



**АКАДЕМИЧЕСКИЙ  
ПРОЕКТ**

Российская академия наук  
Институт философии

ФИЛОСОФИЯ  
ВО МНОЖЕСТВЕННОМ  
ЧИСЛЕ

«Академический проект»  
Москва, 2020

УДК 1/14;2  
ББК 87;86  
И 18

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов* (акад. РАН, председатель совета),  
*В.А. Лекторский* (акад. РАН), *А.В. Смирнов* (акад. РАН),  
*П.П. Гайдено* (чл.-корр. РАН), *В.В. Миронов* (чл.-корр. РАН),  
*Ю.В. Синеокая* (проф. РАН)

Составители и отв. редакторы:

*А.В. Смирнов* (акад. РАН),  
*Ю.В. Синеокая* (проф. РАН)

Рецензенты:

*Б.И. Пружинин*, д. филос. наук, профессор,  
*В.В. Сербиненко*, д. филос. наук, профессор

И 18 **Философия во множественном числе** / Сост. и отв. ред. А.В. Смирнов, Ю.В. Синеокая. — М.: Академический проект, 2020. — 529 с. — (Философские технологии: Избранные философские труды).

ISBN 978-5-8291-2291-1

Статьи, вошедшие в эту книгу, являются культовыми текстами отечественных философов, работавших в разные годы в Институте философии РАН и внесших существенный вклад в мировую философскую традицию. Выбор авторов этого тома был обусловлен стремлением издателей наиболее полно представить разные поколения мыслителей, связавших свою судьбу и свой труд с Институтом философии РАН, показать тематическое и жанровое богатство философии, создаваемой на русском языке. Все герои этой книги ушли из жизни. Сегодня мы можем рассматривать их творчество как законченный феномен, обретающий будущее в работах последователей, учеников и оппонентов. Каждой статье, опубликованной в этой книге, предшествует эссе о ее авторе, знакомящее читателя с наследием представляемого философа.

Книга предназначена для широкой читательской аудитории.

УДК 1/14;2  
ББК 87;86

© Смирнов А.В., Синеокая Ю.В., отв. ред.,  
сост., 2019  
© Коллектив авторов, 2019  
© Оригинал-макет, оформление.  
«Академический проект», 2020

ISBN 978-5-8291-2291-1

## Предисловие

Книга «Философия во множественном числе», изданная в год 90-летия Института философии РАН, свидетельствует о вкладе философов, работавших в стенах института, в мировую философскую традицию. Статьи, составившие этот том, — культовые тексты отечественной философии, вехи российской интеллектуальной истории XX — начала XXI столетия. Проект «Философия во множественном числе» не исчерпывается одиннадцатью именами, его открывающими, с них он берет свое начало. Выбор авторов этого издания был обусловлен желанием издателей наиболее полно представить разные поколения мыслителей, связавших свою судьбу и свой труд с Институтом философии РАН, показать тематическое и жанровое богатство философии, создаваемой на русском языке.

Все герои этой книги ушли из жизни. Сегодня мы можем рассматривать их творчество как законченный феномен, обретающий будущее в работах последователей, учеников и оппонентов. Каждой статье, опубликованной в этой книге, предшествует эссе об авторе, написанное близким по духу исследователем. Задача эссе — дать концентрированное представление о творчестве философа, объяснить, почему выбор пал именно на тот его текст, который представляет творческое наследие автора в данном издании.

Имена, собранные в этом томе, — гордость российской культуры, наше национальное достояние. По-разному сложились судьбы философов, представленных в этой книге, в каждой личной истории запечатлена та эпоха, в которой им выпало быть философом, жить и умереть. Одни (Г. Г. Шпет, Г. Лукач, В. С. Библер), несмотря на то что являются символами Института философии, формально лишь несколько лет были связаны с институтом, другие (Т. И. Ойзерман, В. С. Степин, А. С. Карпенко) обрели себя как исследователи в его стенах. Для кого-то работа в институте стала трагическим испытанием... Но все они были едины в том, что профессиональное общение коллег по институту являлось необходимым импульсом к творчеству.

