вот как трактует статус знания в постиндустриальном обществе Д. Белл. Он утверждает, что «знания и способы их практического применения *замещают труд* в качестве источника прибавочной стоимости. В этом смысле как труд и капитал были центральными переменными в индустриальном обществе, так информация и знания становятся решающими переменными постиндустриального общества» [9, с. 332; курсив мой. – *А. Х.*]. Того же мнения придерживается и П. Ф. Дракер. Он пишет: «Изменение значения знания, начавшееся двести пятьдесят лет назад, преобразовало общество и экономику. Знание стало сегодня основным условием производства. Традиционные “факторы производства” – земля (т. е. природные ресурсы), рабочая сила и капитал – не исчезли, но приобрели второстепенное значение» [13, с. 95]. Или вот Г. Бехманн утверждает, что «возникающее новое общество приносит изменения в само́м ядре современного общества, инициирует новый способ производства: труд и капитал, характерные для промышленного общества, заменяются здесь информацией и знанием как главными ценностями, но, что ещё важнее, созданием нового механизма непосредственного применения информации и знания в производственной и сервисной сферах, т. е. фокусируется на процессе постоянного обучения» [10, с. 109]. Примеры можно множить и множить.

Однако такая трактовка статуса знания в сфере производства – принципиальное ***заблуждение***, насчитывающее двухсотлетнюю историю. Это заблуждение возникло в ходе решения политико-экономами проблемы конституирования стоимости и цены, а также проблемы источников доходов. Представители классической политической экономии – У. Петти, А. Смит и Д. Рикардо – разработали *трудовую теорию стоимости*, которая получила завершённую форму у К. Маркса[1]. А. Смит писал, что цена «в целом… сводится – непосредственно или в конечном счёте – к… трём составным частям – к ренте, заработной плате и прибыли» [17, с. 106]. Соответственно он решает и проблему источника доходов: «Заработная плата, прибыль и рента являются

[1] Судя по всему, К. Маркс, штудировавший в 1844 г. труды классиков политической экономии, на основе трудовой теории стоимости в 1845 г. сформулировал философский *принцип предметной деятельности* (см. его «Тезисы о Фейербахе»).

тремя первоначальными источниками всякого дохода, равно как и всякой меновой стоимости. Всякий иной доход в конечном счёте получается из этих источников» [17, с. 107].

Это положение, вошедшее в историю политической экономии под названием «*догма Смита*», долгое время считалось незыблемым, хотя уже сам автор его не мог не замечать тех трудностей, которые оно вызывает при объяснении экономических феноменов. Налицо противоречие этого положения трудовой теории стоимости, которой придерживался А. Смит. В са́мом деле, если величина стоимости товаров определяется количеством опредмеченного в товарах необходимого рабочего времени, то и формы дохода суть стоимости; а это уже противоречит утверждению, согласно которому стоимость состоит из доходов. Д. Рикардо частично дезавуировал «догму Смита», но до конца не преодолел. «Догма Смита» у представителей вульгарной политической экономии нашла своё вульгарное резюме в так называемой «теории факторов производства» Ж. Б. Сэя, получившей название *триединой формулы*: «капитал – прибыль (процент); земля – рента; труд – заработная плата». Эта формула и по сей день – за исключением «косметических» модификаций – является краеугольным камнем западной политической экономии и того, что теперь определяется как *экономикс*, что́ и продемонстрировано в приведённых высказываниях теоретиков общества знания.

Современные западные теоретики новейших обществ, как и вульгарные экономисты времён К. Маркса, фундаментом своих построений берут даже не «догму Смита», а «теорию факторов» Сэя. Им, так же, как и представителям вульгарной политической экономии, не приходит на ум то, что триединая формула – всецело *иррациональна*, что взятые в качестве доходов ингредиенты, по выражению К. Маркса, «относятся друг к другу примерно так же, как нотариальные пошлины, свекла и музыка» [18, с. 380]. Ведь капитал есть опредмеченная стоимость, а процент как цена капитала – стоимость *этой* стоимости (нонсенс!); земля не имеет стоимости, но рента – *форма* стоимости (это так же, как если бы вещь в весовом отношении имела вес, *не обладая* тяжестью); труд не имеет стоимости, он сам – *созидатель* стоимости. Заработная плата – это не цена *труда*, а цена (денежное выражение стоимости) *рабочей силы*. Всё это – *иррациональные*, по выражению Маркса, *лишённые понятия*, феномены. Но феномены – *объективные*.

Стало быть, в капиталистически организованном производстве труд – ***единственный*** *создатель* товаров, услуг-товаров и т. д. *Знание* – это результат познавательной деятельности (а в условиях капита-

лизма она тоже становится трудом, то есть *деятельностью-средством*, подчинённой внешней необходимости и внешней целесообразности). Знание, капитал, земля и даже труд как таковой *не являются* ***субъектами***. Труд – *имеет* субъекта; это – *работник* (наёмный рабочий в сфере производства или сфере услуг, научный сотрудник в сфере науки). Капитал и земля суть формы *собственности*, а отнюдь не субъекты. Знание также может быть собственностью. И при капитализме оно ею и бывает. Учёный, продуцирующий знание, есть при капитализме *такой же* наёмный работник, как и наёмный рабочий сферы материального производства. Стало быть, *труд* даже в так называемом обществе знания, в данном случае *когнитивный* (в первую очередь научный) труд, сохраняет свой приоритет быть ***источником*** *всякого* богатства. Знание в данной системе – форма богатства.

Капитализм непомерно гипертрофирует потребностно-полезностное отношение буквально ко всему. Маркс определял его как *отношение полезности*, или *использования* (Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnis). Не является исключением и наука. Маркс отмечал, что «производство, основанное на капитале…, создаёт систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности…» [19, с. 386], в пределах которой «ничто… не выступает как *само-по-себе-высшее*, для-себя-самого́-оправданное…» [20, S. 322_{21-22}]

Становясь непосредственной производительной силой сферы собственно материального производства, научное знание тем самым включается в систему *условий* труда, т. е. становится одним из средств обработки предмета труда, становится составной частью капитала. Маркс пишет: «Имеет место *эксплуатация науки*, теоретического прогресса человечества. Тем самым одновременно происходит *отделение науки* как *науки*, *применённой* к производству, от *непосредственного труда*, в то время как на прежних ступенях производства ограниченный объём знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделённой от него самостоятельной силы и поэтому в целом никогда не выходил за пределы традиционно выполняемого и лишь очень медленно и понемногу расширяемого собирания рецептов» [21, с. 554]. Знания, выработанные в сфере науки и применяемые в процессе производства, участвуют в процессе производства как процессе созидания прибавочной стоимости безотносительно к труду наёмного рабочего и являются *не* его, *а* капитала производительной силой.

Таим образом, анализ западных и некоторых отечественных концепций общества знания показал, что они игнорируют трудовую теорию стоимости (на уровне политической экономии) и принцип предметной деятельности (на уровне философии). Вследствие этого они исходят из недостаточного методологического, да и мировоззренческого, основания.

4. Является ли современное западное общество пост-капиталистическим?

П. Ф. Дракер пишет, что «общество, в котором мы живём, определённо следует характеризовать как "*посткапиталистическое*"» [13, с. 71; курсив мой. – *А. Х.*][1]. Это громаднейшая *иллюзия*. То общество, о котором пишет он, – начиная с промышленной революции и *по сие время* является не чем иным, как ***капиталистическим*** обществом, хотя нобелевский лауреат по экономике Ф. А. фон Хайек утверждает, что систему капиталистически организованной экономики «можно точнее всего определить, как расширенный порядок человеческого сотрудничества – порядок, чаще именуемый, хотя и не вполне удачно, капитализмом» [22, с. 15]. А вот К. Кнорр-Цетина именует общество знания даже *постсоциальным*. Она утверждает, что «сегодня мы сталкиваемся не только со специфическими и, возможно, новыми смыслами индивидуализации, но и с "постсоциальными" явлениями в более широком смысле» [23, с. 272][2]. Но всё же *правильнее* именовать его – капитализмом. Это – не что иное, как тотально-*товарное*, или, как эвфимистически выражаются ныне, *рыночное*, общество. И его основным имманентным противоречием было и остаётся хрестоматийное противоречие между общественным по своей сущности производством и частнособственнической формой присвоения его результатов. Оно проявляется в форме *антагонизма* труда и капитала, между способностью к труду (при капитализме всё становится трудом), т. е. *рабочей силой*, и условиями труда (предметом труда и средствами труда), т. е. *капиталом*.

Капитализм начинается с того, что процесс производства как процесс труда *социально* расщеплён: способность к труду (рабочая

[1] «То обстоятельство, – добавляет он, – что знание стало *главным*, а не просто *одним из* видов ресурсов, и превратил наше общество в посткапиталистическое. Данное обстоятельство изменяет структуру общества, и при этом коренным образом. Оно создаёт новые движущие силы социального и экономического развития. Оно влечёт за собой новые процессы и в политической сфере» [13, с. 98].

[2] Правда, выясняется, что, согласно ей, «*постсоциальные отношения не являются асоциальными либо несоциальными. Их можно назвать отношениями, характерными для обществ позднего модерна, которым свойственно сосуществование и переплетение социального с "другими" культурами*» [23, с. 276].

сила) и условия труда (предмет труда и средства труда) являются собственностью противоположных общественных классов и одновременно являются *товарами*. Соединение этих ингредиентов процесса производства как процесса труда осуществляется через рынок, в том числе и через рынок рабочей силы. Капиталист как собственник условий труда авансирует свой капитал на приобретение рабочей силы нужной квалификации и осуществляет процесс производства. Рабочий, продав капиталисту свою рабочую силу, предоставляет ему право распоряжаться ею. С этого момента наёмный рабочий не принадлежит себе. Конечно, на поверхности производственного процесса создаётся видимость нормального положения дел: рабочий, пользуясь средствами труда, обрабатывает предмет труда и получает продукт этого труда. «В действительном процессе производства отделение труда от предметных моментов его осуществления снято. Однако в этом процессе труд уже включён в капитал и т. д. Выступает как сила самосохранения капитала» [24, с. 502] и как сила его увеличения, так как продукт производства оказывается «отягощённым» прибавочной стоимостью (сегодня бытует эвфемистическое выражение, даже претендующее на статус *понятия*, «добавленная стоимость»).

В процессе производства не рабочий господствует над условиями своего труда, а, напротив, условия его труда господствуют над ним. Но условия труда – предмет труда и средство труда – суть лишь опредмеченный, прошлый труд рабочего. Маркс пишет: «Господство капиталиста над рабочим есть поэтому господство вещи над человеком, мёртвого труда над живым, продукта над производителем, так как ведь на деле товары, которые становятся средствами господства над рабочими (но только как средство господства самóго *капитала*), суть лишь результаты процесса производства, его продукты» [25, с. 46 – 47].

Таким образом, в самóм процессе производства положение наёмного рабочего и капиталиста, персонифицирующих разные экономические категории (рабочий – рабочую силу, капиталист – капитал), радикально различно. Процесс капиталистически организованного производства есть процесс увеличения стоимости. Наёмный рабочий здесь фигурирует как всего лишь простое средство самовозрастания капитала и поэтому произведённый им продукт, предметно зафиксированное наличное бытие его труда принадлежит не ему, но присваивается капиталом (и, разумеется, капиталистом как простой персонификацией капитала). Столь же не принадлежит себе в процессе труда и сам рабочий, поскольку в этом процессе он включён в состав капитала (функционирует как часть оборотного капитала). Стало быть,

чуждым рабочему, не принадлежащим ему, поскольку не выступает как процесс его самоутверждения, является и сам процесс труда. «Это – *процесс отчуждения* его собственного труда» [25, с. 47]. Весь процесс капиталистически организованного производства есть процесс отчуждения. И по мере эволюции капитализма все его сферы постепенно захватываются отчуждением, так что всё капиталистического общество можно характеризовать как *общество отчуждения*.

Капитализм, отмечено выше, оформился тогда, когда способность к труду превратилась в товар и в форму собственности. На первых порах товаром становилась лишь та рабочая сила, которая эксплуатировалась в сфере материального производства. Постепенно таким товаром становились и формы деятельности, функционирующие в иных сферах капиталистического общества. В частности, в сфере науки, которая сама оказалась поражённой отчуждением. К этому следует добавить, что постепенно и труд в сфере материального производства, так сказать, «очеловечивался»: вытеснялись виды грубофизического изнуряющего труда, вытеснялись виды монотонномеханической работы и т. д. Автоматизация, а потом и компьютеризация до неузнаваемости трансформировали труд. Но капиталистическая *сущность* его от всего этого не исчезла. Стало быть, современное развитое западное общество, как бы оно ни характеризовалось – как постиндустриальное, информационное, общество знания и т. п. – *по своей глубинной сущности* является обществом *капиталистическим*.

Капитализм есть капитализм со всеми его атрибутами. И это не только тотальное господство товарных отношений. Это ещё и тотальное господство частного, то есть *конечного* интереса. А, следовательно, тотальное господство *конкуренции*. Конкуренция принципиально отличается от *соревнования*, которое ориентировано на *всеобщий* интерес, в результате которого выигрывают не некоторые, а *все*. Конкуренция же – это гоббсовская «война всех против всех», это – реальная арена действия *социал-дарвинизма*; это – война *против* монополий *за* монополии, одних монополий против других. В этой войне все средства хорошѝ. Её девиз: «Ничего личного, просто бизнес». Капитализм – это царство действия *квази*-естественных законов, то есть объективных социальных законов, действующих в соответствии со слепыми природными законами. И так далее.

5. Статус и обращение знания в системе современного капитализма

Итак, в современном капитализме не только сохраняются все его атрибуты, но и усугубляются. Конечно, со времени своего первона-

чального этапа капитализм прошёл целый ряд фазисов. Но эти фазисы отнюдь не являются *не*-капиталистическими. Переход от первоначального состояния к каждому из этих фазисов не был переходом общества в иное *качество*. Вернее, каждый переход в новый фазис можно считать переходом в новое качество, но это такие переходы, при которых все фазисы составляют то, что в диалектике именуется *узловой линией отношений меры*. Ведь ***сущность*** при всех этих переходах остаётся ***неизменной***. Можно, конечно, называть фазисами эволюции капитализма то, что называют индустриальным, постиндустриальным, информационным и обществом знания (которое ещё не наступило, в чём следует согласиться с П. Ф. Дракером), хотя все эти наименования, за исключением первого, характеризуют лишь отдельные нюансы общекапиталистической сущности. Не случайно столь непросто отличить, скажем, то, что называют обществом знания, от того, что называют информационным обществом, а их оба – от того, что получило название постиндустриального общества. По-прежнему определяющим мотивом остаётся извлечение прибыли, притом, как можно более максимальной. «Логика доходности, – отмечает М. Хёфер, – вынуждает становиться ещё эффективнее, ещё прибыльнее, ещё продуктивнее» [26, с. 13].

Приверженцы и разработчики концепций информационного общества и общества знаний пытаются рассуждать об изменении природы знания. Но на деле никакие компьютерные или информационно-коммуникационные технологии *сущность* знания изменить *не могут*. «Радикально меняются только возможности получения, хранения, переработки и трансляции знаний, что приводит к беспрецедентному увеличению количества информации и ускорению её циркуляции» [11, с. 18]. Сущность знания не изменилась, но изменился его социумный *статус*. На заре капитализма Ф. Бэкон провозгласил тезис: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» [27, с. 12]. Этот тезис был затем резюмирован в формулу «Знание – сила». Английское слово «power» означает не только «могущество», «силу», но и «*власть*»[1]. Во времена Ф. Бэкона и в последующие два столетия в афоризме «Знание – сила» в слове «power» акцентировался именно момент *силы*. Но уже в XX в., особенно во второй его половине, в слове «power» в составе данного афоризма стал акцентироваться момент *власти*, что и зафиксировано в штудиях М. Фуко (см.: [28]). Знание становится формой власти в руках властей

[1] В немецком же языке слово «die Kraft» означает «сила». Однако в нём усматривается и оттенок слова «способность». Так, название сочинения И. Канта «Kritik der Urteilskraft» на русский язык переведено как «Критика способности суждения».

предержащих, но и, конечно, средством извлечения прибыли.

Капитализм второй половины XX – начала XXI века характеризуется тенденцией тотальной *товаризации* всего сущего. Это распространяется и на *знание*. Знание становится товаром со всеми последствиями такого превращения. Оно приобретает все атрибуты товарности. Товар, как известно, – это продукт труда, предназначенный для обмена и он, как тоже известно, двойственен: обладает потребительной стоимостью и меновой стоимостью. Обменивается, или, что то же самое, *продаётся* лишь то, что имеет *спрос*. А спрос может подчас резко меняться подобно капризной погоде. Товаризация знания есть момент *коммерциализации науки* как той социокультурной сферы, в которой вырабатывается социально санкционированное знание. Наука становится изготовителем и поставщиком в соответствии с заказом знания-товара в обмен на «всеобщий эквивалент». Г. В. Горохов пишет: «В таком случае исчезает всякое различие между, например, автомобильным концерном БМВ и университетом Людвига-Максимилиана в Мюнхене. Поэтому в условиях развития “академического капитализма” особое место получают “научные менеджеры”, поскольку сегодня гораздо более важно умение привлечь спонсорские финансовые средства, чем способности учёного и педагога. В такой системе учёные и профессора становятся “торговыми” агентами, а директора институтов и ректоры университетов – хозяевами коммерческих предприятий. Учёный совет теряет своё значение как высший орган самоуправления и становится контролирующим органом типа наблюдательного совета на фирме. Превращение университета или научно-исследовательского института в коммерческое предприятие означает изменение их роли, поскольку и сами они становятся своего рода “торговыми” агентами, которые находятся в постоянной конкуренции с другими коммерческими предприятиями и вынуждены позиционировать себя на образовательном и исследовательском рынке, причём их названия – не что иное, как фирменный знак – символический капитал» [29, с. 4]. Учёные и научные коллективы тем самым включаются в систему рыночных отношений, где действуют законы купли-продажи и конкуренции и ничего более.

Товаризация знания и коммерциализация науки наносит урон целостности науки. Спрос задаётся науке извне – от сферы материального производства, от военно-промышленного комплекса, от охранительно-карательных ведомств и т. д. Наука начинает ориентироваться *не на* имманентную ей логику выбора проблематики, *а на* заказчика, который исходит из своих собственных нужд и которому нет дела до внутренних проблем само́й науки. «Предприниматели предпочитают

не рисковать, вкладывая деньги в “чистые” фундаментальные исследования, практическая отдача от которых является крайне отдалённой и проблематичной» [30, с. 132]. Но это, конечно, не самое опасное. А. С. Панарин пишет: «Если наука целиком превращается в производство знания-товара, то какие последствия это влечёт для неё самóй и для всего общества? – спрашивает он и отвечает: – Для науки они очевидны (и опыт наших рыночных реформ это подтверждает). Рыночный статус знания неминуемо влечёт за собой вымывание тех его разновидностей, которые не приняли товарную форму и не могут служить немедленной прикладной (технологической) пользе. Это касается фундаментальной науки, гуманитарного корпуса, примыкающего к общей культуре, и всего теоретического образования» [31, с. 206]. «Само собой разумеется, – добавляет он, – что это выносит за скобки фундаментальные исследования и другие формы общего интеллектуального накопления, о которых нельзя заранее сказать, в какие конкретные результаты они выльются» [31, с. 213]. А ведь знания, выработанные в одной науке, могут послужить стимулом или подспорьем для другой науки. Стало быть, упадок или вообще исчезновение той или иной фундаментальной науки негативно скажется и на других. Для общества это грозит либо блокированием прогресса, либо более серьёзными последствиями. «Если знание тотальным образом превращается в товар, по определению служащий любому покупателю, то не создаётся ли вероятность того, что знание-товар вместе со всей прикладной наукой скупят дельцы теневой экономики и других теневых практик?» [31, с. 207]. Например, криминальных или террористических…

А вот представители философского постмодернизма усматривают в *товаризации* знания однозначно положительную тенденцию, за которой, по их мнению, будущее. Для эпохи модерна была характерна уверенность в том, что производство знания есть одновременно и производство, совершенствование *субъекта* познания. Не так это выглядит и оценивается с позиций постмодернизма. Один из столпов этого направления, Ж.-Ф. Лиотар пишет: «Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (***Bildung***) разума и даже от самóй личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому́ знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т. е. стоимостную форму (***formevaleur***). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обменённым. Оно перестаёт

быть самоцелью и теряет свою “потребительскую стоимость”» [7, с. 18][1].

Коммерциализация науки и товаризация знания неизбежно приводит к отделению *фундаментальных* исследований от *прикладных* и к обретению последними *приоритетного* статуса в социуме. Фундаментальная наука, как известно, подразделяется на теоретическую и экспериментальную. Они взаимно друг друга определяют и дополняют. Одна без другой лишена смысла. Прикладная наука тоже по своей сути невозможна без фундаментальной науки, о чём говорит даже само её название: «прикладывать» можно лишь то, что уже имеется. Но в наличной ситуации, когда, с одной стороны, фундаментальной наукой выработано много теоретических знаний, а с другой стороны, существует немало наработок предшествующего развития прикладных исследований, прикладная наука до известных пределов может существовать, не обращаясь непосредственно к наличному состоянию фундаментальной науки и к тому знанию, которое она только что выработала. Создаётся *иллюзия* сущностной самостоятельности и самодостаточности прикладной науки. И эта иллюзия приобретает практическое наличное бытие в условиях современного капитализма. Это же, хотя и иными словами, подчёркивает и П. Ф. Дракер. Он пишет: «Переход от общего знания к комплексу специализированных знаний превращает знание в силу, способную создать новое общество. Но следует иметь в виду, что такое общество должно быть основано на знании, организованном в виде специализированных дисциплин, и что членами его должны быть люди, обладающие специальными знаниями в различных областях. Именно в этом их сила и эффективность» [13, с. 100].

Главным критерием демаркации фундаментальной и прикладной науки являются *целевой* и *функциональный*: у фундаментальной и прикладной науки *различные* социальные цели и функции. Как и прежде, цель фундаментальной науки – знание о мире *как он есть сам по себе*, т. е. объективная картина мира. Конечная цель прикладной науки – *предписание* для производства (в широком смысле), т. е. точный и технологически эффективный *рецепт*. Поиск истинного знания ради приращения нового, более основательного и истинного знания – самодовлеющая цель фундаментальной науки. Для прикладного же исследования истина *не* является самодовлеющей ценностью, она является

[1] Лиотар надеется, что «знания будут введены в оборот по тем же сетям, что и денежное обращение, и что соответствующее этому расслоение прекратит быть делением на знание/незнание, а станет, как и в случае денежного обращения, “знаниями к оплате/знаниями к инвестиции”, т. е. знаниями, обмениваемыми в рамках поддержания обыденной жизни (восстановление рабочей силы, “выживание”) *versus* кредиты знаний в целях оптимизации результативности программы» [7, с. 22].

лишь *инструментальной* ценностью, а точнее – даже не ценностью, а всего лишь *полезностью*; самодовлеющей же ценностью является техническая *эффективность* получаемого знания, которое за её пределами превращается в простую полезность. И отношение прикладной науки к фундаментальному знанию, если есть необходимость обращения к нему, есть типичное отношение *полезности*.

«Фундаментальное исследование, – пишет Б. И. Пружинин, – как и требует того научно-познавательная традиция, идёт путём обобщения (и в этом смысле путём возрастания фундаментальности) знания. Его целью является совершенствование концептуального аппарата науки, вне зависимости от его непосредственного прикладного значения. <…> Фундаментальное исследование развивается путём создания информационно более ёмких и обязательно логически связанных представлений о мире. Соответственно, одной из наиболее характерных особенностей фундаментального исследования является его ориентация на обобщающую новизну, на преемственность и творчество как мотив деятельности. Знание внутри такого исследования добывается *ради роста знания* и представляется в формах, предполагающих его использование для получения нового знания, то есть в формах, позволяющих использовать его в качестве исходных моделей для прикладного исследования. Знание, претендующее на статус фундаментального, должно включать в себя в качестве своего элемента и частного случая всё релевантное предшествующее знание, ибо по само́й сути дела это знание является результатом обобщающего совершенствования предшествующих приложений» [32, с. 125. Лев. стбц – прав. стбц; курсив мой. – *А. Х.*].

«Фундаментальные исследования, – отмечают М. М. Карпов и Е. З. Мирская, – предпринимаются, конечно, не по соображениям их непосредственной полезности, как это имеет место для прикладных работ. Здесь нет никакой возможности предвидеть, какое открытие решающим образом двинет вперёд науку и технику, а затем окажет влияние на весь уклад нашей жизни, но любое принципиальное открытие помогает овладению силами природы. Даже при чисто “потребительской” оценке трудно указать хотя бы одно из “бесполезных” и “непонятных” фундаментальных открытий, которое не было бы широчайшим образом использовано впоследствии» [33, с. 202]. И ещё. «Фундаментальные исследования ведутся безотносительно к возможности их практических приложений» [33, с. 202]. Имеется ещё одно отличие фундаментальных исследований от прикладных. Оно состоит в том, что первые не поддаются предварительному заказу. Иначе обстоит дело с прикладными исследованиями. «В прикладном исследо-

вании, – отмечает Б. И. Пружинин, – задачи ставятся извне – клиентом, заказчиком. И результат, в конечном счёте, оценивается им же. Причём не с точки зрения истинности. Заказчика интересует технологически воплощаемое решение, а не объективное представление о мире. Поэтому структура прикладного исследования отличается от научного знания» [34, с. 114][1].

Фундаментальная наука ищет истину и развивается в соответствии с имманентной логикой преемственности проблем и решений. Она сама ставит цели, выбирает средства и получает результаты. Прикладная же наука заинтересована не в истинности своих результатов, а в их технической *эффективности*. Её интересует лишь истинность положений фундаментальной науки, которые она собирается «приложить». Она не может ставить себе цели, так как всецело определяется *извне*. Её целями являются *заказы*, которые она должна выполнить. Заказчика в ещё меньшей степени интересует истинность тех знаний, на основе которых получен заказанный им результат, а также те идеи и методы, которые к нему привели. Он получает выработанное в сфере прикладной науки знание «в готовой упаковке», и всё, что его интересует и чем он озабочен, – это его эффективность; для него оно – всего лишь *средство* для достижения вне него находящихся целей, в которое он вложил свой капитал. Ему совершенно безразлично, получен ли этот результат вследствие применения новейших методов или же вследствие камлания шамана. Как и деньги, результат «не пахнет».

Стало быть, в отношении прикладной науки в «обществе знания» принцип *полезности*, или *использования*, действует в своём *позитивном* модусе, тогда как в отношении фундаментальной – в *негативном*. Вот почему многие из тех, кто пишет об обществе знания, пишет о таком обществе также и как, во-первых, об обществе, которое требует огромного числа всевозможных *экспертов*, а во-вторых – как об *обществе риска*. «По сути дела, представления об обществе риска являются ничем иным, как оборотной стороной идеи общества знания» [12, с., 55]. Ведь риски связаны не с фундаментальными, а как раз с прикладными знаниями. Надо сказать, что вся система нынешнего капитализма предстаёт как общество риска (см. об этом: [35]). Тенденция игнорировать фундаментальную науку, сокращать на неё финансирование, сокращать «бесполезные» с точки зрения социума проекты и т. д. в обозримом будущем грозит либо блокированием прогресса, либо ещё более серьёзными последствиями.

[1] «Центральным теперь становится вопрос об эффективности (приемлемости) знания. Между тем псевдознание оказывается во многих случаях значительно более эффективным и почти всегда – приемлемым» [32, с. 124. Прав. стбц].

6. Возможно ли общество знания в условиях современного капитализма?

Для западных исследователей проблемы общества знания последнее, как это видно из их концепций, – это капиталистическое общество на той его ступени, когда капиталом становится также и знание. Некоторые исследователи такое состояние капитализма называют *когнитивным капитализмом*. Так, Б. Польре пишет: «Когнитивный капитализм следует понимать как общество знания, управляемое и организованное по капиталистическим принципам. Кроме того, когнитивный капитализм следует понимать, как такой вид капитализма, в котором знание является основным источником стоимости, откуда и вытекает его противопоставление капитализму промышленному» [36, с. 66]. Последнее предложение свидетельствует, что данный автор находится в плену печально знаменитой «триединой формулы».

В предыдущем параграфе были рассмотрены процессы коммерциализации науки и товаризации знания, а также тенденция обособления прикладной науки от фундаментальной и перевёртывание, то есть *извращение*, отношения между ними. Здесь мы рассмотрим и другие аспекты статуса знания в современном капиталистическом обществе. Современное состояние мира характеризуется противостоянием двух тенденций в историческом процессе – 1) тенденции *глобализации* (процесса превращения прежде локальных историй в единую – глобальную – историю всего человечества) и 2) тенденцию *глобализма*, то есть регулирование процесса глобализации из единого центра в интересах этого центра. Стратегия и тактика глобализма многоуровнево и многоаспектно осуществляется ведущими капиталистическими государствами во главе с США. Так это выглядит на поверхности явлений, а на деле процесс контролируется так называемым Мировым Правительством. Но от этого последнего мы отвлечёмся.

Уже капитализм XVIII – XIX вв. создаёт в планетарном масштабе неодинаковость в уровне развитости разных обществ. Особенно ярко это проявляется в современных условиях, когда на мировой арене резко противостоят друг другу тенденция глобализации и тенденция моноцентричного глобализма. Глобалисты претендуют на установление *монополии* на знания. Учитывая это и многое другое, генеральный директор ЮНЕСКО Коитиро Мацуура в предисловии к докладу ЮНЕСКО «К обществам знания» пишет: «На следующих страницах мы постараемся представить панораму будущего, которое видится нам одновременно многообещающим и вызывающим известное беспокойство. Многообещающим – потому, что потенциал, содержащийся в разумном и умелом использовании новейших технологий откры-

вает поистине широкие перспективы для устойчивого развития человека и построения более демократических обществ. Вызывающим беспокойство – потому, что на этом пути действительно существуют вполне реальные препятствия и ловушки. Сегодня нередко говорят о разрыве в цифровых технологиях, и этот разрыв есть явление реальной действительности. Но есть и нечто ещё более тревожное: опасность того, что познавательный разрыв между самыми благополучными и развивающимися странами, в особенности самыми обездоленными из них, будет только увеличиваться, а наряду с этим внутри общества одной и той же страны будут появляться и шириться собственные глубокие разрывы. Но разве будущие общества знания могут согласиться с тем, что им предстоит стать обществами разобщения?» [6, с. 7. Прав. стбц – 8. Лев. стбц] Но пока на планете «правит бал», по выражению В. В. Маяковского, «капитал, его препохабие», эти разрывы будут расширяться до непреодолимых пропастей. Г. Бехманн отмечает: «Развитие общества знания является одновременно эволюционным феноменом и политическим намерением» [5, с. 126]. Намерением той мировой закулисы, которая именует себя «золотым миллиардом».

Отметим другие тенденции в функционировании знания в системе современного мирового порядка. Со второй половины XX в. наряду с тем знанием, которое разрабатывается в официальной институциализованной (прежде всего академической) науке, формируется и функционирует *альтернативное* знание, причём речь идёт не только о древних эзотерических знаниях, но – в первую очередь – о знаниях, выработанных и вырабатываемых в настоящее время. Можно сказать, что формируется и отчасти уже сформировалась *альтернативная наука* (речь, прежде всего, идёт об археологии, древнейшей истории, научной антропологии и др.)[1]. Мотивы неприятия официальной наукой концепций, разработанных альтернативной наукой и достоверных доказательств, которыми они подтверждаются, могут быть и бывают различными: от стремления сохранить должности, титулы и привилегии отдельных учёных, научных коллективов, направлений и школ до умыслов Мирового Правительства (например, в целях навязывания населению планеты конкретных картин истории, эволюции человечества и т. п.).

В XX в. появилась феминистская критика науки и философии. Причём в этой критике речь идёт не только о «патриархатном», маскулиноцентричном устройстве науки, третировании мужским научным сообществом женщин-учёных и т. д., но и о более глубинных фе-

[1] Подробнее см.: [37] и [38]. См. также: [39, с. 94 – 144].

номенах. Конечно, данная критика во многом эпатажна, максималистская, своецентричная и т. д., но она справедлива в том, что теория и методология познания современной науки, так же, как и философская онтология *не учитывают* специфически *женский* опыт, женский взгляд на мир и особенности женского отношения к миру. Феминисты (большинство - это, конечно, феминистки) не ограничиваются критикой современной науки, теории познания или онтологии. Они разрабатывают свою – *альтернативную* маскулиноцентричной – эпистемологию и онтологию. Так, К. Уитбек отмечает: «Я считаю, что задачей феминистской философии прежде всего является создание и разработкам концепций и моделей, которые могли бы чётко выразить опыт и формы практики женщин» [40, с. 397. Примеч. 1]. Уитбек указывает на трудности в решении данной задачи. «Очень сложно, – пишет она, – чётко и ясно говорить о новом подходе в онтологии, когда при этом обязательно затрагиваются основные концепты. Трудность состоит в том, что терминология, используемая при описании новой онтологии, автоматически интерпретируется с точки зрения принятой (то есть маскулинизованной. – *А. Х.*) онтологии» [40, с. 77]. Разумеется, строить специальную феминистскую эпистемологию и онтологию как *альтернативу* маскулиноцентричным их вариантам – значит оставаться в границах данной альтернативы. Задача же, если подходить к проблеме рационально, должна заключаться в критическом и творческом синтезе двух парадигм в нечто третье, которое бы сохранило в себе положительное содержание каждой из них.

Распространение с начала XX в. получили *заказные* теории и концепции. Одной из таких теорий была специальная теория относительности (СТО), созданная А. Эйнштейном. Её назначением было дезавуировать идею существования эфира и идею Н. Теслы о получении из него электричества в целях передачи его бесплатно на любые расстояния. Эта «теория» заблокировала, в частности, разработку вариантов *бестопливной* энергетики вплоть до сего времени. В наступившем XXI в. данная тенденция усилилась. Создаются, к примеру, концепции о безвредности ГМО или каких-то конкретных медикаментов, или же определённых продуктов питания. И т. п.

Стали утаиваться некоторые знания, которые, казалось бы, нет смысла утаивать. Так, NASA засекречивает данные, полученные астронавтами на Луне, а также данные марсоходов, зафиксировавших необычные феномены, которые могут трактоваться как *артефакты*. Результаты видео- и фотосъёмок, прежде чем быть представленными общественности, предварительно подвергаются редакции (ретушированию и т. д.), а что не удаётся отредактировать, объявляется игрой

светотеней, дефектами кино- и фотоплёнки. Редактируется даже *цветовая* палитра Марса и Луны. На деле небо Марса не оранжевое, а столь же голубое, как и небо Земли, а поверхность Луны не серо-белая, а многоцветная.

Конкуренция, как известно, порождает шпионаж. Он стал проявляться и в сфере науки. «Современная наука, – отмечает Б. И. Пружинин, – стала гигантским социально-экономическим институтом, вплетённым в промышленное производство, с мощными финансовыми потоками и финансирующими структурами, т. е. с заказчиком, который надеется получить прибыль благодаря научным разработкам и обойти конкурентов» [41, с. 6]. Соответственно заказчик вправе наложить запрет на распространение выработанных в науке знаний. «А теперь, – продолжает Пружинин, – представьте себе науку XVIII – XIX вв. Учёный, получивший какой-то новый результат, спешил поделиться с коллегами и результатом и методом его получения. И здесь не только вопросы престижа и пр. <…> Важно другое: знание принципиально воспроизводимо, и научная коммуникация была подчинена этому требованию. Экономическая конкуренция разрушает традиционную научную коммуникацию» [41, с. 6]. Опасение когнитивного шпионажа провоцирует *утаивание* результатов исследования, методов, технологий. Исследовательские учреждения стали напоминать средневековые и ренессансные цеха, в которых строго оберегаются секреты мастерства. Полноценно же наука может развиваться и совершенствоваться лишь в процессе многообразных научных коммуникаций.

Приверженцы и разработчики концепции общества знания связывают роль знания в этом обществе преимущественно с экономикой. Вот почему они так превозносят специализацию знаний. Но общество как целое не сводимо к экономике. Однако и те, кто не связывают применение знаний лишь со сферой экономики, под знанием имеют в виду преимущественно лишь *естественнонаучное* и *техническое* знание. Они также мало говорят о применении знания в сфере военно-промышленного комплекса (что, само собой, неизбежно рождает и культивирует когнитивный шпионаж), забывают о том, что знание со времени Первой мировой войны заявило о себе не только как о продуктивной, но и как о *деструктивной* силе. Отвлекаются также от того, что знания весьма активно используются спецслужбами, охранительно-карательными учреждениями и ведомствами.

Следует специально подчеркнуть, что основные концепции общества знания базируются на ***сциентистской*** мировоззренческой парадигме, в соответствии с которой наука и научность обожествляется, фетишизируется, ставится в самый ценностный центр цивилизации и

превращается в эталон всякой культуры. На неё уповают как на панацею от всех бед и несчастий (многие из которых, между прочим, прямо или косвенно обязаны своим происхождением именно этой науке). При этом наука превозносится сциентизмом преимущественно в её естественнонаучной ипостаси. Некоторые исследователи это прекрасно видят. Один из них – Э. Агацци. Он пишет о дисциплинах социогуманитарного цикла: «Эти дисциплины в течение столетий включались в учебные планы школ разного уровня, университетских факультетов, академий и научных институтов, но сегодня они не входят в образ общества, "основанного на знаниях", а потому имеют тенденцию лишаться поддержки, предоставляемой общественными институтами, особенно когда денег начинает не хватать» [4, с. 16]. Но эти «бесполезные» дисциплины абсолютно «необходимы для функционирования "общественной машины" и в этом смысле занимаются специализированными "технологиями", которые нужно изучать и применять на практике» [4, с. 16].

В свете изложенного можно утверждать, что построение общества знания в условиях современного капитализма (да и вообще капитализма) – это даже не абстрактная возможность. Это всего лишь ***утопия***, родившаяся в головах западных теоретиков и некритически подхваченная некоторыми российскими философами и философами других государств СНГ.

Но значит ли это, что из изложенного выше, т. е. из нерелевантности концепций общества знания, вовсе *не следует*, что общество знания, точнее: общество, *основанное* на знании, на практике неосуществимо? **Нет**. Но тогда каким по типу должно быть такое общество?

7. Тип общества, которое может основываться на знании

Приведём ещё один вариант общества знания. Его предлагает Н. В. Буковская. Она предпочитает говорить об «онаученном обществе», позаимствовав данное понятие у Ю. Хабермаса, который пишет: «В качестве созревшего онаученное общество может конституироваться лишь в той мере, в какой наука и техника через головы людей будут объединены жизненной практикой» [42, с. 166]. Н. В. Буковская несколько модифицировала данное понятие. Она пишет: «Под онаучиванием общества будем понимать процесс, во-первых, проникновения научного знания во все сферы общества, во-вторых, развития экспертной функции науки, научно-экспертного знания, в-третьих, повышения уровня научной квалификации и информированности основных субъектов и акторов, влияющих на принятие решений. В ходе реализации данного процесса возникают две тенденции – технократическая

и гуманитарная, которые по-разному влияют на его характеристики, задавая вектор развития общества и модель инновационных процессов» [43, с. 85]. И она делает «вывод, что подлинная инновационность связана именно с гуманитарной моделью, которая соответствует историческому этапу более развитого онаученного общества» [43, с. 88]. Этого, однако, мало. Теоретики общества знания, похоже, забывают, что культ науки достигается за счёт принижения роли и значимости не только «бесполезных» научных дисциплин. Но вернёмся к проблеме общества, которое может быть построено на знании.

И тут необходимо провести демаркацию между понятием общества знания и понятием общества, *основанного на* знании (knowledge-based society). Философы практически не различают их. Однако это неправильно. Общество знания в общем виде – это такое общество, в котором *почитается* знание, в пределе то, в котором существует своеобразный *культ* знания. Но общество, *основанное* на знании, – это общество, в котором *приоритет* отдан знанию. Следовательно, в нём преобладать должна *когнитивная* мироотношенческая модальность. Это значит, что данная модальность должна *оттеснить* остальные мироотношенческие модальности – в первую очередь этическую, эстетическую и религарную (то есть неконфессионализованную религиозную) – *на периферию* культуры, а то и вовсе *подавить* их. Но, во-первых, это грозит тем, о чём предупреждал В. И. Вернадский. А он писал: «Научное мировоззрение 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 сплетены между собою, и могут быть разделены только в воображении. <…> Уничтожение или прекращение одной какой-либо деятельности человеческого сознания сказывается угнетающим образом на другой. Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке» [44, с. 58].

Во-вторых, отдать абсолютный приоритет познанию и знанию, когнитивной мироотношенческой модальности в ущерб всем остальным возможно лишь под внешним давлением, т. е. *насильственно*. Общество, которое может себе это не только позволить, но и реализовать, не может быть не только не демократическим; оно не может быть и просто капиталистическим. Ведь в таком обществе должна всецело отсутствовать конкуренция. Таким обществом может быть

лишь *авторитарное*, а ещё вернее – *тоталитарное* общество. Со стороны своей организации такое общество есть *карикатура*, гротескная пародия на собственно *человеческое* общество. Взятое со стороны своего содержания, то есть как тотальное общество, основанное на знании, оно есть ***химера***. К тому же такое общество не просто осуществить. Но даже если умозрительно допустить, что оно осуществимо, то, как отмечает А. И. Ракитов, «общество, основанное на знаниях, вряд ли может служить панацеей от всех бед» [45, с. 94]. Оно не только не будет панацеей от различных бед, – оно породит *новые беды*.

8. Подлинно человеческое общество и статус в нём знания

Действительное полноценное *пост*-капиталистическое общество *не может* быть построено исключительно на знании. «Ныне, – отмечает Г. С. Батищев, – всё ещё часто верят в то, что всякое возрастание научной образованности само по себе – безусловное благо и верный показатель, своего рода гарант общего подъёма и расцвета человека» [46, с. 141]. Это – одно из кардинальных заблуждений, унаследованное от интеллектуальной эволюции Нового времени. Но подлинно человеческое общество не может быть построено ни на одной *гипертрофированной* мироотношенческой модальности, *за исключением* ***этической***. Но эта последняя должна иметь форму *не* морали, но *нравственности*. Суть их различия, как показал А. С. Арсеньев, состоит в следующем. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безоговорочны и всеобщи.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собою конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма, нравственность “с оговорками”, ограничениями. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т. д.)» [47, с. 78][1]. Как отмечает К. Маркс, «всякой *общественной форме* собственности соответствует своя мораль…» [48, с. 568][2] Разумеется, в подлинно человеческом обществе, построенном на *гармони-*

[1] «Нравственность формируется вместе с личностью, составляет принцип её бытия и неотделима от содержания “я” индивида. Мораль в таком случае именно в готовом виде предписывается индивиду как то, что противостоит его “я” и чему это “я” должно себя подчинить. Поэтому мораль связана с внешней целесообразностью (необходимостью), а нравственность – с целеполаганием самого́ индивида (свободой)» [47, с. 78]. «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» [47, с. 82].

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс пишут: «У республиканца иная совесть, чем у роялиста, у имущего – иная, чем у неимущего, у мыслящего – иная, чем у того, кто неспособен мыслить. У человека, у которого нет другого призвания к тому, чтобы стать присяжным, кроме ценза, и совесть цензовая. “Совесть” привилегированных – это ведь и есть привилегированная совесть» [49, с. 140].

ческих связях и отношениях, на ничем не ограниченной открытости личностных душевно-духовных миров друг другу и Универсуму, и все прочие мироотношенческие модальности должны не только гармонически соотноситься между собой, но и быть *очищены* от тех «шлаков», которые наслоились на них в ходе перипетий исторического процесса. Взять, к примеру, религарную модальность. На протяжении многих веков она существует в конфессионализованной форме. Данная форма давно *исчерпала* себя, о чём автор настоящего текста уже писал (см.: [50] и [51]), и о чём в последние годы заявляет Его Святейшество Далай-лама XIV. Его позиция, правда, более мягкая, чем позиция автора данного текста. Далай-лама пишет, что «одна лишь религия не может являться решением всех наших проблем» [52, с. 13]. Он высказывает уверенность в том, что «ни одна из религий не может надеяться когда-либо стать пригодной для всех сразу» [52, с. 152]. И он ратует за *светскую* этику[1].

«Я, – пишет Далай-лама XIV, – не *согласен* с тем, что этика должна базироваться на религиозных представлениях или вере. Я твёрдо убеждён, что этика может возникать просто как естественный и рациональный отклик на нашу человечность и наши общие человеческие условия» [52, с. 22; курсив мой. – *А. Х.*]. Следует специально подчеркнуть: Далай-лама XIV не отрицает значимость религии как таковой. Он лишь подчёркивает её недостаточность. Этика, согласно ему, и исторически и логически более основательна, чем религия, ибо коренится в само́й природе человека. Человеку с са́мого рождения присуще стремление к счастью и стремление к избеганию страданий. Это – духовные ценности, а «наша человеческая духовность более фундаментальна, чем религия» [52, с. 25]. Но человек живёт в обществе, и достичь счастья он может лишь в своей совместности с другими людьми. Далай-лама XIV, правда, не проводит различения морали и нравственности, но из контекста его монографии явствует, что он ратует именно за нравственность.

Каким же должен быть статус знания в подлинно человеческом обществе? Знание в таком обществе должно быть *гуманизированным* и *гуманитаризованным*[2]. Выработка и функционирование знания должно быть свободно от альтернативы «сциентизм или антисциентизм». Выработка знания вместе с тем должна быть процессом совершенствования знающей личности. Здесь знание выступает как

[1] «Что нам нужно сегодня, – пишет он, – так это решение, которое не обращается за поддержкой к религии и может быть одинаково принято как людьми с верой, так и без неё: *светская этика*» [52, с. 11].

[2] См. в этой связи § 4.2 настоящей монографии, который имеет название «Гуманизация и гуманитаризация как принципы общества знания».

сила-способность, отнюдь не осуществляющая свою власть над природой, обществом и человеком.

Такое общество можно было бы назвать обществом знания лишь в том смысле, что в нём знания – всякие – доступны всем, кроме, разумеется, тех, кому они не уместны в силу их возраста, – детям или подросткам. Знать должны не только *все*, но и *всё*: знать как добро, так и зло. Но делать и поступать по добру́. Но в этом случае применительно к такому обществу определение «общество знания» – не более чем ***метафора***. Таким образом, *понятия* «общество знания», а тем более «общество, основанное на знании», содержательно *иррелевантны*.

Литература

1. *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения, или так называемой философии //*Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. I. СПб., MCMXCIII.
2. Декларация о науке и использованию научных знаний //Наука для XXI века. Новые обязательства (Всемирная конференция по науке. Будапешт, Венгрия, 26 июня – 1 июля 1999 г.). Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 2000.
3. К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО. Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 2005.
4. *Агацци Э.* Идея общества, основанного на знаниях //Вопросы философии. 2012. № 10.
5. *Бехманн Г.* Общество знания – краткий обзор теоретических поисков //Вопросы философии. 2010. № 2.
6. *Мацуура К.* Предисловие //К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО. Париж: Юнеско, 2005.
7. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПБ.: Алетейя, 1998.
8. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999.
9. *Белл Д.* Социальные рамки информационного общества //Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986.
10. *Бехманн Г.* Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. М.: Логос, 2010.
11. *Делокаров К. Х.* Является ли «общество, основанное на знаниях», новым типом общества? //Концепция «общества знания» в современной социальной теории. Сборник научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2010.
12. *Ефременко Д. В.* Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижения и проблемы //Вопросы философии. 2010. № 1.

13. *Дракер П.* Посткапиталистическое общество //Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999.
14. *Алиева Н. З., Калинина Н. А., Кун-си-цын В. А.* Трансформация общества знаний в общество риска //Успехи современного естествознания. 2012. № 6.
15. *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс, 2004.
16. ***Marx K.*** Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Teil //***Marx K., Engels F.*** Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 1. Text. 2. Tl. B.: Dietz Verlag, 1981.
17. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.
18. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 25. Ч. II. М.: Политиздат, 1962.
19. *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М.: Политиздат, 1968.
20. ***Marx K.*** Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil //***Marx K., Engels F.*** Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 1. Text. 1. Tl. B.: Dietz Verlag, 1976.
21. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 47. М.: Политиздат, 1973.
22. *Хайек Ф. А. фон.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.: Изд-во «Новости», 1992.
23. *Кнорр-Цетина К.* Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания //Социология вещей. Сборник статей. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006.
24. *Маркс К.* Рефераты к моим собственным тетрадям //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. II. М.: Политиздат, 1969.
25. *Маркс К.* [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 49. М.: Политиздат, 1974.
26. *Хёфер М.* Может быть, капитализм хочет, чтобы мы были счастливыми? СПб.: Изд-во Крига, 2015.
27. *Бэкон Ф.* Афоризмы об истолковании природы и царстве человека //*Он же*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1972.

28. *Фуко М.* Власть и знание //*Он же*. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. Статьи и интервью 1970 – 1984. М.: Праксис, 2002.
29. *Горохов В. Г.* Как возможна наука и научное образование в эпоху «академического капитализма» //Вопросы философии. 2010. № 12.
30. *Шейнин Ю. М.* Соединённые Штаты Америки //Эволюция форм организации науки в развитых капиталистических странах. М.: Наука, 1972.
31. *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. М.: Русский Национальный Фонд, 2000.
32. *Пружинин Б. И.* Псевдонаука сегодня //Вестник Российской академии наук. Т. 75. 2005. № 2.
33. *Карпов М. М., Мирская Е. З.* Мотивы научного творчества в самосознании учёных //Социология науки. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 1968.
34. *Пружинин Б. И.* Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия //Этос науки. М.: Academia, 2008.
35. *Бек У.* Общество риска. На пути к новому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
36. *Польре Б.* Когнитивный капитализм на марше //Политический журнал. 2008. № 2. // www. politjournal. ru/ index. php? Action = Articles & dirid=67&issuse=213&tek=7917
37. *Бейджент М.* Запретная археология. М.: Эксмо, 2007.
38. *Кремо М., Томпсон Р.* Неизвестная история человечества. (Полное издание). М.: Философская книга, 2001.
39. *Хамидов А. А.* Научное и вне-научное знание: конфронтация и конвергенция. В 3-х ч. Ч. 3. Усть-Каменогорск: К-АСУ, 2014.
40. *Уитбек К.* Другая реальность: феминистская онтология // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. М.: РОССПЭН, 2005.
41. Перспективы российской науки как социального и культурного института. Материалы «Круглого стола» //Вопросы философии. 2014. № 8.
42. *Хабермас Ю.* Онаученная политика и общественное мнение //*Он же*. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007.
43. *Буковская Н. В.* Онаученное общество: технократическая и гуманитарная модель инновационного развития //Общество знания: философия, управление, образование. Материалы III Сибирского философского семинара Всероссийской научной конференции с международным участием. Томск: Томский гос. ун-т, 2013.
44. *Вернадский В. И.* Труды по всеобщей истории науки. Изд. 2-е. М.: Наука, 1988.

45. *Ракитов А. И.* Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях //Вопросы философии. 2005. № 5.
46. *Батищев Г. С.* Познание и творчество //Теория познания. В 4-х т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М.: Мысль, 1991.
47. *Арсеньев А. С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание //Философско-психологические проблемы развития образования. М.: Педагогика, 1981.
48. *Маркс К.* Наброски «Гражданской войны во Франции» //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 17. М.: Политиздат, 1960.
49. *Маркс К., Энгельс Ф.* Процесс Готшалька и его товарищей //*Они же*. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 6. М.: Политиздат, 1957.
50. *Хамидов А. А.* Конфессиональность как ингибитор религиозного полифонизма //Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии. Материалы Международной научно-практичес-кой конференции. Алматы: К-ИЦ ИФП МОН РК, 2002.
51. *Хамидов А. А.* Конфессионально оформленная религия как социокультурный фактор //Религия в политике и культуре современного Казахстана. Астана: Елорда, 2004.
52. *Далай-лама XIV. Тензин Гьяцо*. Вне религии: этика для целого мира. Новосибирск: ООО «Изд-во Дже Цонкапа», 2013.

РАЗДЕЛ 4. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ, ПОЛИТИЧЕСКИХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Косолапов Р.И.

«МАРКС СОВРЕМЕНЕН ВСЕГДА»[1]: ПРОЦЕССЫ ТРУДА И ОТЧУЖДЕНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ[2]

Маркс неисчерпаемо глубок и неизменно злободневен. Идейное наследие Маркса не подлежит старению. У Маркса всегда найдется слово, сказанное будто сегодня. Маркс и сейчас в передовых рядах действующих борцов за социальное переустройство мира.

В каких бы словосочетаниях - этих или же бесчисленном множестве иных - мы ни выражали непреходящую свежесть, вечную современность мысли Маркса, их всегда желательно подкреплять достоверным, точным, обстоятельным конкретным изложением марксистских истин. Во-первых, нужно добиваться того, чтобы, несмотря на растущий поток всевозможной информации, постоянно росло число читающих самого Маркса, а не только популярные пересказы его.

Во-вторых, не следует недооценивать тот факт, что исключительная методологическая мощь марксова гения оказалась тем тараном, перед которым, несмотря на десятилетия упорных контратак, не смогли устоять ни крепостные стены буржуазной апологетики, ни башни позитивистской схоластики. Его могучее влияние по-своему испытала на себе и буржуазная общественная наука. Теперь в почтительном отношении к Марксу-исследователю сплошь и рядом расписываются также те, кто люто ненавидит Маркса-революционера. На Западе появилось немало мнимо объективных авторов, остающихся

[1] От автора: «Ниже публикуется моя старая статья под этим заголовком (МАРКС СОВРЕМЕНЕН ВСЕГДА – Н.Г), появившаяся в журнале «Коммунист» № 7 за 1983 год. Она была посвящена столетию со дня кончины нашего главного пророка (14.03.1883). Потревожив покой этого 34-летнего (треть века как-никак) архивного документа, я с радостью обнаружил, что *он вовсе не устарел* и - при всех перипетиях, причем драматических и трагических, пережитого периода - удивляет своей жизненностью и свежестью. Публикация в этом случае посвящается уже другому, близящемуся юбилею - 200-летию со дня *рождения* Карла Маркса (05.05.1818) и с новой силой подтверждает верность прежнего названия. Оригинал в двух-трех местах слегка подправлен. Июль 2017».

[2] Данный материал дается не весь и со значительными сокращениями в соответствии с аспектом, обозначенным в названии темы (после двоеточия), выбранной для данной публикации.

верными трезорами капиталистического класса, но охотно подпевающих «на публике» хору, который славословит великого автора «Капитала». Мотивы этих субъектов могут быть разными, но лейтмотив этих речей состоит в том, чтобы потопить бунтарскую суть марксизма в похвалах и комплиментах и понадежнее запрятать его основателя в... музей мадам Тюссо.

Есть тут и еще один побочный эффект. Комплимент идеолога реакции, как поцелуй Иуды. Он и делается подчас с умыслом создать превратное впечатление, вызвать кривотолки о том, в чей адрес направлен. Вот почему никогда не лишне вновь повторить стихи Лессинга, которые Ленин цитировал применительно к Марксу: «Кто не хвалит Клопштока? Но станет ли его каждый читать? Нет. Мы хотим, чтобы нас меньше почитали, но зато прилежнее читали!». (*Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 131).*

Уже стало традицией: чтобы мысленно представить себе ту поворотную роль, которую Маркс сыграл в истории человеческого духа, прибегать к образу Прометея. Пример этого мифологического героя, похитившего у богов огонь для людей, приобщившего их к материальному свету и теплу как залогу света и тепла душевного и пострадавшего за это, - вдохновлял Маркса. И все же то, что сделал сам Маркс, величественнее сказаний древних греков о Прометее. Маркс дал пролетариату, народам, человечеству то, что не мог дать ни Прометей, ни какой-либо иной герой, - точное знание о самих себе, а тем самым об условиях своего освобождения. То, чего нельзя было ни у кого заимствовать, чего не было ранее и что следовало создать заново. Во всей предшествующей истории нет ничего такого, что можно было бы даже сопоставить с творением Маркса. Здание марксизма грандиозно. И вряд ли можно стать грамотным марксистом, прочитав какую-то одну, пусть и талантливо сочиненную книжку. Неизбежная судьба марксизма - его систематическое, повседневное изучение все большим числом людей, непрекращающееся живое функционирование в революционно-созидательной практике масс, постоянное обогащение на основе накапливающегося научного и жизненного материала. Именно это и есть его реальное бытие, несовместимое с каким бы то ни было догматизмом.

«Аргумент от возраста» марксизма, как правило, является основным в устах тех, кто хотел бы соблазнить человечество беготней за бабочками-однодневками всякого рода легковесных концепций, которые без устали плодит буржуазная общественная мысль, за тем, что Ленин называл безжизненным модным. Но разве «возраст» истины

может сказываться на ее достоинстве? Не происходит ли наоборот: чем больше подтверждается истина действительностью, тем она ценнее. Марксисты отнюдь не цепляются за всевозможные частности в учении Маркса, естественно подверженные временной эрозии, не настаивают на чисто событийных оценках, ушедших в прошлое вместе с породившими их ситуациями. В то же время они хорошо знают силу марксистского диалектико-материалистического метода и на деле убедились, что этот метод - главнейшее духовное завоевание человечества за всю его многотысячелетнюю историю. А каков метод - такова в принципе и теория.

Прежде чем приступить к изложению поставленного вопроса, напомним известную мысль Энгельса о том, что *марксизм нашел ключ к пониманию всей истории общества в истории развития труда*. (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 317).

Труд, простейшими моментами которого, по Марксу, являются целесообразная деятельность, средства труда и предмет труда, представляет собой воздействие работника на вещество природы с целью придания ему нужной человеку формы. В труде человек так или иначе обнаруживает и развивает свою натуру. По изделию можно судить о мастере, ибо он частично «объективировал» самого себя, вложив нечто от своего внутреннего «я» во внешний предмет. Эта отдача, «переливание» субъективных способностей в объект, превращение их из внутренне присущих субъекту в свойства внешнего предмета выражает общую особенность труда. Иначе просто невозможно приспособление предмета к человеческим потребностям. В свою очередь, потребление созданного продукта, возврат работнику того, что он в процессе труда передал объекту, является обратным присвоением человеком своих «сущностных сил», питает вновь и вновь повторяемое утверждение его как субъекта производства. Этот процесс носит характер освоения, «субъективирования» предмета, которое само выступает как важная предпосылка «объективирования». В жизни наблюдаются теснейшее их переплетение, взаимное проникновение и обусловленность.

Будучи тесно связаны и предполагая друг друга, названные звенья человеческой деятельности вместе с тем различны и порой разделены в пространстве и времени. Акт «объективирования» субъекта в труде может быть отщеплен, оторван от акта освоения, «субъективирования» продукта труда. Именно эта особенность труда – объективное разграничение изготовления и потребления, отдачи и освоения - и позволяет задерживать возврат производителю его изделия в частнособственническом обществе. «Объективирование» человеком своих

способностей в процессе труда (отношение «субъект – объект») есть и будет до тех пор, пока существует общественное производство. Что касается изъятия материального воплощения, сгустка труда, его продукта в пользу нетрудящегося – а именно это и есть *социальное отчуждение* в отношениях между людьми, - то оно возникло на определенном этапе развития общества и носит преходящий, временный, хотя и очень длительный характер.

В условиях первобытной общины, которая располагала крайне примитивными орудиями и производила лишь столько, что едва хватало для поддержания существования входивших в нее людей, не могло быть и речи об отчуждении продуктов труда. Слабость развития производительных сил, низкий уровень производительности труда, ограниченность практики, незнание социальных и природных закономерностей делали человека всецело зависимым от природы. Кроме этой зависимости существовала жесткая зависимость от самой общины. А она являла собой далеко не свободное объединение всесторонне развитых индивидов. Это был коллектив слабых и беззащитных в одиночку существ, которые только в союзе могли обретать минимальную силу для борьбы с природой за свое существование. Отчуждения не существовало просто потому, что нечего и некому было отчуждать.

Частная собственность и рабовладение возникают на базе более высокой производительности труда, позволившей обеспечить некоторый избыток продукта над минимумом жизненных средств. Этот-то избыток и стал отчуждаемым продуктом. Причем группа лиц (консолидирующаяся в эксплуататорский класс) изымает в свою пользу имущество потому, что делает своей собственностью людей, трудящихся, уподобив их орудиям труда. Аналогичное положение сохраняется и при феодализме. Отличие состоит только в том, что здесь крестьянин находится в личной зависимости от феодала как придаток к являющейся его собственностью земле и средствам ее обработки.

В условиях капиталистического производства работник выходит из личной зависимости и уже не может быть чьей-либо собственностью. Вместе с тем он лишается средств производства. Он получает личную свободу, но без ее материального базиса, свободу, которая оказывается иллюзорной, так как сохраняется экономическая зависимость от владельца средств и предметов труда. Вновь и вновь поступая в распоряжение не производителя-трудящегося, а собственника средств производства, продукт труда «противостоит труду как некое *чуждое существо,* как *сила, не зависящая* от производителя». При этом «осуществление труда… его претворение в действительность

выступает как *выключение* рабочего *из действительности*, опредмечивание выступает как *утрата предмета и закабаление предметом…»* (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 88).

То, что производит рабочий, отнюдь не уменьшает, а, напротив, умножает господствующую над ним и порабощающую его силу. Как писал Маркс в первоначальном варианте «Капитала», «ударение ставится не на опредмеченности (овеществленности), а на отчужденности (Entfremdet-, EntauBert-, VerauBertsein), на принадлежности огромного предметного могущества, которое сам общественный труд противопоставил себе как один из своих моментов, - на принадлежности этого могущества не рабочему, а персонифицированным условиям производства, т.е. капиталу». (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. т. 46, ч. II, с. 347).

Продукт труда - вещь, созданная руками человека, - начинает господствовать над человеком. «… Чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 88), тем беднее материально и духовно становится он сам.

Еще до Октябрьской революции Ленин, пользуясь данными обследования фабрик и заводов России, подсчитал соотношение прибыли капиталиста и заработной платы пролетария. Число рабочих тогда составляло 2,25 миллиона человек, сумма их заработков – 555,7 миллиона рублей в год. Средняя годовая заработная плата держалась на уровне 246 рублей (20 рублей 50 копеек в месяц). Прибыль капиталистов достигала 568,7 миллиона рублей в год. Таким образом, каждый рабочий приносил капиталисту по 252 рубля, то есть больше, чем получал. «Отсюда следует, - писал Ленин, - что рабочий *меньшую половину* дня работает на себя, а *большую половину дня* – на капиталиста» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч., т. 22, с. 25).

Куда более резкие контрасты наблюдаются в наше время. Если в середине XIX века американский рабочий около 3/5 времени работал на себя, а 2/5 – на капиталиста, то столетие спустя уже 2/3 времени рабочий работал на производство прибавочной стоимости и лишь 1/3 – на себя. За третью четверть XX века абсолютный разрыв между средним предпринимательским доходом и средней заработной платой вырос в США в 3 раза, во Франции – в 6 раз, в Японии – в 10 раз. Степень эксплуатации особенно усиливалась в тех отраслях, где ощутимее сказывается влияние научно-технической революции и выше доля квалифицированных работников. Создавая какую-то относительно

небольшую базу своего личного благосостояния, пролетарий одновременно создает в лучшем случае такую же (но, как правило, превосходящую ее) экономическую базу его эксплуатации.

После Первой и особенно после Второй мировой войны во внутренней жизни экономически развитых капиталистических стран произошли заметные перемены. Известное повышение материального достатка трудящихся в его абсолютном выражении дало повод пропаганде монополий уже в который раз затеять шумный разговор об «опровержении» марксовой теории. Такого рода утверждения строятся на констатации лишь того банального факта, что условия капиталистического производства в последних десятилетиях XX века не те, какими они были, когда их анализировал Маркс. Повторяется старая история, о которой наши противники предпочитают не вспоминать, - осуществляется подобие атаки, предпринятой после смерти Энгельса ревизионистом номер один Бернштейном на марксизм, на «теорию обнищания», которая подается в извращенно-утрированном виде.

Возьмем теперешнее положение в «пограничных областях» капитализма в географическом смысле, то есть странах, являющихся объектом эксплуатации со стороны развитых империалистических государств и транснациональных корпораций. Несмотря на падение колониальной системы, капитал здесь по-прежнему бесцеремонен и не отказывается от традиционных методов извлечения прибыли. Освободившиеся страны, по сути, остаются на положении сырьевой базы империализма. Сырьем, извлеченным из недр Азии, Африки и Латинской Америки, на 90 процентов снабжается Япония, на 75 – Западная Европа. При втрое большем по сравнению с капиталистическими странами населении молодые государства производят в 6 раз меньше, а в расчете на душу населения в 15 – 16 раз меньше промышленной продукции. В среднем заработная плата рабочих определенной квалификации в Азии в 10 раз ниже заработной платы таких же рабочих в США.

В отличие от развивающегося мира, механизм обнищания в экономически развитых капиталистических странах стал сложнее и потаеннее. Достигнутые здесь довольно высокие показатели среднедушевого потребления позволяют искусно маскировать тот факт, что «растет нищета не в физическом, а в социальном смысле, т.е. в смысле несоответствия между повышающимся уровнем потребностей буржуазии и потребностей всего общества и уровнем жизни трудящихся масс» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч., т. 4, с. 208).

Повышение в развитых странах капитала в результате научно-технического прогресса обеспеченности наемных работников по срав-

нению с довоенным уровнем – факт общеизвестный. Однако нельзя не видеть, что за этот же период несоизмеримо с улучшением материального положения трудящихся выросли доходы капиталистических монополий. Уже из одного этого сопоставления следуют вполне определенные выводы. Первый (и самый простой) из них – это усиление степени эксплуатации наемного персонала фабрик и заводов, поскольку доля общественного богатства, присваиваемая капиталистами, может возрастать только по данной причине.

Наряду со старыми, традиционными методами эксплуатации появились и новые, возникновение которых, в свою очередь, породило и новые формы обнищания трудящихся масс. Прогрессирующее применение в производстве достижений науки и техники естественно приводит к быстрому росту удельного веса умственных операций, к известной «интеллектуализации» труда. При капитализме это означает, что объектом эксплуатации постепенно все больше становятся не только и не столько физические, сколько умственные способности работника. Выявление этого нового источника прибыли существенно обогащает марксистское представление о механизме капиталистического отчуждения труда.

С одной стороны, повышаются роль и вес работников умственного труда (интеллигенция) как объекта эксплуатации. Это означает, что в сферу эксплуатации всасывается труд все новых групп участников производства. С другой стороны, в то же самое время возрастает возможность все более широкого применения в промышленно развитых капиталистических странах форм социального порабощения, основанных на «переориентации» эксплуатации, прежде изнурявшей главным образом мускулы рабочих, на менее заметное для рабочих, но более продуктивное для получения прибыли в процессе изнурения нервной системы.

«Открыв» в возрастающей эксплуатации умственной энергии работников новый, более эффективный источник извлечения прибылей, капитализм убеждается в невыгодности для себя урезывания потребления ими продуктов, удовлетворяющих физические и самые элементарные культурные потребности. Более того: поскольку при современной технике значительно больше прибыли «выжимается» из квалификации, чем из физической силы, хозяева монополий предпочитают иметь дело с сытым, а нередко и полуинтеллигентным рабочим. И все это при сохранении, а то и углублении «привычных» язв капитализма – массовой безработицы, принимающей хронический характер, бездомности, недоедания, нищеты в прямом смысле слова, зияющей на фоне витринной роскоши буржуазного мира.

В иных случаях буржуазия, исходя из своих эгоистических интересов, может быть даже заинтересованной в росте удовлетворения стандартизованных потребностей масс. В то же время *за пределами этих стандартов остаются вновь возникшие потребности*, быстро растущие в связи с общим ростом образования и научно-технической революцией. Выигрыш капитал получает, когда оценивает увеличивающуюся экономическую «отдачу» новых способностей, всеми средствами (в том числе идеологическими) замораживая представление о потребностях.

Теперь ограничение потребления трудящихся направлено в первую очередь на ограничение *социального* развития, в то время как последнее становится необходимым следствием и условием успешного хода современного производства. Лишь отсутствие пока *прямых количественных* измерителей степени удовлетворения социальных потребностей позволяет буржуазии скрывать «тайну» эксплуатации образца второй половины XX века. Этим же пользуются буржуазные пропагандисты, которые часто толкуют о якобы больших возможностях капитализма в повышении жизненного уровня, исходя только из сравнения *физических объемов* продуктов, потребляемых в индустриально развитых державах Запада. Такая социальная демагогия отвлекает внимание значительной части населения капиталистических стран от *возрастающего социально-культурного недопотребления трудящихся*, заслоняет факт значительного *отставания развития личности* каждого от возможностей, *которые уже созданы* для этого современным производством.

Включение ныне в стоимость рабочей силы значительных средств на покрытие широкого круга новых социально-культурных потребностей, не удовлетворяемых капитализмом, свидетельствует о необходимости изменения понятия «социальная нищета». Не хлебом единым жив человек. Эта древняя истина необыкновенно свежо звучит сегодня. Помимо определенной степени обеспеченности, современное состояние производительных сил предполагает высокий культурно-технический уровень работника производства. Потребности, удовлетворению которых препятствовал капитализм век назад, и потребности, за счет неудовлетворения которых он наживается сегодня, различаются между собой происхождением, формой, предметами, на которые они направлены, но одинаково жизненно важны для личности, *если она остается на уровне современного культурно-исторического развития*. Изменение формы и направленности эксплуатации ни в коей мере не колеблет марксистскую концепцию отчуждения

труда, а, напротив, подтверждает ее новыми фактами.

Капиталистическое производство в условиях научно-технической революции создает огромную массу лиц, занимающих пролетарское положение и одновременно являющихся работниками умственного труда. Выжимая из их интеллектуальных сил все большую прибавочную стоимость, оно в то же время объективно создает огромный и все расширяющийся мир духовных потребностей, которые отныне не являются более привилегией ограниченного и буржуазного в своей основе меньшинства, а становятся целью и смыслом жизни новой многочисленной армии эксплуатируемых.

Непосредственная цель капиталистической формы производства – увеличение стоимости – не совпадает с абсолютной целью производства – созданием предметов для удовлетворения человеческих потребностей. *Кризис буржуазного способа производства становится также кризисом духовного производства*. Неудовлетворенность и протест охватывают работников не только физического, но и умственного труда. Основное противоречие капитализма становится не только в принципе, но и практически все более универсальным.

В постоянном отчуждении продуктов труда, основных результатов, сгустков человеческой деятельности, Маркс видел превращение самой этой деятельности в не принадлежащий человеку процесс, в непрекращающееся «самоотчуждение» процесса труда. «Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – *принудительный труд*. Это неудовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде» (*Маркс К., Энгельс Ф* . Соч., т. 42, с. 94).

Принадлежа не рабочему, а капиталисту, деятельность рабочего перестает быть его самодеятельностью, «она есть утрата рабочим самого себя» (*Маркс К., Энгельс Ф*. Соч., т. 42, с. 91). Поэтому *эксплуататорский строй объективно культивирует отношение к труду как к чуждой, недостойной человека обязанности*. Отвращение к труду переносится порой на всякий труд. Оборотной стороной материального отчуждения продукта и процесса труда становится нравственное отчуждение работника от труда.

Производственная жизнь, говорит Маркс, есть особый вид жизнедеятельности, присущий только человеческому роду, особая родовая жизнь человека в качестве общественного существа. Отчуждение

труда поэтому означает отчуждение родовой жизни, общественного начала, а принудительный его характер делает истинно человеческую форму жизнедеятельности только средством поддержания физического существования. Это положение опустошает человека, делает его чуждым своей собственной сущности – труду.

Жизнедеятельность человека, его труд теряют самостоятельное значение и ценность, если не сулят непосредственного утилитарного результата. Тем самым закрепляется зависимость человека в основном от его физических (по своему происхождению – животных) потребностей.

«Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, - утверждает Маркс, - является отчуждение человека от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 94).

Воспроизводство основы отчуждения современным капитализмом и одновременная эволюция буржуазного общества напластовывают одно на другое все новые и новые противоречия. Нормой жизни стало экономическое средостение между индивидами. Отчуждение весьма многолико. Оно между старыми и молодыми, образованными и полуграмотными, мужьями и женами, белыми и «цветными», работающими и учащимися, лицами творческого и нетворческого труда, менеджерами и живыми роботами, гражданскими и военными, «голубями» и «ястребами» и т.д., и т.п.

«Лечение» элитой язв буржуазного общества сводится к двум способам: с одной стороны, к местному наркозу, обезболиванию крошечной экономической инъекцией или психологической обработкой; с другой – к иглоукалыванию, привлечению внимания общественности к тем участкам пораженного организма, которые менее всего связаны с причиной поражения. Зачем? Чтобы избежать серьезной операции.

Вначале может показаться, что факт отчуждения труда пагубно сказывается только на трудящихся, что эксплуататоры, присваивающие продукт, тем самым обогащаются и имеют все возможности для совершенствования себя как личности. Однако диалектика процесса такова, что основа благосостояния имущих классов – отчужденный труд – есть вместе с тем сила, уродующая и обесчеловечивающая их

самих.

Если трудящиеся, отрицательно относящиеся к труду на буржуа, все-таки осуществляют свою человеческую природу в процессе производства полезных предметов, то сами буржуа выступают преимущественно в роли потребителей плодов чужого труда. В строгом смысле слова это не человеческая, а животная деятельность, хотя и возникшая на базе общественного производства и получившая определенную общественную форму. Понятно, что это тоже «потеря человеком самого себя». «Рабочий здесь с самого начала стоит выше, чем капиталист, постольку, поскольку последний уходит корнями в этот процесс отчуждения и находит в нем свое абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы с самого начала восстает против него и воспринимает его как процесс порабощения» *(Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 94).

Поскольку капиталисту приходилось выполнять функции надсмотрщика и руководителя производственного процесса, его деятельность получала некоторое содержание, однако сам процесс труда выступал лишь в роли *средства* увеличения стоимости. «Самовозрастание капитала – создание прибавочной стоимости – есть, следовательно, определяющая, господствующая и всепоглощающая цель капиталиста, абсолютный импульс (Trieb) и содержание его деятельности, фактически оно есть лишь рационализированный импульс и цель собирателя сокровищ, совершенно убогое и абстрактное содержание, которое принуждает капиталиста, на одной стороне, выступать в рабских условиях капиталистического отношения совершенно так же, как рабочего, хотя и, с другой стороны, - на противоположном полюсе» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 49, с.4 7). Капиталист тоже не свободен в проявлении творческих человеческих потенций.

Из этих бесспорных констатаций, однако, не вытекает, что в ликвидации отчуждения будто бы одинаково заинтересованы все классы. Подобную позицию усердно проповедуют идеологи буржуазии и правого оппортунизма. Класс эксплуататоров не только не испытывает потребности в освобождении, но всеми силами противится этому.

В свое время Ленин подверг сокрушительной критике буржуазные приемы «опровержения» марксизма, состоящие в том, чтобы в массе частных подробностей и надуманных «уточнений» топить политико-экономическую суть дела. В это же русло влились усилия новоявленных вульгаризаторов и эклектиков, тщетно доказывавших, что-де марксово предвидение будущего «не сбывается», потому что его исходная предпосылка – крупная машинная индустрия – проходит сейчас иную фазу своего развития, чем во второй половине XIX века.

Лишь некомпетентность или же предвзятость позволяли усмотреть в этих процессах некий «противовес» экономическому закону движения современного общества – все более быстрому и многогранному прогрессу **обобществления труда**. Именно анализ закономерностей процесса *обобществления труда* позволил Марксу сквозь толщу десятилетий сделать выводы, относительно его следствий в исторической перспективе, позволил определить ряд их общезначимых черт. Вот некоторые из них:

- превращение средств труда в достояние всего общества;
- непосредственное включение индивидуального труда в совокупный коллективный труд и прямое признание его обществом;
- коллективное присвоение совокупного общественного продукта;
- постоянное сохранение в руках общества и неподверженность индивидуальному распределению той части произведенного продукта, которая необходима для возмещения сношенных и израсходованных средств производства и его расширения, а также для создания резервного или страхового фонда;
- выделение из той части продукта, которая идет на потребительские нужды, издержек управления и общественных фондов, предназначаемых для совместного удовлетворения потребностей (образование, здравоохранение, коммунально-бытовое обслуживание и пр.), для содержания нетрудоспособных и т.д.;
- распределение по труду в зависимости от его количества и качества;
- сохранение при индивидуальном распределении того же принципа, что и при обмене товарными эквивалентами: известное количество труда в одной форме обменивается на такое же количество труда в другой;
- сохранение в силу неравенства способностей отдельных людей, их квалификации, индивидуальной производительности труда и пр. также известного неравенства в материальной обеспеченности.

Социальное рабство большинством трудящихся до капитализма не воспринималось как необходимая принадлежность данного общественного строя. Его проявления чаще всего ставились в зависимость от личных качеств рабовладельца или крепостника. Лишь подрыв устоев патриархального хозяйства, разрыв связи работника с определенным местом и определенным эксплуататором, известное обобществление, а значит и обнажение эксплуатации, которые производит капитализм, создают условия для понимания частнособственнических от-

ношений.

Докапиталистические способы производства, при всех огромных различиях между ними, основывались на рутинной технике, на относительно малоэффективных орудиях индивидуального пользования, ограничивавших возможности как развития, так и применения естественных и технических наук. Независимо от типа собственности (общинной или частной) и формы организации труда (совместного или индивидуального) работники были разобщены технологически. С утверждением частной собственности в качестве господствующего экономического отношения технологическое обособление работников подкрепилось обособлением социальным, экономические условия производства породили и закрепили отчужденность во взаимоотношениях людей.

Качественные перемены в этот порядок вносит только капитализм. Возникая как результат высшего развития частнособственнических отношений, он вместе с тем не может не менять организацию труда. Уже в мануфактуре, собирающей под одной крышей какое-то число специализированных рабочих, - она приобретает совместный характер. Технологическое разобщение окончательно подрывается внедрением машин, превращением производства в систему взаимодействующих механизмов, в которую сам человек включен лишь в качестве некоей обезличенной детали. Средства и предметы труда, объединяющего единым процессом и в одних помещениях десятки, сотни, тысячи работников, в организационном и технологическом отношениях становятся общественными. Развивается противоречие между общественным характером производств и частной формой присвоения средств производства и его результатов.

Ныне обществоведам представляется весьма плодотворным и вместе с тем требующим больших дополнительных изысканий путь, который указывал Маркс, говоря о формировании всякой новой общественной системы. «Если в законченной буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой… органической системе. Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития» *(Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 229).*

В общественной системе, перерастающей в целостность, ядром которой является обобществленное хозяйство, все больше дает о себе знать закономерное взаимное соответствие между ее частями и элементами, постепенно распространяемое на широкую гамму отношений производства (технико-технологических, организационно-управленческих и экономических), вообще на весь ансамбль общественных отношений: производственных, социально-политических и нравственно-правовых, материальных и идеологических.

В самом абстрактном виде любая человеческая общность – будь это все общество, поколение, нация, класс – обладает, с одной стороны, производительной способностью, то есть определенной совокупностью средств и предметов труда, навыков и умений, энергетическими мощностями и т.п., а с другой – исторически обусловленной способностью потребительной. Характернейшая черта эксплуататорского общества – противопоставление этих способностей друг другу и закрепление производственных обязанностей в основном за неимущими, а возможностей пользоваться потребительскими благами – по преимуществу за собственниками средств производства. Тем самым устанавливается мера потребностей, которая трудящемуся классу диктует определяемые интересами собственников средств производства нормы и формы потребления, вначале примитивно-аскетические, затем программируемые вездесущей рекламой, а господствующему классу предоставляет неограниченный простор для роскоши и изощрения во всех новых видах наслаждений.

Уместно будет вспомнить здесь высказывания замечательного советского педагога А.С. Макаренко, который считал, что самое важное, что мы привыкли ценить в человеке, - сила и красота - определяются исключительно по типу его отношения к перспективе. Речь, например, может идти о простейшем удовлетворении ближайшей потребности – обеде, посещении кино, покупке обновки. Это тоже перспектива, но самая близкая, и человек, всецело определяющий ею свое поведение, представляется самым слабым. «Если он удовлетворяется только перспективой своей собственной, хотя бы и далекой, он может представляться сильным, но он не вызывает у нас ощущения красоты личности и ее настоящей ценности, - писал педагог. – Чем шире коллектив, перспективы которого являются для человека перспективами личными, - заключал он, - тем человек красивее и выше». «Воспитать человека – значит воспитать у него перспективные пути» - утверждал А.С. Макаренко. (*Макаренко А.С.* Педагогические сочинения. М. – Л., 1948, с. 179).

Этот «философский камень» оптимистического восприятия жиз-

ни выражен наследием Маркса. Ничего подобного не в состоянии дать человеку капиталистическое общество, где личность закупорена в колбу индивидуалистических интересов. Где общий кризис частнособственнической системы выражается, кроме всего прочего, в утрате социальных и национальных целей, в патологии безбудущности. Где человека, не принадлежащего к собственникам средств производства, чего бы он лично ни достиг в жизни, неотступно преследует тень неуверенности в завтрашнем дне.

Гусева Н.В.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН

Политический процесс

Политический процесс характеризует распределение и осуществление власти, властных полномочий между имеющимися социальными силами. Он касается принимаемых решений широкого круга вопросов, важных для всех. Существенной чертой политического процесса является то, что ведущей институциональной силой в нем выступает государство, или государства, если речь идет о международном политическом процессе.

Характеристикой современного контекста рассмотрения политического процесса являются крупные цивилизационные изменения. Они выражаются в таких явлениях как глобализация, обострение конфликтов за овладение ресурсами, перерастающие в военные, укоренение статуса транснациональных корпораций, трансформация национально-государственных образований, возникновение и достаточно активное проявление террористических сил, деформации экономических связей, формализация систем образования, ослабление человеческих ценностей, постепенная утрата способности обеспечивать устойчивое существование и др.

Понятие цивилизации и понятие культуры: сущность и соотношение

Черты современных цивилизационных изменений необходимо рассматривать в их связи друг с другом, а не в качестве самостоятельных явлений. В противном случае сущность политического процесса не может быть отражена в достаточной степени адекватно, что приведет к невозможности сколько-нибудь серьезно осознавать перспективы его развития.

Учитывая, что все названные характеристики выражают лицо современной цивилизации, что они являются ей принадлежащими атрибутами, которые она продуцирует, именно ее – цивилизацию - надо брать за основу рассмотрения. В данном случае рассмотрение цивилизации как основы, как порождающего начала для возникновения характеристик ей принадлежащих, важно, так как именно она реально выступает той «почвой», в которой возникают отмеченные характеристики и в которой эти процессы продолжают разворачиваться. Смысл такой постановки вопроса заключается в проблеме соотношения наступающих или наступивших цивилизационных изменений с тем, что обусловливает эти изменения закономерно, в качестве следствий проявления сущности самой цивилизационной формы существования человеческого сообщества.

Исследования по цивилизационной проблематике осуществляются философским и научным сообществом[1]. Смысл рассмотрения современной цивилизации как основы состоит именно в том, чтобы выявить в ней (как особом явлении) основания, способные порождать такие ее характеристики, которые противостоят культуре и ведут само «тело» цивилизации к гибели.

На наш взгляд, цивилизация представляет собой такой способ организации и функционирования общества, при котором ведущими выступают процессы применения, употребления, тиражирования, использования и т.п. того, что создано культурой. Для сравнения: культура как процесс представляет собой деятельность созидательную, творческую, социально значимую. В то же время культура как результат всегда представлена предметами культуры, составляющими за-

[1] Так, проводятся постоянно действующие научные семинары в Центре проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования при Отделении общественных наук РАН (рук. д. физ-мат. и полит. наук С.С. Сулакшин), в НИУ ВШЭ (рук. ординарный профессор О.И. Шкаратан). По инициативе Центра изучения социокультурных изменений (ЦИСИ), в Институте философии РАН состоялась российско-китайская конференция «Цивилизация и модернизация» (29–31 мая 2012 г.), в которой приняли участие с российской стороны философы и социологи ряда институтов РАН и университетов, с китайской – специалисты Центра исследований модернизации (ЦИМ) Академии наук Китая (руководитель Центра профессор Хэ Чуаньци и ведущие сотрудники Центра). Материалы конференции изданы на русском и английском языках [Цивилизация и модернизация 2013; Цивилизация и модернизация 2014]; По инициативе Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса в 2013 году было учреждено проведение серии Международных философских конференции по теме «Культура и проблема цивилизационного выбора», из этой серии уже проведены Международные конференции в 2014 и 2015 годах на базе Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева.