Для большинства из представленных в книге ученых Институт философии РАН — это здание на Волхонке, 14, в котором институт беспрерывно располагался со дня его основания в 1929 году. Лишь немногие из них успели поработать в новых стенах нашего философского дома на Гончарной, 12, куда институт переехал в октябре 2015 года. Сегодня очевидно, что опасения, связанные с утратой уникальной творческой атмосферы института при переезде в новое здание, оказались безосновательными. Институт философии — духовная институция: философская корпоративная идентичность оказалась сильнее гения места, укротив и переиначив его на свой лад.

Думая о том, как лучше организовать пространство этой книги, мы решили, что правильно будет не группировать представленные тексты по тематической близости, ведь каждый из авторов этого тома новатор. Неуместным было бы располагать философов по служебному рангу, полученному ими при жизни, поскольку карьерные успехи имеют весьма далекое отношение к поиску истины и экзистенциальному опыту философа. Точкой отсчета стал год, в который оборвалась жизнь мыслителя, остановилось его время. Так, двигаясь от наших дней вспять, к истоку, точке создания института, можно почувствовать пульс мысли во времени, понять выбор тематики, выявить логику вопрошания, а значит, уловить нить становления российской философии.

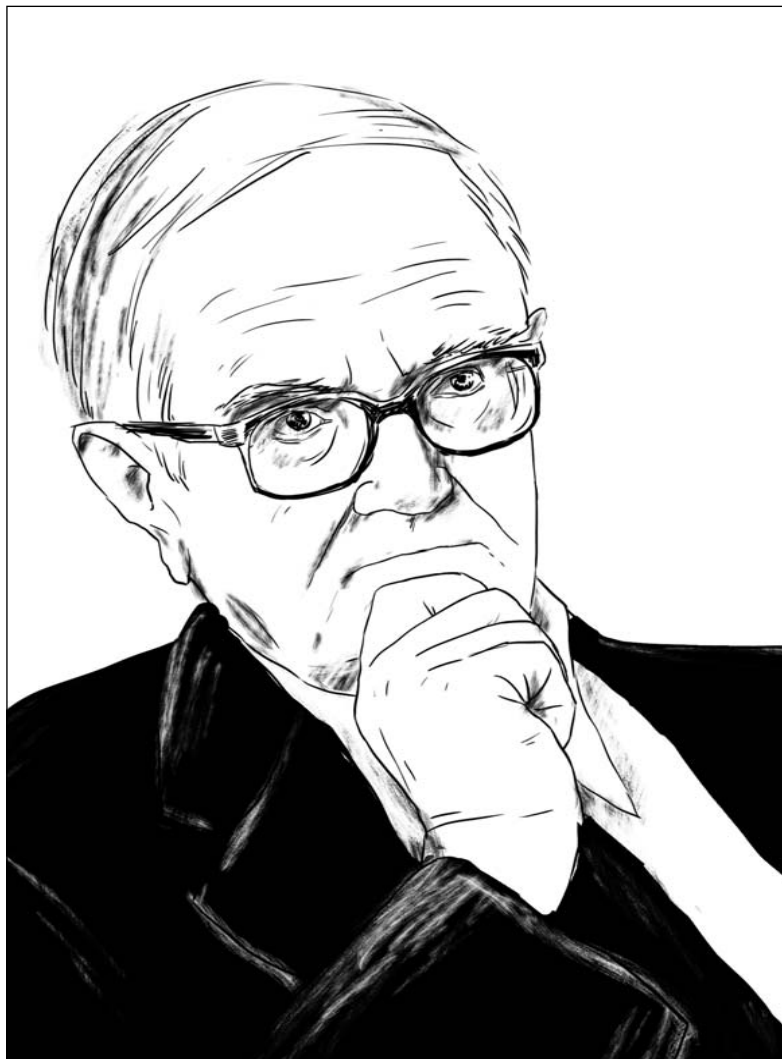
Проект «Философия во множественном числе» будет продолжаться, ведь гарантией его будущего служит существование самой философии.