вершенный или завершающийся образ того, что создано в процессе созидательной, творческой, социально значимой деятельности. Именно культура, как процесс, прежде всего, выступает контекстом всего того, что человечество формирует как «вторую природу». Образ культуры как «второй природы», очевидно, не может быть мертво статичным по определению, если речь идет о существующей, а не исчезнувшей природе. Поэтому сравнение потенциала культуры и цивилизации для развития человечества, а также сравнение потенциала, присущих современной цивилизации процессов с процессами собственно культурными, может осуществляться только по параметрам культуры как процесса, с одной стороны, и по параметрам цивилизационных процессов, с другой. Применение и созидание, использование и творчество, социальная значимость как достижение удобства, комфорта и социальная значимость как способ устремления и достижения новых гуманистических смыслов бытия для всего человеческого сообщества и т.п. – вот линии сравнения цивилизационных и собственно культурных процессов.

Разновидности и характер цивилизационных отношений и их отличие от собственно культурных отношений – общения

Специфика существования цивилизационных процессов, выражена, как мы отметили выше, способами организации и функционирования общества, при котором ведущими выступают процессы применения, употребления, тиражирования, использования и т.п. того, что создано культурой. В этом смысле цивилизационные процессы имеют манипулятивный характер, в то время как собственно культурные процессы – творческий. Кроме того, цивилизационные процессы всегда имеют институциональную, и, в этом смысле, инструментальную форму. Цивилизационные отношения – это функциональные отношения между людьми, в которых выражается взаимодействие их ролевого статуса, а не их как личностей, как индивидуальностей. Например, руководитель – подчиненный, пассажир – контролер и др. В противоположность этому, отношения в статусе культурных всегда имеют форму общения, которая не перерастает в форму совместного или несовместного функционирования. В общении встречаются друг с другом личности, люди, не превратившиеся в носителей функций, а находящиеся в поле своего содержательного существования. Например, мама для ребенка, если она на производстве директор – не является для него директором, а является человеком, которые его любит. Здесь мы не имеем в виду ситуации, когда имеет место роль мамы.

«Мама» по роли – тоже функциональный феномен. Он свиде-

тельствует, что между ребенком и такой «мамой» существует не общение, а контакт. Это значит, что главного в этих отношениях контакта нет. Нет любви, достаточного взаимного понимания и уважения, нет проникновенности их жизненной связи.

Институализация как способ фиксации и упорядочения массива разнонаправленных интересов

Институализация характеризует процесс, при котором непосредственное содержание той или иной человеческой деятельности необходимым образом переводится в форму организационного опосредования. Организационная компонента становится существенной и определяющей тот или иной тип цивилизационного функционирования. В условиях институализации статус собственно деятельности переходит в статус функционирования. Ее смысл и значение изменяется. Так, если смыслом и значением деятельности является создание чего-либо, то статус функционирования заменяет «создание» на «применение». При этом сама деятельность оказывается за скобками рассмотрения. Ее присутствие подразумевается, но не акцентируется с точки зрения ведущего смысла и определяющей значимости. Для социальных процессов эта трансформация смысла деятельности из «создания» в «применение» означает массированное распространение выхолащивания значимости ее содержания, превращение ее в некий «довесок» к функционированию потребления ее результатов, в нечто неглавное и находящееся за пределами непосредственного интереса со стороны функциональной, потребляющей среды. В условиях цивилизационных процессов функциональные отношения становятся определяющими в обществе.

Сами институциональные формы по определению являются, с одной стороны, зависимыми, а с другой стороны, они являются формами, которые служат своего рода инструментами, обеспечивающими установление зависимости. Они создаются для того, чтобы подтвердить и обеспечить регламентацию, контроль, управление и т.п. процессов, которые становятся социально-значимыми. Можно отметить, что двоякий смысл функциональности институциональных форм может проявляться как одновременно, так и неодновременно. Выделение одновременности и неодновременности зависит от того, что именно рассматривает и хочет акцентировать автор исследования или анализа. Так, всякий раз имеется реальная возможность осуществлять управление теми или иными социальными или политическими процессами с помощью созданных институциональных форм, которые в этом слу-

чае исполняют роль инструментов управления. В тоже время имеет место и обратная сторона проявления институциональных форм, где они оказываются в статусе инструментов силы, стоящей над сообществом, которая предусматривает регуляцию, контроль, управление этим сообществом.

Политический процесс как цивилизационно-институциональный в соотношении с ролевыми и жизненными интересами людей

Политические процессы сами по себе и контексты, в которых они формируются и функционируют, в полной мере относятся к разряду процессов цивилизационных. Их определение вытекает из понимания сути цивилизации как таковой. Это можно проиллюстрировать при рассмотрении, например, таких органов, которые являются выражением опосредований, присущих собственно политическим процессам. Речь идет об организационных формах, обеспечивающих осуществление власти в те или иные исторические периоды. Речь идет, прежде всего, о формах государств и политических систем в целом в тот или иной исторический период. Институциональная представленность видов и форм властного функционирования прямо соответствует целевым и функциональным определениям принятого или ведущего направления цивилизационных процессов. Конкретизация этих направлений определяется, в свою очередь, преобладающим присутствием интересов соответствующих социальных групп. Существенный характер приобретает в этом плане то, насколько институционально оформленными и функционально закрепленными оказываются интересы социальных групп, участвующих в политических процессах. Мера, специфика, полнота институциональной оформленности и закрепления интересов социальных групп является выражением возможностей для них не только реального участия в политическом процессе, но и его эффективности.

Институциональные параметры политических процессов, как известно, определяют смысл и наполнение понятия «политическая система». Именно она является выражением особенностей и перспектив развития политических процессов, так как именно в политической системе обретают свою силу и возможность реализации (или ее блокировки) интересы различных социальных групп. Политическая система является институционально оформившейся структурой, позволяющей запускать, корректировать или прекращать тот или иной политический процесс. В политической системе ведущую роль играет институт государства, который через свою структуру в наибольшей мере способен осуществлять властные полномочия, связывающие

имеющиеся интересы социальных групп с реальными политическими процессами, ведущими к их осуществлению. Наличие в истории человечества различных форм не только государств, но и политических систем показывает эту связь как весьма устойчивую и имеющую вполне объективные основания.

Соотношение социального и политического процесса в современном мире

Политическая реальность как проявление цивилизационной формы организации общественной жизни характеризуется массивами действий со стороны политических институциональных структур. Направления этих действий касаются экономики, самой политики, образования, науки и др. В то же время эти массивы действий совершаются как самостоятельные акции. Их предметность не затрагивает того, что можно было бы назвать собственно культурным процессом. Эти массивы действий носят, как правило, опосредованный регламентирующий характер. Они выражены в создании своего рода матриц поведения, матриц принятия решений, соответствующих уже сложившимся обстоятельствам. Речь идет о создании регламентирующих норм, законов, предписаний. Создание таких матриц лишь с большой долей условности можно было бы квалифицировать как проявление творчества в полном смысле этого слова. Но отказать в необходимости включения в них характеристик новизны, соответствия возникающим обстоятельствам, а значит и рациональности, нельзя.

Созидательность в этом случае также носит некий формально-нормативный характер - характер формы и регламентирующей нормы будущих событий, действий людей и сообщества в целом. Для цивилизационного процесса это является чрезвычайно важным и определяющим все аспекты существования цивилизации, включая аспекты политические. Акцент на форме в этом случае соответствует характеру цивилизационных отношений. В сфере политики - это можно проиллюстрировать в часто обнаруживаемом отличии формы и содержания, скажем, договорных процессов. Феномен дипломатии в этом плане является показательным примером. Форма отношения с конкурентами, оппонентами, противниками должна выражать дружественное содержание отношений, в то время как реальное их содержание может быть сугубо противоположным, но тщательно скрываемым.

Создание именно регулирующих матриц, не имеет статуса продукта, который бы был необходимым условием жизни людей в плане возможностей их деятельностной реализации как субъектов творчества. Однако, существование в контексте цивилизационных процессов,

делает регулирующие матрицы крайне необходимыми даже для обеспечения возможностей творческой деятельности. В этом плане эта необходимость выражает создание таких условий, без которых творческая деятельность вообще окажется невозможной. Так, если учесть, например, что все человечество по большей части ведет функциональный образ жизни, то остается проблематичным определить меру реальной возможности для осуществления творческой деятельности без специальной организации мест, времени, условий со стороны институтов, которые этими процессами ведают, то есть создают организационные стандарты для обеспечения пространственно-временных условий осуществления такой (творческой) деятельности. Так, в сфере науки создаются ВНИКи – временные научно-исследовательские коллективы, создаются научные центры и др. В сфере политического процесса создаются условия для возможности осуществлять политическую деятельность, включающую в себя элементы творчества. В этом случае речь идет о деятельности сообществ в рамках регламентируемого функционирования соответствующих организационно-институциональных структур – партий и общественных организаций.

В то же время социальная значимость регулирующих матриц имеет существенно иной характер по сравнению с тем, что подразумевается, когда речь идет о социальной значимости творческих процессов как таковых. Это связано с тем, что институционально создаваемые матрицы, регламентирующие цивилизационные возможности и условия того или иного процесса, всегда выражены некими разрешаемыми или запрещаемыми системами действий в той или иной области. Совершаемые системы действий лишь формально могут рассматриваться в качестве аналогов деятельности. В содержательном, и тем более в сущностном плане, системы действий выступают внешним по отношению к деятельности явлением. Это происходит потому, что деятельность всегда имеет определенное содержательное «ядро». Системы же действий всегда ориентированы на создание неких предварительных условий для совершения деятельности. Можно это подтвердить, например, тем как совершается деятельность художника по существу и в качестве предварительного условия. По существу, деятельность художника заключается в создании, например, живописного полотна, имеющего некий духовный смысл и социальную значимость. Предварительным условием для нее будут выступать системы действий, посвященные подготовке кистей, красок, холста и проч. Если человек осуществляет системы действий, то это совершенно не значит, что он в этом процессе осуществляет создание духовного смысла будущей картины и саму эту картину, способную иметь какое-либо со-

циальное значение.

Соотношение систем действий и деятельности, как совершенно разнородных по существу осуществляемых процессов, можно показать на самом различном материале. Например, в образовательном процессе системы действий, совершаемые учителем или учеником, не могут отождествляться с процессом их реального личностного роста и качественных изменений. Но именно содержательно-деятельностный процесс выступает основанием формирования качественных изменений и личностного роста в процессе образования. Человеческое измерение выражает, прежде всего, статус человека как субъекта, то есть, по большому счету, творца того, что он делает, созидает. Человек–субъект – это человек, который сам не только способен желать ставить социально-значимые цели, но тот, который такие цели ставит и осуществляет в процессе своей деятельности. Цивилизационный процесс по своему статусу противоположен существованию субъектного бытия человека. В этих условиях субъектность оказывается возможной лишь как нарушение логики цивилизационного движения, как выход за ее пределы в другое измерение. Таким измерением выступает целостная деятельность[1]. В условиях цивилизационного движения она оказывается настолько возможной, насколько в ту или иную историческую эпоху реально возможна и существует ситуация, когда индивиды, сообщества индивидов, ставят «под свой контроль как условия своего собственного существования, так и условия существования всех членов общества: в этой коллективности индивиды участвуют как индивиды, а не как роли»[2]. Современная цивилизация относит создание таких условий и контроль за ними к ведению государств, которые берут на себя функцию обеспечения институциональных возможностей творческой деятельности.

Социумные характеристики общественных отношений и следствия их реализации

Атомизация индивидов в социумном[3] процессе резко меняет качество политического процесса и политической реальности. Осуществление властных функций приобретает характеристики, сближающие

---

[1] См.: Гусева Н.В. Культура. Цивилизация. Образование. Социально-философский анализ оснований развития человека в контексте цивилизации и культуры. М.: «Экспертинформ», 1992, с. 55.

[2] Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. С.63.

[3] Под социумом принято понимать такое состояние общества, при котором ведущими являются отношения людей как функциональных единиц, а не собственно субъектов.

их с проявлениями законов, условно говоря, не динамических, а законов статистических. Именно поэтому образ осуществления власти может быть выражен не как некое взаимодействия регуляции и соответствующей реакции, имеющей вполне определенный однозначный смысл, адекватный регулятивам, а как образ некоего броуновского движения, которое надо охватить определенными рамками, задать ему некие, хотя бы общие, очертания и направление. Участниками «броуновского движения» выступают индивиды, различающиеся между собой интересами, которые обусловливают различную направленность ожиданий, поступков, действий, целей и предпочтений. В этой модели политического процесса для некоего оптимального выбора формы власти главной задачей, требующей решения, выступает задача обнаружения основания, на котором можно было бы если не объединить, то хотя бы сколько-нибудь приблизить друг другу массивы разношерстных интересов. Эта задача становится практически насущной потому, что действия самой власти должны быть определенно направленными, дабы обеспечить, образ желаемого единства страны, образ единства разнонаправленных интересов людей, обеспечить некое их соответствие друг другу в социальном и политическом процессе. Такой модели политической задачи соответствует, как известно, демократическая форма ее осуществления.

Цивилизационная форма организации жизни в обществе, выраженная проблемами, порожденными атомизацией индивидов, и переводящая решение проблем человеческих взаимоотношений в план формально-социумного смысла и в план чисто институционального бытия, - такая цивилизационная форма организации жизни в обществе порождает существенное изменение смыслов как самого человеческого бытия, так и смыслов общественного существования и его возможностей. Смысл самого человеческого бытия в этом случае редуцируется к закреплению понимания человека как единицы, которая функционирует в процессах тоже совершенно функциональных, подчиненных уже сложившимся институциональным моделям организации, конструирующей ту или иную сферу социальной, а точнее, социумной, жизни. Это касается самых разнообразных сфер социума, включая производство, политику, образование, искусство и др.

Смыслы общественного существования и его возможности редуцируются к смыслам также функциональным, в которых вопрос о творчестве трансформируется в вопрос о «наилучшем» применении уже известных стандартов или об изменении стандартов, но в плане уже известных установленных оснований. Полный «охват» содержательности общественной жизни смыслами функционального, инсти-

туализированного бытия общества превращает его в явление не социальное, а именно социумное[1].

Статус и специфика интересов в социальном контексте и в контексте социумном

Точка зрения, согласно которой в современный период идет столкновение цивилизаций не является исчерпывающе точной, то есть соответствующей реальности. На самом деле обостряется противоречие цивилизационного и собственно культурного мироотношения. На этом фоне цивилизационные различия и столкновения цивилизаций выступают как периферийные процессы. Хотя при точечном подходе именно они оцениваются как суть и содержание современной эпохи.

Цивилизационный подход к пониманию состояния современного человечества страдает произвольностью и ситуативностью. Это определяется тем, что анализ интересов людей не выводится за рамки их функциональной представленности. Однако нельзя не учитывать, что в человеке присутствуют определения и нефункционального плана. Именно они характеризуют в них собственно человеческое начало. Речь идет о нравственности, об эстетических параметрах отношения к миру и самому себе и др. На фоне функционального существования нравственное превращается в моральное, эстетическое – в следование модным веяниям, политическое – в участие в процессах, которые не отвечают интересам человечества и человечности, и т.п. Эти трансформации свидетельствуют о процессах, которые изменяют человека и его взгляд на самого себя. Они изменяют самоидентификацию общества – как сообщества людей, превращая представление об обществе в представление о массивах потребителей, искателей выгоды, которые не озабочены судьбами других людей и общества в целом. В этом контексте содержанием политического процесса, имеющего место в любых современных станах, становится удержание этих масс потребителей и искателей выгоды в рамках дозволенного. Эта задача в контексте политического процесса становится одной из самых насущных. Она известна как борьба с антиобщественными проявлениями в широком спектре. В международном плане эта задача проявляется как задача борьбы с нарушениями международного права. Наиболее острая форма этой борьбы выражена как борьба с международным терроризмом и наркотрафиком.

---

[1] См.: Гусева Н.В. Культура. Цивилизация. Образование. Социально-философский анализ оснований развития человека в контексте цивилизации и культуры. М.: «Экспертинформ», 1992, с. 156-172

Концепции глобализации и трансформация современного политического процесса

Существенные изменения политического процесса возникают в связи с глобализацией современной общественной жизни. В условиях глобализации политические процессы не могут не выражать столь же глобальные интересы. К числу последних относятся интересы геополитические. Они выражают достижение некоего предела в реализации власти, так как показывают проявление интереса к глобальному предмету, которым выступают ресурсы планеты. В этом плане вопрос о сохранении границ проявления власти в том или ином национально-государственном масштабе дезактуализируется. На его место становится проблема нивелирования «помех» в освоении ресурсов планеты наиболее сильными субъектами. При этом наиболее сильные субъекты – это не просто субъекты политические. Завоевание планетарных ресурсов от имени того или иного государства как политического субъекта не может считаться сколько-нибудь удовлетворительным ответом на вопрос о субъекте глобальных процессов, связанных с глобальным же освоением планетарных ресурсов в современный период.

Сам процесс глобализации необходимо рассматривать не как собственно политический, хотя и принимающий определенное политическое выражение. Глобализация затрагивает все сферы жизни общества и, прежде всего, экономическую и политическую. Главным направлением социальных трансформаций, имеющих планетарный характер, является достижение нового порядка распределения и распоряжения имеющимся совокупным мировым богатством. Активизируют это движение к новому порядку те силы, которые более других хотят и могут установить свой контроль над совокупным мировым богатством. Знакомство с существующим пониманием глобализации, выраженном в концепциях глобализации, позволяет уточнить и понимание специфики политического процесса, все более охватывающего человечество.

Концепции глобализации на сегодняшний день не характеризуют адекватно процессы, происходящие в современном обществе, так как в них в качестве главной вычленяется интегративная тенденция. Тенденция, имеющая противоположный характер, не фиксируется как таковая. В современный период становится очевидным, что существенная интеграция экономической жизни многих стран, имеющих различный уровень развития, не приводит к их реальному единству. Показателем этого является существенное отличие интересов стран, входящих интеграционные «конклавы». Последнее приводит, как известно, к массовым акциям протеста и, в самых острых случаях, к регио-

нальным войнам. Так, традиционное деление на развитые страны и страны третьего мира не выступает основанием, позволяющим классифицировать интеграцию по уровням. Это, с одной стороны. С другой стороны, происходящая интеграция между странами, находящимися на существенно отличающихся уровнях экономического и иного развития, не приводит к выравниванию их положения. Напротив, имеет место закрепление характеристик ранее достигнутого уровня развития, которое приобретает в контексте интеграции статус специализации той или иной страны. Для стран третьего мира формой такой специализации, например, оказывается роль сырьевых или иных «придатков» более развитых стран. Такое закрепление означает для этих стран потерю перспектив развития и перспектив перехода на новые уровни в мировой иерархии.

Концепции глобализации в качестве групп идеологических конструкций, призванных подтвердить наличие интеграционной тенденции в мире, ориентированы на проведение (включение) в сферу общественного сознания идеи мирового объединения, на основе которой проводится мысль о необходимости и правомерности единого центра, который должен управлять всеми мировыми процессами. Политические процессы и процессы социальных трансформаций, проектируемые действиями мирового правительства, при этом, получают позитивное толкование и признание. В этих концепциях задается некая группа «универсальных» моделей процесса социальной трансформации. В этих моделях присутствует образ единого человечества, устроившего свою жизнь на разумных основаниях. При этом остается открытым вопрос о том, насколько основания проведения мировой интеграции действительно разумны, а не являются выражением лишь корпоративного интереса ведущих политических элит мира, использующих ссылку на логику объективных процессов. Как известно, предшественницей концепции глобализации была всем известная идеологическая ориентировка на общечеловеческие ценности под флагом процесса «деидеологизации», которая должна была отвлечь внимание народов и социальных групп от их жизненных интересов и проблем, без решения которых вопрос об общечеловеческих ценностях был бы безнадежной абстракцией, направленной против них. Выделившиеся подходы к определению сущности процесса глобализации (функционалистский, апологетический, технологический), позволяют по-разному интерпретировать происходящую глобальную социальную (цивилизационную) трансформацию. Главным недостатком этих интерпретаций является то, что их потенциал с самого начала ориентирован не на анализ целевых установок осуществления и

рассмотрения процесса глобализации, а на «технологию» его осуществления и соответствующие ей результаты. Отказ от анализа исходных целевых установок политического процесса и процесса глобальных социальных трансформаций лишает исследование его смысловых оснований, делает его фрагментарным и не способным дать сколько-нибудь практически значимый результат. Ограничение рассмотрения лишь технологической частью проблемы прямо свидетельствует о присутствии неадекватного понимания. Концепции глобализации служат инструментом «линейной» обработки закрепляемых смыслов происходящих социальных процессов. «Линейная» обработка служит для интерпретации в однообразном ключе происходящих разнонаправленных процессов. В данном случае речь идет о том, что отмеченные концепции глобализации призваны нивелировать любое знание, показывающее то обстоятельство, что осуществляемые процессы под флагом «интеграции» затушевывают обратные процессы – процессы противостояния, распада, разделения и др. В результате возникает сложная обстановка, характеризуемая увеличением напряженности в отношениях между странами, континентами, людьми.

Перспективы разрешения острых политических конфликтов в современном политическом процессе. К вопросу о понятии «конфликт»

Снятие острых политических конфликтов в современном политическом процессе – постоянное его содержание. Это касается всех уровней его осуществления: местного, регионального, международного. Имеется несколько позиций по поводу того, как осуществлять их снятие или проводить политику их избегания, политику недопущения их возникновения. Способы решения этой задачи в политическом процессе могут быть различными, и каждый из них будет обеспечивать свой результат. При этом результаты могут оказаться несоизмеримыми друг другу. Выбор путей решения конфликтных ситуаций зависит от того как понимается сам конфликт. Понятие конфликта надо отличать от понятия противоречия. Всякий конфликт свидетельствует о наличии противоречия, но не всякое противоречие является конфликтом или его порождает. Отсюда следует, что конфликт – это особая форма противоречия. Особенностью его является присутствие антагонизма. Антагонизм скрытый или явный всегда мешает или делает невозможным разрешение противоречия. В этом случае вместо разрешения противоречия как процесса, в котором каждая из сторон обретает свои положительные результаты и выходит на новый положительный уровень в своих делах, - вместо этого имеет место ситуация неразрешимости противоречия и необходимости либо его силового

«снятия», либо достижения консенсуса. Консенсус в присутствии неразрешимого противоречия выражает осознанное согласие сторон с потерями того приоритетного содержания, которое планировалось ими достичь. В то же время в масштабе политического процесса, выходящего за рамки интересов сторон конфликта, консенсус означает переход конфликтной ситуации в некую новую фазу. Отсутствие разрешения противоречия всегда означает, что потенциал конфликта сохраняется, хотя и приобретает иную форму и иногда иной смысл. Противоречия, в которых не содержится антагонизм, разрешаются и не приводят к сохранению сколько-нибудь значимого потенциала или видимости конфликта. Определение вида противоречия, определение наличия в нем антагонизма требует выявления содержания базовых материальных интересов сторон. Если названные интересы имеют статус частных, если они не свидетельствуют о внутреннем совпадении целей в качестве совместных, а являются противостоящими, вытесняющими друг друга, - то в этом случае такие противоречия не могут быть разрешены, а, напротив, они выражают наличие острой конфликтной ситуации.

В глобальном плане такие противоречия приводят к серьезным последствиям. Они могут порождать не только проявления терроризма, но и войны, охватывающие регионы или целые континенты[1]. В рассмотрении политического процесса и политических конфликтов распространенной является позиция, выражающая необходимость применения силы для их погашения. Так, в своей книге «Будущее власти» Джозеф С. Най задаётся вопросом: что такое сила в глобальных делах? При этом он дает градацию видов силы: мягкая сила, военная сила, умная сила, экономическая сила, сила, определяемая как ресурсы, сила, определяемая как результат поведения. Дж. С. Най для сравнения современного подхода с подходом к оценке силы, предложенной в 70-х годах XX века, Реем Клайном - высокопоставленным чиновником ЦРУ, в задачу которого входило докладывать политическим руководителям о балансе американской и советской сил во время холодной войны, - рассматривает формулу, созданную последним. Эта формула определяет параметры оценки силы. В ней оцениваемая сила признается равной совокупности факторов (населения, территории, экономики, военной мощи), помноженных на стратегию и волю[2]. После внесения в формулу данных Рей Клайн приходил к выводу, что

[1] Мы сегодня являемся свидетелями разворачивающегося острого политического конфликта на Ближнем Востоке, который уже привел к возникновению и терроризма, и продолжающихся военных действий.

[2] Клайн Дж. С. Будущее власти. – М.: АСТ, 2014 с.30.

Советский Союз вдвое сильнее, чем Соединенные Штаты[1]. Более поздние попытки определить индекс силы, способной противостоять негативным последствиям конфликтов включали в себя необходимость учета ресурсов страны (технологии, предпринимательская активность, человеческие ресурсы, капиталы, материальные ресурсы) и практической деятельности страны (внешние ограничители, инфраструктура, идеологические концепции) а также учет того, что определяет военные возможности и боевую подготовку[2]. На наш взгляд, надо учитывать то, что влияние имеющейся силы не может быть одинаковым в различных ситуациях протекания политического процесса. Поэтому любые формулы для математического определения состояния и уровня силы противника в конфликте не являются гарантией правильных выводов и правильности построения на их основе стратегии и тактики участия в том или ином конфликте.

Важным является предотвращение конфликтов и следствий, к которым они могут привести. Однако в этом плане применение силы в том или ином виде характеризует процесс внешнего влияния на сторону или стороны конфликта, противостояния. Характер внешнего влияния по своей сути является конфронтационным. Это справедливо для любого вида применяемой силы. Внешние влияния, будь то военные, политические, идеологические или др., - являются антиподами внутренних процессов там, где куда их направляют. Поэтому применение силы – это фактор, не предупреждающий острые конфликты, а, напротив, порождающий их либо в скрытой до поры, либо в открытой форме.

Далее нельзя не учитывать, что глобальные гегемонистские цели тех или иных государств не могут способствовать направленности политического процесса на недопущение возникновения конфликтов. Напротив, гегемонистские цели и амбиции любых сторон политического процесса являются факторам порождения новых и новых конфликтов. Этот процесс, как правило, не сопровождается мерами выхода из них и всегда противоречит международному праву.

Будущее современной культуры и цивилизации: к опыту философского анализа

Современная цивилизация в своем существовании идет по логике тех процессов, которые определяют, как мы отмечали выше, ее сущность, то есть способ ее формирования. Это процессы использования,

---

[1] См.: Cline R.S. World Power Assessment. Boulder, CO: Westview Press, 1977.

[2] См.: Tellis A., Blially J., Layne C., Mc. Pherson in the Postindustrial Age: Analyst*s Handbook. Santa Monica, CA: RAND, 2000.

применения, тиражирования, употребления и т.п. создающие удобства, комфорт функционального существования людей, благодаря тому, что создается в культуре и культурой. Порождением цивилизации и ее характеристикой являются также институционально-нормативные отношения и приоритеты в тех или иных процессах, включая и процессы политические. Установление норм использования и применения уже имеющегося содержания в социуме явление необходимое, но недостаточное. Выживание человечества в условиях уже имеющихся глобальных угроз и тем более его развитие требует серьезного изменения в понимании происходящих цивилизационных процессов. Цивилизационные процессы необходимо поставить под контроль общественных гуманитарных и гуманистических сил. Это необходимо для того, чтобы институциональные возможности «работали» на интересы человечества и человечности, а не в интересах некоего частного террористического, или не очень, интереса, противостоящего интересам человечества и человечности. В современный период необходима консолидация всех здоровых сил общества, государств, политических партий и т.д. в борьбе за сохранение мира, стабильности и достойных условий жизни на нашей планете. В противном случае произойдет самоуничтожение и культуры, и цивилизации.

Литература

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Том I. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 2006.
2. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. - М.: Весь мир, 2008.
3. Гусева Н.В. Культура. Цивилизация. Образование. – М.: Экспертинформ, 1992.
4. Костяев А.И., Максимова И.Ю. Современная российская цивилизациология. Подходы, проблемы, понятия. - М.: ЛКИ, 2008.
5. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988.
6. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. - М.: КАНОН+: Реабилитация, 2010.
7. Мотрошилова Н.В. Цивилизационный подход в программах модернизационного рывка современного Китая // Вопросы философии. 2012. № 6.
8. Най Дж.С.. Будущее власти. – М.: АСТ, 2014.
9. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. Цивилизация и модернизация / /Материалы российско-китайской конференции. - М., 2013.

10. Cline R.S. World Power Assessment. Boulder, CO: Westview Press, 1977.
11. Civilization and Modernization. Ed. Chuanqi He, Nikolay Lapin. World Scientific Publishing Company. 2014.
12. Tellis A., Blially J., Layne C., Mc. Pherson in the Postindustrial Age: Analyst*s Handbook. Santa Monica, CA: RAND, 2000.
13. Черныш М.Ф. Цивилизационные основания общества и социальная структура // Россия как цивилизация: материалы к размышлению. Под ред. О.И. Шкаратана, В.Н. Лексина, Г.А. Ястребова. - М., 2015.

Гусева Н.В.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛЕКТИКО-ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Понимание закономерностей (или логики) глобального исторического процесса, моментом которого является политический процесс, является необходимым для формирования сознательного отношения к происходящему и к процессам принятия решений, которые бы приводили к осуществлению жизненных программ.

На сегодняшний день благодаря достаточно широкому распространению постмодернистских взглядов и позиций бытует точка зрения на происходящее как проявление хаоса[1]. Представление о происходящем в мире как хаосе полностью исключает признание наличия в нем определенной логики, то есть исключает признание закономерностей. Это, далее, означает исключение всякой возможности проектирования будущего, выявления причин и следствий происходящего и т.д. В итоге такой подход делает позицию человека или общества слабой. Слабость заключается и в отсутствии адекватного понимания происходящего, и в признании отсутствия какой-либо возможности осуществить желаемые изменения.

Попытки принимать решения, исходя из признания хаотичности всего происходящего, можно охарактеризовать крайне авантюристичными и не ведущими к желаемому положительному результату. В то же время сама авантюристичность является свидетельством реального непризнания концепции хаоса, как основы понимания исторического процесса. Она демонстрирует, вопреки заявленным утверждениям,

[1] См.: Мизес Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М.: Дело, 1993.

наличие определенной надежды или уверенности в том, что есть нечто, противостоящее хаосу, есть логика, благодаря которой принятие решений все же будет способствовать осуществлению планов.

Принято считать, что ту или иную эпоху (момент, отрезок, период исторического процесса) можно понять лишь по прошествии довольно большого времени, что, находясь в ней, невозможно осознать суть происходящего[1]. Такой взгляд на исторический процесс можно считать имеющим основания, если полагать, что к историческому процессу возможно лишь *внешнее* и *описывающее* отношение. Действительно, описание черт объекта, в котором процесс еще не завершен, возможно, но всякий раз описание даст в итоге фиксацию лишь внешних его характеристик и не обеспечит понимание закономерностей, которые привели к тем или иным состояниям объекта. Это происходит потому, что сама процедура описания рассчитана на обращение к статичному объекту, то есть такому, в котором процесс уже завершен, то есть перестал существовать. Если же, проектируя опять-таки *внешнее* отношение, сделать попытку описания *процесса*, то это неизбежно превратится в перечисление неких выделенных статичных точек в процессе, который рассматривается. В социологических описаниях такие попытки обычно называются результатами срезовых исследований. Они направлены на то, чтобы в рассматриваемом объекте - процессе выделить точки, в которых процесс останавливается через фиксацию уже достигнутого состояния к моменту проводимого срезового исследования.

Исторический процесс благодаря такому подходу будет представлять собой определенный ряд точек, каждая из которых будет статическим образом характеризовать то, что в ней имело место. Это будет касаться определенного времени и места происходящего, выраженного в ряде выявленных характеристик.

Направленность исторического процесса при таком подходе будет описываться и характеризоваться через внешнее соединение таких точек с их содержимым и через выявление на их основе некоей равнодействующей. В итоге знание процесса как такового **не будет** достигаться никоим образом.

Для более легкого понимания этого отрицательного вывода можно привести математический аналог такой «логики» исследования. Представим себе графическое изображение какого-либо процесса в виде, скажем, волнистой линии. Нанесем точки на ней, подразумевая, что именно в них мы будет делать остановки и проводить срезовые

[1] См.: Мизес Л. Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции. М.: Юнити, 2001.

фиксации состояний исследуемого процесса. Далее предположим, что такое исследование точек мы осуществили. Возникает вопрос, какими именно данными мы теперь располагаем после проведенных фиксаций? Это данные о самом процессе, в котором эти точки мы выделяли, или это все же данные относятся сугубо к этим точкам, и они могут лишь внешним образом, в большой мере произвольно, соотноситься с тем, что представляет собой исследуемый процесс? Правильным ответом является вторая позиция, выраженная в вопросе.

Исторический процесс, исследуемый по модели описательного подхода, нельзя сколько-нибудь адекватно понять, так же, как и с помощью срезовых исследований, широко используемых в социологических программах. Отказ от других подходов, которые уже выработаны в культуре, и которые способны и в рамках текущего времени выявить логику и закономерности исторического процесса, обрекает на добровольное блуждание в тупиках и ошибках. Это проявляется в любых явлениях, касающихся существования общества и человека: образования, экономики, науки, политики и др., так как каждая из них присутствует в историческом процессе и конкретизирует его, проявляя через себя ему присущую закономерность.

На сегодняшний день имеют место следующие стратегии понимания исторического процесса: научная, идеологическая, а также «стратегия» понимания его с точки зрения здравого смысла. Нам представляется необходимым вычленить их черты для того, чтобы в практическом обращении к анализу происходящего исторического процесса, иметь достаточные ориентиры для оценки того его понимания, которое вырабатывается, и применение которого будет порождать определенные следствия.

Отличие идеологизированной точки зрения на понимание и оценку любого явления или события, во-первых, состоит в достаточно легко определяемой связи с материальными интересами той или иной социальной группы. Во-вторых, в том, что любое понимание и оценка сопровождаются привлечением неких систем обоснований и доказательств, выражающихся присутствием идей, теорий, систем взглядов, а не просто высказыванием тех или иных мнений и проявляемых при этом эмоций.

Понимание и оценки исторического процесса с точки зрения идеологического подхода обязательно будут содержать в себе эти два момента. Легко проследить наличие идеологизаций в отношении к пониманию исторических событий последнего времени. Возьмем, к примеру, самое крупное событие – ликвидация СССР. До сих пор идут дебаты по поводу того, как именно надо оценивать это событие.

При этом есть развернутые варианты «доказательств», ссылок и др. на то, что при желании можно было бы рассматривать как обоснование для тех или иных выводов: есть обоснования того, что это событие было актом предательства и влияния внешних сил, и есть обоснования того, что это было «закономерным» явлением.

Каждое из этих обоснований создаёт впечатление у тех, кто с ними знакомится, о правомерности выводов, которые на их основе делаются. При этом, однако, остается вопрос о том, какая же точка зрения все же в итоге является правомерной. Ведь каждая из этих позиций исключает другую. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что противостояние этих оценок и понимания со временем не становится более слабым. Напротив, оно все более усиливается и постепенно переходит во все новые области проявления. Так, из сферы политического оно прочно вошло в сферу образования, приняв форму проблемы преподавания истории и учебников, на основе которых ее преподавание могло бы быть принятым всем обществом.

Можно отметить, что нет ни одного вопроса и ни одной проблемы, которые бы не получали различного понимания и привлечения соответствующих «обоснований», если это касается позиций, в основе которых лежат различные материальные интересы. Вот еще один пример, имеющий существенно различающееся понимание и оценки в обществе, сопровождаемые привлечением определенных обоснований.

Этот пример касается такого явления как приватизация. Обоснование ее положительного значения для общества и противоположное ему обоснование ее отрицательного значения для общества присутствует в современном общественном сознании и оценках исторического процесса периода, когда она осуществилась. Такое противостояние обоснований, а не просто мнений людей, и есть характерная черта присутствия идеологии.

Идеология очень похожа внешне на то, что понимается под наукой. Но имеет существенное отличие от науки. Похожесть идеологии и науки состоит в том, что идеология, как и наука, прибегает к доказательствам и обоснованиям. Без них она не существует. Различие же идеологии и науки состоит в том, что доказательства и обоснования, которые присутствуют в науке, имеют объективный характер. Это означает, что они не связаны с целями защитить или, напротив, опровергнуть чьи-либо, прежде всего, материальные интересы. Например, доказательства теоремы Пифагора никоим образом не затрагивают притязания людей на получение или неполучение каких-либо материальных благ.

Доказательства и обоснования в сфере идеологии как раз и характеризуются наличием такой прямой связи с материальными интересами тех, кто их производит. Учитывая, что в существовании общества имеется множество проблем, которые могут выступать предметом согласия или несогласия различных групп людей, - учитывая это, можно утверждать, что рассмотрение любых фактов общественной жизни в различные времена всегда отличалось присутствием полярных оценок и понимания.

Это касается не только материальной сферы как таковой, но и того, что выступает ее отражением. Например, в сфере общественного сознания (мораль, политика, право, религия и др.) во все исторические времена присутствовали и сейчас присутствуют различные типы понимания даже базовых понятий.

Возьмем, к примеру, понятия справедливости, свободы, добра, зла, необходимости и др. Они понимаются существенно различно, если сравнить позицию управляющих и управляемых, бедных и богатых, счастливых и несчастливых и т.п. Каждый может смоделировать то, что будет выступать основанием считать то или иное действие справедливым, свободным, добрым или злым…. Здесь надо учитывать, что позиции людей не отличаются объективностью. Всем известна сентенция, касающаяся оснований понимания и оценок «со своей колокольни».

Но когда речь идет об идеологии и процессах идеологизации подразумеваются не позиции отдельных людей и их мнений. Речь идет о крупных социальных процессах, в которых участвуют крупные же социальные группы людей, объединённые некими едиными материальными интересами, которые и сближают позиции отдельных людей в рамках этих групп.

Идеологизация в понимании исторического процесса касается всех возможных общественных обстояний, взятых отдельно и / или взятых в целом. Это означает, что рассмотрение исторического процесса всегда может «грешить» необъективностью, а значит и ненаучностью.

Если оставаться в рассмотрении исторического процесса на основе идеологии, то это будет означать постоянное и непрекращающееся «погружение» в анализ соперничающих точек зрения, противостоящих интересов и т.д. с их обоснованиями. В этом контексте не будет никакой возможности определить итоговую правомерность, справедливость, положительность и т.д. любой из сторон, так как позиция другой стороны также будет всегда присутствовать.

Есть, однако, вариант, когда идеологическая позиция может ока-

зываться совпадающей с научным рассмотрением социально - исторического процесса. Научная идеология может иметь место тогда, когда позиция какой-либо стороны будет совпадать с ходом общественно-исторического процесса. Определить это может проведение научного анализа оснований самого исторического процесса. Такое исследование не может быть узким и простым. Но лишь оно способно пролить свет на то, что же именно в историческом процессе характеризует его логику, а значит характеризует его закономерности и открывает перспективы адекватного понимания, прогнозирования и осознанного встраивания в этот процесс.

Научное понимание исторического процесса предусматривает анализ материальных основ общественных отношений. Речь идет прежде всего об анализе логики ведущей материальной деятельности и сопровождающей ее деятельности духовной. Ведущей характеристикой основы современного исторического процесса является постепенный переход деятельностных оснований общественной жизни от обобществления «мертвого» труда к обобществлению «живого» труда[1]. Под «мертвым» трудом надо понимать все, что выражено результатами предшествующего труда: созданные орудия труда, предметы труда, которые затем в качестве уже не процесса, а именно, результата предшествующей деятельности, включаются в новые процессы материальной деятельности. Под «живым» трудом надо понимать деятельностные процессы, осуществляемые людьми. Обобществление «живого» труда означает соединение усилий, знаний, умений, творческого потенциала и т.п. тех, кто совместно осуществляет деятельность. Современное общественное производство, наука, образование невозможны без такого соединения именно «живого» труда. Однако оно невозможно и без адекватной ему доступности средств производства, выраженных в наличии современным образом оборудованных предприятий, научных лабораторий и т.д. Оборудование, технологическое оснащение, информационное обеспечение и т.п. для осуществления современных форм материальной деятельности может быть адекватно доступным, если эти ее условия имеют адекватную форму обобществления. Неадекватность может проявляться в виде противоречия как противоречия обобществления «живого» и «мертвого» труда. Труд в условиях капиталистического общества уже носит характер деятельности, которая невозможна без обобществления «живого» труда, то есть без соединения усилий, знаний, умений, творческого потенциала

[1] См.: Маркс К. и Энгельс Э. Соч., Т.46, ч. 1: Маркс К. К критике политической экономии. М.: Политиздат, 1990. Маркс К., Энгельс Э. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988 и др.

людей, которые ее осуществляют. Обобществление же «мертвого» труда приобретает форму частной собственности на средства производства. В этом виде обобществление «мертвого» труда далеко не всегда может приобретать адекватное состояние по отношению к востребованному в современном обществе обобществлению «живого» труда. «Технологическая коллективность нуждается в товариществе как адекватной ей форме функционирования и развития, – отмечает профессор МГУ им. М.В. Ломоносова Р.И. Косолапов. - Она поэтому нуждается в экономической практике, исходящей из потребностей человека, глубина постижения которых зависит от осознанного признания труда-процесса потребительной стоимостью и практического – повсеместного и универсального – выявления творческой сущности труда, поскольку только творческий труд во всей его конкретности способен в полной мере удовлетворять трудовую потребность людей»[1].

Обобществление «живого» труда, или присутствие «коллективности» (по выражению профессора Р.И. Косолапова) в материальной и духовной деятельности, лежит в основе всех достижений современного человечества. Достаточно отметить создание высоких технологий, затрагивающих функционирование производства, знания, образования, политики, искусства и др. Именно этот процесс позволил человечеству создать и реализовывать космические программы, перейти во многом к стандартам информационного общества, осуществлять научные программы, которые любому обывателю представляются фантастическими, находящимися за гранью понимания и т.д.

В то же время в современном развитии человечества не снят противоречивый характер существующей реализации обобществления «живого» труда в его связи с частными формами обобществления «мертвого» труда. Это обусловливает новые и новые акты воспроизведения острых проблем в общественной жизни в целом. В результате возникает состояние либо «замороженного», отсроченного конфликта, либо конфликта, который уже проявляется в своей «горячей» форме. Это состояние сегодня нетрудно обнаружить в любой точке планеты. На поверхности явлений оно приобретает формы политических столкновений, идеологических споров, военных конфликтов и даже терроризма.

Технологическая, знаниевая «коллективность» (обобществление «живого» труда) реализуется в контексте далеко не всегда соответствующем ей по внутренним параметрам. Речь идет о том, что материальные условия ее осуществления (орудия и предметы труда в широ-

[1] Косолапов Р.И. Обращение к разуму. Человеческий манифест. М.: Палея, 1993, с. 32-33. См. так же: Косолапов Р. Истина из России. М.: Северная корона, 2004.

ком смысле слова, являющиеся результатами предшествующей деятельности функционирующей коллективности и условиями ее дальнейшей реализации), оказываясь в контексте использования, полностью зависимом от форм частной собственности на средства производства, далеко не всегда соответствуют логике ее развития. На этом основании и в качестве варианта и попытки создать возможность положительного сопряжения форм обобществления «живого» и «мертвого» труда, которое в наименьшей степени будет тормозить развитие общества. Вариантами положительного сопряжения могут являться формы, основанные на акционерной, и в этом плане в определенном смысле коллективной, собственности на средства производства.

Технологическая и знаниевая «коллективность» в современном обществе является проявлением его достаточной зрелости. Этот процесс проявляется в планетарном масштабе и выражается в формировании соответствующих форм его осознания. В частности, такой формой осознания является понимание того, что процессы глобализации в современном мире не являются просто идеологической догмой или мифом. Тенденция глобализации имеет объективные основания. Они заключены в направленности на обобществление тех возможностей и сил, которыми располагают люди, в развитии их материальной и духовной деятельности. Объективный характер этого развития в условиях столь же объективного существования противоречия, характеризующего внутренние состояния и факторы материальной и духовной деятельности людей, в свою очередь, вызывают к жизни различные попытки нивелировать или оправдать существование этих противоречий и связанных с ними проблем.

На фоне необходимости если не разрешения отмеченного выше противоречия, то установления некоего равновесия или соответствия противоположений его характеризующих, возникает настоятельное обращение к механизмам демократии. Демократия в этом плане рассматривается в качестве формы, позволяющей создать политические условия для поиска возможностей ослабления проявлений этого противоречия[1]. Однако политической формой реагирования это противоречие не разрешается. Хотя политическое реагирование, выражающее те или иные формы проявления властных полномочий и рычагов влияния на уровне государств и межгосударственных объединений, союзов, все же позволяют определенным образом институционально влиять и корректировать следствия наличия такого противоречия.

Демократия в контексте сказанного приобретает характер не про-

[1] См.: Пайпс Р. Собственность и свобода. М., 2001; Олсон М. Логика коллективных действий: общественные блага и теория групп. М.: ФЭИ, 1995.

сто одной из форм правления, но становится неким «универсальным» средством и манифестом, на который возлагается функция нивелировки противоречивых состояний в обществе, способных без осуществления сознательной регуляции привести к серьезным общественным катаклизмам.

Глобальные процессы в связи с универсализацией роли политического в общественном развитии[1] и в связи с этим с «универсализацией» принципов демократии трактуются как такие, которыми можно и должно управлять. Отсюда возникает концепция и практика однополярного мира, как такой формы мирового порядка, при которой все процессы, решения, принимаемые идеи исходят от одного центра и становятся обязательными для всех регионов мира.

В рамках такой «универсализации» понимания феномена политического возникает особое отношение и оценка того, что связано с формами реализации власти, как ядра любых политических процессов, и как возможного варианта если не разрешения противоречия, рассматриваемого нами, то хотя бы его смягчения, направленного на уравновешивание интересов в обществе, установление консенсуса и возможности хоть какой-либо меры реализации принципа толерантности.

Существует точка зрения, согласно которой именно политические акты выступают источниками социальных трансформаций, включая и те, которые могут снимать противоречия. В этом контексте и при первоначальном, а потому во многом поверхностном, подходе, фактором наибольшего обусловливания современного политического процесса как некоей формы его «основания», рассматривают глобализацию, трансформирующую все цивилизационные характеристики общественной жизни, приводя к ранее не прогнозируемым следствиям[2]. Однако более глубокий подход требует выявления истоков и самой глобализации, а не просто ее квалификацию как основания для не только политического, но и для других процессов в обществе (экономического, институционального и т.д.). Выявление истоков глобализации выводит в область исследования глобального исторического процесса, в рамках которого феномен глобализации есть лишь оче-

---

[1] См. Гусева Н.В. Политический процесс как цивилизационный феномен и проблема сохранения цивилизации и культуры в современном мире// Вестник Казахстанско-американского Свободного Университета. Научный журнал, Выпуск 4. Политико-правовые проблемы образования и общества. Усть-Каменогорск, 2015, с. 3-13.

[2] См.: Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб: Алетейя, 2002.

редной этап разворачивания определенных закономерностей, связанных, прежде всего, с материальными основами общественного развития.

Вопрос о демократии сегодня стоит одним из первых на повестке дня. Все коллизии, происходящие сегодня в мире, происходят под флагом борьбы за демократию. Демократический «манифест» преподносится как манифест лучших устремлений и достижений в общественной жизни стран и континентов. Однако, при ближайшем рассмотрении настойчивые рекомендации рассматривать демократию как форму решения всех проблем, оказываются несостоятельными. И не потому, что сама по себе демократия не может быть вариантом властного решения мировыми силами злободневных проблем. А потому, что лозунги, призывающие к ее внедрению, часто делаются с другой целью. Эта цель резко отличается от того, что было бы связано с решением насущных проблем народов, стран и континентов. Поясним сказанное.

Первоначальное значение слова «демократия» - это, как известно, означает «власть народа». Как форма правления демократия известна с древности. В различные эпохи она наполнялась особым содержанием и поэтому приобретала дополнительные характеристики в проявлениях и в дополнениях к названию. В условиях современности и недавнего исторического процесса различают демократию представительную, прямую, народную, социалистическую, буржуазную и др.

Смысл демократии и формы ее проявления зависят от того, кто именно и как осуществляет власть от имени народа через государство как специализированного института реализации власти. «Специализированность» государства, как известно, заключается в том, что в нем представлены сформированные органы – парламент, как орган принятия законодательных решений; правительство, как орган исполнения этих решений; силовой аппарат, представленный силовыми органами (армия, суды, прокуратуры, тюрьмы и др.), обеспечивающими в случае отказа от такого исполнения порядок и выполнение принятых решений. Государство принимает на себя как внешние, так и внутренние функции. Внешние сориентированы на защиту не только территории, но и на защиту суверенитета страны, на ведение межгосударственных отношений. Внутренние сориентированы на защиту внутреннего политического, экономического и культурного равновесия в стране, на ее развитие и защиту от посягательств.

Институциональная функциональность государства, а значит и его сила, в условиях глобализации часто становится помехой для интересов тех, у кого имеются планы заменить имеющуюся функцио-

нальность национальных государств своей (уже созданной или создаваемой) функциональностью. Это означает, что речь идет о возникших геополитических планах и намерениях. Геополитические планы и намерения означают появление на мировой арене сил, которые в своих интересах хотят переструктурировать распределение власти в тех или иных регионах.

Если же рассматривать суть процессов происходящей в современных условиях глобализации, то такая переструктурировка будет касаться уже не отдельных регионов, а всей планеты в целом. Конечно, нельзя исключать ситуацию, когда официальные власти в той или иной стране действительно не должным образом работают в интересах своих граждан. Однако, не касаясь специфики процессов осуществления власти на местах и того как власть осуществляется в соответствующих формах демократии, перейдем к вопросам ее связи с проявлениями терроризма. Такой шаг сегодня более востребован потому, что любая, даже самая недостаточная форма традиционно понимаемой демократии сегодня представляется лучшим исходом для любой страны по сравнению с террористической угрозой, которой объята значительная часть планеты.

Вопрос о глобализации, для существования которой оказывается востребованной «универсализированное» понимание демократии как рычага и средства для решения любых проблем через использование власти от имени народа, является существенно измененным, точнее: подмененным. Вместо понимания сути глобальных процессов, выражающих закономерность, то есть выражающих необходимость, объективность, существенность обобществления технологической и знаниевой коллективности как пути и условии развития культуры, общества в целом - глобализация оказывается непосредственным выражением борьбы за мировое господство, где ведущим процессом выступает приватизация и самой этой коллективности, а не только мировых средств и богатств.

В борьбу за мировое господство вступают не только уже известные центры мировой силы, но и вновь появляющиеся не без поддержки последних.

Речь идет о том, что современный мировой политический процесс показывает активное включение в него не просто разрозненных групп, готовых с использованием военной силы участвовать в борьбе за возможность отстоять свою часть мирового пространства, но и включение в этот процесс серьезным образом организованной силы, использующей рычаги экономического, финансового, военного, институционального, политического и проч. влияния для обеспечения

укоренения своей позиции и своего места в глобализирующемся мире. При этом ставка делается не на сущностные процессы, обеспечивающие развитие человечества, о которых мы писали выше, а напротив, ставка делается на подчинение своим своекорыстным интересам и планам все большего количества регионов.

Ориентация на смену уже существующей власти – ведущая цель действий террористических группировок. Эта цель может быть облечена в самые различные «упаковки»: от чисто политических (достижение успеха в выборном процессе, достижение стратегического влияния на решения других стран в своих интересах, и др.); экономических (борьба за рынки сбыта произведенных продуктов, товаров, захват сфер стратегического влияния на использование природных запасов и др.) и до религиозных (борьба за истинную веру и наказание еретиков или неверных) и др.

Подчеркнем, что главная цель террористических актов и целых движений – это борьба за передел сфер влияния, за установление контроля над захваченными территориями, населением, ресурсами, и др. потенциалом захватываемых стран с помощью установления новой власти, новых форм ее реализации. Очень ярким примером в этом плане является борьба ИГИЛ (так называемого Исламского государства) в Сирии и других странах[1]. После состоявшегося совсем недавно разрыва движения Талибан и Джабхат ан Нусра с Аль-Каидой, единственной по-настоящему мощной и опознаваемой в глобальном масштабе террористической силой остался ИГИЛ. ИГИЛ отличается от иных террористических организаций, помимо прочего, тем, что после своей реструктуризации два-три года назад превратился в своего рода теократическое квазигосударство. Это квазигосударство совмещает территориальную локализацию в определённом регионе с виртуальными и реально действующими ячейками и кластерами далеко от Ближнего Востока - в Африке, Азии, Европе и даже Северной Америке. Наряду с военными функциями, ИГИЛ берёт на себя административное управление захваченными территориями, ведёт финансовую деятельность, устанавливает отношения с различного рода государственными и негосударственными структурами, активно присутствует в медийном пространстве. На сегодняшний день ИГИЛ является самой богатой террористической организацией мира. И дело здесь не только в 426 млн. долларов наличными, захваченных в своё время ИГИЛ. Дело в уникальной, построенной на беспрецедентной жестокости и насилии экономической системе ИГИЛ. Эта система позволяет говорить

[1] См.: Е. Ларина, В. Овчинский. Новый мировой беспорядок // Газета «Завтра». Выпуск № 31 (1183), 4 августа 2016 г.

о том, что, по сути, ИГИЛ - это даже не столько квазигосударство, сколько своеобразная религиозная военно-финансовая корпорация… Согласно имеющимся оценкам, совокупный объём финансовых потоков ИГИЛ составляет в настоящее время около 700 млн. долл. в год. Буквально в последние месяцы появилась информация о том, что ИГИЛ начал не только идеологическую, военно-террористическую, но и финансовую экспансию в Европу, США и страны Магриба, и в такие государства, как Нигерия, Кот-д'Ивуар, Южный Судан. (См.: Е. Ларина, В. Овчинский. Новый мировой беспорядок// Газета «Завтра». Выпуск №31 (1183), 4 августа 2016 г.).

Идея демократии в ее «универсализированном» варианте не является защитой от терроризма. Напротив, она, как правило, используется для объяснения его возникновения. Такое объяснение сводится в основном к тому, что, якобы, официальные власти национального государства не должным образом учитывают интересы народа, то есть демократия является неразвитой, и поэтому, якобы, сам народ начинает борьбу за нее. Этот тезис часто используется для того, чтобы вовлекать в ряды террористов молодых, неискушенных людей, которых при этом толкают на поступки, не согласованные не только с законом, но с моралью и нравственностью. У этих людей создается мотивация к борьбе за справедливость, за высшие интересы, которые, якобы, могут быть достигнуты, если будет внедряться другая власть, даже с использованием террора, пролития крови и массовых страданий людей. Здесь в качестве мотивационной основы, как правило, используются два основных тезиса: первый – это борьба за демократию. Второй – борьба за исламизацию общественной жизни. Второй тезис выражает интересы псевдоисламистских террористических группировок. Наиболее распространенной формой на огромных территориях Ближнего Востока и Средней Азии является терроризм, который основывается на лозунгах исламизации, включая лозунг создания Исламского Халифата. Оба эти тезиса являются лишь идеологической формой, скрывающей истинные намерения и интересы тех, кто ввергает людей в войну.

Однако нестабильность, которая породила терроризм, возникла первоначально именно на основе не только провозглашения, но и настоятельного внедрения «демократии» на Ближнем Востоке и в целом ряде стран Африки. Такое внедрение, как известно, было сопряжено с военным вмешательством, с разжиганием внутренней агрессии людей по отношению к правителям своих стран, которых обвиняли в недемократичности их режимов, что в итоге и стало почвой для создания террористических банд, а затем и целых движений.

Разоренные города, бесчисленное количество убитых и раненых, голодающих, обездоленных, огромное количество беженцев, вынужденных искать прибежище в чужих краях – все это результаты незаконных действий, предпринимаемых террористическими движениями, контролируемыми некоторыми мировыми силами под флагом борьбы за демократию. Движение за «демократию» в этом плане оказывается движением к хаосу и ломке всех социальных институтов, способных ранее действовать в направлении уравновешивания общественных интересов и сил[1].

Понятно, что демократия в исходном смысле как власть народа и власть от имени народа не может сочетаться с результатами, которые приносят террористические действия. Необходимые изменения в любой стране должны в обществе проектироваться и осуществляться на основе действующей там Конституции и основанного на ней законодательства. В противном случае цели лучших изменений, если они, конечно, не являются прикрытием для других, захватнических целей, не связанных с интересами народа, такие цели – цели лучших изменений - должны достигаться и быть результатом мирного процесса принятия решений на основе сотрудничества и консенсуса. Другой путь ведет любой народ, любую страну в хаос и кровопролитие, в которых всякие цели перестают существовать как сколько-нибудь связанные с образом человечности и с обеспечением сохранения жизни.

Периоды исторического процесса, в котором акцентируются политические феномены, обычно характеризуются как переломные и качественно изменяющие линию предыдущего развития. Понимание этих периодов как таковых является условием выхода за их пределы – за пределы все поглощающей ситуативности в область выявления глубинных определений того, что ведет человеческую историю не к уничтожению, а к процветанию и творчеству.

Лобастов Г.В.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТ: К МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Факт есть то, что случилось, что было. Но и то, что осталось, пребывает во времени, в настоящем. Это элементарная единица бытия, определившаяся в бытии как фиксирующая сама себя обособив-

[1] См.: Калашников М. Смутокризис. Минск: Харвест, 2010; Кассе Э. Грядущее: восхождение или бездна. – СПб: Вектор, 2013.

шаяся единичность. Со-бытие. Любое событие, т.е. бытие в обособленной форме пространственно-временного существования. Созданное силами бытия и внутри бытия – как конкретно - модифицированная форма самого этого бытия.

Бытие в его конкретных формах всегда событийно, всегда существует в своих собственных модификациях и их взаимосвязях. Длится во времени и располагается в пространстве, т.е. взаимокоординировано в отношении друг с другом (пространство) и в отношении к самому себе (время). Все, что есть, есть факт.

Это - как философская вещь, образ всего существующего. Образ не зависимого от сознания существования. Событие и факт – одно и то же.

Событие – дискретный момент бытия. Момент его непрерывности. Потому все что есть, что случается, *есть с бытием*, находится в связи с другими фактами. Задача заключается в том, чтобы фактологию понять не только как связь фактов, осуществляющуюся через многообразные их определения, а как логику бытия особой сферы, выстраивающуюся через непрерывность дискретных фактов и исключающую случайность. Или, точнее, включающую эту случайность как необходимое определение этой особой сферы. Показать, какими силами факт (событие) выталкивается на поверхность бытия, т.е. становится явлением, фиксируемым познавательной деятельностью человека. Поэтому историку всегда интересна «кухня», которая этот факт порождает и которая постоянно меняет и его содержание, и его траекторию – вплоть до того, как он исчерпает свое значение.

Но и - надо заметить, - исчерпав себя, он остается, но остается снятым, сохраняющим себя *в форме знания*. Представленным только в субъективном содержании. Как реальной формы его нет, но он есть в составе знания и действующей способности субъекта. Он длится не в своей собственной форме.

Кстати, и изучение его, его как утратившего объективно-действенный характер, оказывается имеющим смысл только потому, что в этом снятом виде, только в форме знания, он содержится в настоящем. Настоящее держит в себе прошлое, - и в той мере, в какой оно представлено в субъективных образах действующего субъекта. Однако реальность настоящего, конкретная сращенность определений наличного бытия, определяет и управляет содержанием духовно-идеальных форм, субъект в своем движении зависит от определений наличных обстоятельств. Снятый факт, представленный только в субъективном образе, в этой ситуации кажется бессильным для реального бытия. Но имеет прямой смысл в выстраивании исторического

знания.

Понятно поэтому, чтобы постичь настоящее, наличное положение вещей, необходимо постигать прошлое. Ибо настоящее – это всегда лишь момент развернутого во времени процесса, момент, удерживающий прошлое и полагающий будущее. Субъективная деятельность способна свободно определять связь прошлого и будущего, любое определение прошлого может быть положено в основание деятельности – если это каким-то образом находит согласование с объективно-материальным содержанием обстоятельств.

Эта произвольность связывания фактического содержания безразлична к целому, внутри которого эта фактическая сторона дела живет. Это – стихия, рассудочная форма прагматической деятельности. Чтобы деятельность стала свободной, она должна исходить из целого, целое бытия ставить своей целью, опираясь на объективный состав снятого содержания и свободно (по необходимости) по образу будущего определяя события настоящего. Однако и определение этого целого тоже осуществляется через факты. Но, не зная внутренней формы исторического движения, нельзя определить и исторического характера фактов.

Та роль, которую выполняет то или иное историческое дело, непосредственно с исторической сцены уходит, но то, что сделано, то, что ушло в прошлое, ушло в вечность (ибо только свершившееся не подвержено никаким изменениям) и остается пребывающим. Но пребывающим не только в своей реальной форме – как, например, античное искусство – в форме произведений искусства, а и, как уже было подчеркнуто, в формах знания. Следовательно, и в субъективных способностях.

Содержание фактов исторической действительности вообще не имеет своей отчетливо созерцаемой истинной формы: то, что дано созерцанию, далеко не выражает подлинного содержания любого факта, тем более факта исторического. Поэтому его интерпретация может быть самой различной – в зависимости от ракурса его рассмотрения, позиции, методологии и т.д. Многообразие суждений о факте связано с многообразием определений, снимаемых (включаемых в себя) фактом и потому способных стать сознательным основанием оценки самого этого факта.

Какие, например, идеи переплелись в действиях участников XX съезда КПСС, итогом каких вызревающих идей он явился, в каком отношении с объективными тенденциями оказались идейные и субъективные установки действующих лиц – это один аспект анализа. Другой – *восприятие* совершающегося и свершившегося людьми, непо-

средственного участия в этом действе не принимавшими.

Эти два аспекта исторического анализа необходимо не только иметь в виду, но и понимать, что оба они являются предметным содержанием этого исследования. Скажем, закрытый характер доклада Хрущева легко объясняется как раз вторым аспектом – формой восприятия исторических фактов. Вводить в сознание людей вещи, принципиально касающиеся их собственного мировосприятия и мироощущения - проблема не только тонко психологическая: такой акт чреват неуправляемыми социальными последствиями, предвидеть которые можно только в общих контурах. (Кстати, чем конкретнее анализ реальной расстановки социальных сил, направленности их действий, возможностей и способностей, материальных и духовных интересов, тем определеннее знание последствий тех или иных действий. Поэтому *каждое действие имеет управляющий момент, начало*, даже то, которое по своему существу и прямому назначению имеет совершенно другой характер).

Опора исторического анализа на это восприятие – вещь весьма зыбкая. Воспоминания современников часто больше говорят о самих этих современниках, нежели о реальном содержании событий. Суждения типа «я там был, я видел и слышал то-то и то-то», для научного исторического анализа большого значения не имеет, ибо далеко не всегда могут иметь и имеют объективно-всеобщую точку зрения, то бишь точку зрения самой действительности. Поэтому вопрос о том, что содержится в суждениях того или иного участника или «созерцателя» должен быть актуализирован в первую очередь – насколько в них представлена истина самого предмета, а не только истина его индивидуального или классово-группового интереса. Я не говорю уже о случайностях выражения, оговорках, текстуальных ошибках-опечатках и пр. Из которых историк - интерпретатор может сделать далеко идущие выводы.

Исторический и социологический анализ поэтому, чувствуя зыбкость общественного мнения, представлено ли оно через массовое сознание или через «научно» обработанные штампы и стереотипы сознания, - этот анализ поэтому склонен обращаться к документам. Но – увы! – снова наталкивается на проблему факта и его интерпретации. Документ, с одной стороны, есть реальное свидетельство действительных событий, но, с другой, он может быть как действительным участником этих событий, выступать носителем тех или иных исторических интенций участников социально - политических действий, тем самым быть документальной основой действий людей, побуждаемых к этим действиям, - и может быть простым свидетельством квазире-

альных дел. Реальная историческая роль этих документов различна. Поэтому их адекватная интерпретация возможна только через всесторонний анализ тех событий, которыми они были порождены.

Как легко заметить, здесь легко попасть в логический круг: историческое событие исследуется через анализ документов, а документы могут быть поняты через содержание этих событий. Вот, например, вытаскивают и размахивают документом, в котором ленинской рукой прописано требование типа того, что «этих сволочей надо незамедлительно расстрелять». И далее следует интерпретация: перед нами кровавый монстр, уничтожающий цвет нации, призывающий кухарок управлять государством, ласкающий детей для обмана простофиль и т.д. На этом же, в свою очередь, выстраивается идейное содержание, лежащее в основании революционной борьбы рабочего класса в царской России.

Что за этим лежит банальная софистика, может понять только искушенный в способах логического выражения мысли. Если не отдавать в этом отчета, если не уметь удерживать мысль сообразно ее объективным законам развития, - проникнуть в истинное содержание документов и мемуаров, в истинное содержание суждений политиков, историков, социологов, экономистов и т.д. будет далеко не просто.

С другой стороны, сам научно-исторический анализ непосредственно является предпосылкой развития идейного содержания, на базе которого выстраиваются исторические события.

Но – здесь надо приостановиться – за идеями лежат объективные тенденции исторического развития. Именно логика этих тенденций, понятых в их всеобщей закономерности, и прорисовывает идеалы бытия, на которые ориентируются сталкивающиеся исторические силы. Сколь бы ни были привлекательны идеи и идеалы, они осуществимы только посредством объективных материальных условий, и сама человеческая мысль, научное исследование действительности, – независимо от интенций того или иного человека, его способностей и властных возможностей, – объективно направляется на производство материальных условий жизни и деятельности. Сдвиги в представлениях и сдвиги в реальной действительности осуществляются только как объективная необходимость. Ее-то и надо уловить. И только через нее интерпретировать те или другие события, ту или иную субъективную позицию исторических деятелей.

Но если интерпретирующая способность лишена формы понятия, претендующей быть выражением сути вещей (фактов), то никакая фактология познанию исторических явлений не поможет. И речь, следовательно, в первую очередь должна идти о логике, о методе позна-

ния.

Возьмем для примера один исторический факт. Весьма очевидный, ощущаемый и видимый в многоразличных своих социально-нравственных, экономических и культурно-исторических следствиях. Факт весьма примечательный - водка. Форма понятия должна бы указать и природу этого явления-факта. Разумеется, не физическую, не химическую, не физиологическую, не психологическую, а собственно историческую.

А в какой форме бытует и осуществляет себя водка? Все, что есть, есть нечто качественно определенное, а, значит, несущее в себе некую форму, несводимую ни к какой прочей форме. Но как исторический факт водка дана совсем не как вещественно-геометрическая форма. В этом примере мы имеем дело с таким образованием, которое, не выходя из своей телесности, очень легко раздваивается на пространственно-геометрическую форму жидкости и абсолютно независимую от нее форму культурно - исторического существования. Эта последняя чужда ей, водке, по природе, но водка ею создается и ею же активно втягивается в себя. Это – исторический факт, почти неискоренимо длящийся в истории и ввергающий в «великие деятельные муки» полоумных политиков, которые в имидже сказочных героев рубят головы дракону: водка, наркотики, ножи, пистолеты, ракеты, атомные бомбы – вот с чем борются многомиллионные армии государством организованных индивидов, включая сюда высококлассных «профессиональных кретинов» *(Маркс)*.

И это все – факты. Отделить химический факт от психофизиологического, а последние – от исторического ума не хватает. Это отсутствие ума – тоже факт, имеющий серьезные порождающие социально-исторические следствия. Факт исторический.

И ищут там, где светло, а не там, где лежит. Однако и дурак – это общественно-историческая форма. Правда, очень много тех, кто утверждает, что это форма не историческая, а анатомо-физиологическая или духовно-божественная. Хотя способность «напялить» ее на себя как будто доказывает ее независимость от анатомо-физиологических особенностей и религиозных исповеданий. Факт независимости дурака от его анатомо-физиологических особенностей будто бы и не факт, ибо якобы не доказан. Но не более доказана юродивая святость якобы божественного происхождения.

А вот факт «напяливания» дураком на себя формы умного настолько очевиден, что и доказывать часто смысла не имеет. Хотя последнее, напяливание на себя ума, давно стало *историческим фактом* и имеет свою собственную форму, требующую изучения.

Однако прежде чем я отдам отчет в том, что есть *исторический* факт, я должен отдать отчет вообще в том, что есть история.

Вот тут и возникает вопрос: имеет история какую-либо свою собственную форму, иначе говоря, имеет она сама в себе некоторое самоопределение или она положена внешними обстоятельствами и причинами? Как, например, по представлениям здравого смысла, пьянство водкой. Потому он, этот здравый смысл, и делает вид, что борется с пьянством, уничтожая водку. Дурак с напяленной формой умника ведь тоже так думает. Думает, например, что уничтожение социально-экономических классов есть физическое истребление классово-определенных индивидов.

Историческое мышление может претендовать на обоснованность только при опоре на истинные методологические принципы. Задача выявления и обоснования самих этих принципов лежит в рамках философской методологии, которая процесс этого обоснования строит на анализе исторического развития философского знания, отражающего и выражающего предельные основания исторического человеческого бытия во всех сферах его проявления. Только такая опора и может позволить судить об истинности трактовки того или иного исторического факта, явления.

Поиск причин социально-исторических явлений не может обойтись без интерпретации общественно-исторического процесса в целом, взгляда на историю как целостного образования. Такая интерпретация необходимо связана с выявлением оснований самого исторического бытия, его движущих сил.

Поэтому и проблема субъекта исторического процесса не обходится ни одной концепцией истории, и разброс представлений здесь не менее широк, чем диапазон самих этих концепций. Признание в качестве действительного исторического субъекта человека проблемы еще тоже не решает, потому что требуется объяснить еще самого человека, который и в действительном бытии, и в теоретических концепциях представлен весьма разнообразно и даже противоположно.

Вот тут и возникает вопрос: точку зрения какого индивида, группы, слоя, класса выражает ученый-историк? Чтобы его позиция совпадала с научной объективностью, он должен занять точку зрения действительного исторического деятеля, субъекта истории и обосновать ее в качестве таковой.

Проблема субъекта исторического процесса теоретически и практически всегда актуальна. С этой проблемой внутренне связана и проблема смысла истории. Разрыв и обособление этих двух проблем никогда не позволяет осуществить целостный взгляд на исторический

процесс, а вместе с тем и понять историческое бытие в его конкретности, в полноте всех его характеристик. Это по существу одна и та же проблема, и если не видеть этого обстоятельства, то невозможно и критически оценить ни один факт, невозможно увидеть в них действительный исторический смысл и действенную историческую силу.

Задача заключается в том, чтобы осуществить конкретный анализ *внутренней необходимости форм исторического процесса* и лишь на этой основе выделить качественно своеобразные формообразования в прогрессивном движении истории. Это обязывает выявить внутреннюю субстанцию исторического процесса, и с точки зрения ее движения и развития определить ее качественно-однородные явления в их причинной связи.

Причинными связями, однако, в истории дело не обходится. Полнота основания того или иного явления может быть понята только через диалектическое взаимодействие противоположностей, в котором само следствие уходит в основание и становится причиной своей причины. Такая форма имеет фундаментальное значение, и исторический анализ в полной мере только на нее и может опираться.

Диалектическая форма связи различных образований - самая трудная для постижения, потому что исключает суждения, основанные на однозначных и односторонних характеристиках связи явлений. Но и, что очевидно, самой глубокой, потому что учитывает всю полноту содержания исследуемых фактов и их связей, учитывает как их противоположность, так и их тождество. Причинное отношение здесь выступает всего лишь моментом.

Анализ методологических оснований понимания исторических фактов, конечно же, не может захватить всех проблем, связанных с этой задачей. Общественная история – сложнейший объект, и любая частная проблема в анализе его, так или иначе, вытягивает вопросы самого общего характера. Задача здесь заключается в том, чтобы в историческом материале найти такую линию, точки которой представляли бы собой точки роста в понимании самой исследуемой проблемы. В таком случае исследуемый исторический материал будет выступать содержанием самой проблемы. Критический анализ этого материала и есть одновременно теоретический анализ проблемы.

Исторический факт не имеет своей отчетливой созерцаемой эмпирической формы. Истина его проблематична. И потому же он, при всей его объективной прочности, не является прямым аргументом в доказательстве. Его интерпретация может быть самой различной – в зависимости от ракурса его рассмотрения, позиции, методологии и т.д. Многообразие суждений о факте связано с многообразием опре-

делений, снимаемых фактом и потому способных стать сознательным основанием оценки самого этого факта. Но он есть прочность опоры нашего сознания.

Связь исторических фактов имеет иную природу, нежели фактология в естественно-природных процессах. В истории связующим началом выступает сам действующий субъект, и его силы, субъективные силы его понимающей активности играют свою, объективно-значащую роль.

Но за идеями лежат объективные тенденции исторического развития. Именно логика этих тенденций, понятых в их всеобщей закономерности, и прорисовывает идеалы бытия, на которые ориентируются сталкивающиеся исторические силы. Сколь бы ни были привлекательны идеи и идеалы, они осуществимы только посредством объективных материальных условий, и сама человеческая мысль, научное исследование действительности объективно направляется на производство материальных условий жизнедеятельности. Сдвиги в представлениях и сдвиги в реальной действительности осуществляются только как объективная необходимость. Все случайное, если оно не выражает собой эту форму необходимости, превращается в исторический хлам.

Но идеи, овладевшие массами, как известно, становятся материальной силой. Этот факт порождается внутри истории и самой историей. И он более фундаментален, нежели любые артефакты, находимые историками. Здесь налицо связь объективного и субъективного в составе представлений самого действующего исторического субъекта.

Такого же рода связь представлена и на стороне предметной культурной действительности. Субъективно-человеческий смысл предметной культуры не совпадает с натуральной формой природных вещей, которые эти смыслы удерживают в пространстве - времени человеческого бытия. Они субъектно-действенны как в сфере материального производства, так и в сфере мышления. И так это только потому, что они представляют собой человека, субъекта истории, его способности. Развитие истории – это развитие человека. И потому исторические факты – это человеческие факты.

Интенция науки всегда была направлена на выявление причин явлений, но всегда за контекстом причинно-следственных отношений мыслилась, неявно предполагалась, мерещилась та более серьезная стихия, которая обладает абсолютностью содержания. Именно поэтому историческая наука выходит и должна выходить за границы ближайших причин, а потому и субъективный «фактор», роль личности в исторической действительности, она, историческая наука, должна оп-

ределять (понимать) только из контекста *всеобщей формы развития исторической действительности*.

И только тут, кстати, будет понятным сам исторический факт как определение нашего сознания, как фиксация объективного *соучастия* некоторого события (момента его *субъектности*) в процессуальном бытии истории, а тем самым - в настоящем, сегодняшнем, осознаваемым как сейчас и здесь бытии. Если событие оказывается незначащим для исторического процесса, оно выносится за рамки истории. И не только нашим сознанием, - сама история выводит такое событие за свои собственные пределы, его не могут удержать в качестве объективно-значащего никакие сознательные усилия.

Присмотритесь снова к событию XX съезда. Чем положено оно? Интенция науки всегда была направлена на выявление причин явлений, но всегда за контекстом причинно-следственных отношений мыслилась, неявно предполагалась, мерещилась та более серьезная стихия, которая обладает абсолютностью содержания и которой плевать на «паранойю» Сталина и «известковые мозги» Ленина. Именно поэтому историческая наука выходит и должна выходить за границы «ближайших причин», а потому и субъективный «фактор», роль личности в исторической действительности, она, историческая наука, должна определять (понимать) не из состава узко-фрагментарных условий, связаны ли они с содержанием социальной действительности или психофизиологическими условиями, а только из контекста *всеобщей формы развития исторической действительности*. Ибо именно здесь субстанция человека как исторического субъекта.

Через проблему исторического субъекта высвечивает себя и исторический факт - как определение нашего сознания, как фиксация объективного *соучастия* некоторого события (момента его *субъектности*) в процессуальном бытии истории, а тем самым - в настоящем, сегодняшнем, осознаваемым как сейчас и здесь бытии. *За пределами объективного влияния на исторический процесс любое событие выносится за рамки истории – и не только нашим сознанием. А если и сознанием, то только потому, что сама история вывела это событие за свои собственные рамки и вне всякого сознания своим собственным процессом «посчитала» это событие незначащим для себя и исключила его из состава собственного содержания*.

История «отбирает» факты. А потому и историческая наука должна уметь, вслед за историческим процессом, их отбирать. И отбирать по мере их действительного участия в длящихся явлениях человеческой жизни.

Факт обладает некоторой *внутренней законченностью, объек-*

тивной обособленностью, что и дает нам, кстати, возможность вычленять его сознанием как некоторый определенный (имеющий свои собственные пределы) факт. Именно от этой его определенности и зависит мера его активного соучастия в процессуальном бытии действительности.

Но, с другой стороны, определенность факта мы можем вычленить и фиксировать только через контекст его *объективного отношения* к составу других фактов. И только тогда, когда эти отношения проявятся, взаимовлияние фактов объективно обнаружит себя, только тогда и наше сознание будет способным провести разграничительные линии между фактами, понять их *через категории* и причины, и следствия, и необходимости, и случайности и т.д. То есть только тогда, когда они себя и обнаружили уже в качестве причины, следствия и т.д.

И все это – только в рамках человеческой деятельности, которая осуществляется от форм банального самообслуживания до форм политической деятельности, т.е. «обслуживания» общества как целостной формы. Факт приобретает истинно историческое значение только тогда, когда он начинает осуществлять себя (длиться) *через свои собственные следствия*. Он длится в истории и длится, повторю, не в своей собственной форме.

Вот тут и проблема: с одной стороны, его как будто бы и нет, а с другой, он обнаруживает себя своей субъектностью, - но не очевиден. XX съезд, например, прошел. Перед очами его нет, хотя, конечно, кое-что можно увидеть глазами в виртуальном пространстве мультимедиа, на рисунках, кинохронике, воссоздать по печатному слову в документах, прессе, мемуарах и т.д.

В чем, однако, в каких (уже, конечно, несобственных) формах он длится, представлен в истории? Какими способами и в каких формах он воспроизводит себя? Это важно знать не только для того, чтобы определить меру его субъектности, но и для того, чтобы в самом этом историческом феномене увидеть собственную его форму, сущность, не выдать случайное и преходящее за то, что он несет в себе именно как историческое событие. А это, повторю, не только «в глаза не лезет», но и требует определенных теоретических усилий.

Еще одно любопытное обстоятельство: исторические пределы факта и его обнаружение как события, в котором «приостанавливается» и «сворачивается», преобразуясь из куколки в бабочку некоторое объективно-историческое содержание, - это вещи разные и различаются, пожалуй, только наличием или отсутствием непосредственно-чувственных характеристик. XX съезд как историческое событие имеет временные рамки, но фактическое его содержание начинается со-

всем не там и не тогда, где и когда имеет место событие съезда. *Понять историю – это понять внутреннюю связь фактов в их действующей активности.* Фиксировать границы факта может только мысль, высвечивающая и удерживающая факт в его исторически-временном развороте. И эта мысль умеет отличить событие от исторического факта, которые она же умеет и отождествить.

Но чтобы эту связь между фактами понять, надо понять сами эти факты в их существе. Но нельзя понять это существо фактов, как уже я выше отмечал, не выявляя этой самой их связи. Противоречие. Его надо решать. Надо искать то, что способно его *снять*.

Ведь получается же так, что разные исследователи (различные исследовательские парадигмы) приходят к совершенно различным выводам по материалам одних и тех же фактов. Многим, небось, случалось слышать, что-де Отечественная война началась по случаю (по причине?) вскрытия гробницы Тимура, но как только останки вновь захоронили, тут же выиграли Сталинградскую битву. И ведь куда ни глянь, везде факты: вскрытие гробницы – факт; захоронение останков – факт; победа в Сталинградской битве – тоже факт. Или: система государственного управления лагерей – факт; миллионы заключенных – факт; расстрелы – факт; выводы – тоже факт.

Но несколько иной природы. Ибо выводы – действо, относящееся к сфере логики. Природу которой надо понять – и не только через критику логики, на основе которой такие выводы строятся. Но и через логическую критику самих исторических фактов. Иначе говоря, надо понять и природу самих лагерей с лесоповалами, и государственно-правовую форму, действующую таким-то и таким-то образом. Надо вписать в контекст, *в форму истории, в ее самодвижение*.

Вот и получается, что важнейшей проблемой оказываются не столько сами факты в истории, сколько проблема логики их исторической связи в историческом процессе. То есть сугубо логико-познавательная проблема. Но и не менее понятно, что эта последняя вне фактической стороны дела тоже решена быть не может.

Снова парадокс и снова необходимо его решение. На каких путях его искать? Как выстроить пространство тех смыслов, погрузившись в которое можно найти не только удовлетворяющие нас ответы, но и ответы *истинные*? Ибо со своими «мнениями» и своими «ходами» в истории можно уйти куда угодно, везде оставаясь с собственной субъективной осмысленностью, создающей *иллюзию понятия* (понимания). Но истина единственна.

Поэтому и возникает проблема *понятия* (понимания) – той *формы* человеческой субъективной познавательной деятельности, внутри

и посредством которой достигается истина и рефлексия ее как истины. Где, в каком пространстве исторических фактов и человеческих смыслов надо искать эту самую форму понятия?

Здесь любопытная ситуация. Факт зарождается до бытия самого факта, в тенденциях и противоречиях предпосылок. Но и сами предпосылки еще никак не даны сознанию как предпосылки, ибо нет того, чему они предпосланы. Лишь историческая логика, логика истории, понятая через философское исследование ее, истории, исходных формообразующих зависимостей (взаимозависимостей), т.е. то, что начинает жить в субъективности как ее ум, дает возможность определить и предопределить события, факты будущего. Уловить то, чего еще нет. Историческое чутье не может быть не логичным.

Эта историческая формообразующая сила есть труд. Но субъект труда всегда осуществляет свою деятельность в заданных предшествующей историей материальных условиях, внутри исторических воплощений этой его трудовой деятельности. Прошедшие формы, формы, ушедшие с исторической сцены, живут лишь как субъективные потенции. И потому значение духовной культуры исторически все более возрастает. Мыслящая способность человека, развиваясь тут же, в этой истории развития и разделения труда со всеми его материальными и духовными следствиями, - мыслящая способность «очищает» исторический процесс от фактически не значащего материала, выявляет действительные (действующие) факты и их действенную связь. Находя здесь свою определенность, мышление, однако, раздвигает для нужд своей логической способности их, эти исторические фактические формы, до собственного логического предела, до логической чистоты, чтобы под этим условием улавливать существо процессуального бытия истории. Чтобы под этим условием определять значимость и исторический вес наличного фактического содержания. Чтобы этой логикой удерживать рамки возможных событий. Чтобы через призму их эти события предопределять и определять.

Формообразующие исторические зависимости в мыслящем сознании и выступают как методологические принципы, как понимающая способность действующего субъекта.

Центральный же момент движения понятия есть обнаружение противоречия и последующее снятие его, т.е. разрешение, отождествление противоположностей. Пожалуй, единственное, чем занимается математика, - это отождествление различного: решить уравнений и есть показать, при каких условиях неравные величины окажутся равными. *Математике* как чистой науке (в том смысле чистой, что все ее понятия «освобождены» от эмпирического материала) двигаться в

своем материале чистых форм очень просто, хотя от нее дети плачут, плачут и плачут. *Истории* многократно сложнее: отсутствие прозрачности материала, возможность его многоразличной интерпретации позволяет познающему субъекту застревать на любой «точке зрения» и даже провозглашать ее «единственно верной». Но, повторю известную мысль, истина единственна, и открыться она может *только через труд мышления*. Ушей и глаз здесь не достаточно. Мы достигаем ее *абсолютного* значения только тогда, когда можем обосновать *полноту понятия* в выше разъясненном смысле.

Парадокс возникновения исторического факта до его фактического бытия, до события, историческая наука, даже бессознательно, всегда пытается решить. Она хорошо знает, что это бытие факта до факта означает только то, что он представлен как возможность, как его предпосылки и основания, в других фактах, деятельная сила которых управляет деятельностью реальных индивидов, а деятельность этих индивидов, ассимилируя в своем понятии их содержание, выходит за рамки наличных фактов, производит новые формы бытия, порождая их как факты новой действительности.

В чем выражалось фактическое противоречие, породившее событие XX съезда? В каких субъективных представлениях оно отражалось? Насколько эти представления были истинны, и почему между ними с необходимостью шла борьба? И ясно, что чем больше в себе ум удерживает знаний этих обстоятельств, тем больше гарантии, что он найдет, укажет на то фактическое содержание, с помощью которого противоречие разрешается.

А если не найдет, то создаст. Человек в своей истории всегда так и поступал. Потому способом его бытия и был производительный труд. Человек разрешает противоречия своего бытийного содержания только по *логике* самой человеческой действительности, т.е. по схемам ее собственного развития в *чистой форме*. В чистой форме потому, что *думать*, привнося в мышление все, с чем может быть сопряжен в действительности предмет мысли (иначе говоря, все, что лезет в голову: и так бывает, и этак тоже и т.д.) – это как раз увязнуть в чувственно-эмпирической действительности, что давно было обозначено «могилой мышления» *(Маркс)*.