**Андрей Вадимович СМИРНОВ**

*директор Института философии РАН,  
академик РАН*

**Юлия Вадимовна СИНЕОКАЯ**

*заместитель директора Института философии РАН, профессор РАН*



*Вячеслав Семенович Степин  
(1934–2018)*

**Владимир Григорьевич БУДАНОВ**

*доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН*

## История типов научной рациональности по Вячеславу Семеновичу Степину

В 2019 году исполняется 85 лет со дня рождения выдающегося мыслителя и нашего учителя академика В. С. Степина. Более 30 лет, с 1987 года, он занимался проблемами типов научной рациональности. Рациональность является одной из базовых универсалий культуры и определяется как разумная осознанность, эмпирическая адекватность знания, его методологическая обоснованность и способность к приращению. Каждая культура отличается своим стилем мышления, задачами и методами их решения, порождающими знание, которое для данной культуры считается рациональным. Не составляет исключения и научная культура. Однако наука составляет лишь часть большой культуры эпохи, и В. С. Степин настаивал на рассмотрении общекультурного дискурса возникновения новых идей и научного стиля мышления. Будучи энциклопедически образованным человеком, философом, физиком, историком культуры и техники, искусствоведам (был и такой период творчества в его жизни), Степин блестяще обосновывал междисциплинарные корреляции архетипических идей из разных областей науки и культуры.

В философии науки проблема рациональности связана в первую очередь с выработкой критериев научности, рациональных методов и *проблемой демаркации*, которые на разных этапах исторического развития науки решались по-разному. Кому-то это развитие покажется игрой случая, далеко не все верят в существование законов исторического развития, ограничиваясь нарративом кейсов истории науки. Одним из безусловных достижений Вячеслава Семеновича, разделявшего идеалы единства знания не только в физике, является откры-

тие структуры и исторических закономерностей эволюции научной рациональности. Он ввел типологизацию научной рациональности и обосновал ее генезис, что позволило не только концептуально по-новому реконструировать историю науки, но и глубоко осознать современные и будущие тенденции ее развития, а также и техногенной цивилизации в целом.

Столь грандиозный проект не мог возникнуть на пустом месте, к концу 80-х годов им уже была наработана мощная методологическая база по философии и истории науки, естествознанию, философской антропологии, культурологии, позже добавятся синергетика и универсальный эволюционизм. Конечно, этому способствовали особенности траектории его научной биографии. Заканчивая философский факультет Белорусского государственного университета, он параллельно обучается и на кафедре теоретической физики, что стало залогом его высокого профессионализма в философии науки. При подготовке кандидатской, он штудирует в спецхране произведения позитивистов в подлинниках, реконструирует методологию создания электродинамики Максвеллом. В начале 1970-х годов к Степину приходят признание коллег и заслуженный авторитет. В 1981–1987 годах под его руководством формируется Минская методологическая школа. Концепция теоретического знания, его структуры и генезиса, разработанная Вячеславом Семеновичем в минский период его деятельности, остается одной из самых содержательных и перспективных в области современной философии и методологии науки в целом. Итоговый труд «Теоретическое знание», созданный уже в его бытность директором Института философии РАН (2000), содержащий в том числе его оригинальную концепцию типов научной рациональности, будет признан в мировом сообществе, по словам Тома Рокмора, наиболее убедительной версией эпистемологического конструктивизма.

Схема эволюции представлений о научной рациональности, предложенная В. С. Степиным в 2000 году, в значительной степени опирается на деятельностный подход. Мы погружены в сети деятельности, в том числе и научной. В данном эссе я ограничусь только этим аспектом трех типов научной рациональности: классики, неклассики, постнеклассики.

**Классическая рациональность Субъект ↔ Средства ↔ (Объект):** субъект задает вопрос природе (объекту), она отвечает. Полученное знание (ответ) объективно, т. е. можно сделать его независимым ни от способа вопрошания (средств эксперимента, наблюдения), ни от стиля и уровня мышления экспериментатора, влияние средств наблюдения в эксперименте всегда можно сделать пренебрежимо малым, подсматривая за явлением. В фокусе рассмотрения предполагается только объект, что соответствует идеалам объективности первой волны позитивизма, декартовскому трансцендентализму. Эта познавательная стратегия, по Степину, характерна для понимания простых систем, но мы видим, что она адекватна и для процессов первичного понимания в обыденном сознании, выдвижении предварительных гипотез или интроспекции в психологии, там, где еще не активирована рефлексия.