Это оборачивается полной растерянностью сознания, его тупиком: все есть суета сует. А за растерянностью мысли – и «растерянность» действительности. Эка сколько чего совершалось в деле истребления водки и коррупции!

Высветить и удержать мыслью предмет в его чистой форме, т.е. в самоопределяющемся развитии вне воздействия случайных обстоя-

тельств, есть залог того, что я логически возможные его будущие формообразования могу совместить – снова в уме, идеально! – с развитием тех также «вычищенных» умом форм, которые не вырастают из его, нашего предмета, природы, но по необходимости выступают (или могут выступать) обстоятельствами его движения. Следовательно, сдвигают предмет моей мысли со своей собственной чистой траектории сообразно мере, форме и способу воздействия этих привходящих обстоятельств.

На обыденном языке это называется «учесть обстоятельства». Культура мышления как раз и заключается в том, чтобы «учесть» всю полноту обстоятельств, что означает не только увидеть их в их наличном содержании, но и в тенденции их развития. Ибо *полнота любого предметного содержания фиксируется границами от начала (возникновения) до конца (прехождения)* – это «по вертикали». И *противоположными по своему смысловому значению проявлениями этого предмета* в их одновременном бытии (со-бытии), т.е. «по горизонтали».

Вот когда предмет в этой полноте и будет очерчен и высвечен мыслью, то есть в четких понятиях-абстракциях, не дающих возможности суетной мысли за ними мыслить все, что «лезет в глаза», что дает нам стихия опыта сознания в его чувственных и рациональных формах, - вот только тогда мы можем определенно сказать, что содержим в сознании *понятие* данного предмета.

Это и есть *конкретное* выражение предметной действительности, это и есть *истина*, потому истина всегда конкретна. Конкретность, иначе говоря, далеко не сводится к указанию якобы на факт действительности, ибо сам факт вообще проблематичен, не говоря уже о том, что то, на что указывают, в этом указании является совершенно неопределенным.

В таком разрезе ясно, что собственная форма понятия удерживается противоречием, банально фиксируемым двумя образами: возникновение и прехождение. Истинное понятие (тут бы надо сослаться на Гегеля) всегда содержит в себе противоречие.

Фиксация противоречия есть залог сознательного (то есть знающего, что делает) и умного (то есть умеющего) разрешения этого противоречия. Разрешения – значит перехода в другую, новую форму бытия, начало которого как раз и обозначается формой тождества. Ибо всякое разрешение противоречия есть отождествление противоположностей.

С момента этого тождества, «беременного» противоречием, и начинается развитие новой формы, нового качественно определенного бытия. Рассматривая процесс с формальной стороны, т.е. в отрыве от

содержания, можно сказать, что всегда так «сказка и повторяется».

Противоречие как форма мышления позволяет снять все возможные точки зрения на предмет. Этих точек зрения может быть великое множество, они всегда почему-то с претензией превратиться в теоретические концепции, но, как легко понять, все они односторонни, а потому неполны. Потому же и спорят друг с другом. Борьба их различия и противоположения снимается только захватом объективных пределов предмета, захватывающих все мыслью допустимые факты, пределы, внутри которых все эти «точки зрения» и «помещаются».

Но будет – как в философии это дело выражают – эклектикой сваливать все позиции в кучу, пытаясь одну дополнить другой, другую – третьей и т.д. Принцип такого движения мысли может быть самым различным – от простой пространственной ассоциации до божественного откровения. Как правило, наука этот свой собственный принцип в чистом виде не эксплицирует, а потому и не может внятно объяснить, почему она поступает так, а не иначе, как она ассимилирует факты. А что с нею происходит, когда вновь открываемые факты начинают противоречить ее собственным, до догм доведенным положениям? Либо начинает отрицать факты, либо агонизирует…

Такая эклектика, не организованная внутренней логической формой (а нам уже понятно, что такой логической и внутренней формой является противоречие), и есть *представление* в отличие от *понятия*. Позиции в науке спорят, но спорят именно потому, что не могут найти тот материал, *тот факт*, в котором противоречие представлено как разрешенное. Противоречие (проблема) должно формулироваться не так, как мне кажется, не на основе моего, возможно, совершенно одностороннего представления, а только так, как оно возникло в истории науки, в контексте реального развития научного знания. В контексте истории как объективного процесса.

Лобастов Г.В.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ И ИДЕАЛ В ИСТОРИИ

Нетрудно показать, что любые представления о природе человека формируют вполне определенную практическую установку, выступая одновременно апологией столь же определенного жизненного принципа. И столь же понятно, что лишь понимание этой природы способно своим теоретическим разворотом определить сознательный человеческий идеал, лишенный беспочвенных фантазий и религиозных

иллюзий.

Любой идеал вырастает из бытия и включает в себя развернутое содержание принципа этого бытия. Но вырастает из ограниченности движения этого принципа в самом бытии, поэтому идеал не только рисует образ будущего, но и содержит в себе снятые противоречия настоящего. Неразвитость принципа бытия своими противоречиями движет развитие, движет преобразование форм действительности сообразно своему смыслу и в своем идеале, в завершающей форме, замкнут сам на себя, т.е. сам определяет свои условия и через них воссоздает свою целостность. Движение к этому идеалу, к абсолютной полноте своей конкретности, явно или неявно содержит в себе способ и направление преобразования настоящего.

Поэтому отсутствие идеала, или, что то же самое, непонимание логики развития целого, в человеческой истории означает стихийность ее движения, - сколь бы сознание в этом движении ни участвовало. Именно поэтому идеал есть принцип в своем полном теоретическом развороте. Идеальный принцип, определенный бытием и выражающий внутреннюю сущность этого бытия.

История есть история возникновения и развития человека, естественная его природа здесь снимается, преобразуется его собственным действием. Его природа, его сущность всецело историчны, есть порождение его собственного труда. Иначе говоря, его самопорождение. Гегель бы сказал: возникновение человека – это истина природы. Антропогенез осуществляется его, человека, собственной деятельностью. Процесс антропогенеза является формой бессознательной и потому, разумеется, не содержит в себе никакого сознательно-исторического идеала, определяющего направленность его развития, он определяется противоречиями естественных форм жизненного бытия. Человек начинается с возникновением и развитием труда, трудом он отделяет себя от природы и начинает свое собственное развитие в природе. Его природа, то, что его порождает, - это его труд. Поэтому все дальнейшее его историческое бытие есть развитие и организация форм труда, осуществляющиеся на основе его разделения. Именно поэтому в совокупности общественных отношений, в их тотальности, и заключена его сущность.

Разумеется, реальная *история* человека начинается вместе с возникновением *исторического времени*, когда продукт общественно-коллективной деятельности становится всеобщим определяющим человеческую жизнедеятельность фактором. Создаваемое человеком становится длящимся сквозь все преходящие формы его жизнедеятельности. Соотнесение текущих событий с событиями всеобщего

значения становится способом измерения человеческого бытия. Появляется историческая мера, появляется история. Возникает историческое время в отличие от физического, возникает историческое пространство – в отличие от географического. Следствия уходят в основания. Насколько эти основания обосновывают развитие, настолько развивается сам человек. Человек «природный» превращается в человека культурно-исторического, живущего по законам своей собственной деятельности, преобразующей природу и самого себя.

Человек, став историческим, и историю измеряет масштабом современной ему исторической действительности. История и здесь бессознательна. Человек не преобразует себя сознательно. Он воспроизводит и производит себя лишь в формах, требуемых условиями и обстоятельствами его бытия. Любой идеал здесь всего лишь представляемая форма разрешения видимых противоречий общественной жизни. И потому сам человек мыслит себя в своем самосознании лишь в той форме, в какой проявляется и может быть проявлена его историческая субъектность. Потому исторический идеал историчен, меняется в истории – в соответствии с тем, как меняется общественная организация труда, т.е. сам человек, коль скоро его природа и сущность представлены именно здесь. Потому в каждую эпоху человек осознает себя каждый раз иначе. И иначе видит себя во времени.

Любая эпоха, повторю, идеал свой видит через возможности разрешения своих объективно-жизненных противоречий, за которыми лежат противоречия общественных форм труда. Объективные основания организации этих форм есть определяющее человеческое бытие начало, бессознательный принцип воспроизводства и производства человека. В конкретных условиях истории оно выступает всегда как особая форма взаимосвязи индивидов в процессе производства ими своей собственной жизни. Эта форма и предстает в сознании. Более того, она порождает и соответствующие ей мотивы и умонастроения, пределы ее фиксируются сознанием как пределы бытия вообще. Потому конец истории всегда мыслится как конец данной формы организации жизненной действительности.

Сознательная деятельность исходит из действительности, удерживая масштабом своей теоретической мысли ее реально-фактические противоположения и противоречия и практически разрешая последние *на основе* этого принципа. Поэтому понятно значение теоретического понимания этого принципа.

Отчуждение, как историческую форму отношения человека к человеку, например, нельзя понять, не доводя его анализ до выявления конкретных механизмов взаимосвязи отчужденной и отчуждающей

деятельности и не обнаруживая здесь их, обеих этих противоположностей, отрицающее начало. Таким отрицающим началом отчужденной и отчуждающей действительности, как было показано К. Марксом, выступает коммунизм. Но он также остается абстрактно-общей идеей, если не будет понят «как *положительное* упразднение *частной собственности* – этого *самоотчуждения человека* – и в силу этого как подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека» *(Там же. Т. 42. Стр. 116)*.

Ясно, что этот вывод нельзя отождествлять с фактом формально-юридического обобществления общественного производства («на первых порах он выступает как всеобщая частная собственность» - *Там же. Т. 42. С. 114)*, нельзя потому, что сознательное действие имеет свои пределы в природе самих вещей, а потому не может сделать то, что в них, в объективных обстоятельствах, не заключено. Но принцип коммунизма не был бы действительным, если бы он не выражал природы общественно-исторической действительности; он не был бы разумным, если бы не видел способа деятельности, в котором природа вещей как граница превращается в форму сознательной организации, выражающей природу самого человека и выступающей условием этого выражения.

Но именно это обстоятельство требует и особого отношения к теории. Она никоим образом не должна пониматься как рассудочная форма движения мысли, высвечивающая и упорядочивающая те или иные стороны действительности, - как отвлеченная форма знания. Теория, если она теория, всегда выступает снятой *формой движения* самого *действующего субъекта*.

Иначе говоря, общественно-историческая теория никогда не выступает отвлеченным знанием объективной действительности, но всегда есть *знание движения* субъекта внутри и посредством этой действительности. Человеческая действительность с самого начала исполнена самосознанием, и потому общественная теория, теория общества, теория его исторического развития, есть теория самосознания, самосознающего бытия. Бытия активного и действующего на основе этого самосознания. Деятельность определена тем, чем самосознающий человек *хочет* быть, деятельность определена тем, чем человек *должен* быть в своем самосознании, деятельность определена тем, чем человек *может* быть в реально-конкретных условиях его бытия.

Поэтому теоретическое сознание выступает как активно действующее понятие (*Гегель*), как понимание сути дела, как идеальная предпосылка действия, содержащая в себе знание материальных условий, мотив, способ и идеал движения. Любая теория (далеко не только

социальная) всегда является внутренним, сущностным определением деятельности, определением, в этой деятельности снимающим себя.

Но, снимая себя в реальной деятельности, теория сама является формой снятия предшествующих определений культурно - исторической действительности. Этим ею сознательно определяется направление действия и форма создаваемого результата. Насколько глубоко связано это определяющее сознание с внутренней логикой развития действительности (истинность), насколько это знание внутренней логики оказывается критериальным в оценке результатов, – от этого зависит сама сознательная разумность человеческого бытия.

В стихийно развивающемся историческом процессе сознание видит лишь то, что оказывается значимым для разрешения возникающих противоречий; потенции исторически ставших форм так и остаются нераскрытыми потенциями «внешнего» материала. Это с одной стороны. С другой, - любое противоречие допускает различные возможности его разрешения. В стихии – все зависит от условий случайности и их сочетания. В сознательном же акте создаются необходимые условия для той или другой возможности разрешения этих противоречий: здесь не случайность обстоятельств, а сознательно вырабатываемая идея (идеал) имеет решающее (определяющее и контролирующее) значение.

Формально-абстрактное бытие идеи не удерживает конкретно-исторического содержания действительности. Такая идея не содержит в себе понятия (понимания) реального бытия, не понимает внутреннего состава условий ее собственного осуществления, поэтому она, эта абстрактная идея, не умеет связать всеобщую форму, остающуюся непонятой, со столь же непонятыми конкретными условиями действительности.

Теоретический ум, понятый как всеобщая способность выявлять сущность вещи и в своей деятельности по логике идеала (идеи) опираться на нее, потому-то с необходимостью и выступает всеобщим условием разумного бытия. Эта способность есть снятая историческая культура, без освоения которой немыслима коммунистическая революция. Собственно говоря, именно эта способность и выступает целью и смыслом коммунистической революции. *Коммунизм есть общество умных людей*, говорил Э. Ильенков. Ведь сущность коммунистической революции, по большому счету, сводится к революции культурной, к переворачиванию отношения зависимости сознания от бытия, к превращению исторического действия в сознательный, т.е. свободный процесс, в котором основанием и целью движения является *личность*. Любая революция в истории является сдвигом в этом от-

ношении, поскольку любая революция освобождает человека от пут тех зависимостей, в которых историческая действительность оказалась. Поэтому любая революция есть праздник свободы. Поэтому любая революция есть творчество, творчество новых форм, которые она способна найти и создать, - чтобы ее понимание свободы утвердилось в мире.

Но как бы свобода ни понималась, конкретно-исторические условия оказываются определяющими в осуществлении ее принципа. В числе этих условий оказывается и сам субъект революционного движения. Революция терпит поражение, если она не удерживает завоеванных свобод, если не создает условий для творчества. Но все, кроме коммунистической, революции создавали такие условия только для определенных классов. Коммунистическая же ставит целью превратить в реального сознательного субъекта истории все мировое человечество, создать условия для его свободного исторического творчества. И теоретический коммунизм хорошо понимает, что эти условия создаются творчеством самих масс, которое становится возможным с первого акта революции, с разрушения старой формы, не способной выступить условием выявления назревших потенций.

Буржуазный принцип опирается на неспособность понимать факты, видя в этой неспособности естественное состояние индивида. Капитализм консервирует и культивирует эту неспособность. И бесконечно эксплуатируя эту неспособность, неспособность исторического суждения. Поэтому вырабатываемые им иллюзии не случайны. Им придается всеобщая форма, и это потому, что за этими иллюзиями лежит объективная, в экономике, праве и политике осуществляемая форма отчуждения (эксплуатации). Отчуждение в силу своей всеобщности скрыто от глаз здравого смысла и прорывается в сознание только в форме «нарушения и ущемления прав», т.е. в индивидуальной форме. Ибо право эксплуатации здесь *признано* – и не только в форме передачи своих возможностей и своего голоса на так называемых выборах, а в факте принятия самоотчуждения, ибо человеческая сущность, представленная в смысловом пространстве истории, не выглядит для индивида его сущностью. Право эксплуатации признано *неспособностью понять* этот факт, выйти на всеобщее основание и удержать его в своем сознании, неспособностью преодоления в себе самом своей собственной ограниченности. И даже скрытой готовностью осуществления этой эксплуатации. Это и становится (является) исходной позицией для утверждения узко-мещанского, мелкобуржуазного, взгляда на мир.

Легко понять, что преодолеть стихию буржуазной формы бытия,

эксплуатирующей естественную потребность индивида, возможно только снятием сущностных противоречий этой буржуазной формы. Этим и завершается, по Марксу, предыстория человечества, период зависимости человека от состава естественных и порождаемых им материальных условий бытия, период вызревания свободы и ее ухода в основание. С этого момента начинается истинная свобода и собственно человеческая история.

Вся история человечества была борьбой человека за материальные условия существования. Это не было борьбой с природой – это была борьба человека с человеком за эти природные условия своего бытия. Таковой история остается и по сей день. Здесь, в этих исторических условиях, отрабатываются все способности и чувства человека. Не удивительно, что бессознательно-чувственная сторона его субъективности глубоко остается связанной с этими «естественными» потребностями борьбы за выживание. Даже выходя за узкие рамки крайнего мещанства и входя в сферу «исторического разума», человек все могущество этой культуры направляет на разрешение своего частнособственнического интереса. Буржуазное сознание остается его пределом и идеалом.

Поэтому развитие сознания является одной из самых серьезных проблем в деле осуществления исторического творчества и самоосвобождения масс. Эта проблема наталкивается на *неспособность введения в содержание бытия исторически созданной культуры* - как условия положительного определения творческой самодеятельности человека. Здесь великая задача стоит перед педагогикой, которая должна искать и найти путь в культуру. И наоборот, найти путь культуры в сознательную субъектность человека. В противном случае мы всегда будем иметь человека, ограниченного формами его наличного существования.

С историческим движением все более рельефно *осознается бессознательная* цель человеческого бытия – развитие его всеобщих универсальных форм как форм бытия каждой конкретной индивидуальности. Но понять личность вне контекста истории так же нельзя, как историю вне личности. «А чтобы понять, что такое личность, - пишет *Э.В. Ильенков*, - надо исследовать организацию всей той совокупности человеческих отношений, конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, то есть динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами, имеющими всегда и везде социально-исторический, а не естественно-природный характер». *(Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991. С. 393)*. Но социально-исторический характер отношений людей

– это форма их деятельной взаимосвязи, создаваемая их коллективным трудом и внутри этой трудовой, общественно - исторической деятельности существующая. Поэтому исследовать социально - историческую форму взаимосвязи людей нельзя без анализа сущности самой трудовой деятельности. И именно здесь, в общественной орудийно-трудовой предметно-практической деятельности, возникает необходимость идеального удержания ее состава и действий на основе этого идеального образа. В этом и заключается основание личностной формы бытия.

Реальный контекст развития личности всегда связан с возможностями присвоения именно этих определений культурно-исторической действительности. И ясно, что они содержатся и заданы уровнем развития предметных условий производства человеком своей действительной жизни, определяющих состав и характер общественных отношений.

Выявление действительных зависимостей внутри социально-исторического бытия, в отличие от зависимостей видимых и кажущихся, дает возможность формировать личность на основе *истинных* форм действительности, сознательно создавая условия превращения их в субъективные способности. *Где нет истины, там нет личности*. Личность определяется не условиями ее внешне-эмпирического существования, а категориальным составом всей действительности. Только поэтому личность и владеет всеобщим способом формообразования любой вещи, способна к разумному преобразованию наличных условий своего бытия.

И потому же *превращение всеобщей формы движения и развития действительности в субъективную способность* есть собственное определение личности. Только в личности знание и бытие – одно и то же. Потому что личность владеет не только знанием истины, но и истинным бытием. Истинная личность наследует полноту внутренней логики социально-исторической действительности и одновременно творит, развивает ее. Такая личность есть «мера всех вещей» *(Протагор)*. Потому что измерение здесь осуществляется не сознанием индивида и не его природными определениями, а всеобщей идеальной формой самих вещей, представленных в общественно - исторической деятельности человека. Самой историей. Тождество знания и бытия у *Сократа* предполагает такое знание, которое, с одной стороны, несет в себе принцип бытия, а с другой - вполне однозначно фиксирует основные определения личности.

Общественно-историческая действительность, объективное положение вещей с необходимостью требуют от индивида соответст-

вующего себе сознания – и не только потому, что «сознание есть осознанное бытие» *(Маркс)*, а потому, что вне этого сознания, вне знания бытия бытие в его данных конкретно-исторических определениях неосуществимо. Тождество бытия и мышления – это ось, вокруг которой крутится «колесо» жизни. Но если бытие благодаря своей субстанциальности порождает вполне адекватное себе мышление, без которого оно не могло бы быть именно этим качественно определенным бытием, то мышление, чтобы привести в соответствие с собой, сделать тождественным себе бытие, вынуждено действовать по логике самого бытия. Оно есть всегда его отражение. Поэтому, чтобы быть активно-дееспособным, мышление должно выйти за пределы наличных условий его существования, войти в определяющие пласты самого бытия и опосредствовать знанием сущностных определений последнего бытие и развитие самого человека.

Конкретно-историческое основание всех коллизий становления и бытия личности лежит в *разделении труда* и различных формах его отчуждения. Отчуждение человека от материальных и духовных условий его деятельности есть тем самым и отчуждение его от его собственной сущности, от *формы личностного развития*. Эти исходные структуры общественно-исторической действительности в своих превращенных формах представлены в различных сферах человеческого бытия.

Присвоение личностной формы индивидом может происходить только внутри и посредством общественных форм преобразования предметных и социальных условий духовно - практического бытия людей. Здесь его собственные общественно-исторические социальные силы, связи и отношения оказываются предметом его деятельности, становятся подчиненными его сознательной воле. Человек здесь непосредственно овладевает своей природой, освобождает и одновременно творит себя, превращает исторические, общественно выработанные способности в способности своей индивидуальности. Этим и очерчивается идеал самой истории. И этот идеал становится активно-действующим с самого начала действительной истории человека, - с момента коммунистической революции, с начала преобразования общественных отношений в коммунистические.

Коммунизм как общечеловеческий идеал связан у Маркса, повторю, с пониманием общественной сущности человека, идеи универсального, ничем не ограниченного его развития. «Человек здесь не воспроизводит себя в качестве какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсо-

лютном движении становления» *(К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 46, часть 1. С. 476).*

Идея коммунизма вырастает из факта отчуждения труда и самоотчуждения человека, вырастает как настоятельное требование самой действительности устранить обесчеловеченную форму ее бытия и развития. В своем теоретическом обосновании она внутренне связана с обоснованием исторической природы человека. Принцип сознательного человеческого бытия вырабатывается именно здесь.

Майданский А.Д.

НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ПРОБЛЕМА ОТМИРАНИЯ ГОСУДАРСТВА

Ровно сто лет тому назад, в августовские дни 1917 года, Ленин приступил к написанию «Государства и революции». Все думы его были о революции политической – о пролетарской диктатуре и построении мировой коммуны без рынка и государства. Уже через два месяца партии Ленина удалось захватить власть. Дальше, однако, дела пошли наперекосяк: мировая революция не случилась, а вместо самоуправляемой коммуны построилась «сверхдержава». Не о том мечтал учитель Ленина – Маркс, да и сам Ленин ничего подобного не планировал и не предсказывал.

В следующие семьдесят лет «научные коммунисты» сочинят тысячу и одно объяснение этого фатального расхождения между реальным ходом истории и – теорией, «вылитой из одного куска стали» (Ленин). Факт же состоит в том, что государство так и не начало «отмирать». Пролетарские революции, все до единой, приводили к колоссальной гипертрофии государства. Положение об отмирании государства – главный просчет классического марксизма, его ахиллесова пята. Может ли вообще государство «отмереть» и, если да, то что для этого требуется?

Классический марксизм усматривал в государстве орудие классового господства. Действительно, в течение всей предшествующей истории – во всяком случае, той части истории, что известна нам более или менее достоверно, – государство было машиной, при помощи которой одни классы общества эксплуатировали других.

Если принять эту функцию классового господства за сущность государства, логично предположить, что с устранением «антагонистических» классов исчезнет и государство. Как только пролетариат рас-

правится с буржуазией, государство начинает отмирать, за полной ненадобностью, предрекали отцы «научного коммунизма». Управленческие функции государства перейдут к трудящимся, а политические испарятся как дым. Свершив свой первый и последний «самостоятельный акт» – экспроприацию средств производства, – пролетарское государство сделается излишним и «уснёт само собою», предрекал Энгельс.

Анархисты требовали уничтожения государства – «искоренения всякой государственности» (Бакунин). В отличие от анархистов, Энгельс толковал об отмирании государства (Auflösung – разложение, растворение), поскольку без концентрации политической власти в руках пролетариев невозможно подавить сопротивление эксплуататорских классов. Однако и он всегда подчеркивал, что ни о каком «народном государстве» (der Volksstaat) для марксиста не может идти и речи!

«Народным государством, – писал он Бебелю в 1875 году, – анархисты кололи нам глаза более чем достаточно, хотя уже сочинение Маркса против Прудона, а затем «Коммунистический манифест» говорят прямо, что с введением социалистического общественного строя государство само собой распускается [sich auflost – засыпает, растворяется] и исчезает [verschwindet]» [1].

Если исторически этого не случилось, тому должны быть объективные, естественноисторические причины, делающие исчезновение государства в нашу эпоху попросту невозможным – вопреки стремлению Ленина делегировать функцию управления государством всем членам общества, «каждой кухарке».

Богатый на эксперименты XX век, однако, не явил миру ни одного успешного опыта негосударственного, прямого народовластия. Революционным (пост)марксистам приходится выискивать самоуправляемую коммуну и «абсолютную демократию» с микроскопом, где-нибудь «в рабочих кварталах Милана 70-х годов» (Антонио Негри).

Самое большее, чего удалось добиться социалистам XX века, – это построить то самое «народное государство», der Volksstaat, которое всей душой презирали основоположники марксизма. «Народное государство» выдавалось за реальный социализм и освящалось именем Маркса. Одни усматривали реальный социализм в Советском Союзе и его сателлитах, другие – в Швеции, Австрии и прочих преуспевающих западных странах, в которых государство ориентировано на идеал «справедливого», т.е. несколько более равномерного, распределения общественных благ.

Так или иначе, «отмирание государства» давно уже перестало

быть практически-политическим лозунгом и превратилось в чистую идеологему – программную декларацию, наподобие «вечного мира» на вывеске у голландского трактира рядом с изображением кладбища (Кант).

Тем временем, как раз тогда, когда Маркс сочинял свой проект «диктатуры пролетариата», начиналась великая революция, обещавшая перекроить все общественные отношения глубже, радикальнее, чем это случалось когда-либо во всей прежней истории человечества. Революция научная и техническая.

От самого Маркса мы знаем, что общественные отношения произведены людьми, и что отношения эти определяются характером орудий и технологий труда, или, в его собственной терминологии, уровнем развития «производительных сил». – «Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни, – они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом» [2].

В таком случае у современного марксиста сам собой напрашивается вопрос: какое же общество дает нам компьютеризованная мельница? Иначе говоря – как изменяет общественные отношения электронная вычислительная машина?

Теоретический ответ на этот вопрос невозможно получить методом обобщения каких-либо опытных, фактически-исторических данных. Ведь цифровая техника находится покамест в начальном периоде своего развития. Судить о нарождающейся общественной формации, ориентируясь на нынешний исторический уровень производительных сил, – все равно что, препарируя семечку, угадывать контуры тыквы или подсолнуха. К тому же общественные отношения меняются куда медленнее, нежели технологии и орудия труда. Феодализм и капитализм возникли отнюдь не на следующий день после изобретения ручной и паровой мельницы.

Означает ли это, что мы сегодня понятия не можем иметь о том, какое именно общество возникнет, столетия спустя, из «семечек» ЭВМ? Подобный вывод был бы ошибочным. Нам, разумеется, неведом фенотип нового общества – гадания на эту тему оставим фантастам и футурологам, – но мы вполне можем определить его генотипические черты.

Для этого требуется исследовать элементарную «клеточку» нового общества, а затем посмотреть, какие общественные отношения ей адекватны – необходимы для того, чтобы эта «клеточка» развила из

себя весь заключенный в ее технологическом «геноме» потенциал.

Именно так действовал и сам Маркс в «Капитале». «Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, – писал он, выступает как “огромное скопление товаров”, а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом товара» [3].

Товар – это сгусток абстрактного труда. В его простом понятии заключается in nuce [4] всё многообразие общественных отношений капиталистической общественной формации. Буржуазное общество вырастает из простейшего отношения обмена товаров и распространяет товарные отношения на всё вокруг.

Ну а что насчет следующей, новой формации? Сегодня уже не надо быть Марксом, чтобы увидеть, что ее в основе ее будет лежать знание.

«Богатство коммунистического общества выступает как огромное скопление знаний, идей, а отдельная идея – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом идеи», – так, по аналогии с «Капиталом», можно было бы начать книгу о высшей экономической формации человеческой истории.

Идея – это сгусток конкретного труда: умственного, или, в терминах Маркса, «всеобщего труда». В ее простом понятии должно, стало быть, содержаться in nuce всё многообразие общественных отношений новой, коммунистической формации. Место капитала как «самовозрастающей стоимости» в коммунистическом обществе займет самовозрастающее знание – наука [5].

Процесс производства превратится в «экспериментальную науку, материально творческую и предметно воплощающуюся науку» [6]. Благодаря чему достигается производительность общественного труда, возрастает сразу на порядки. Для марксиста это – решающий показатель общественного прогресса.

«Производительность труда, – настаивал Ленин, – это, в последнем счете, самое важное, самое главное для победы нового общественного строя. Капитализм создал производительность труда, невиданную при крепостничестве. Капитализм может быть окончательно побежден и будет окончательно побежден тем, что социализм создает новую, гораздо более высокую производительность труда» [7].

Расчет Ленина был на то, что централизация производства, единый хозяйственный план и энтузиазм рабочих масс позволят в короткий срок одержать убедительную победу над анархичной, подверженной циклическим кризисам и раздираемой классовыми конфликтами экономикой капиталистической формации.

Довольно скоро, однако, выяснилось, что эти расчеты были в корне ошибочны. Преимущества капитализма в части мотивации и самодеятельности перевесили. Государственный социализм – или «народное государство», как его называли во времена Маркса, – оказался не способен добиться более высокой производительности общественного труда. В этом, и ни в чем ином, кроется главная, точнее говоря – сущностная, причина краха «социалистического лагеря». Всё прочее – исторические детали, обстоятельства, которые могли быть такими или другими, но не могли изменить логику истории и обеспечить победу государственного социализма.

В принципе, у самого Маркса можно найти ответ на вопрос, почему капитализм до сих пор продолжает существовать и здравствовать, выходя окрепшим из каждого нового кризиса, вопреки всем апокалипсическим предсказаниям левых политиков и теоретиков.

«Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора», – писал Маркс [8]. В таком случае, спрашивается, мог ли капитализм погибнуть в середине XIX века, когда Маркс писал эти строки и с нетерпеньем ожидал мировой революции? А в XX веке – что, разве возможности роста буржуазных производительных сил были исчерпаны? Нет, напротив, никогда прежде человечество не знало таких темпов технологического, и вообще экономического, роста. Продолжается этот рост и по сей день. Отсюда диагноз: капитализм еще далек от своей кончины. Таков прямой вывод из собственных основоположений теории истории Маркса.

В передовых капиталистических странах не было пролетарских революций, и не предвидятся – уже по той простой причине, что численность классического пролетариата (лишенных средств производства работников, которым «нечего терять, кроме своих цепей») в этих странах все время снижается. Вследствие этого, в последние десятилетия неомарксисты, проявляя недюжинную изобретательность, модернизируют понятие пролетариата, включая в него едва ли не всех наемных работников, в том числе из сферы услуг, и далее – вплоть до студентов и домохозяек. Так возникает, например, знаменитое понятие множества, «как совокупности тех, кто трудится под властью капитала, то есть – потенциально как класса, отвергающего капиталистическую власть» (Антонио Негри и Майкл Хардт) [9].

Почему же Маркс полагал, что отношения капиталистической частной собственности уже полтора столетия тому назад не давали «достаточно простора» для дальнейшего развития производительных сил? Простой и ясный ответ мы можем найти в «Капитале»: «Центра-

лизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается» [10]. Капиталистическая частная собственность к настоящему времени (напомню, что эти строки писались Марксом в 1867 году) «уже основывается на общественном процессе производства», в то время как отношения собственности все еще остаются частными. Экспроприация экспроприаторов попросту восстановит соответствие отношений собственности коллективному характеру производительных сил.

Авторы «Манифеста коммунистической партии» представляли себе экспроприацию как достаточно длительный исторический процесс, начинающийся с огосударствления земли и крупных предприятий, транспортной инфраструктуры и финансовой системы, а завершающейся полной ликвидацией частной собственности поколение спустя (вследствие отмены права наследования). Этот процесс нигде в мире не был доведен до конца. Но главное было сделано: установлена «исключительная монополия» государства на средства производства (за исключением некоторых индивидуальных орудий труда).

Такое государственное «обобществление» собственности, по замыслу Маркса и Энгельса, должно окончиться ее переходом в руки «ассоциированных индивидов» (der assoziierten Individuen). «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. ... На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [11].

Итак, государство перестанет существовать как политический институт и превратится в ассоциацию индивидов, коллегиально управляющих общественным производством. Термин Маркс позаимствовал у экономистов Сисмонди и Шербюлье, противопоставлявших ассоциацию индивидов – ассоциации капиталов (франц.: association des individus vs. association des capitaux).

Трансформация государства в самоуправляемую коммуну, по крайней мере, на достигнутом уровне развития производительных сил, оказалась утопией. Почему же? Причина, на мой взгляд, заключается в разделении труда. Государство и рынок суть машины агрегации специализированных работников, секторов экономики и целых регионов мира. При помощи этих двух древних мегамашин устанавливаются относительно прочные и регулярные взаимосвязи между «профессионалами», каждый из которых занят своим делом – частным трудом.

Эта простая истина была показана еще в платоновском «Государстве».

Стало быть, пока существует частный труд – «абстрактный труд», измеряемый затратами рабочего времени, – ни о каком «свободном развитии каждого» не может быть и речи. Частному труду соответствует частная же собственность на условия и продукты труда. Установление реальной (а не формально-юридической, государственной) общественной собственности в мире разделенного, частного труда невозможно. Это – чистой воды утопия.

Пленниками этой старой утопии оказались и Маркс, Энгельс, Ленин и прочие «научные коммунисты». Они воображали себе жизнь без рынка и государства в эпоху всё углубляющегося разделения труда. Что же будет связывать частных производителей вместо рынка и государства? Обойтись в этом деле без специальных машин-институтов – затея столь же утопическая, как передвижение египетских пирамид силой воли и мысли «ассоциированных индивидов».

Государство «отомрет» не раньше, чем исчерпает себя общественное разделение труда и исчезнет всякий частный труд. Вот тут-то отмиранию государства и поспособствует научная революция, создающая новую, цифровую технику и технологии.

Духовный труд вообще, и труд ученого в особенности, в «обобществлении» не нуждается. Это по природе своей труд конкретный и всеобщий, как и сам человеческий «дух» (читай: культура). Частным, «парцеллярным» духовный труд не бывает. Его продукты – знания, идеи – неотчуждаемы от их владельцев, а граница между «моим» и «чужим» тут чисто символическая. Характер усвоения и «присвоения» знаний диктуется исключительно личной потребностью и не ограничен ничем, кроме способности индивида поглощать и переваривать знания. В науке всегда, во все времена действовал коммунистический принцип «от каждого по способности, каждому – по потребности».

Это и есть «научный коммунизм» в прямом смысле слова – общность умов в мире идей. Научное сообщество, эта «республика ученых», всегда была и будет коммуной, или «ассоциацией, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

Когда в процессе общественного производства научная революция устранит, сведет на нет частный, абстрактный труд, заменив ее действием безличных сил природы, управляемых при помощи ЭВМ, – лишь тогда исчезнет необходимость в машинах государства и рынка. Они попросту останутся без работы: некого будет связывать. Разделение труда – на духовный и физический, прежде всего, – порождает

рынок и государство, и с устранением разделения труда надобность в этих машинах отпадает.

Электронные вычислительные машины в принципе способны управлять любой чисто физической работой, осуществлять любые рутинные функции, которые в мире разделенного труда выполнялись людьми. Рано или поздно развитие цифровых технологий приведет к тому, что духовный труд останется единственным уделом человека. В таком мире нет места для частной собственности – в ней нет для общества никакой пользы или нужды. А создается этот мир только и исключительно научно-технической революцией. Политические же революции и диктатуры скорее мешают его создавать.

Сегодня мы можем лишь угадывать, как конкретно будет устроено это общество будущего (тем более, что его структура наверняка будет претерпевать существенные изменения в ходе всемирной истории). Однако смело можно утверждать, что электронно - вычислительная техника будет главным движителем экономического прогресса. Эта техника не только на порядки умножает производительную силу любых других машин и открывает принципиально новые, грандиозные возможности овладения силами природы. Она еще и позволяет каждому индивиду напрямую, минуя сверхличные институты-посредники – рынок и государство, участвовать в общественном производстве и делать доступным продукт своего труда для всех заинтересованных лиц, для общества в целом.

Так складываются децентрализованные, «сетевые» формы кооперации труда и «коммунальной» собственности. Фактически они выполняют ту же самую функцию агрегации индивидов, что и государство, но только делают это автоматически. По всей видимости, они и придут на смену государству – но это случится, повторюсь, не ранее, чем научная революция ликвидирует разделение труда.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. Т. 34. С. 103.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. С. 133.
3. Там же. Т. 23. С. 43.
4. Лат.: «в орехе», т.е. в неразвитой, зачаточной форме.
5. Экономические особенности, в том числе и товарные свойства знаний – весьма и весьма необычные, надо сказать, – я исследовал в другой работе (см.: Майданский А.Д. Векторы и контуры общества знаний // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2005. № 2. С. 4-12). Не стану поэтому повторяться и отступать в сторону от основной темы – «отмирания» го-

сударства.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 221.
7. Ленин В.И. Полное собрание сочинений, 5-е изд. Т. 39. С. 21.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. С. 7.
9. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 136-137.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 773.
11. Там же. Т. 4. С. 447.

Некрасов С.Н.

ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО НАУЧНОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА, ИЛИ МОЖНО ЛИ В XXI ВЕКЕ УПРАВЛЯТЬ БУДУЩИМ?

1. Идеологии личности и прав человека – основы российских перестроек и смут

Все разрушительные перестройки в XX веке в Российской империи – СССР – России строились на идеологии личности и прав человека, которая представляет собой применение принципов западной индивидуалистической философии к правовой системе буржуазного общества. Более того, абсолютизация идеологии прав человека и общекультурный интерес к приоритету роли личности в социальном процессе с самой простой евразийской точки зрения будет сопровождать и впредь глобализацию либерального порядка и мондиализацию мира под эгидой атлантизма. Поэтому, всякий раз, когда в обществе начинается волна рассуждений на тему прав человека и роли личности при полном забвении социальных интересов, ждите перестройку как контркультурную разрушительную практику. Если попросить офицера провести перестройку подразделения, то естественным будет вопрос - как перестроиться, сколько в ряд и в какую сторону двигаться?

Речь, следовательно, должна идти об упорядочении целого, о решении вопросов существования и взаимодействия народов, классов, наций в обществе – только в рамках этих процедур успешной может быть постановка вопроса о личности, ее правах и интересах. Ответом на агрессию глобализации либерализма и мондиализацию мира может быть выстраивание полностью научного мышления как нарративного дискурса русского народа в рамках культурной практики «дружбы народов» и имперской структуры евразийского сообщества и шире ноосферного сообщества человечества.

Носителем такого спасительного культурологического дискурса объективно оказывается ряд левых партий и правых движений, смыкающихся в ходе выстраивания научной идеологии в единое синтетическое эпистемологическое поле. Известно, что программа КПРФ, равно как и докторская диссертация Г.А. Зюганова пронизаны идеями евразийской геополитики и наоборот идеи Евразийского движения оплодотворены левыми эгалитаристскими интенциями. Достаточно посмотреть сайты евразийского движения, открыть архив газеты духовной оппозиции «Завтра», и мы увидим переплетение левого и правого векторов духовной жизни. Это переплетение создает условия для строгого научно-выверенного определения социальной динамики - не перестройки и распада социальной ткани, отказа от культурной традиции, но конструктивной революции - национальной, социальной и культурной. Поэтому научная идеология историко - культурологического дискурса трансформируемого социума отвергает ведущий к перестройкам и глобализационной оккупации мифологический дискурс личности, либеральные теории человека и его прав. Она выдвигает в результате выявления этнической идентичности русских в качестве синтетического этноса необходимость культурной революции, выстраивающей строго научно новые тренды континентальной специфики России, национального мессианства, государствообразующего значения армии в русской истории, евразийского производства и промышленной модернизации, неоиндустриальной модернизации без вестернизации, византийского «аграрного социализма».

К сожалению, евразийская идеология в начале XXI века еще не породила представление об отказе от сугубо мифологического западнического деления исторического процесса (по А. Тоффлеру) на три волны - аграрного, индустриального и постиндустриального общества. Отказ от марксистского понимания категории Общественно-экономической формации, забвение «пятичленки» как онтологической схемы материалистического понимания истории, отвергнутой опытом XX века, привело неоевразийство к мифологеме постиндустриализма как цели исторического процесса, в конечном счете, понятом как «конец истории». На самом деле нам еще только предстоит синтезировать модели Общественно-экономической формации и Цивилизации, результатом чего может стать научное культурологическое представление о неоиндустриальном векторе развития России. Это представление, овладев сознанием народа, может стать спасительной внутренней силой масс, позволяющей выйти из тупика безыдейного существования в информационном обществе консьюмеристской цивилизации.

Евразийское мышление пока мифологически понимает мессиан-

скую природу нашего народа как продукт загадочной жизни через тысячелетия преимущественно славянского индоевропейского народа со значительным элементом тюркских и угорских этнических и культурных черт. Пока известно, что фактический синтез белой и желтой рас не оставляет оснований для шовинизма и узкого национализма, но открывает путь к объединяющей имперской, евразийской психологии и культуре. В этой культуре проблема личности и прав человека – не главная. Но ведь о том же и совершенно не по-евразийски, а с точки зрения научной и классовой идеологии писал К. Маркс.

Очевидно, что синтез классового западного научного и синтетического евразийского подходов позволяет получить перспективную интеграционную культурологическую модель для общественного сознания русского народа. Эта научная модель носит не мистически-потусторонний мессианский характер и задает не религиозно-бессильный протестный консервативно-реакционный вектор социокультурной динамики вспять, но прямо указывает на прогрессивное освоение объединенным человечеством природными силами, господство над собственными социальными отношениями. Это и есть интегральная культурная практика начинающейся подлинной истории человечества!

2. Наука вызревает неравномерно

Донаучное идеалистическое мышление представляло себе общество, в котором вектор изменения задавался идеалами великой личности. Соответственно, идеология Просвещения активно рассуждала на тему о «роли личности в истории», имея в виду великую личность, стоящую над обществом. Такой дискурс, подвергнутый критике в марксовых «Тезисах о Фейербахе», сохраняется и сегодня в более простой форме идеалистического, психоаналитического, биополитического представления истории, когда любые социальные процессы выводятся из воли и сознания людей. Правда, деградация социальной философии до уровня социологических теорий среднего уровня и соответствующих эмпирических социологических исследований привела к упрощенному представлению об обыденности и повседневности человеческой жизни, из которой и исходят импульсы социокультурной динамики. В результате, мы под видом культурных практик и их штудий повсеместно наблюдаем антинаучные и квазикультурологические постмодернистские исследования - культуры повседневности, габитуса, габитус-китча - в широком диапазоне от изучения истории великого продуктового обмена в исторической школе «Анналов» до упрощенных работ по социологии моды. Таковы истории мужского

берета, сигары, анализ возникновения моды на грубошерстное пальто.

Сознание и ничего кроме иллюзий сознания не скрывается за этими все еще донаучными мифологизированными штудиями. Здесь больше постмодернистского глумления над реальной культурой: подобно тому, как на Пятом Московском биеннале современного искусства в октябре 2013 г. мы видим свалку кирпичей, сетки с шарами, слышим читаемые западным студентам спецкурсы о культуре техники безопасности в СССР, о женском нижнем белье времен сталинизма. Свидетельствуют, что Ив Монтан в 60 гг. после поездки в Москву привез и продемонстрировал в Париже грубое и неуклюжее, но практичное белье советских женщин. К науке и реальной культурной политике перечисленные феномены отношения не имеют. Биеннале дословно означает «раз в два года» и носило название «Больше света», которое имеет «множество интерпретаций - практических и философских, материальных и нематериальных, физических и духовных».

А. Касмынин пишет: «Центральным экспонатом пятой Московской биеннале современного искусства, на мой взгляд, являлась совместная работа китайцев Жяо Синьюана и Сонг Донга под названием "Не выбрасывай". По сути, это огромная, структурированная коллекция старых вещей, в течение нескольких десятилетий заполнявших дом матери художника, которая, в итоге, рассталась с ними, попутно приняв участие в создании всего проекта. Здесь были цветочные горшки и непонятные китайские лекарства: сушёные корешки в баночках, коробочки с портретами местных "целителей", старые блистеры с таблетками. А рядом разложены пластмассовые тазики, выцветшие на солнце, потрескавшиеся, но заклеенные изолентой. Тут и картонные подарочные пакеты, которых около сотни, тут и пластиковые крышки от бутылок, корзинки, тарелки, кастрюли, кусочки кафельной мозаики, сами пластиковые бутылки, вязанки старых журналов с иероглифами, ряды стаканчиков из-под йогуртов. Бытовая утварь: молотки, щипцы, ножницы, много-много килограммов ржавых гвоздей и шурупов. Шкафы, забитые тканями и лоскутками. Вёдра, бочки, ржавые газовые баллоны и старые пыльные стулья, горы коричневого, рассыпающегося мыла. Это вовсе не портрет психического расстройства, именуемого "накопительством" или хордингом, - перед нами рассказ об истории целого поколения, выросшего в эпоху перемен, когда одна из исконных китайских добродетелей - *использовать все ресурсы полностью* - приобрела практически первостепенное значение. Впоследствии она превратилась в дополнительную причину для конфликта поколений: более молодые китайцы уже не знали той нужды, которая побуждала старших не выбрасывать ничего, что может хоть

когда-то понадобиться. Экспонат, в том числе, символизировал преодоление этого конфликта, его разрешение» [1; 8].

Поскольку в коллекции объектов нет науки, а только практика современного искусства, то и опыт развития научного познания в истории человечества также показывает неравномерность созревания наук: от простых естественных дисциплин до сложных гуманитарных наук о человеке и сложнейших неестественных наук об обществе – в результате можно прийти к выводу о том, что простейшие первоначальные попытки объяснить общество выливались в форму утопического программирования и моделирования идеального его состояния. Несомненно, здесь следует различать постановку вопроса о личности в истории (реальной истории общества) и личность в «истории» как дисциплине, имеющей свое место в каждый раз новой дисциплинарной структуре науки. То же самое относится к представлениям об обществе в самом широком диапазоне – от идеологии и утопии как нормативного моделирования эпохи традиционного общества (от Платона до К. Маркса) до нарратива вокруг симулякров потребительского общества эпохи постмодерна (от Э. Фромма до Ж. Бодрийяра).

Между тем научный дискурс только еще возникает по мере появления неоиндустриального общества – и каждый раз при проявлении человеческих сущностных сил в новую эпоху человечество создает устойчивый континент науки. Наука, повторим, вызревает неравномерно. Она зреет быстрее в области естественных объектов исследования. Поэтому естественные науки прорастают достаточно быстро: древние греки создали первый континент математики, основанный на наглядном мышлении и отвлечении от чувственной стороны предметов. Физика как второй континент человеческого научного знания была создана в Новое Время и стала наукой буржуазного индустриального общества в тот момент, когда перешла от образа «теплоты» к понятию «температуры» с ее таксонами и измерениями.

Третий континент был создан К. Марксом, который подобно Ч. Дарвину, сумевшему превратить биологию в науку и найти закономерности в эволюции живой природы, положил конец взглядам на общество как на хаос сталкивающихся сил и воль, и обнаружил объективные закономерности социального развития, вытекающие из материалистического понимания истории. Очередная попытка создания четвертого континента психологии была предпринята З. Фрейдом и оказалась сомнительной и научно-неверифицируемой вследствие того, что не могла быть приложена ко всем человеческим обществам, а потому осталась на грани терапии, экспериментального шаманизма и иногда сатанизма, поскольку обращалась к нижним сферам человече-

ской жизни. Выяснилось, личность – не совсем зрелая научная конструкция, нехватка научного культурологического дискурса оставила теорию личности в состоянии незрелой идеологемы.

И К. Маркс, за неимением времени и находясь перед необходимостью разработки научной концепции социальной революции пролетариата как универсального эмансипатора человечества, был вынужден оставить для будущих исследователей перспективу разработки социально-психологической теории классов и культурологической теории личности, основы которой он заложил в своих ранних трудах. Эти труды не были известны ни В.И. Ленину, ни И.В. Сталину. С ними, этими трудами, был не знаком рано умерший А. Грамши и даже погибший в нацистской оккупации теоретик - коммунист Ж. Политцер. В поздних трудах К. Маркс переходит к изучению классов и аппаратов государства, создавая тем самым основы целостного научного понимания социального процесса.

Появление в СССР в результате передачи послевоенными германскими социал-демократами из ГДР (по сути, СЕПГ как социалистическая единая партия Германии была коммунистической партией Германской Демократической Республики) рукописей раннего Маркса совпало по времени с внезапным разоблачением культа личности Сталина на XX съезде КПСС. В СССР работы молодого К. Маркса были изданы в 1956 г. – как раз к историческому съезду хрущевцев-десталинизаторов. Как известно, довоенная немецкая социал - демократия надолго спрятала в архивах труды ранних К. Маркса и Ф. Энгельса. Повторим: получилось так, что ни В.И. Ленин, ни И.В. Сталин не были знакомы с творческим наследием раннего К. Маркса. После разгрома германского фашизма рукописи К. Маркса передали в Институт Марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Перевод занял два года, и объемный том «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» был издан к 1956 г., то есть к историческому съезду партии, в последний день работы которого было принято в совершенно оккультной обстановке сценарно - организованное решение о выносе тела Сталина из Мавзолея. Понятно, что формулированная хрущевцами теоретическая проблематика культа личности и его разоблачение, равно как и практическая его критика, прямо вытекают из гуманистической тематики раннего марксизма.

3. Марксизм К. Маркса изначально имел две формы

Первая, ранняя форма марксизма К. Маркса - еще ненаучная и антропологическая концепция «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» - построена по модели «ореха» (схема «Гегель в Фейерба-

хе»). Она изобилует чуждой зрелому марксизму терминологией из области психологического анализа общественных отношений, вроде «отчуждение», «личность», «человек». После «эпистемологического разрыва 1848 г.» (термин Л. Альтюсера) марксизм стал пользоваться понятиями: «эксплуатация», «индивиды как суппорты социальных отношений», «классовые индивиды». Сама теория «товарного фетишизма» в первом томе «Капитала» стала остатком прежнего ненаучного антропологического крена, экивоком и заигрыванием с гегельянщиной. Второй формой марксизма – зрелого и научного, где отсутствует проблематика личности – стали подготовительные рукописи к «Капиталу» и последующие труды К. Маркса и Ф. Энгельса. Встать на точку зрения признания марксизмом трудов раннего К. Маркса – значит стать последователем Р. Гароди, отвергнутого за ревизионизм Французской коммунистической партией еще в 1966 г. при секретарстве Ж. Дюкло. Уже в конце XX века Р. Гароди завершил свою творческую духовную эволюцию в обличии модернизированного мусульманина! Перестройка СССР и перестройка в СССР начиналась с крена в рассуждения об общечеловеческих ценностях, личности, ее новом мышлении и о правах человека, использованных западными спецслужбами и манипулируемыми ими диссидентскими группами.

Мысль о том, что классовая борьба рабочих приведет к свержению господства буржуазии и власть возьмет в руки пролетариат, потрясает мир до сих пор, а процесс формирования пролетариата в класс и завоевания им политической власти может стать смыслом жизни передовой интеллигенции. Западные – историцистская впоследствии еврокоммунистическая (А. Грамши) и структуралистская (группа Л. Альтюсера) – версии марксизма в XX в. настаивали на том, что диктатура осуществляется через гегемонию класса, через идеологические аппараты государства. Сталинизм подорвал саму веру в марксистский проект. Вспомним, что замена диктатуры пролетариата диктатурой номенклатуры, разоблачение культа личности и его последствий XX съездом КПСС поставили левых интеллектуалов Запада, особенно в Италии и Франции, в трудное положение: трудно было противостоять тогдашнему гуманистическому экзистенциалистскому «прибою» и иным формам штурма марксизма буржуазной идеологией.

В 60 гг., полагает Л. Альтюсер, в марксистской философии назрел «теоретический скандал». Марксистской теории угрожала в первую очередь «буржуазная и мелкобуржуазная картина мира», основанная на проблематике личности. Он подчеркивает, что общая форма этой концепций мира: экономизм (сегодня «технократизм») и его «духовное дополнение» - моральный идеализм (сегодня «гуманизм»)…

Экономизм и гуманизм составляют фундаментальную пару буржуазной концепции мира с момента возникновения буржуазии. И далее: современная философская форма этой концепции мира: неопозитивизм и его «духовное дополнение» - феноменологический субъективизм-экзистенциализм. Сам Л. Альтюсер выдвигает требование бегства от сталинизма через развитие науки, к которой «Маркс дал нам ключи», и новой философии, соответствующей требованиям борьбы революционных классов.

По мысли Л. Альтюсера, К. Маркс основал «новую науку: науку об истории». Гуманизм, возникающий на острие критики сталинизма, объявляется компонентом буржуазной идеологии, а сама философия осмысления гуманизма и антигуманизма оказывается «борьбой классов в теории». Для Л. Альтюсера, выросшего в борьбе с бесклассовым гуманизмом Р. Гароди, «философская битва № I» разыгрывается на границе между научностью и идеологичностью: философы - идеалисты, эксплуатирующие науки, борются против философов - материалистов, служащих наукам. Однако открытая К. Марксом новая наука об истории меняет всю ситуацию в теоретической области: она позволяет покончить с традиционным господством идеализма. Отсюда огромное внимание к словарю «философской практики», который обозначает «линию демаркации» между ложными и истинными идеями, а, в конечном счете, и между антагонистическими классами. Философия помогает людям различать в теории и в идеях верные положения и ложные. Оружием в политической борьбе служат слова.

Л. Альтюсер подчеркивает, что борьба классов может порой резюмироваться в борьбе за или против слова, в борьбе за термин. Таково слово «гуманизм» и связанный с ним термин «личность». Хотя коммунисты борются за свободное, справедливое общество, нельзя говорить, что марксизм - это гуманизм, ибо на практике термин «гуманизм» используется буржуазной идеологией для противопоставления «жизненно важному для пролетариата понятию: борьба классов».

Другой пример Л. Альтюсера: марксисты должны отказаться от выражения «человек творит историю». Почему? Потому, что оно используется буржуазной идеологией в противовес классическому пролетарскому выражению: «массы творят историю». Философия, следовательно, сражается за понятия, за слова, за их верный смысл и его нюансы, и эта борьба является частью политической борьбы. Так, марксизм ведет бой и в сфере научных понятий («концепция», «теория», «отчуждение», «дискурс»), и в сфере обычных, выражающих их терминов («люди», «массы», «народ», «борьба классов»).

Следует отметить, что жесткий классовый подход в понимании

марксизма как «теоретического антигуманизма» пришел во Французскую коммунистическую партию на смену преобладающей в ней в первую половину 60 гг. стратегии «открытых объятий» марксистского гуманизма. Выдвинутая бывшим членом ЦК партии Р. Гароди, она критиковала отчуждение и дегуманизацию в деголлевской Франции, стремилась реализовать диалог и единство с гуманистами, экзистенциалистами, социалистами и христианами. Идеи Р. Гароди на практике совпадали с известным тезисом Ж.-П. Сартра: «экзистенциализм - это гуманизм». Тем самым Р. Гароди интегрировал идеи молодого К. Маркса в тогдашнюю ортодоксию ФКП. Тогда же вместе с М. Годелье и Л. Себагом - молодыми антропологами – Л. Альтюсер подготовил структуралистскую интерпретацию трудов К. Маркса. Речь идет о выделении в работах К. Маркса периода (до 1845 г.), содержащего отрыв («купюру») от буржуазной идеологии, и периода созревания (1845-1857 гг.).

Такая периодизация предполагала выявление «белых пятен марксизма» - остатков перевернутого гегельянства. Таковыми оказываются модель базиса и надстройки и иные фантомы, идущие от «тени Гегеля». Поэтому открытый К. Марксом в «Капитале» исторический материализм не был концептуализирован как новая наука, не приведен в состояние теоретичности и заражен идеологическими терминами, гегелевским способом изложения, с которыми К. Маркс имел слабость кокетничать. В сущности это мы и показали выше, обнаружив ненаучность и незрелость теории личности как идеологемы. У Л. Альтюсера получается чеканная формула: марксизм как наука и научная философия есть «теоретический антигуманизм». С этой формулировкой нельзя не согласиться.

4. В условиях десталинизации и разрушения социализма обычно господствует донаучная идеология молодого К. Маркса

История XX века показывает, что в условиях десталинизации, когда проблемы морали и политики выходят на первый план, в общественном сознании начинает господствовать идеология молодого К. Маркса. Она может временно заменять теорию, отвергая догматизм сталинизма. Однако XX съезд КПСС в докладе Н.С. Хрущева, псевдомарксистски объяснив нарушения социалистической законности и отнеся культ личности к надстройке, внедрил само «сердце буржуазной идеологии» (гуманизм) в рабочее движение и в обновление социализма, что заставило творческих марксистов прибегнуть к испытанному оружию марксизма - философии. Сталинские преступления на самом деле - это не отклонения и деформации социализма, но про-

дукт продолжающейся классовой борьбы и неизбежность хода истории. Необходимо преобразование практики масс в философские тезисы. Центральная задача здесь - критика гуманизма, ликвидация кантианского наследия путем устранения понятия субъекта. Именно поэтому вслед за удалением ревизионистской модели гуманизма из марксистской теории должно последовать ее выбрасывание из практики.

Гуманистический перелом в общественных науках привел к появлению марксистов, исходивших в своих построениях из тезиса о тождестве личности и общественных отношений. Такая радикальная социологизация образа человека призывала к изучению потребностей человека и провозглашала вслед за ранними «Рукописями» грядущее торжество наиболее полного удовлетворения растущих потребностей советского народа и всесторонне развитой личности. Вся хрущевско-горбачевская сугубо материалистическая перестройка исходила из необходимости демократизации для построения «социализма с человеческим лицом» и потому была целиком навеяна работами раннего К. Маркса с его идеологией человека и воспеванием потребностей как скрытой и интимной формы существования общественных отношений в структуре личности.

По отношению к образу социализма позднего Маркса-Ленина-Сталина такая перестройка объективно была ревизионизмом, а ее деятелями - ренегатами. Их ренегатство проявилось в полной мере в свертывании перестройки, разрушении реального социализма и приватизационном расхищении общенародной собственности сформировавшимися потребностями правящих материалистов – выходцев из партийного и комсомольского аппарата. В этом наглядно проявился вред гуманистического тумана философии раннего К. Маркса, узурпированного коммунистическими бонзами и протежированными ими приватизаторами.

Спор о подлинном К. Марксе сегодня проходит на фоне признания общего значения учения К. Маркса его противниками. Так, К.Р. Поппер показывает, что наука после К. Маркса никогда не будет походить на домарксистскую науку. Р. Арон, полагая, что К. Маркс загадочен и стал известен миру только после своей смерти, считал, что происходит периодическое разложение не марксизма, но марксианства, которое рассматривает учение К. Маркса как «Библию рабочего класса».

Сам К. Маркс никоим образом не рассматривал себя как оракула, поскольку теоретически изучал капиталистическое общество и высказывал ряд осторожных предположений о зрелом коммунистическом состоянии. Наконец, критика учения К. Маркса должна быть не

огульной, но поставленной в контекст тех или иных высказываний. Так, тезис о том, что «у пролетариев нет Отечества» соответствовал тому периоду европейской истории, когда у рабочих не было избирательного права, а избирали только собственники, в этих условиях у пролетариев, действительно, не было Отечества. Именно ранний К. Маркс был объявлен подлинным в короткое время хрущевской оттепели и горбачевской «катастройки» (термин А.А. Зиновьева).

В результате в СССР во второй половине XX в. восторжествовал ранний К. Маркс, которого официально, по аналогии с лукачевским образом «молодого Гегеля», стали называть «молодым Марксом». Именно идеи молодого К. Маркса определили вектор перестройки (вдохновили массы на демократическое дымовое прикрытие бюрократической революции аппарата) и привели в конце XX в. к формированию вождистской системы ельцинизма - сталинизма, но без И.В. Сталина.

5. Социализм будущего традиционен, научен и интернационален

Очевидно, что XXI в. в России будет не мондиалистским эксплуататорским, ни национально-патриотическим, ни государственно-социалистическим, но гуманистическим - социалистическим и общинным, т.е. евразийским по идеологии и принципам человеческих отношений. Новая концепция человека ныне только рождается после многих фальстартов, и ранний К. Маркс будет господствовать в русском XX1 в. в виде гуманистически-общинной идеологии русского социализма и социальной справедливости. Только вряд ли это будет какой-то новый социализм, рожденный из антимондиалистского хаоса: социализм будущего абсолютно традиционен, сугубо научен и интернационален.

Похоже, после короткого «оверштага» история вновь собирается развиваться по К. Марксу, то есть двигаться в направлении коммунистической организации общества путем преодоления частной собственности! Переходной формой марксизма и нового представления о социализме в период борьбы за восстановление национальной независимости становится «еврамарксизм» (термин наш – С.Н., одобренный А.Г. Дугиным, а прежде и участниками Международного конгресса марксистов в Институте Философии РАН в 2002 г.). Еврakоммунизм и еврамарксизм – евразийский марксизм, основанный на примате евразийской геополитики.

Геополитика здесь органично сочленяется со структурным концептуализмом позднего К. Маркса. Уже сегодня на повестку дня в условиях краха террористической глобализации ставится «синтетиче-

ский коммунизм» как повторение на новом витке античного способа производства. В глобальной доминации капитала поднимаются силы, готовящиеся к третьей исторической попытке построения социализма. В этой попытке пересмотр принятого употребления гуманистической терминологии предполагает синтетический подход к исследованию личности как исторического феномена и идеологического конструкта.

Учитывая принципиальный курс французского структурализма (М. Фуко), постструктурализма и постмодернистского деконструкционизма на обоснование «стирания человека», исчезновения идеологемы человека с классической эпистемы как научной карты мира и замену идеологического ненаучного образа человека на образ «бытия языка», можно прийти к выводу о том, что - как только мы слышим слова «личность», «права человека», «человеческий фактор», «качество жизни», «достойная заработная плата», «оплата труда» - с нами говорит человеческим языком лукавая буржуазная идеология, которая выдает своекорыстные интересы своего класса за интересы нации, народа, общества.

Эта идеология не сообщает нам, что заработная плата - это выраженная в денежной форме стоимость рабочей силы. Последняя имеет разный размер в зависимости от климатических условий, исторических предпосылок и накала классовой борьбы. Вспомним лозунг торжествующих ельцинистов, вывешенный к 7 ноября 1992 г. на Площади 1905 года в Екатеринбурге: «Пролетарии всех стран, больше не пролетайте!» Добавим к этому лозунгу призыв Мао Цзэдуна, который, как известно, по постановлению ЦК КПК, был все же «прав на 70%»: «никогда не забывать о классовой борьбе».

И если столкновение цивилизаций в межкультурных коммуникациях признано обществоведческим сообществом, и стало хорошим тоном проводить научные конференции по указанной проблематике, то нельзя забывать о классовой борьбе при исследовании динамики личности в культуре, в обнаружении столкновения цивилизационных ценностей во внутрикультурной коммуникации. В последней и реализует, прежде всего, себя личность в ее бренном телесном пути социальной жизни и в посмертном существовании в артефактах и в духовном наследии народов и поколений. Пример великих ученых и мыслителей прошлого – тому прямое свидетельство.

6. Западная наука как гуманитарная технология постиндустриального общества

Западная наука (в том числе наука о культуре) нашего времени как специфическая гуманитарная технология постиндустриального

общества не пригодна для понимания и жизни в становящихся и живых евразийских социумах. В этих социумах на первый план выходят нетехнологические системы воспитания личности - научные и образовательные, реализуемые в сфере просвещения и в культурном поле православия.

Западная наука об обществе с её методами, понятийным аппаратом и «сеткой» дисциплин отражает такой шизофренический тип общества (Ж. Делез), в котором чётко обособлены экономическая (рынок), социальная (гражданское общество) и политическая (политика, государство) сферы. Это, несомненно, индустриальное общество «второй волны» (А. Тоффлер), в котором власть отделена от собственности, религия - от политики. Возникает вопрос: как можно с помощью такой науки - слепка с классического буржуазного общества - с её дисциплинами, методами и понятиями изучать небуржуазные, некапиталистические (докапиталистические, антикапиталистические, социалистические) социумы?

Речь идет в первую очередь о евразийских социумах, где власть не отделилась от собственности, где есть некая целостность. В таких обществах в XX веке развивались собственные науки, и они довольно успешно обеспечивали динамику и конкурентоспособность этих обществ. Так, в Советском Союзе развивались блестяще оправдавшие себя идеологическое конструкции - диалектический и исторический материализм, научный коммунизм и научный атеизм, в Третьем рейхе развивались учения Горбингера и продукция Анненербе, а в начале XXI века в Северной Корее торжествует неконсьюмеристская идеология чучхе, в КНР - технологии маоизма, в Венесуэле - идеи просвещенного боливаризма и боливарианской революции. Все эти технологии носят мессианский характер и имеют глубокое научное укоренение.

Поскольку западная социальная наука нашего времени как специфическая гуманитарная технология постиндустриального общества не пригодна для понимания и жизни в живых евразийских социумах, в которых рынок интегрирован в традиционные структуры производства и обмена, эта наука не понимает, почему развитие рынка и производства не требует выделения из структур производства и обмена и превращения в капитализм. Между тем официальная наука только из вежливости не использует термин капитализм, но, говоря о рыночной экономике, все же подразумевает капитализм западного типа. Наконец, есть традиционные социумы в Африке и Азии, где религия и политика неразделимы.

В этих исторических реальных условиях применение понятий и

даже дисциплин, которые суть рациональные рефлексии по поводу буржуазного общества к обществам небуржуазным искажает реальность последних, превращает её в негативный слепок западного общества, записывает их в разряд туземных варварских обществ, пополняющий список держав «оси зла». В научном плане это ведёт к ложным схемам, а с точки зрения практики может привести и приводит к катастрофическим последствиям. Личность в таких обществах начинает пониматься как страдающая, репрессированная, имеющая на все право и прежде всего право на утонченные телесные наслаждения. Не с этим ли связан внезапный рост числа нетрадиционных маньяков, убивающих своих горячо любимых близких людей?

Аналогичным образом обстояло дело с наложением дисциплинарной и понятийной (идеология, мифология, класс, бюрократия) сеток западной науки на советское общество. В результате уже в 1970 гг. прошлого столетия в ходе утраты культурного суверенитета мы получили ряд странных бесперспективных и неспособных к реальному развитию наук-мутантов: «политэкономия социализма», «социология советского общества», «политология советской элиты». С той стороны «железного занавеса» нас изучали не при помощи этих наук, и не в терминах западной академической социологии, но при помощи практических гуманитарных технологий советологии, кремленологии, румурологии. Генералы-победители в холодной войне США против СССР 1945-1991 гг., как отмечалось на торжественном заседании Конгресса США в 1992 г., были женщины-социологи, советологи, и именно они были вскоре заслуженно награждены государственными постами и медалями за победу в этой войне.

7. В мире упадка проекта Модерна возникли несколько радикально отличающихся друг от друга социумов: нужны новые гуманитарные технологии

Сегодня мы имеем несколько мир-систем на планете - все они обладают собственными гуманитарными технологиями и требуют для понимания в системе русского евразийского сознания обучению переходным программам-трансформерам. В противном случае - в случае непонимания специфики систем можно утратить собственную евразийскую систему ценностей, запустить в нее чужие программные коды под видом новых гуманитарных технологий.

В середине 1980 гг. западные политологи говорили о нескольких чертах, характеризующих «современное демократическое общество» и отмечали, что СССР для перехода в состояние «открытого общества» лишь не хватает двух – трёх социальных характеристик. М.С.

Горбачёв по совету продажных и бездарных помощников попытался добавить в наш социум эти две – три «личностно ориентированные характеристики»: «права человека», «демократия», «рыночные реформы».

Эти характеристики наложились на закон о кооперации, разрушение системы управления предприятиями, отмену монополии внешней торговли. И результат налицо: гуманитарные технологии были внедрены, превратились в политические, информационные и финансово-экономические и сделали своё дело. Идеи, концепции которых были предварительно внедрены в сознание верхушки - это и есть использование гуманитарной технологии для ослабления и уничтожения противника в борьбе за власть, информацию и ресурсы. Не случайно новый класс, приходящий к власти, всегда создает свою общественную науку как критику предшествовавшей.

Сегодня в мире упадка классического проекта Модерна эпохи Просвещения возникли несколько радикально друг от друга отличающихся социумов - реализованный проект Постмодерна (Запад), реализующийся в арабском мире в духе ориентализма и погружения в регресс западными державами проект Контрмодерна, успешно осуществляющийся региональный Модерн на Дальнем Востоке и Китае.

В этом мире столкновения глобальных проектов у России, с ее евразийскими союзниками по БРИК и ШОС, остается одна возможность - вписаться в один из проектов. Или нам следует реализовать собственный русский Сверхмодерн, подобный рывку совершенному Советской Россией в 30 гг. прошлого столетия. Такой прорыв возможен только на базе адекватного понимания собственного социума и разработки своих гуманитарных технологий.

Если мы хотим понять свой социум, его место в мире, нам нужна наука, методологически и понятийно адекватная нашему социуму и нашему типу личности, а не вталкивающая его в прокрустово ложе западных или восточных традиционалистских схем. Аналогичным образом нужны «свои» обществоведения, а точнее - социальные системологии для каждой крупной исторической системы. Последних на всю историю человечества и наши дни не так уж много – шесть-семь, в зависимости от угла зрения. Для каждой системы должен быть свой понятийный аппарат, свой набор дисциплин, свой язык. Так, социология и политическая наука могут быть лишь элементами науки о буржуазном обществе (буржуазоведение, буржуалогия, капиталоведение), которая, в свою очередь, не может быть ничем иным, как элементом оксидентализма - науки о Западе.

Известно, что Запад не удовлетворился образом «азиатский спо-

соб производства» и создал ориентализм - науку как форму власти-знания о Востоке, но не создал таковой науки о самом себе. Именно поэтому книги А.А. Зиновьева о Западе как неангажированный взгляд извне чрезвычайно востребованы на самом Западе, несмотря на все их шокирующие названия - «Глобальный человейник», «Западнизм». Кстати, личность западного человека он называет достаточно смело - «западоид».

Итак, всем нам нужны принципиально новые науки о России, Западе и других социальных системах, а также научная переходная культурологическая евразийская интегральная гуманитарная дисциплина, делающая универсальными эти науки. Остро стоит перед нами необходимость создать реальную социальную науку, как это делал Запад и как это в свое время сделал К. Маркс в «Капитале» - этой «критике политической экономии» - и использовать её в качестве оружия в борьбе с альтернативными гуманитарными технологиями. Такое оружие нам и политической элите понадобилось уже в 2012-2013 гг. при сохранении стабильности и устойчивости страны, когда возникла необходимость обретения полноты политического, военного, дипломатического, экономического, культурного суверенитетов России.

Гуманитарные технологии станут главными в битвах XXI века за посткапиталистическое будущее. В противном случае нас ждет постчеловеческое общество с истреблением сотен миллионов человек возникающим Четвертым Рейхом – Четвертым Римом. Сегодня заканчивается не только эпоха Просвещения с его универсалистскими гуманистическими ценностями и западными гуманитарными технологиями уже породившими проект архаичного фашизма - вместе с эпохой Просвещения исчезает Модерн, капитализм, сам Библейский толпо-элитарный проект, который был средством управления массами людей в течение двух тысяч лет. Этот проект может быть заменен культурологическим дискурсом личности в цветах цивилизационных ценностей и внутрикультурных коммуникаций.

8. Современная политтехнология с точки зрения кога-когнитария

Представление о том, что в обществе сформировались стадные массы, которыми управляют профессиональные управленцы, приводит к выводу о невозможности просветить эти массы, обратить их к рациональному мышлению, предупредить об опасностях ближайшего и далекого будущего. Таково третье «крушение царства разума» после буржуазного просветительства и краха мировой системы социализма. Теперь необходимо перейти к управлению управляющими нашими

соотечественниками.

Перед страной встает необходимость перехода к традиционным русским способам борьбы с враждебной народу политической элитой – опричнине, чисткам. Возможны, однако, более мягкие способы достижения социальной устойчивости, освобождения страны от внешнего управления, достижения полного государственного суверенитета. Таким способом является отказ от партийной англосаксонской театрализированной модели и переход к традиционной земской системе управления, представительства интересов народа в политике.

Футуролог Максим Калашников в статье «Как управляют стадными, современная политтехнология с точки зрения кога-когнитария» опубликовал интереснейший материал, в котором он в концентрированном виде изложил все свои многотомные сочинения о проектах будущего [2]. На трех страничках он рассказал миру о том, что вокруг нас стадные массы, которыми управляют профессиональные управленцы, и раскаялся в более, чем 20-летнем эксперименте, когда он с единомышленниками пытался просветить эти массы, обратить их к рациональному мышлению, предупредить об опасностях ближайшего и далекого будущего. Впредь он не будет никого просвещать, кроме «молодых друзей-когов», к которым и обращается этим своим манифестом.

Это уже третье «крушение царства разума» (термин Ф. Энгельса из работы «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»). «Царства разума», провозглашенного молодой буржуазией, когда она шла к власти и выдавала свои сугубо корыстные интересы в обогащении за общенациональные и общенародные интересы. Эта буржуазия провозглашала наступление эпохи свободы, равенства, братства и всеобщей любви – некий конец ветхой истории и ветхого человека.

Первое крушение – это крах идеологии и культуры всего европейского просвещения, когда из пламени великой французской революции возник Наполеон, император всех французов и глобальный завоеватель новых рынков. Второе крушение состоялось не столь давно при разрушении мировой системы социализма, когда оболваненные массы в противоречии с марксистским тезисом о том, что бытие определяет сознание, начали разрушать свой дом и вступили в противоречие с коренными интересами себя, своих детей и внуков.

Правда, второе крушение царства разума многие отечественные философы рассматривают как общее мировое глобальное крушение уверенности человечества в рациональном устройстве мира, в возможностях человека перестроить на разумных принципах обществен-

ную жизнь. На самом деле, разрушилась первая грубая модель социалистического регулирования отношений между человеком и природой [3].

И, наконец, в России состоялось третье крушение царства разума, когда прогрессивные деятели, вслед за С.Г. Кара-Мурзой [4], еще призывавшего вернуть людям связное мышления, превратить их из животных в людей, назвали своих соотечественников стадными, чуть ли не хвостатыми социальными животными. По крайней мере, М. Калашников был не первым исследователем, который в резкой форме зафиксировал отсутствие связности мышления соотечественников и обнаружил иерархическую модель манипулятивного управления в обществе. Эти критически настроенные авторы обнаружили, что массы современников деградировали, занялись примитивными видеоиграми, увлеклись подробностями жизни телевизионных звезд, певцов и профессиональных футболистов. Тем самым они были отданы на съедение хищным приватизаторам, новым собственникам и коллаборационистским государственным бюрократам РФ. Возник, как утверждают психологи, разрыв шаблона, или «полный Альбац!» - именно так говорят на либеральном радио «Эхо Москвы», когда в своих разрушительных передачах либеральнейшая и радикально-едкая «неистовая Юля как снег в июле» побеждает в устной аргументации заскорузлых, посконных и домотканых почвенников.

Мы не собираемся бросать в беде соотечественников – бывших советских людей, тем более, что эти соотечественники в массе своей все еще исповедуют принципы советизма и гуманизма, русскости и всемирной отзывчивости, интернационализма и патриотизма. Но как это сделать после того, как от просвещения масс принципиально отказался футуролог Калашников? Наши граждане, оказавшиеся в РФ в течение ночи в результате распада СССР, не могут как ильфопетровский Гигиенишвили, «бывший князь, а ныне трудящийся Востока», моментально перелицеваться и обернуться серым волков рыночных джунглей. Только часть действительно деловых людей могут стать беспринципными бизнесменами.

Но для того, чтобы эффективно помочь массам соотечественникам, пребывающим в их прискорбном стадном варианте существования, необходимо перейти к управлению управляющими этими соотечественниками. В этом наше отличие от позиции Калашникова и иже с ним. Калашников надеется только на «молодых друзей-когов», которых он рассматривает как будущую интеллектуальную элиту. Эта элита должна выжить в неизбежном крушении Росфедерации и призвана обеспечить переход к новому обществу, которое Калашников в

духе своей идеологии национал-футуризма, собирается строить сразу после «краха путинского режима». Нынешний режим он сравнивает с гнилой николаевской монархией накануне ее гибели. В сущности, наша настоящая работа претендует на разработку концепции преодоления модели национал-футуризма и призвана создать теорию спасения РФ, насыщения ее исторической традицией Российской империи и СССР. В сущности, мы стремимся выработать новую форму русской идеи как национального исторического патриотизма [5]. Такая наша работа соответствует интересам Общества «Знание» России, которое в июне 2016 г. на основании Указа президента России было трансформировано в просветительское общество - Российское общество «Знание».

Поэтому, в полном соответствии с призывом народного поэта Н.А. Некрасова «от ликующих, праздно болтающих, обагряющих руки в крови, уведи меня в стан погибающих за великое дело любви!» мы придем и обратимся к тем, кто «выжил в катаклизме, пребывает в пессимизме», как пел В. Высоцкий. Но обратимся к ним не напрямую – мы возьмемся за их безмозглых и жестоких погонщиков - управленцев. Если не заняться этой работой, то угрозы устойчивости и безопасности России многократно возрастут.

Как известно, устойчивость в России традиционно достигается за счет выстраивания пирамидальной системы управления – вертикали власти. Однако при восстановлении президентом страны В. В. Путиным вертикали власти, при высочайшем рейтинге президента, не удалось перевести на патриотические позиции высшую управленческую элиту. Перед страной встает необходимость перехода к традиционным русским способам борьбы с враждебной народу политической элитой – опричнине, чисткам, то есть к русской модели управления [6]. Обычно к русской модели управления относят форму земского самоуправления. Однако, земство и земское устройство – лишь одна из форм русского традиционного управления.

9. Способы утверждения русской модели управления в XXI веке

Общие черты этой модели таковы: неэффективность и результативность (таков парадокс русского управления), неконкурентное устройство русского общества, кластерные структуры и круговая порука, смена стабильного и нестабильного состояний системы управления, неправовой характер государства и управления, дуализм русской души, оригинальный механизм смены режимов функционирования системы управления, неизбежность импорта идей и образцов, состояние системы управления как фактор межнациональных отношений в Рос-

сии, деградация нестабильной фазы в стабильную, низовая солидарность. Уравниловка, отрицательное отношение к богатству, заначка, компромисс между системой и людьми. Ничего не напоминает этот список? Да это же слепок жизни императорской России и СССР, но этот список не интегрирован в жизнь такого временного и искусственного образования как РФ. В этом вся проблема!

На наш взгляд, возможны в сравнении с чистками и опричниной более мягкие способы утверждения русской модели управления, достижения социальной устойчивости, освобождения страны от внешнего управления, достижения полного государственного суверенитета. Самой большой ошибкой было бы отождествить управляющих чиновников с пятой колонной как таковой. Они, несомненно, не пятая колонна. Кто же они, если действуют в кризисных ситуациях перечисленными способами:

- управляющие мечутся и выбирают между своими внутренними стадами, они время от времени присягают на верность и переприсягают, справедливо полагая, что это их спасет в чиновничьей жизни, сохранит карьеру приспособленца и исполнителя чужих решений. Они прекрасно знают, что всего лишь актеры и состав труппы временами меняется так же как меняется вода в аквариуме, о чем рыбы в отличие от управленцев не догадываются;

- управляющие запускают «окно Овертона» и расшатывают моральные и социальные нормы не только у управляемых, но и у себя. Они меняют фокус интереса общества и проверяют это на фокус-группах, они манипулируют общественным мнением и начинают сами придерживаться формируемой ими же точки зрения, они переводят интерес общества с Донбасса на евробеженцев, с евроинтеграции на Саакашвили, с него на еще более безобидные предметы, готовя их к господству не только в общественном сознании России, но и в российской власти;

- управляющие просматривают лишь прямые связи, ведущие к собственному благополучию по модели «ты мне – я тебе» и «рука руку моет». Они не видят длинные цепочки. Они видят под собой послушные развлечениям стадные массы и, занимаясь продажей на аукционе какого-нибудь издательства, и в страшном сне представить себе не могут, что эти массы потребуют обнародовать имена торговцев и защитить национальное достояние книгоиздания. Они не могут вообразить, что за книги можно сражаться как за Родину. Они с презрением относятся к ботаникам, книжникам и прочим, нерентабельным с точки зрения рынка интеллектуалам;

- они и не предполагают, что крепнущее суверенное государство

обойдется без них не путем невообразимых ныне массовых расстрелов и ночных «черных воронов» 30 гг., но, создавая механизмы советников, общественных советов и никому не нужных палат и отправляя их туда завершать свое бессмысленное существование. А власть руководителя России укрепится в новых и незаметных формах ее органов, и эти органы рождаются сейчас. И эти органы пока не прописаны в Конституции. Эти новые управляющие люди, получающие полномочия от народа в ходе Референдума по Конституции, не будут находиться ни в законодательных структурах России скопированных с англо-саксонского образца, ни в судебных органах, ни в органах исполнительной власти;

- они пугаются показательных процессов над хапугами и коррупционерами. Но они не видят уже молву и возникший суд народа, который будет скор, решителен и справедлив;

- они не обладают самосознанием класса и корпорации, не понимают, что относятся либо к «людям злата», либо к «людям булата» и не видят встающие над ними структуры производителей интеллектуального продукта, которых они держат на нищенском пайке госфинансирования и требуют приносить в кассу средства превышающие заработок и прожиточный минимум: от врачей требуют рентабельности в услугах и дорогих рецептов, от ученых и преподавателей приносить средства за счет ВАКовских статей, индекса Хирша и научных грантов. То есть они не видят новый класс могильщиков и эмансипаторов общества, который их похоронит и отправит на свалку истории;

- они не видят социального целого и не знают его интересов, уподобляясь несмышленому ребенку, который настаивает потратить всю зарплату папы на шоколадные конфеты.

Понятно, что управляющие - это даже не пятая колонна. Это шестая, седьмая и восьмая колонны. Остановимся на этом вопросе подробнее. С Запада нам говорят, что страной, помимо В.В. Путина, управляют еще 5-6 невидимых фигур-олигархов, тесно связанных со спецслужбами США и Англии. В украинском кризисе – при нападении США на Украину как часть большой России - Советского Союза, такие фигуры внезапно обнажились, они поднялись как ростовые фигуры на стрельбище. Оказалось, что Украина давно поделена между олигархами, и хунте только осталось формально назначить их губернаторами.

Российские олигархи более утончены – за ельцинское десятилетие они замаскировались, выдвинули вперед бюрократов, зафиксировали их в общественном мнении как неоолигархов, хотя на самом деле они только наемные управляющие с зарплатой. Эти теневые фигуры и

есть восьмая колонна, которая манипулирует пятой (уличной протестной), шестой (бюрократы и правительства), седьмой (семейной, домашней). Увы, в общественном сознании, в работах патриотов дело представляется упрощенно: нужны поименные списки предателей и все! [7]

10. Игры пятой колонны, а также шестой, седьмой и восьмой колонн

Интересы восьмой колонны полностью размещены за рубежом – у наших геополитических и цивилизационных соперников. Их деньги, вклады, имущество, недвижимость, жены, дети и любовницы. И неужели они в этих условиях позволят одному из них – президенту, должностной фигуре зарегистрированной в своих узких полномочиях американизированной конституцией, делать шаги в направлении суверенитета страны, атаковать хозяев их кошелька? И.В. Сталин перед Второй мировой войной столкнулся с аналогичной ситуацией – с необходимостью разгрома внутреннего врага. Обычно 1937-1938 гг. рассматривается как большой террор против противников личной власти Верховного главнокомандующего. И эти противники в лучшем случае понимаются как пятая колонна. Именно так понимал этот вопрос А. Гитлер, который после провала покушения на себя в операции «Валькирия» завидовал Сталину, сумевшему еще до войны разгромить антисоветское подполье, агентуру врага и его пособников в Красной Армии и промышленности. Не соглашаясь с методами Ежова и Берии, заметим, что их зачистка была на самом деле более глубокой – она снимала слой за слоем пятую, шестую, седьмую и восьмую колонны. В работу попадали родственники и дети, жены врагов народа. Недаром лагерь «Алжир» расшифровывался как «Актюбинский лагерь жен изменников Родины». Все это резко отличается от безбрежного гуманизма эпохи Л.И. Брежнева, где бытовали уже другие сокращения для тех, кого надо содержать и подкармливать в номенклатурном порядке: жепис (жена писателя), мудопис (муж дочки писателя) и т.п. Между тем именно в среде Совписа (Союза писателей) и родились ярые либералы - антисоветчики, именно с выступления М.С. Горбачева перед Союзом писателей развернулась перестройка.

Итак, сегодня Путин находится в положении Сталина – чтобы выдержать сражение необходимо привести к власти новую элиту (а не ту часть интеллигентного сообщества, которая провозгласила себя элитой) [8]. Упрощенное объяснение сводится к тому, что нынешняя элита состоит из предателей и шпионов. На самом деле существующая элита не кишит шпионами и предателями, она отражает вектор развития страны образца 1992 г. Сейчас необходимо сменить вектор

внутреннего курса страны. Для этого необходимо начать со смены идеологии. Нечто подобное сделали большевики в момент захвата власти при выработке внутреннего и внешнего курса. Речь идет о родах новой идеологии [9]. Уточним, что для России эта идеология должна вписываться в элементы православной цивилизации [10]. Примерно как атеист и не веривший в бога В.И. Ленин на послереволюционных съездах партии собственноручно заполнял партийную анкету, ставя слово «православный» и указывая национальное происхождение - «великоросс».

Необходимо привести в соответствие новую прогрессивную идеологию надстройки и устаревший олигархический базис социального неравенства, который и создал условия для коррупции во всех сферах государственной деятельности. Первым шагом в этом направлении является борьба с коррупционерами высшего уровня. Вторым шагом – устранение от рычагов влияния на власть создателей коррупции властителей-олигархов. Третьим шагом - внести дополнение в уголовное законодательство смертной казни как взяткодателям, так и взяточникам независимо от сумм взяток. Четвертым шагом должен стать пересмотр и переутверждение ряда статей Конституции РФ и на этой основе выведение из политической игры пятой колонны, затем шестой и седьмой.

Законодательство о регистрации иностранных агентов на территории России, уведомлении об иностранном финансировании НКО, информирование о наличии второго гражданства объективно подводит к ситуации, когда коррупциогенными факторами оказывается иностранное влияние, а коррупция должна приравниваться к государственной измене. Утверждения вице-премьера правительства РФ Д.О. Рогозина о том, что невыполнение гособоронзаказа может быть приравнено к национальной измене сегодня звучат как явно запаздывающее предложение. От коррупционера до агента иностранного государства и шпиона – один шаг в условиях мирного времени. От коррупционера любого уровня до предателя Родины и пособника оккупанта в условиях иностранной интервенции, конкуренции культур и столкновении цивилизаций до участника геноцида своего народа дистанция еще меньшего размера. За последние два года, с момента вторжения США на территорию Украины, Россия прошла путь от поисков суверенитета духа к обеспечению полного государственного суверенитета [11].

Прозорливый Наполеон, несмотря на его же утверждение, что все решают большие батальоны, приравнивал дивизию к газете по ее поражающей мощи. Проводя ежегодные Медиафорумы с независимыми

журналистами в рамках Общероссийского народного фронта, президент В.В. Путин начал создавать новые дивизии с увеличенным поражающим массовым воздействием на противника. Но они, к сожалению, медленно разворачиваются. В медийном государственном пространстве России господствует вражеская агентура. Если летом 1941 г. диверсионные группы полка «Бранденбург 800» оперировали только в ближнем пограничном пространстве, а остальное внутреннее пространство было слабо пронизано агентурной сетью Абвера, то сегодня прямые агенты и их пособники, глупцы и обманутые господствуют в идейном и ментальном пространстве нашей Родины. Эти идеологи прикрывают последующие процессы проплаты майданов в крупных городах и существования политических маргиналов - экстремистов вроде украинских правосеков и бандеровцев, финансирования и поощрения тусовки Болотной площади. Похоже, все они забыли о судьбе оккупантов в России, не раз в истории удобрявших украинские черноземы своими телами. Сталинская операция 17 июля 1944 г. «Большой вальс», когда, привезенные в тысячах теплушек, пленные группы армий «Центр» были проведены позорным шествием с центрального ипподрома по московским улицам. Эта внезапная и секретно подготовленная операция «Большой вальс» может повториться. Но теперь во главе колонны под конвоем войск нового НКВД пойдут не прямые враги и даже не мутанты-коллаборанты, а пропагандисты, коррумпированное чиновничество и либеральная творческая интеллигенция, несистемная оппозиция. Эти опаснее – как перевертыши они выдают себя за друзей народа и слуг президента.

Коррупция порождает и подпитывает и шестую колонну – неуличную компоненту наших противников, удобно расположившуюся в органах государственной власти чуждых российской традиции, но прописанных в Конституции 1993 г.

Эта колонна, в свою очередь, перетекает в седьмую колонну близких и родственников лидеров национального освобождения, наивно верующих в прогресс, и, стремящихся к индивидуальному выживанию на фоне великих исторических потрясений. Именно поэтому борьба с коррупцией приобретает сегодня смысл борьбы за будущее России. Однако в первую очередь должна быть сломана «кощеева игла» Запада в теле России – восьмая колонна олигархата.

11. Третье крушение царства разума состоялось

Когда В.В. Путин возьмет всю полноту власти на себя и станет главой государства, он перейдет к управлению управляющими, он займется их подбором и нынешних управляющих оставит в декора-

тивных гетто советов и палат за их былые «заслуги» перед отечеством. Это, несомненно, линия социалистического государственного управления обществом. Пока же управленцы как тяжелый намокший хвост управляют лисом государства за счет спинномозговых рефлексов выживания. Известно, что безголовая курица очень оживленно бегает и летает, но недолго. Пришла пора переключить управление страны на головной мозг, начать управлять социальным целых того сословия, которое к этому предназначено – это не юристы, не финансисты, не микроэкономисты, не актеры, режиссеры и краснобаи-депутаты и идущие им на смену активные популисты - народнофронтовцы.

Третье крушение царства разума состоялось. Наступает эпоха интегрального коллективного интеллекта в традиции русского народа, с его артельной и общинной работой, недоверием к чиновнику – «всех бед виновнику», земским самоуправлением и делегированием полномочий главе страны и государства.

Представление о том, что в глобальном мировом сообществе сформировались стадные массы, которыми управляют профессиональные управленцы, приводит к выводу о невозможности просветить эти массы, обратить их к рациональному мышлению, предупредить об опасностях ближайшего и далекого будущего. Таково третье «крушение царства разума» после буржуазного просветительства и краха мировой системы социализма. Результатом явилось парадоксальное «восстание среднего класса» начала столетия, когда в форме движения «Оккупай Уолл-стрит» против капитализма выступила его фундаментальная классовая основа [12].

Теперь необходимо перейти к управлению управляющими нашими соотечественниками. Западные модели управления строятся на медиа-вирусах, запускаемых в оборот поп-культурой [13], а также на основе разжигания системы массового потребления и кредитования [14].

Перед нашей страной как цивилизационным лидером планеты встает необходимость перехода к традиционным русским способам борьбы с враждебной народу политической элитой – опричнине, чисткам. Возможны, однако, более мягкие способы достижения социальной устойчивости, освобождения страны от внешнего управления, достижения полного государственного суверенитета. Таким способом является отказ от партийной англосаксонской театрализированной модели и переход к традиционной земской системе управления, представительства интересов народа в политике. Однако вопрос стоит значительно глубже – вопрос возникает о типе общественного устройства будущего российского общества и роли политической элиты в форми-

ровании этого нового типа. Несколько лет назад нам приходилось делать подробный прогноз о движении в этом направлении, и история подтверждает его правильность [15].

12. Гегель замечал, что история и люди повторяются дважды – один раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса

Выражение К. Маркса о том, что ключ к анатомии обезьяны лежит в анатомии человека следует понимать в том смысле, что высшая форма развития объясняет низшую фазу. Предстоит ли России повторить на новом этапе развития трагические страницы своего развития? Сегодня необходимо совершить чистку пятой колонны в форме ее вытеснения новыми людьми из народа, новыми законодательными действиями и подзаконными актами. Суть предложения истории России – остановить второй круг нисходящего развития и деградации и перейти на второй круг восходящего развития коэволюции российского общества и конкурирующих мировых цивилизаций. Альтернативой коэволюции будет мировая война.

Большинство радикальных сетевых прогностиков в своих блогах указывают на схожесть российской ситуации 2016 г. и предфевральской столетней давности обстановки 1917 г. в царской России [16]. Авторы указывают на схожесть постулируемого ими авторитарного режима В.В. Путина и гибнувшей романовской монархии. Делают выводы о том, что впереди нас ждет новый революционный позер А.Ф. Керенский, и потом-де всем надо готовиться к периоду смуты, но главное - следует готовиться и к его свержению, а затем к приходу к власти новой народной власти. При этом обычно имеется в виду, что автор такого прогноза и есть в его собственном воображении новый всеми ожидаемый успешный общенациональный вождь В.И. Ленин.

На самом деле этот совокупный автор и есть современный Васисуалий Лоханкин, лишь грезящий о своей роли в российской революции. Ради своего восхождения во власть такие критические критики - диванные футурологи - готовы предложить России как зашоренной слепой лошади двигаться по новому тяжкому кругу – две революции, гражданская война, разруха, распад империи, махновщина и бандитизм, военный коммунизм, НЭП, индустриализация, коллективизация, культурная революция и далее 37 год.

Может быть, существует объективная возможность прервать эту дурную бесконечность и бесконечное повторение, которое, как известно, во второй раз реализуется в виде фарса? Можно ли строго научно, опираясь на категориальный аппарат социальной философии, предвидеть будущее такого сложного социального объекта, как вели-

кая страна и ее уникальная евразийская цивилизация?

К. Маркс, ссылаясь на Г. Гегеля, говорил, что история повторяется дважды – один раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса. Это одна из наиболее известных и популярных фраз Маркса. Точнее, он ссылается на Гегеля. В работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» К. Маркс приводит гегелевскую мысль в такой форме: «Гегель замечает где-то, что все великие всемирно-исторические события и личности повторяются дважды: первый раз как трагедия, а второй – как фарс» [17].

Однако у Маркса на самом деле эта фраза является итогом самостоятельного и сложного классового анализа. При этом забывается другое выражение К. Маркса о том, что «ключ к анатомии обезьяны лежит в анатомии человека» [18]: в том смысле, что высшая форма развития объясняет низшую фазу. На наш взгляд, если провести совместное применение приведенных выше двух тезисов Маркса к процессам социального развития, то можно не просто описать и предсказать, но и реализовать социальное развитие будущего общества по усеченному графу. То есть можно не дать обществу в его прогрессивной фазе развития проходить наиболее тяжкие стадии разрушения старой социальности и сразу перейти к высшей фазе развития – к чистке образца 1937 года.

Однако при выпрямлении вектора социального развития, при переходе от спирали к прямой линии, и эта неизбежная чистка может пройти совершенно в другой форме, позволяющей сохранить элементы общественной солидарности. Мы имеем в виду не расстрельную стенку, к которой как в повести «Щепка» В. Зазубрина чекистами во избежание рикошета были прислонены толстые деревянные двери для улавливания пуль от наганов. Один из расстрелянных, перед тем как пуля сорвала крышку черепа, снял очки и близоруко щурясь, произнес рассмешившую расстрельную команду фразу «Так вот какие они, двери на тот свет! Не знал, буду знать» [19]. Но что может знать расстрелянный, если его навсегда вычеркивают из будущего, из развития, из общества?

Если в 1937 г. так выглядели «двери на тот свет» для врагов народа, то в 2017 г. двери в новое состояние общества неизбежно будут выглядеть по-иному. Они реализуются как шанс, упущенный правительством Николая II и впервые в отечественной истории реализованный председателем Верховного совета РСФСР Б.Н. Ельциным. Именно им были собраны своего рода «мыслительные танки» - предательские команды прозападных интеллектуалов, готовивших на государственных дачах документы для государственного переворота 1991 г.

В своих записках и проектах эти команды постепенно переходили от идеи национальных моделей социализма к провозглашению финальной победы глобального рынка как «конца истории». Существует ряд рассекреченных списков агентов влияния Запада, работавших в этих командах [20]. Именно эту трагическую страницу сейчас предстоит повторить России на новом этапе развития с тем, чтобы избежать повторного движения по разрушительному пути в направлении нового 37 года.

13. История повторяется дважды, но реализуется трижды

Сегодня необходимо совершить чистку пятой колонны в форме ее вытеснения новыми людьми из народа, новыми законодательными действиями и подзаконными актами. Уточним в стиле трагически решенной сцены из «Семнадцати мгновений весны», в которой рассеянный и опьяненный швейцарским духом свободы профессор Плейшнер попал в гестаповскую засаду в Цветочном переулке и, осознавая это, услышал за мгновение до своей гибели от улыбчивого гестаповского резидента издевательски-уточняющие слова: «Вы ошиблись номером, дружище, Вы ошиблись, дружище, Вы ошиблись!» Все это значит только одно, что на самом деле «история повторяется дважды», но она повторяется по-разному: история повторяется дважды, история повторяется, наконец, история творится. Так вот, история повторяется, и что нужно сделать, чтобы она повторилась в нужном положительном для нашего мессианского народа направлении?

Всего-навсего сделать только одно - и не будет никаких катастроф. В.В. Путин - как это не сделал последний император и сделал первый российский президент – историей призван дать команду создать народную комиссию в составе представителей не назначенной Общественной палаты, а представителей регионов, с каждого из региона по 5-10 человек, и не назначенных губернаторами или политическими бонзами партий. Важно расположить их на закрытых госдачах, и именно там начать составлять новую Народную Конституцию. Что касается количества и качества членов такой комиссии, то многие сами по себе отсеются. Но, конечно, сам проект Народной Конституции вначале должен быть составлен чиновниками.

Конечно, многое ценное можно позаимствовать из Сталинской Конституции 1936 г., кое-что взять и из сегодняшней конституции, выбросив те статьи, которые говорят о рабском положении России, об ограниченном суверенитете, то есть всего того, что обеспечивает состояние «полуоккупации» (термин В.В. Путина) нашей Родины. Формирование полуоккупационного режима подробно описано в двух-

томнике бесед А. Караулова с действующими лицами новой российской элиты [21].

Неплохо было бы взять некоторые положения из Устава ООН. Считаем, что это лучший вариант, позволяющий спасти от национальной катастрофы и гибели. В целом, следует создать срочный конкретный план по созданию Народной Конституции не Российской Федерации, а Народной Конституции государства РОССИИ. Заметим, не Российской Федерации, которая еще не стала Россией, а исторического государства России (Российской империи, СССР) и НАРОДНОЙ КОНСТИТУЦИИ РОССИИ. В Конституции должны звучать общепринятые нашими предками славянами слова - СЛАВЯНЕ. В смысл и содержание такого слова должны входить все народности и народы. В общем, СЛАВЯНЕ - славный народ своим трудолюбием, человеколюбием, честностью и порядочностью. Но для всего этого Путину следует перестать быть конституционно ограниченным арбитром, парящим над ветвями власти – ему следует взять управление на себя и стать для начала председателем правительства – тем, кто сейчас именуется на западный манер премьер-министром. В самые ответственные моменты истории национальные лидеры брали всю полноту управления на себя: Николай II неудачно преобразовывался в главнокомандующего, Гитлер, а не его генералы вел войну, Сталин становился председателем ГКО.

В этом суть исторического предложения В.В. Путину – остановить второй круг нисходящего развития и деградации и перейти на второй круг восходящего развития коэволюции российского общества и конкурирующих мировых цивилизаций. Альтернативой коэволюции будет мировая война.

Мы еще не знаем, по какому кругу пойдет развитие – на самом деле история состоится трижды, она только повторяется дважды. История первоначально реализуется как стихия народной жизни и жизненный поток, в котором невозможно вычленить вектор и смысл. В этот момент история подобно женщине впервые вошедшей на кухню своего мужчины, заполняет все пространство хаосом освоения нового социального и ролевого пространства. Свободная женщина становится в этом действии женой и приобретает форму, придаваемую ей мужчиной. Она также заимствует у мужчины его мировоззрение.

Далее начинается первый круг трагической истории, в котором реализуется трагедия падения ветхого мира и творения нового. В качестве примера из повседневной жизни, женщина из множества ингредиентов в результате походов на рынок и планирования расходов планомерно, а, также желая понравиться, сохранить семью, сэконо-

мить и сцементировать отношения с мужем, варит первый удачный борщ на бульоне с косточкой. Затем наступает второй круг как повторение первого или третий по счету этап преобразований – профанический и фарсовый, когда вместо борща и соответствующего акта творения мужчина и семья получают от освоившей все кухонное пространство уставшей и уверенной в себе женщины купленную в супермаркете и разогретую в микроволновке пиццу.

Это фарс, который завершает историю и открывает возможности краха всего семейного устройства как устоявшейся формы отношений, или сохраняет эту форму вплоть до завершения физического существования действующих лиц и исполнителей исторических ролей. Этот фарс можно рассматривать как ложную оперу – оперетту с ее несерьезными персонажами – по отношению к истинной опере. Можно спросить, а на какой стадии из стадий перечисленных сейчас находятся президент и его народ? Ответ один – сейчас уже позже, чем все мы думаем: мы находимся на исходе третьего круга развития.

Очевидно, что история развивается в сложном противоречивом контексте повторений и преодолений на новом уровне стадий движения и только сочетание цивилизационного, формационного, классового и антропологического измерений способно реконструировать траекторию всемирной истории в совокупности различий и повторений. Мы приходим к выводу, что главными философскими категориями для понимания процессов повторения и преодоления-снятия будут различия и повторение. Заметим, что Ф. Ницше настаивал на том, что мир есть «игра различий», а Жиль Делез в своей докторской диссертации «Различие и повторение» фиксировал бессмысленную игру различий [22].

Напротив, в настоящей работе мы показали, что игра различий имеет смысл и направление, а вся мировая история обладает человеческим смыслом и назначением. В этом плане мы можем согласиться с общим представлением об осмысленности истории, развитой К. Ясперсом в труде «Смысл и назначение истории» [23].

Какие действия предпринимает наше общество в ответ на угрозы повторения трагических этапов нашего развития? Ответ так называемого либерального гражданского общества мы знаем – истерика по поводу необходимости срочного перехода в так называемую мировую цивилизацию, перехода России на европейские ценности. Ответ патриотической части российского общества иной. На сайте Фронта Патриотических Сил был размещен итоговый призыв-сообщение: «16 марта 2016 года в рамках проходившего в Екатеринбурге Слёта патриотических сил состоялась Конференция патриотических сил, на ко-

торой собравшиеся представители тридцати шести организаций приняли решение о разработке единой идеологической платформы, для того, чтобы выступить единым фронтом на борьбу за суверенитет России. Идёт война смыслов, война духовных ценностей. Пока Майдан не пришёл в наш дом, мы выходим на эволюционный путь смены политического вектора России» [24].

14. Выпадение России из истории и проблема возвращения в историю

Взлет информационного общества совпал с кризисным и искусственным - в результате поражения нашей страны в холодной войне - «выпадением России из истории» в 1990 гг. Однако сегодня в начале нового тысячелетия начинается постепенное и осторожное «возвращение России в историю». В предшествующем дискурсе мы осознали, что в области социальной философии этому процессу соответствует возвращение людей в теорию. Мы поняли, что в современной России существует не одно общество, а одновременно несколько и они выглядят как особые фрагменты мозаики информационного общества. Процесс развития творческого потенциала человека реализуется в постсовременном мире отчуждения в превратной форме прогресса «общества профессионалов», обучения квалифицированного работника. На самом деле постиндустриальные технологии и доминирование творческой деятельности, связанной с самореализацией человека в деятельности-общении, есть проявление умирания эпохи доминирования материального производства. Возвращение России в историю означает, что лидером этого процесса становится самая пострадавшая от распада материального производства цивилизация – русская цивилизация, которая в своем кризисном развитии переходит на рельсы постиндустриализма. Этому процессу соответствует возвращение людей и их нематериальной практики в социальную теорию как важнейших агентов социальной трансформации постиндустриального общества.

Как и во все прошлые периоды смуты, Россия в это тяжкое время «отступила от активного участия в истории, внутренняя связь государства ослабла, роль страны в международной жизни упала, экономические и социальные проблемы не позволили власти и народу сосредоточиться на глобальных исторических проектах. Крах советской идеологии и неудача внедрения западной буржуазно-демократической либеральной модели породили в российском обществе вакуум. Общество потеряло ориентацию, объединяющую идею, мотивацию социального творчества. Пропал образ будущего, передача опыта новым поколениям стала проблематичной из-за отсутствия связи поколений

и объединяющего социального начала» [25]. Однако, повторим, сегодня в начале нового тысячелетия начинается постепенное и осторожное «возвращение России в историю». В области социальной философии этому процессу соответствует возвращение людей в теорию. Имеется в виду, что прежние теории социального развития – марксистская историко-материалистическая и либерально-идеалистическая – не нуждались в рассмотрении реальных живых людей, народов в понимании модернизационных социальных процессов. Теперь люди, их интересы и историческая ментальность возвращаются в теорию эволюции цивилизаций. Эволюция начинает рассматриваться как конкуренция цивилизаций и народов и без людей при таком рассмотрении общества не обойтись.

Новое российское общество, сменившее собой советское общество, было скопировано младореформаторами-неудачниками с западного образца. Этому обществу изначально был определен возраст в 25 лет, датой его рождения было назначено 12 июня 1990 г., так называемый «день независимости России» (впоследствии – «день России»). В сравнении с 300-летним возрастом американского общества наше общество изначально находилось в младенческом состоянии. При этом не учитывалось очевидное обстоятельство, что возраст Большого театра превышает возраст североамериканской государственности. В очередной раз в русской истории политические элиты навязали народу западнические социальные формы, не вдаваясь в то, как к этому относится народ. Народ в десятые годы нового столетия стал массово возводить памятники Сталину в городах, ставить бюсты «отцу народов» в городках и весях объявленной политической элитой новорожденной страны.

Насильственные преобразования велись в сжатые сроки, без консультаций с народом, при массированной информационной пропагандистской промывке мозгов. Автор пишет: «Так как при этом народ рассматривался как «пассивный объект для манипуляций», и главной задачей было «устранить остатки советской системы», реформы проводились жестоко, в ускоренном темпе и без оглядки на издержки. Такой подход предопределил их провал. И хотя определенные элементы либерально-демократической, буржуазной идеологии, а также новые технологии, рыночные механизмы, средства массовой информации нового поколения и сетевые элементы (Интернет, мобильная связь и т.д.) были успешно внедрены в российское общество, эта линия в конце 90-х годов была отвергнута народом, отозвавшим у младореформаторов изначальный кредит доверия (о чем явно свидетельствует падение влияния прозападных либеральных партий (СПС,

«Яблоко») и их исчезновение из парламента на выборах 2003 года)» [26].

15. Фрагменты мозаики информационного общества в России и проблема понимания российского общества

В современной России существует не одно общество, а одновременно несколько обществ и они выглядят как особые фрагменты мозаики информационного общества. Мы видим здесь общество экономических и политических федеральных элит (и их подрастающих отпрысков), вовлеченных в глобальные сети, включенных в «офисную культуру» и разделяющих стиль постмодерна. Сохранилось общество бюджетников, продолжающих жизненную линию служения обществу - в сущности, позднесоветской интеллигенции, высоко ставящих социальные идеалы. Над всем доминирует общество региональной бюрократии, где инерция советских клише соседствует с элементами феодальных методов управления, понятиями и нормами преступных сообществ, имитацией западных тенденций постмодерна.

Властью искусственно выращивается, пестуется и финансируется под видом поддержки малого и среднего бизнеса общество предпринимателей, с оппортунистической психологией и неясным идеологическим багажом, при полном отсутствии классового или профессионального самосознания. Существует общество преимущественно русских рабочих и крестьян, которые полностью вытеснены на периферию социальной жизни и никак не представлены в политических элитах, СМИ, социально и экономически значимых процессах. Расширяется и модифицируется общество маргиналов, не нашедших места в новых условиях. Телевидением всерьез популяризируется общество этнических групп, замкнувшихся в себе и возвращающихся к древним ремеслам, культурным и обрядовым циклам, или напротив, стремительно осваивающих элементы городской, глобалистской культуры и информационных технологий. Эти типы обществ практически не соприкасаются друг с другом, а потому создать единое общество - задача современных граждан России, способных к реализации проекта совместного построения Новой России в общем русле русской истории. Станет ли продукт этого проекта единым русским информационным обществом, в котором элементы мозаики начнут знать друг о друге, понимать себя и соприкасаться? Или же, согласно ритмике развития русской культуры, следовало бы ожидать наступления «Бронзового века», когда снова встанет вопрос о культурном предназначении русского народа, о месте русских в контексте человечества, о диалектике народной и западной глобалистской устремленности элит?

«Бронзовый век» состоится, если заново пробудит народное культурное начало, адекватно осмыслит логику культурного развития России и СССР в XX в., найдет правильные пропорции отношения к вызову культуры постмодерна, похоронившей ценности эпохи Просвещения. А.Г. Дугин полагает, что «в настоящее время в российском обществе мало или вовсе нет признаков вступления в «Бронзовый век». Скорее всего, мы по-прежнему переживаем в культуре период замешательства и распада, отмирания советских кодов, что усугубляется некритичным и неосознанным копированием отдельных элементов западного постмодернизма без какой-либо связи с историческими традициями русской культуры и ее логикой» [27].

В древнегреческом мифе Гесиода о «четырех веках» подчеркивается, что бронзовый век является «веком героев». А герои, в отличие от богов - это те, кто осуществляет свои подвиги не благодаря, а вопреки силам судьбы, бросая им вызов. Агенты блогов и активисты хакерского движения, субъекты информатизации и специалисты компьютеризации не способны разбудить народ от исторического сна - они лишь могут проинформировать элиту и коммуницировать сообщества. Речь идет о поиске героев творческого преодоления материального мира и создания креатосферы. Именно они способны дать ответ на вопрос об идентичности России и россиян. В противном случае нас ждет растворение в мировых информационных и финансовых сетях без остатка. Либо мы великий народ с историей, либо обычная нормальная страна с бытовой проблематикой, либо переваренное миром случайное население. В сущности, исследование культуры информационного общества и места в ней образования взрослых и есть выработка общественной идеи, которая соответствовала бы актуальному этапу исторического бытия народа. Такая идея должна сложиться и утвердиться в процессе коллективного размышления, обсуждения, споров, дискуссий и полемик относительно основных путей развития общества.

16. Конец истории и последний человек?

Став идеологией истэблишмента «первого мира», идеи открытого общества уже превратились в материальную силу - силу вооруженных акций, направленных на привнесение принципов открытого общества в зоны геополитических интересов. Работа Ф. Фукуямы «Конец истории» вернула обществоведов-социологов к гегелевской методологии философии истории (причем, позаимствована оказалась не диалектика, а конъюнктурный вывод Гегеля о том, что история может достичь конца) [28]. Фукуяма решил последовать примеру Гегеля, «закрыв»

открытое общество путем обнаружения нового абсолютного идеала - неолиберальной модели постиндустриального общества, базирующейся на власти ТНК, НАТО и других «сил освобождения». Так «познание законов истории» - вывод о крахе коммунизма - было использовано для прогнозирования победы постиндустриализма и выработки нового геополитического курса «большой семерки». Однако этот курс был подвергнут деконструкции в широко известном в России бестселлере Д. Сороса, названном неожиданно в ортодоксально - марксистском духе - «Кризис глобального капитализма» [29].

Выяснилось, что капитализм и его особо опасная неолиберальная разновидность - «рыночный фундаментализм» не нуждается в творческой деятельности, он нуждается в информации для манипуляций и сверхприбылей. Люди становятся отчужденными жертвами вещей и знаков. Говоря словами И. Бентама «скот существует для получения сала, а люди - для извлечения из них прибыли». Спецификой же творческой деятельности является то, что в ней одновременно развивается ее субъект и создается культурная ценность. Эта двойственность есть атрибут творческой деятельности.

Даже потерявший сверхприбыли в результате кризиса 1998 г. Сорос понял, что сверхзадачей будущего и вероятно социалистического общества является формирование таких общественных отношений, которые бы обеспечивали адекватные социальные формы для решения проблемы, объективно выдвигаемой на первый план процессом заката материального производства - приоритетного развития общедоступной творческой деятельности во всем богатстве ее слагаемых. То есть гегелевское движение к царству свободы и есть реальное освобождение труда.

Данный сущностный подход отличен от господствующих ныне представлений о направлении социальной эволюции. Лидер неомарксистского возрождения в России А.В. Бузгалин пишет: «Подобно тому, как превратной формой культурных ценностей стало производство, распространение и использование информации, так и превратными формами творческой деятельности стали «производство» специалистов и развитие информационных (прежде всего компьютерных) технологий, как главных средств жизнедеятельности информационного общества, общества специалистов. Но и то, и другое - всего лишь превратные формы, характерные для современного мира: сохраняющееся господство материального производства, отчуждение пытаются «перевести» творческую деятельность и её компоненты в плоскость традиционного производства материальных благ и потребления. Такой подход позволяет интерпретировать и теории «революции знаний»,

«компьютерной революции» и т.п. как характеристики примерно одного и того же процесса: во всех этих случаях речь идет о том, что знания и профессионализм стали своего рода субститутами творческого потенциала человека и его креативных способностей» [30]. Таким образом, научная философия общества, ориентированная на уточнение вектора реализации свободы в истории, не может удовлетвориться поверхностными и сенсационными концепциями «революции знаний», «общества знаний», «общества профессионалов», «человеческого (интеллектуального) капитала».

Такой социально-философский подход, обращающийся от явления к сущности, вызовет недоумение среди авторов, пишущих о ими названных «революциях». Но это не случайно: любая превратная форма характеризуется противоречием между ее подлинным содержанием и самой формой как таковой. Так же и здесь: «революция знаний», «компьютерная революция» - это термины, обозначающие превратные формы. Но эти формы не могут существовать и развиваться без своего содержания, без творческой деятельности и культурного диалога, без формирования творческой личности и ее новаторского потенциала как содержательных процессов, лишь «переворачиваемых» в современном мире с лица на изнанку, превращаемых в деятельность профессионалов. Это «переворачивание» не случайно: знание и информационные технологии в отличие от культурных ценностей могут быть использованы в процессе материального производства и утилитарного потребления. Понятно, что видимая невооруженным глазом «революция знаний» и феномен информационного общества становятся подходящими почти газетными заголовками - обозначениями для превратных социально-экономических форм, механизмов утилизации растущего творческого потенциала человечества, используемого для прогресса капитала, накопления богатства, развития власти корпораций, поскольку именно для всего этого необходимы утилизация знаний, рост профессионализма, постоянное повышение производительности труда.

17. Бегство в виртуальный мир и постмодернизм за пределами науки

Автор дискуссионной книги «Бегство в виртуальный мир» Эдвард Кастронова, объясняя написание своей книги, утверждает: «Многие думают, что игры заставляют человека вести нездоровый образ жизни. Я считаю, что люди в принципе ведут нездоровый образ жизни, а широкий ассортимент приведет нас к альтернативным социальным установкам и некоторые из них могут оказаться намного лучше нынешних. Меня сводит с ума то, как современный мир разрушает

семьи, губит наши представления о хорошем и плохом, как люди отдают свое время огромным бездушным организациям, как этот мир изолирует нас, забирая индивидуальность» [31]. Мир отчуждения в его современном виде - гегемонии корпоративного капитала - стремится утилизировать неутилизируемое - процесс развития творческого потенциала человека, осуществляемый в сфере непрерывного образования и формирования нового человека.

Процесс развития творческого потенциала человека реализуется в постсовременном мире отчуждения в превратной форме прогресса «общества профессионалов», обучения квалифицированного работника. Заметим, что в данном случае формируется не столько творческий потенциал и способность к распредмечиванию созданным совокупным человечеством культурных ценностей, сколько набор стандартных профессиональных навыков, которые необходимы для успешной адаптации к рыночной гонке и потребительскому безумию. Именно здесь создаются предпосылки для образования таких взрослых, которые не гармоничны и не творцы, но всего лишь люди-профессионалы, приспособленные для выполнения частичных функций, жестко подчиненных разделению труда. «Новый взрослый» постмодернити - это человек, который обладает соответствующими утилитарными потребностями, диктуемыми достаточно простым набором благ, необходимым для воспроизводства его профессиональных способностей. Тем самым формирование профессионала, потребление им массовой культуры или узко профессиональных знаний становятся слагаемыми единого процесса функционирования псевдокультуры, псевдовзрослости.

Понятно, что переход к господству творческой деятельности, развитой креатосферы существенно изменяет само материальное производство. Несложно предположить, что постиндустриальное материальное производство должно преодолеть господство механических технологий, базирующихся на широком использовании невозобновляемых природных ресурсов. Генезис «царства свободы» позволяет сформулировать гипотезу: прогресс креатосферы в современном мире возможен исключительно по мере выдавливания «превратного» сектора, всей деятельности, связанной с обслуживанием собственно превратных форм, опосредующих жизнь и материального производства, и творческой деятельности. Эти структурные сдвиги связаны с развитием таких новых технологий в материальном производстве, которые позволяют преодолеть истощение, некомпенсируемое поглощение невоспроизводимых природных ресурсов и разрушение биогеоценозов, а также уйти от технологий, основанных на механических формах движения материи, связанных с подчинением человека разделению труда

и, прежде всего, системе машин.

Прогресс креатосферы, всех ее сфер, связанных с формированием творческого, обладающего новаторским и культурным потенциалом человека; деятельностью в области науки и искусства, социальным новаторством позволит забыть как страшный сон те превратные формы, которые приобретают описанными нами структурные сдвиги в условиях современного корпоративного капитализма. В массовом сознании и в наиболее употребимом виде эти формы выглядят то как «общество услуг», то как «информационное» (или «постиндустриальное») общество.

А.В. Бузгалин пишет: «Во всех случаях использования этих названий фиксируются действительные, реальные, объективные тенденции вытеснения индустриальных технологий и, шире, материального производства. При этом, однако, не критически, позитивистски отражается процесс создания субститутов, которые как бы "переносят" превратные формы мира экономической необходимости (эти формы были названы выше) в то свободное пространство, которое могло бы быть занято креатосферой. Пожалуй, наиболее близка, по сути, к пониманию тенденции вытеснения материального производства гипотеза генезиса постиндустриального общества, в которой фиксируется рождение технологий и сфер материального производства, уходящих от собственно машинного производства, индустриальной технологии» [32].

18. Критика теорий постиндустриального общества и генезис неоиндустриализма

Критика теорий постиндустриального общества (но не самой практики постиндустриального развития стран первого мира, которая рассматривается как единственно возможная), идет по двум линиям. Первая: масштабы распространения и, главное, роль процессов развития нового качества социума сильно преувеличены. Бум информационных технологий, резкое возрастание роли элиты профессионалов в жизни общества характерны лишь для «золотого миллиарда», но даже там радикальных, качественных изменений в природе рыночной буржуазной экономики, гражданского общества и homo economicus не происходит, и потому основные постулаты прежней обществоведческой теории остаются актуальными.

Вторая линия критики, убедившись, что на практике рост информационных технологий ведет к прямо противоположным процессам: упрочению транснациональных корпораций и рынка в экономике, правых - в политике и идеологии, приходит к постмодернистскому

взгляду на рассматриваемые процессы. Утверждается, что прогресс информационного общества (общества профессионалов) есть реальность: она может дать и дает определенные преимущества одним и может принести и приносит проблемы другим, а потому описывается по-разному в рамках разных парадигм.

На самом деле постиндустриальные технологии и доминирование творческой деятельности, связанной с самореализацией человека в деятельности-общении, есть проявление умирания эпохи доминирования материального производства. Глобальная власть капитала сегодня предполагает, во-первых, тотальный, проникающий во все поры жизни человека, рынок. Причем, это не рынок свободно конкурирующих атомизированных предприятий, а тотальный рынок как пространство борьбы гигантских сетей, центрами которых являются ТНК. Мы все - работники, потребители, жители - становимся полурабами этих борющихся между собой пауков и их паутин, превращаясь в мещан-потребителей.

Во-вторых, гегемония капитала ныне - это преимущественно власть виртуального фиктивного финансового капитала, «живущего» в компьютерных сетях. В-третьих, глобальная гегемония капитала ныне предполагает не просто подчинение наемных рабочих через куплю-продажу рабочей силы, но и целостное подчинение личности работника. Творческий потенциал, талант, образование - вся жизнь человека-профессионала присваивается современной корпорацией и не только в «первом мире».

Вот почему ключевой проблемой прогресса человеческого сообщества в XXI в. становится освобождение творческой деятельности от форм, которые ей навязываются в превратном секторе, выдавливание этого сектора и использование высвобождаемых ресурсов для прогресса креатосферы - мира культуры, общедоступной творческой деятельности и, соответственно, сфер, в которых создаются культурные ценности, идет процесс формирования, воспитания, обучения и развития человека как свободной, всесторонне развивающейся личности. Итак, господствующая ныне модель постиндустриального развития, использующая высвобожденные высокими технологиями ресурсы для разбухания превратного сектора, генерирует собственные пределы, обостряя глобальные проблемы, отчуждая большинство от возможности участия в сотворчестве (и тем самым лишая себя ключевых ресурсов прогресса постиндустриального мира) и создавая (в лице материально и культурно деградирующего большинства) предел собственному развитию.

Те теории постиндустриального (информационного и т.п.) обще-

ства, что лишь констатируют эти процессы, не ставя даже вопрос о возможности и необходимости альтернативы, по сути, оказываются не чем иным, как апологетикой той господствующей социальной силы, которая обеспечивает именно такую модель. И в этом нет ничего нового: объективизм, деградирующий в некритичность и безальтернативность, всегда оборачивается апологетикой.

Российское общество из индустриального превращается в постиндустриальное, которое на поверхности социального взаимодействия выглядит как информационное. Это социокультурное изменение выводит на первый план духовные показатели жизни - количество и качество производимой и используемой информации. Именно этими критериями все больше начинает измеряться степень цивилизованности общества. Именно отсюда проистекает рост того значения в общественном развитии, какое приобретает в настоящий момент социальный феномен под названием «информационная культура».

19. Смысл информационной культуры и социальные ощущения четвертого порядка

Смысл понятия «информационная культура» выводится из двух значений родственных общественных явлений, имеющих однопорядковое социально-философское значение, - информации и культуры. Информация трактуется как осуществляемая вербально - визуальными способами передача сведений, циркулирование многообразия отраженного и взаимоотраженного многообразия жизненного пространства человека. Культура определяется как мера развития личности и духовный компонент человеческой деятельности, как составная часть и условие всей системы деятельности, обеспечивающей разные стороны жизни человека. В информационном обществе начинают складываться сложные социальные чувства, вытекающие из «ощущений четвертого порядка». Ощущения-точки, ощущения-цепочки, ощущения-цепочки составляют ощущения первого порядка, реализуемые в традиционном обществе [33]. Ощущения второго порядка и информационные ощущения третьего порядка интегрируются в социальные чувства ощущений четвертого порядка.

В связи этих двух социальных явлений - информации и культуры - образуется новый конструкт под названием «информационная культура». Информационной культуре можно дать первичное определение как качественного состояния системы производства, распространения, потребления социальной информации в обществе, как набор умений и навыков личности оценивать, потреблять, усваивать, передавать социальную информацию по межличностному, групповому и массовому

коммуникативным каналам.

Человек с развитой информационной культурой характеризуется как личность, обладающая целым комплексом знаний и умений - владение тезаурусом, включающим такие понятия, как информационные ресурсы, информационное мировоззрение, информационная среда, информационное поведение; умение грамотно формулировать свои информационные потребности и запросы; способность эффективно и оперативно осуществлять самостоятельный поиск информации с помощью как традиционных, так и нетрадиционных, в первую очередь, компьютерных поисковых систем; умение рационально хранить и оперативно перерабатывать большие потоки и массивы информации; знание норм и правил «информационной этики» и умение вести информационно-коммуникационный диалог.

На наших глазах человечество вступило во взаимозависимый мир, который можно понять и изучить, только рассматривая его в многомерном пространстве, учитывающим такие составляющие, как цивилизация, культура, информационная среда, мировоззренческие парадигмы, сознание человека. От того, как развивается каждый из этих векторов на российской культурной почве, зависит взаимосвязанное насыщение духовностью сознания человека или происходят драматические изменения, кризисные явления, характерные для современной личности. Эти изменения порождают потребность в исследовании и анализе процессов влияния информационной среды на культуру личности и ее трансформацию в кризисной социокультурной динамике. Социально-философский анализ социальных систем позволяет не уповать на поиск случайностей или сводить все к личностному фактору [34]. Материалистическое понимание общества исходит из обнаружения исторической необходимости, которая пробивает себе дорогу через множество случайностей. Это понимание исходит из того, что за последние столетия управленческие технологии настолько развились, что не нужна конспирология для того, чтобы найти скрытые и общие причины многих социальных явлений.

20. Управление человеческим сознанием в инфосфере XXI века

Сегодня управление человеческим сознанием в XXI в. происходит в инфосфере, наполненной информационными компьютерными технологиями и инфраструктурой телекоммуникаций. При этом всеохватность, сложность и сетевой характер являются решающими условиями создания информационной базы манипулирования информационных компьютерных технологий и инфраструктуры коммуникаций. Возникла «инфосфера» - она стала слишком глобальной и сис-

темной, чтобы какая-либо группировка могла ее контролировать, и она вышла из-под управления государства. Мультимедиасистема, посредством которой личность вступает в отношения с инфосферой, строит новую символическую среду. Она делает виртуальность нашей реальностью. Средства манипулирования сознанием структурируют социально-психологический контекст жизнедеятельности человеческого сознания. Этот контекст становится воздухом свободы при формировании вектора постиндустриального развития. В СССР господствовало чистое языковое принуждение и у власти были философы.

Как утверждает Б. Гройс, все было так, как должно было быть, как объясняла философия. Он пишет: «Советский Союз, действительно, представлял себя как государство, в котором вся власть принадлежит философии. Легитимность коммунистического руководства определялась в первую очередь тем, что оно репрезентировало определенное философское учение – марксизм-ленинизм. Другой легитимации это руководство не имело. Поэтому философствование было его первейшей обязанностью» [35]. Но ведь то же самое происходит в буржуазном обществе – там господствует западная либеральная философия, которая задает права и свободы или несвободы людей и народов. Гройс пишет, что после распада Советского Союза никакой общественный договор не действовал, и как на диком Западе, ничью собственность нужно было срочно поделить: «приватизация оказывается, таким образом, столь же искусственным политическим конструктом, как и огосударствление. То же самое государство, которое некогда провело обобществление собственности, ради построения коммунизма, теперь организовало ее приватизацию, чтобы построить капитализм» [36].

Возвращение России в историю означает, что лидером этого процесса становится не государство, выполняющее заказы различных классов (вначале – четвертого сословия, а через 70 лет – нарождающегося третьего сословия), а сама самая пострадавшая от распада материального производства цивилизация – русская цивилизация, которая в своем кризисном развитии переходит на рельсы постиндустриализма. Этому процессу соответствует возвращение людей и их нематериальной практики в социальную теорию как важнейших агентов социальной трансформации постиндустриального общества. И здесь мы переходим на совершенно иную почву социально-психологического, а не социально-философского анализа столкновений техногенных и антропогенных личностей в рамках русской человеческой цивилизации и наркоцивилизации Запада [37].

Завершилась четверть вековая история наивных попыток вписаться в мировую цивилизацию, вернуться на столбовую дорогу мировой культуры путем введения так называемого «нового мышления», перехода на общечеловеческие ценности, под которыми на самом деле оказались скрыты либеральные ценности западного общества, подготовленные для экспорта в развивающиеся страны. Достаточно указать на знаковую и упрощенную работу советника последних генеральных секретарей ЦК КПСС Ф. Бурлацкого «Новое мышление» [38]. Возвращение России для западных политологов имеет совершенно иной смысл, чем тот, который мы вносим в нашей статье. «Ведущий политолог посткоммунистической России» калифорнийский профессор Д. Тризман десятую главу своей книги называет «Россия, которая вернулась», и именно это он называет концом оригинальной и неповторимой русской истории [39]. Мы считаем, что происходит возвращение России в ее собственную и мировую историю, а потому начинается подлинная человечества, завершается его предыстория. Тематика возращения в истории имеет прямое отношение исключительно к историческому мессианскому лидеру мировой цивилизации - России. Китай (Поднебесная) никогда так не ставил вопрос о траектории своего исторического развития, напротив, Индия ставит вопрос о своей идентичности отдельно от мировой истории. Индийские философы ставят вопрос о преодолении внутреннего сепаратизма и о противостоянии «нашей культуры» и «их культуры» [40].

21. Неоиндустриализм как новый большой проект России и человечества

В условиях общего кризиса постиндустриального общества и перехода к неоиндустриальной цивилизационной динамике - третьей модели социализма - должны быть разработаны и обоснованы принципы теории управления социокультурной динамикой через управление сознанием общества. В общественном сознании на поверхности доминируют образные ряды, обеспечивающие визуальные формы межкультурных коммуникаций. Эти формы еще не творят человека, они делают его цивилизованным социальным животным и закрывают в предыстории человечества. Выход в историю предполагает прорыв к массовому научному теоретическому сознанию и сохранению в новой форме культурного наследия народов.

Мы уже отмечали, что марксизм К. Маркса имеет две формы – обе использовались в ходе цивилизационных трансформаций России. И это были не языковые игры постмодернизма. Вменяемый советский человек в 1934 г. прекрасно понимал кинематографический и глубоко-

жизненный вопрос крестьянина, адресованный Чапаеву: «Василий Иванович! Ты за кого – за большевиков али за коммунистов?»

Сегодня в 2017 г., похоже, что после короткого «оверштага» история вновь собирается развиваться по Марксу, то есть двигаться в направлении коммунистической организации общества путем преодоления частной собственности. В глобальной доминации капитала поднимаются силы, готовящиеся к третьей исторической попытке построения социализма. Для реализации этого процесса необходимо научное мировоззрение.

Россия как исторический культурный регион в социокультурном диалоге Восток-Запад становится сегодня перед важнейшей практической задачей сохранения своего наследия. Она, говоря словами ряда исторических персонажей, «сосредотачивается», а потому стране и каждому российскому гражданину нужен Большой проект с большим историческим и политическим смыслом. Только в этих условиях Россия сохранит и приумножит свое культурное наследие.

В условиях признанного краха политики мультикультурализма, на фоне обнаружения деструктивной роли либеральной идеологии западной толерантности и политкорректности проблемой нашей страны является сохранение инвариативности общекультурного наследия и возрождение культурно-нравственных ценностей современного национального государства и нового гражданского общества. Очевидно, что для упрочения лидерства в современном мире наша страна нуждается в разработке и обосновании теоретико-методологических принципов сохранения культурного наследия, теории управления социокультурной динамикой на фоне общего кризиса постиндустриального общества и перехода к неоиндустриальной цивилизационной динамике – третьей модели социализма. Особенно острым при политическом конструировании будущего оказывается для России национальный вопрос – конституционная реформа с целью переименования элементов административного деления, различение государственной принадлежности и национально-культурного состояния. Именно эта проблема встала во весь рост в центре внимания всех участников избирательной компании, политических партий страны уже осенью 2011 г.

На первый план выходит проблема теории общей модернизации общества, его отрыва от архаики, что может получить удовлетворительное разрешение при помощи выработки модернизационных механизмов культурной трансляции ценностей и артефактов, адекватных культурному коду нации. Важнейшей практической задачей сохранения основополагающего культурного кода становится политический контроль за чужими культурными кодами, пресечение попыток диа-

лога и преодоление мифологемы толерантности. В конечном счете, для лидирующих наций планеты на первый план выдвигается вопрос о формировании концепции качества жизни как качества традиционного человеческого потенциала и нового качества рабочей силы для неоиндустриального общества.

Может быть по-новому поставлен вопрос об открытии эффекта социокультурного действия культурного потенциала русского человека в XXI веке как стратегическом ресурсе модернизации страны и новой формы реализации «русской идеи» адекватной глобальному миру. Поскольку сегодня «русская идея» реализуется первоначально в альтернативной истории – в паранаучных разработках и фантастической литературе русских авторов о возможных путях модернизации, в литературе о «попаданцах», постольку начинается не только социальное, но и интеллектуальное расслоение российского общества: часть общества выражается в интеллектуальной блогосфере, другая часть жаждет чудес в поклонении поясу Богородицы. Интегрально в реальности под модернизацией понимается неоиндустриальный выбор развития, противоположный олигархическому пути экстенсивного распила государственных средств. В связи с этим нами ставится вопрос, что «Иное дано» - исторически России задан не западнический постиндустриальный вектор развития, но неоиндустриальный путь прорыва в будущее.

В России единственным источником власти является многонациональный российский народ. Требуется эффект перехода от правых реформ к их следующему этапу - «неоиндустриальному», вбирающему в себя позитивные черты предшествовавших формаций, использующему весь накопленный историей культурный потенциал и специфическую ментальность русского народа. Следует сделать вывод о том, что сохранение культурного наследия в новых политических формах межкультурных коммуникаций должно быть подчинено достижению новой цели развития – качеству жизни, формированию культуротворческого потенциала человека. Возникает необходимость создания культурного проекта - новой народной мечты как народной идеи о качестве жизни. Необходимость такого Большого проекта задается нуждой в захватывающем в первую очередь молодежь социальном мифе – эффекте действия интегральной утопии и социальной науки, достойной неоиндустриального общества.

Важнейшей неоиндустриальной ценностью в условиях агрессивного мондиализма оказываются знания народа, природная сметка и инженерный гений этноса. Поскольку Россия не в состоянии приобрести машины и программы постиндустриальной терминальной стадии

развития Запада, отечественным инженерам предстоит создать новые машины и открыть новые научные принципы для неоиндустриальной эпохи, задающие новое неоиндустриальное качество жизни. Стало очевидным, что количественные изменения западной контрнаркосекскультуры – эта мутация культурной парадигмы в 60 гг. XX в. уже привела к деструкции качества жизни, на которое мы более не можем равняться как на устаревшую модель культурной динамики в социальном государстве еврасоциалистического типа. Эта деструкция образовала феномен постсовременной истории и постмодернизма в культуре, в которых, как в королевстве кривых зеркал, все наоборот.

22. Проектирование будущего и конструирование духовной идентичности – задачи прикладного обществознания

Для России сегодня речь идет о создании собственного качества жизни, формируемого в созидательном труде миллионов граждан в едином порыве и в соответствии с новым обликом нашей русской национальной идеи персоналистского социализма, которую в наиболее общем виде следует сформулировать так: «За наше свободное качество жизни на основе неоидустриализма!» Возвращение России из тупика постсовременности и соответствующего ей постиндустриализма предполагает активизацию энергии масс русского народа. Поскольку Россия олицетворяет собой государственное единство русского народа с другими народами российской федерации, государствообразующая роль русских должна состоять в просвещении, образовании, научных разработках и создании неоиндустриального качества жизни. Для нового качества жизни нужна единая социалистическая Россия.

Проектирование будущего и конструирование духовной идентичности вписано в наши дни в общую тематику цивилизационного анализа эволюции современного общества: от постиндустриального состояния общества так называемой «третьей волны» (О. Тоффлер) через информационное общество к «обществу знаний». Вводимая нами категория «неоиндустриализма» позволяет впервые в отечественной и зарубежной науке поставить вопрос о научной неполноценности и практической несостоятельности навязанной не столь давно нашей стране футурологической неолиберальной и неоконсервативной парадигмы: разрушительной неомальтузианской идеологемы устойчивого развития, квазимарксистской идеологии постиндустриализма, американо-канадской маклюэновской мифологии информационного общества, утопизма евроконструкта «общества знаний».

Переход России из мира количества, задающего параметры качества постиндустриальной цивилизации Запада, в мир качественного

изменения и прорыва в неоиндустриальное цивилизационное измерение, предполагает обращение к внутренним ресурсам традиционного русского мироустроения. Введенное прежде в научный и административный оборот понятие «Качество жизни», впоследствии в 2006-2011 гг. понятие «Неоиндустриализм» и «Вторая индустриализация России», позволили запустить матрицу Конституционной реформы РФ для активизации культурного потенциала русского народа как стратегического ресурса комплексной Модернизации России. Эта реформа и составляет суть модернизации, она позволит РФ превратиться в историческую Россию.

Мировой опыт показывает, что в глобальной истории складываются интеллектуально-сакральные центры как топосы генезиса новых людей, идей, пространств. Исторический опыт одной лишь России со своей стороны показывает, что перенос столицы всегда был связан с оформлением новой государственности - таковы были Киевская Русь, Северная Русь, Русь московская, Петровско - Романовская империя, Советский Союз. Лишь демократическая Россия эпохи Ельцина и его реформаторов-последователей не сменила столицу и даже не переименовала ее, подобно слабому правлению Николая II, все же переименовавшего Санкт-Петербург в Петроград. Перенос столицы каждый раз заново решал «русский вопрос» в соответствии с принципами «русской идеи» - соборностью, геополитической любовью к пространству, идеалами справедливости. Сегодня русский народ даже не фигурирует в Конституции РФ, подобно тому, как прежде он назывался в партийных документах эпохи образования СССР не иначе как «бывшая господствующая нация», от великодержавного шовинизма которой необходимо раз и навсегда защитить угнетенные народы.

Западные политики и дипломаты, сравнивая современную Эрэфию с Турцией - осколком Османской империей, полагают, что Россия при всем к ней уважении, утратила статус великой державы. Действительно, впервые с XVII в. Московский округ стал пограничным, а столица РФ перестала быть столицей Союза, оказавшись центром нового временного государственного образования с Конституцией, о легитимности которой все два десятилетия продолжаются споры.

В этих условиях возникает объективная потребность в переносе столицы вглубь страны, что, несомненно, целесообразно при курсе на неоиндустриализм. Еще в 1915 г. В. Семенов-Тян-Шанский, сын знаменитого путешественника, указывал на необходимость преодоления главного недостатка русской континентальной системы владения - растянутости территории и деления ее на развитой центр и отсталую колониальную периферию. Единственный выход в сохранении терри-

ториальной целостности России – «подтянуть» географический центр территории до той же плотности населения и уровня экономического развития, которые сложились в историческом центре. Из двух путей - радикального и реального (последний связан с развитием в азиатских владениях «колониальных баз») ныне история нам оставила только один - перенос столицы в Екатеринбург, Тобольск, Новосибирск и т.п. Такой способ применялся Петром I, использовался он и Лениным, сегодня Россия вновь требует великого человека с огромной государственной волей - ему предстоит приступить к восстановлению единого геополитического пространства новой России в его естественных границах.

Между тем, европейское развитие на протяжении последних столетий разделяло Россию как Хартленд, сердце мира, и Европу посредством возникавшего всякий раз по-новому «санитарного кордона». После религиозной Реформации Вестфальская система международных отношений и безопасности закрепила формирование в Европе «государств-наций», Венская система межгосударственных отношений завершила итоги национальных буржуазных войн, Версальская - итоги первого передела мира между империалистическими державами. Потсдамская - оформила результаты второй мировой войны. Беловежская - завершила итоги краха биполярного мира и исчезновение одной из двух сверхдержав. Мировые интеграционные процессы берут верх над раздробленностью нового международного устройства. Ныне бывший санитарный кордон нуждается в том, чтобы стать евразийским трансконтинентальным коридором развития, пронизывающим евразийский континент от Германии до Урала. Объективные потребности прорыва Германии как ведущего европейского государства к природным и интеллектуальным ресурсам России, необходимость для России немецкой цивилизационной рамки приводят к формированию единого межгосударственного союза народов. Эта германо-австрийско-русская ось объективно предполагает возникновение новой русской столицы, обеспечивающей единство российского геополитического пространства от Тихого океана до Ла-Манша.

23. Учеба и интеллектуальная подготовка научных кадров

Исходя из определения характера современной эпохи как эпохи перехода от предыстории к новому глобальному и более справедливому общественному устройству – начало подлинной истории человечества, и понимая, что основное противоречие эпохи между странами трансформируюшегося индустриализма и развивающимися на собственной суверенной основе государствами-нациями пронизывают все

сферы социальной реальности, исходя из понимания роли и места неоиндустриальных Урала и России, следует прийти к выводу о том, что важнейшей опасностью для нашей эпохи становится реализуемая Западом утопия постиндустриализма и всемирного правительства – последовательного отказа от достижений индустриальной цивилизации, принципа национального суверенитета и накопленного за индустриальную стадию когнитивного потенциала населения. В принципе эта простая мысль доказывается не парой фокуснических фраз, но всей совокупностью философских путешествий русского человека по свету на рубеже двух тысячелетий. Ловушка постиндустриализма означает на деле деиндустриализацию самых значительных регионов планеты, и в первую очередь, говоря словами З. Бжезинского. Разрушение главного приза XXI века – Евразии, а также упадок жизненного уровня населения в соответствии с библейским пророчеством о четырех всадниках Апокалипсиса. Аналогичное опустошение уже захватывало Европу в XIV в. в период перехода к индустриальной цивилизации.

Идущее ныне развитие России по модели «модернизации вдогонку» в направлении так называемой «мировой цивилизации», этого зиновьевского «глобального человейника западнизма» на деле будет означать вступление нашей страны в мир количественного измерения западных качественных параметров уровня жизни, что обрекает нас на отсталость и утрату культурно-национальной идентичности в качестве страны «второй волны» перед сияющим обликом цивилизаций «третьей волны». На самом деле эти цивилизации оказываются воплощением многовековых устремлений феодальной финансовой олигархии и отбрасывают мир в состояние нового Средневековья. Использование концепции устойчивого развития для России по модели эколого-экономического развития представляет собой прямое следствие, вытекающее из угрозы постиндустриализма. Эта модель строится на идеалах агрессивного рыночного фундаментализма, отказа от государственного регулирования социума и представляет собой прямое удушение национальной экономики руками экологов, внедряющих международные двойные стандарты качества жизни и защиты среды обитания от человеческой хозяйственной деятельности. Этот научный антигуманизм олигархических группировок на деле означает геноцид населения и строится на предпосылках существования излишних человеческих масс, перенаселенности планеты и нехватки ресурсов. В сущности, это и есть четвертый Рим и конец предыстории.

Предпосылки формирования нового качества жизни для России начались, несомненно, с первого позитивного указа президента В. В. Путина об образовании Федеральных округов и включали в себя не-

обходимость подавления всякого сепаратизма, в какой бы форме он не проявлялся: для нового качества жизни нужна единая Россия! А народу следовало бы ответить в третий президентский срок инициативой по созданию комитетов по развитию гражданского общества – новой советской власти. Необходимо, безусловно, соблюдать требования единого экономического пространства, ввести в ряд показателей неоиндустриального развития вклад репродуктивного труда женщин в производство человеческого капитала, самоорганизоваться лицам интеллигентных профессий посредством отстаивания своих интересов в четырехсторонних комиссиях по расценкам труда во всех субъектах федерации. Развитие России предполагает проведение экономических реформ в интересах народа, восстановление народной власти на местах, последовательное проведение демократических принципов выбора властей, всемерную поддержку православия и русского языка на всех территориях, подготовку к проведению конституционной реформы по формированию ряда крупных губерний по территориальному принципу. Именно так превратности XXI века будут преодолены и Россия на деле войдет в Ш тысячелетие как первая страна мира и преобразованный Четвертый Рим, унитарное могучее государство, лидер неосовременности на основе неоиндустриализма. А физические и астральные путешествия в новом постиндустриальном мировом пространстве позволяют нам понять, что без мощного воздействия русского менталитета поисков и строительства Рима в мире на широкие массы народов Запада, мало что изменится в нашей стране, во многом интегрированной правящими кругами ведущих держав в мировой закономерный глобальный процесс. В 20 гг. прошлого столетия И.В. Сталин поставил вопрос о главной задаче и главном звене. Он мог, вслед за Н.И. Бухариным, предложить развивать производство ситца и тканей, а мог предложить закупить западные пивные заводы с тем, чтобы в тяжелых условиях люди забылись и отдохнули, а не изнуряли себя учебой на рабфаке. Но вопрос вождем был поставлен верно: «кадры решают все». Сегодня учеба и интеллектуальная подготовка наших кадров должна вобрать все лучшее и индустриальное, что создало человечество. Такая учеба есть коллективный процесс изменения людей и изменения обстоятельств, а значит - революционная практика самопознания и познания.

Литература

1. Касмынин А. Почти Венеция. Завтра, №43. 2013. http:// zavtra .ru/content/view/pochti-venetsiya/
2. http:// m-kalashnikov.livejournal.com/

3. Русаков В.М. Второе крушение царства разума. Проблема рационального и иррационального в современной философии. Екб: УрГСХА, 1998.
4. Кара-Мурза С.Г. Антисоветский проект. М.: Алгоритм, 2002.
5. Все мы – Россия! Миссия просветительства в современной России. Национальная идея – патриотизм. М.: Знание, 2016.
6. Прохоров А.П. Русская модель управления. М.: Эксмо, 2006.
7. Бушин В.С. Измена: знаем всех поименно! М.: Эксмо, Алгоритм, 2006.
8. Морозов С.Б. Заговор против народов России сегодня. М.: Алгоритм, 1999.
9. Агурский М.С. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.
10. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002.
11. Матвейчев О.А. Суверенитет духа. М.: Эксмо, 2009.
12. Кагарлицкий Б.Ю. Восстание среднего класса. М.: Ультра. Культура. 2003.
13. Рашкофф Д. Медиа вирус! Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М.: Ультра. Культура. 2003.
14. Де Граф Дж. Потреблятство: Болезнь, угрожающая миру. Екб.: Ультра. Культура. 2005.
15. Некрасов С.Н. Послесловие научного редактора. Русский Социализм между формацией и цивилизацией: Путин на полпути от Невского к Ленину // Бакшутов В.К., Зырянова И.В. Российская революция XX1 века. Екб: УрГУ, 2007. с. 295-362.
16. limonov-eduard.livejournal.com, colonelcassad.livejournal.com и др.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 18.
18. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 23.
19. Зазубрин В. Щепка // Сибирские огни. 2, 1989.
20. Шевякин А.П. Загадка гибели СССР. История заговоров и предательств. М.: Вече, 2003. с. 268-271.
21. Караулов А. Вокруг Кремля. т.1, т.2. М.: Слово, 1993.
22. Deleuze G. Différence et répétition. - P.: PUF, 1968.
23. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.:ИПЛ. 1991.
24. http://frontps.ru
25. Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское Движение, 2007. с. 102-103
26. Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское Движение, 2007. с. 94-95
27. Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евра-

зийское Движение, 2007. с. 712.
28. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2010.
29. Сорос Д. Кризис глобального капитализма. М.: ИНФРА-М, 1999.
30. Бузгалин А.В. Неомарксизм (к теории социализма постиндустриальной эпохи: от тотальной гегемонии капитала к позитивной свободе) // Критический марксизм: продолжение дискуссий. Изд. 2. М.: Слово, 2002. с. 32
31. Кастронова Э. Бегство в виртуальный мир. Ростов н.Д: Феникс, 2010. с. 214
32. Бузгалин А.В. Неомарксизм (к теории социализма постиндустриальной эпохи: от тотальной гегемонии капитала к позитивной свободе) // Критический марксизм: продолжение дискуссий. Изд. 2. М.: Слово, 2002. с. 36
33. Николаев А.И., Николаев И.В. Ощущения четвертого порядка. СПб.: изд. И.В. Николаева, 2006.
34. Михайлов В.В. Социальные ограничения: структура и механика подавления человека. М.: изд. ЛКИ, 2011.
35. Гройс Б. Коммунистический постскриптум. М.: Ад Маргинем, 2007. с. 42
36. Гройс Б. Коммунистический постскриптум. М.: Ад Маргинем, 2007. с.119
37. Баландин Р. Наркоцивилизация. Мнимая реальность. М.: Эксмо, 2003.
38. Бурлацкий Ф.М. Новое мышление. Диалоги и суждения о технологической революции и наших реформах. М.: ИПЛ, 1988.
39. Тризман Д. От Горбачева до Путина и Медведева. Беспристрастный взгляд на современную Россию. М.: ЭКСМО, 2012.
40. Amartya Sen. The argumentative Indian. Writings on Indian history, culture and identity. London: Penguin books. 2005. p. 120.

Некрасов С.Н.

МОДЕРНИЗАЦИЯ КАПИТАЛИЗМА, ИЛИ «ФЕТИШИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ: СЕМИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ»

Ж. Бодрийар обвиняет К. Маркса в амбивалентности научного описания фетишизма как всего лишь формы общественного сознания. Однако его критика К. Маркса не достигает цели – она относится к раннему донаучному марксизму, но не задевает зрелый марксизм в его научной форме. Свести все проблемы «фетишизма» к надстроечным

явлениям «ложного сознания», значит упустить всякий шанс исследовать действительный процесс идеологического производства. В «Капитале» исчезает сама субъект-объектная проблематика, здесь товарный фетишизм – лишь маскировка общественных отношений в качествах самого товара, он не является функцией товара, но оказывается результатом меновой стоимости. Следует признать, что полезность является фетишизированным общественным отношением, совсем как эквивалентность товаров. Код полезности является кодом абстрактной эквивалентности субъектов и объектов. Таким образом, меновая стоимость осуществляет натурализацию меня как субъекта, прибегая к помощи и алиби потребительной стоимости. Последняя дает универсальную гарантию объектов – их формальную полезность, необходимость для присвоения индивидами в условиях нужды и нехватки. Очевидно, что фетишизм потребительной стоимости более глубок и мистичен, нежели заметный фетишизм меновой стоимости и денег, хотя оба вида фетишизма правильнее толковать не эмпирически, а семиотически.

Мы вынесли в наш заголовок название статьи Ж. Бодрийара «Фетишизм и идеология: семитологическая редукция» [1]. Он обвиняет К. Маркса в амбивалентности научного описания фетишизма как всего лишь формы общественного сознания и отмечает, что сегодня капитализм широко использует на практике фетишизм объектов, автомобилей, пола, вакансий, причем этот список расширяется непрерывно. Однако критика К. Маркса не достигает своей цели – она относится к раннему донаучному марксизму, но не задевает зрелый марксизм в его научной форме.

Автор полагает, что термин «фетишизм» не опасен для буржуазии, ибо, начиная с XVIII в. он используется колонистами, миссионерами, всей христианской и гуманистической мыслью как осуждение примитивных культов более сложной, абстрактной и спиритуалистической религией. Термин «фетишизм» этимологически означает силу или сверхприродное свойство объектов и виртуальное состояние субъекта. Ему соответствуют состояния и понятия фабрикации, артефакта (искусственного объекта) как продукта «работы видимости и знаков». Этот термин происходит от латинского facticius (манипуляция знаками замещает манипуляцию силами), а не от португальского feitico (искусственный). Основное возражение Ж. Бодрийара марксовой идее «ложного сознания» заключается в том, что марксизм подразумевает «идеальный фантом неотчужденного сознания» в далеком прошлом или свободном будущем и утверждает объективный статус «истинного объекта», то есть его потребительную стоимость и утили-

тарную полезность, значимость. В свете сказанного ложное сознание определяется как сознание, подчиненное культу потребительной стоимости, практическому фетишизму цели и объекта, культу искусственных ценностей («либидинальных или престижных»), внедренных в объект: «Если объекты не являются реифицированными (овеществленными – С.Н.) инстанциями, выражающими силу и «мана», в которых субъект находит себя и отчуждается, если фетишизм составляет нечто иное, нежели эта метафизика отчужденной сущности, каков же тогда реальный процесс?» [2]

Таким образом, автором ставится задача переосмыслить в понятиях структуры любые процессы культурообразования. Поэтому автор полагает, что следует отказаться от термина «фетишизм»: «Повсюду, где она возникает, эта фетишистская метафора влечет фетишизм сознательного субъекта, или сущности человека, метафизику рациональности, которая лежит в основе всей системы западно-христианских ценностей. Там, где марксистская теория кажется построенной на этой самой антропологии. Она идеологически поглощается этой же системой ценностей, поскольку расположена в ней. Свести все проблемы «фетишизма» к надстроечным явлениям «ложного сознания», значит, упустить всякий шанс исследовать действительный процесс идеологического производства. Отказаться анализировать в их собственной логике структуры и способ идеологического производства – значит, работать, в действительности, на расширенное воспроизводство идеологии, а значит и капиталистической системы» [3].

С аналогичной позицией выступает М. Годелье: он показывает, что поскольку основания фетишизма существуют вне сознания – в реальности общественных отношений, то фетишизм не может исчезнуть без их устранения. Следовательно, научное понимание фетишизма еще не устраняет его, хотя и рассеивает иллюзии «фантазматического танца», выявляя «религию повседневной жизни», автономизацию и склероз различных элементов богатства. Годелье задает вопрос К. Леви-Стросу – отличаются ли мифические репрезентации и верования членов капиталистического общества от тех, которые открыты им в примитивных обществах (отношения родства, запрет инцеста, обмен женщинами и прочее)? Он пишет, что, в сущности «фетишизм товарного мира состоит в свойстве формы появления стоимости диссимилировать реальную сущность стоимости и показывать ей противоположное. Не человек ошибается относительно реальности, а реальность его сбивает с толку, появляясь необходимо в форме, которая ее маскирует и извращенно представляет в спонтанном сознании индивидов, живущих в товарном мире. Этот способ восприятия окружения со-

ставляет обязательную точку отсчета представлений, которые стихийно создают индивиды о своих экономических отношениях» [4].

М. Годелье показывает, что товарный фетишизм и «фетишизм всех других социальных форм» составляет фокус «вселенной мифических представлений», которые облекают иррациональные верования в форму магической власти вещей. Между тем уже в «Капитале» как продукте зрелого и научного марксизма инверсия и превращение сознания усматривается в самой структуре процесса, в отличие от модели «ложного сознания» из ранней гуманистической работы К. Маркса «Немецкая идеология».

Речь у зрелого К. Маркса идет об объективных иллюзиях участников капиталистического производства, а не о фиксируемых в обычных буржуазных триллерах - фильмах и книгах об индивидуальных зоофилических иллюзиях героев, отправивших жену и дочерей в тюрьму и, предающихся любви с бессловесной овечкой, и не об избавляющихся от собственных комплексов корейских профессоров, которые вместо того, чтобы по всем правилам национальной охоты ловить и есть собак, сбрасывают собачку редкой породы «чихуа-хуа» с крыши... Вообще стремление наших российских авангардных культурологов мыслить в духе «по ту сторону совка», желание концептуально схватывать мир в понятиях культурологического журнала «Неприкосновенный запас», точнее в понятиях редактора журнала Ирины Прохоровой приводит к полному непониманию и неразличению имманентного движения капитала, его видимого движения и сознания буржуа с набором иллюзий.

В действительности уже в «Капитале» исчезает сама субъект-объектная проблематика (здесь рабочая сила находит не личность капиталиста, но сам капитал). Уходит идея прозрачности объекта (за товаром, который «полон теологических ухищрений», скрыты социальные отношения), наконец, уходит старая философская модель человечески-чувственных отношений и осуществляется ее замена на теорию чувственно-сверхчувственных отношений и социальных предметов с их социальной сущностью.

«Гегель в Фейербахе» и новые иллюзии репрезентации

Этьен Балибар, соавтор и последователь Луи Альтюсера, полагает, что теория фетишизма в «Капитале» покоится на философском развитии субъекта, но в критическом варианте она дает моментальные материалистические эффекты, хотя и является результатом флирта Маркса с гегелевским способом изложения, ибо рассматривается генезис отчужденного субъекта. Складывается оригинальная комбина-

ция – «Гегель в Фейербахе» (или «орех»). Гегелевское отчуждение, которое суть объективация понятия в реальности, мыслится в отчуждении фейербахианском, которое суть проекция реальной человеческой сущности на небо идей, возвращающейся затем к людям под чуждой им, инверсированной формой. Прямым эквивалентом этой комбинации является структурализм (здесь важен вопрос места в структуре) плюс гуманизм (вопрос сущности человека как субъекта). Э. Балибар обвиняет теорию фетишизма в том, что она препятствует мышлению революционного преобразования, поскольку заставляет верить, будто прозрачность общественных отношений является автоматическим следствием упразднения товарности: «в один прекрасный день более не будет классовой идеологии, как не будет более товара и, следовательно, обмена, а производство вновь обретет прямую социальную организацию и не будет более идеологией» [5].

Э. Балибар далее эксплицирует посылки теории фетишизма: «Если действие иллюзии есть действие для индивида на месте во всем, что составляет субъект, тогда снятие иллюзии – всегда субъективное дело, индивидуальное, ибо обусловлено всей структурой и повторяется «миллионы раз» для миллионов индивидов, занимающих подобные места: это эффект другого места, приносящего сознание на место» [6]. Э. Балибар далее отмечает: «Другими словами, теория фетишизма не может мыслиться иначе как в понятии «субъекта», то есть идеологическом понятии (разработанном, прежде всего, в лоне юридической идеологии). Более того, она дает понятию «субъекта» «научную» концепцию идеологии, позволяющую объяснить идеологические общественные отношения, хотя именно эти отношения объясняют идеологическую форму «субъекта» [7].

Каков же окончательный механизм семиологической редукции, который работает на любом материале, будь то сведение бессознательного к простому термину, противоположному сознанию? Или сведение Солнца к знаку счастья и отдыха, противостоящего не-Солнцу, что заставляет сам знак функционировать как идеологию и культурную ценность в системе оппозиций. Сравним полностью положительное солнце курортников-отпускников на Лазурном берегу и Солнце древних египтян! Выделим основные моменты семиологической операции фетишизации:

- Идеологическая операция осуществляется одновременно на уровне психических структур (формирование желаний) и социальной структуры, то есть складывается механизм означения мира объектов и желаний.

- Идеологическая работа редуцирует процесс реального труда.

Этот процесс замещается знаками – системой различительных оппозиций. Сами оппозиции не нейтральны – в них всегда реализуется дискриминация (преимущество, привилегии одного из терминов).

- Система знаков автономизируется и становится тотальной при внутренней дифференциации и гомогенизации. Образуется абстрактный логический мираж, создающий фетишизм как власть очарования.

- Абстрактная тотализация дает возможность знакам функционировать идеологически, то есть основывать реальные различия и порядок власти в соответствии с жанрами дискурса.

Понятно, что не психологическое отношение (страсть) индивида к объекту создает фетишизм и реализует фетишистский принцип обмена – сам принцип обмена устанавливает фетишизированную ценность объекта. Речь идет о четырех различных логиках ценностей: функциональная логика потребительной стоимости, экономическая логика меновой стоимости, дифференциальная логика знаковой стоимости, логика символического обмена. Первая логика была практически усовершенствована работой школы Баухауза, вторая логика вскрыта К. Марксом. Все логики основываются на принципах эквивалентности, полезности, различия и амбивалентности. Однако, третья и четвертая логики весьма специфичны и не исследованы, ведь знаки, как и товары, выступают как потребительная и меновая стоимость. Так, потребность в соответствующей социальной ценности выступает как полезность потребляемого знака, обеспечивающего то или иное социальное или индивидуальное различие, место в иерархии. Знаковые же монополии и культурные привилегии могут переходить в экономические преференции.

Все ценности переводят символическое в различные коды – инструментальный, знаковый или товарный, причем знаковая меновая стоимость является для символической ценности (символического обмена) тем, чем меновая экономическая стоимость является для потребительной. Иначе говоря, мы имеем на обеих сторонах уравнения одну и ту же редукцию - процесс абстракции, рационализации и дискриминации. Если разложить знак на составляющие элементы, то формула будет уточнена: меновая экономическая стоимость так же относится к потребительной стоимости, как означающее к означаемому. В обоих случаях отношение редукции выражает иерархическое надстраивание господствующей формы над сопутствующей формой, составляющей алиби первой. Обе стороны формулы очерчивают поле ценностей – будь то процесс материального производства с его товарной формой, или процесс знакового производства с его знаковой формой – в противоположность полю не-ценностей символического об-

мена.

Таким образом, мы видим, что в поле ценностей и общественных отношений оказалась и потребительная стоимость. В «Капитале» же товарный фетишизм – лишь маскировка общественных отношений в качествах самого товара, он не является функцией товара, но оказывается результатом меновой стоимости. Потребительная стоимость не рассматривается как место общественных отношений и место фетишизации, а потому полезность избегает конкретно-исторического определения, выступая как объективное качество, существующее вне истории. Но если идти вслед за ранними и поздними марксовыми определениями потребностей, то следует признать, что полезность является фетишизированным общественным отношением, совсем как эквивалентность товаров. Код полезности является кодом абстрактной эквивалентности субъектов и объектов. К. Маркс же, не говоря о вульгарных экономистах и социологах современности, также не дает ответа о природе потребностей, ибо тезисы о преобразовании природы в соответствии с потребностями, сама идея о прозрачных отношениях Робинзона к вещам на его острове выражают основные концепции классической политэкономии с ее постулатами потребительной стоимости, полезности и природы. По упрощенной схеме ситуация описывается следующим образом: идеологи капитализма выделяют две сущности (человека и вещи) и затем соединяют их термином «потребность». Однако в реальности существует более сложная картина социальных мегамашин формирования желаний [8].

Вожделение как страсть к структурному коду

Напомним, что первоначальное значение термина сводилось к фабрикации, к работе видимости и знаков, ибо португальское «искусственный», придя в XVII в. во Францию, само произошло от латинского термина – делать смысл путем имитации знаками. Это своего рода макияж, культурная знаковая работа, которая лежит в основе фетишистского статуса объекта и приводит в действие нормальное, а не патологическое вожделение. В целом фетишизм выступает как замена манипуляции силами манипуляцией знаками, или чтение (практическое и теоретическое) любой семиотической системы.

В анимистическом восприятии талисман функционирует как объект, избранник духов, отмеченный знаками. Но такова же ситуация в оптике поверхностно-прагматической теории потребления: объекты выступают как распределители силы – будь то счастье, безопасность, здоровье, престиж. Например, люди покупают не апельсины, а здоровье, не ланолин и косметику, а красоту и молодость. На самом деле, эта распределяющая магическая субстанция оказывается обобщенным

кодом знаков, ценностным кодом различий, будь то простой рыночный меновой код или более глубокий скрытый код полезности. На основе кода, а не на основе потребительной стоимости и качеств объектов, вызывается вожделение, страсть к обладанию и покупкам.

Очевидно, что фетишизм не является фетишизмом означаемых – ценностей и субстанций – которые объект-фетиш содержит в себе и являет отчужденному субъекту. На самом деле существует фетишизм означающих – фетишизм кода. Вместо видимой страсти субъектов и объектов к субстанциям вырисовывается страсть к структурному коду, комбинирующему субъекты и объекты. Вожделение оказывается тягой к форме, желанием кода (или систематической природы знаков), стремлением субъекта попасть в коллективный упорядоченный цикл различий и удовлетворить в последовательном переходе с одной стадии цикла на другую свои желания. В таком цикле работает эффект автора теории подставного потребления и праздного класса Т. Веблена - я покупаю, потому что это более дорого. Однако эффект Т. Веблена – просто частный случай, при котором экономические явления обретают знаковые различия. Экономическая система формирует индивида как идеологическую систему, связанную с товарной формой (меновой стоимостью) и формой объекта (потребительной стоимостью). Именно поэтому потребительная стоимость выражает метафизику полезности и регулируется кодом, сочетающим объект с потребностями субъекта под углом зрения функциональности.

Истиной объекта оказывается его сущность или потребительная стоимость – прозрачная для объекта и субъекта под покровом полезности. На самом деле потребительная стоимость составляет фетишизированное общественное отношение подобное абстрактной эквивалентности товаров. Сама потребительная стоимость является абстракцией. Эта абстракция системы потребностей скрыта в кажущейся очевидности конкретной цели и назначения, в своего рода ограниченной конечности благ и услуг, продуктов и товаров.

Потребительная стоимость выступает как абстракция социального труда, как базис для логики эквивалентности (логики меновой стоимости), скрытой за присущей товарам стоимостью. Понятно, что потребности являются эквивалентом абстрактного социального труда, ибо на них строится система потребительной стоимости, подобно тому, как абстрактный социальный труд выступает основой для системы меновой стоимости. Из этого следует, что потребительная и меновая стоимости должны регулироваться абстрактной логикой эквивалентности, неким кодом. Код полезности является и кодом абстрактной эквивалентности субъектов и объектов, следовательно, этот код под-

лежит расчету и потенциально калькулируется. Значит, принцип полезности и меновый принцип имеют одну структуру и полезность уже пронизана логикой эквивалентности.

Потребительная стоимость выступает еще и как верховный трибунал, перед которым равны все люди, как равны они в своих потребностях. Этот трибунал распределяет потребности между людьми и делает это самым аккуратным образом: люди вовсе не равны по отношению к товарам, рассмотренным как меновая стоимость, но они равны при рассмотрении товаров как потребительной стоимости. То есть, на уровне бифштекса нет ни буржуа, ни пролетария, как гласит лозунг потребительского общества. Стоимостями можно владеть или не владеть вовсе, а частная собственность делает нас такими глупыми, что мы можем быть счастливы только при владении предметом. Впрочем, это прямой пересказ слов К. Маркса из «Экономическо-философских рукописей 1844 г.». Владение или невладение в зрелом буржуазном обществе зависит от статуса и дохода, но потенциальность владения на витринах или глянцевых страницах каталогов открыта для всех и в итоге «люди гибнут за металл – Сатана там правит бал!»

Меновая стоимость со своей стороны стирает реальный процесс производства на уровне товара до той степени, что последний появляется как автономная ценность перед взорами очарованных покупателей. Потребительная стоимость идет дальше – она обеспечивает товар, абсолютно бесчеловечный в своей абстракции: с человеческим лицом и людским предназначением. В меновой стоимости общественный труд исчезает. Система потребительной стоимости поглощает без следа процесс идеологического производства, оценки, дискриминации различия, то есть всего того, что заставляет субъекта полагать себя индивидом, заданным автономными и телесно укорененными потребностями и тем самым интегрировать себя в бесчеловечную структуру товара.

Таким образом, меновая стоимость осуществляет натурализацию меня как субъекта, прибегая к помощи и алиби потребительной стоимости. Последняя дает универсальную гарантию объектов – их формальную полезность, необходимость для присвоения индивидами в условиях нужды и нехватки. Очевидно, что фетишизм потребительной стоимости более глубок и мистичен, нежели заметный фетишизм меновой стоимости и денег, хотя оба вида фетишизма правильнее толковать не эмпирически, а семиотически.

Литература

1. Baudrillard J. Fetichisme et ideologie – la reduction semiologique //

Objets du fetichisme P. 1980, p. 213
2. Op. cit. p. 215
3. Ibid. P. 214
4. Godelier M. Economie marchande, fetichisme, magie et science selon Marx dans le Capital // Objets du fetichisme. P. 205
5. Balibar E. Cinq etudes du materilisme historique. P. Maspero. 1974. P. 224
6. Ibid. P. 226-227
7. Ibid. P. 227
8. См. Decoufle A.C., Schwartz N. The concept of needs // Futures. 1974. Vol. 6.n.1. p. 16.

АВТОРЫ ПЕРВОЙ ЧАСТИ

***Г*усева Нина Васильевна** - доктор философских наук, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, Руководитель Международного Центра Методологических исследований и инновационных программ; Усть-Каменогорск, Казахстан

***К*осолапов Ричард Иванович** - доктор философских наук, профессор, профессор Московского Государственного Университета им. М.В. Ломоносова. Лауреат Ленинской премии СССР; Москва, Россия

***Л*азуткин Владимир Анатольевич –** кандидат философских наук, помощник депутата Государственной Думы ФС РФ; Москва, Россия

***Л*имонченко Вера Владимировна** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко; Дрогобыч, Украина

***Л*обастов Геннадий Васильевич** - доктор философских наук, профессор, Президент Российского философского общества «Диалектика и культура», профессор кафедры общих закономерностей развития психики Института психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), профессор кафедры философии (№517) Национального исследовательского университета «Московский авиационный институт» (МАИ), Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Москва, Россия

***М*айданская Ирина Александровна** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородский национальный исследовательский университет; Белгород, Россия

***М*айданский Андрей Дмитриевич** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородский национальный исследовательский университет, Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Казахстанском Философском Конгрессе (КФК); Белгород, Россия

***М*ареев Сергей Николаевич** - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой общеобразовательных дисциплин Московской международной высшей школы бизнеса «МИРБИС» (Институт), член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Москва, Россия

***М*ареева Елена Валентиновна** - доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры, Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Москва, Россия

***Н*екрасов Станислав Николаевич** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры Культурологии и дизайна, Уральский федеральный университет, профессор кафедры философии, главный научный сотрудник Уральского государственного аграрного университета, Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Екатеринбург, Россия

***Х*амидов Александр Александрович** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиеведения КН МОН РК, Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Алматы, Республика

***Ш*ирман Михаил Борисович** – Общественная Организация «Планета Семья»; Москва, Россия

Научное издание

ДИАЛЕКТИКА И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ НАУКИ

Монография

Часть 1

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка
Технический редактор Т.В. Левина

Подписано в печать 25.12.2017	Формат 60x84/16	Объем 20,3 усл.печ.л.
14,7 уч.-изд.л	Тираж 500 экз.	Цена договорная