**Неклассическая рациональность Субъект ↔ (Средства ↔ Объект):** субъект задает вопрос природе, природа отвечает, но ответ теперь зависит как от свойств изучаемого объекта, так и от способа вопрошания, контекста вопроса. Возникает принцип относительности результата эксперимента к средствам наблюдения, принципиальная неустранимость влияния акта наблюдения на систему. Наблюдение творит реальность, понятие классической объективности размывается. Это понимание возникает впервые в теории относительности и в квантовой механике. Подобные свойства проявляют и живые системы, психика человека и общество. Так, в человеческих отношениях форма вопроса и его интонация также в большой степени определяют ответ, а социальный опрос неустранимо искажает общественное мнение, да и «мысль изреченная есть ложь» тоже об этом.

Философски говоря, здесь происходит частичное снятие проблемы понимания кантовской «вещи в себе», в том смысле, что меняется онтология: не вещь сама по себе наблюдается, но вещь + контекст = новая вещь, уже в новом объективируемом смысле, если под средствами понимать и мыслительные процессы также. В большой степени это характерно для позитивизма рубежа XX века и неопозитивизма, вплоть до концепций Поппера. По Степину, неклассика хорошо описывает саморегулирующиеся системы, но не только. Например,

инварианты нашей культуры не являются инвариантами для другой, они начинают в ней зависеть от типа контекста, курса или культурной практики, тем самым чужая культура является для нас неклассической.

**Постнеклассическая рациональность (Субъект ↔ Средства ↔ Объект):** субъект задает вопрос природе, природа отвечает, но ответ теперь зависит не только от свойств объекта и способа вопрошания, но и от особенности понимания и целеполагания вопрошающего субъекта. То есть в рассмотрение приходится вводить культурно-исторический уровень субъекта, его психологические, профессиональные и социальные установки, которые наука не рассматривала ранее, как несовместимые с критериями объективности и научности. Теперь мы имеем дело с человекомерными системами.

В философии это прежде всего деятельностный подход, герменевтика, философия и методология науки второй половины XX века. Постнеклассика создает историческое время познания, становится и гуманитарной наукой тоже, что дает возможность начать диалог с природой. Возникает многократное прочтение-толкование текста природы, изменение в ходе воспроизведения опытов представлений о ней. Таковой является история философии и самой науки. С точки зрения Степина, объектом постнеклассики являются саморазвивающиеся системы, описываемые языком синергетики. Последние годы он приводил веские аргументы в пользу того, что в гуманитарных науках, социологии, экономике, праве, медицине, образовании также эффективно пользоваться постнеклассической методологией, которая сама является саморазвивающейся системой.

Все три типа научной рациональности активно применяются в научном творчестве по мере необходимости. В устоявшемся рутинном эксперименте иногда можно обойтись и классикой, а вот при планировании эксперимента уместны все три типа рациональности. В диалоге культур и междисциплинарных проектах выручает только постнеклассика. Тем самым историчность смены типов рациональности не означает неактуальность более ранних из них. Типы рациональности находятся в отношении генетического сопряжения друг с другом и единства с рефлексивными уровнями анализа реальности.

**Вячеслав Семенович СТЕПИН**

*академик РАН, доктор философских наук,  
профессор*

*19 августа 1934 (Навля) — 14 декабря 2018  
(Москва)*

## Исторические типы научной рациональности: проблемы демаркации и преемственности<sup>1</sup>

Научная рациональность является одной из базовых ценностей современной цивилизации и культуры. Можно зафиксировать ряд ее инвариантных характеристик, которые отличают науку от других форм познавательной деятельности и которые сохраняются в процессе исторической эволюции научной рациональности. В качестве основных этапов этой эволюции выделены три типа научной рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая. Критериями их различения выступают: 1) особенности системной организации объектов, осваиваемых наукой (простые системы, сложные саморегулирующиеся системы, сложные саморазвивающиеся системы, каждая из которых предполагает особую интерпретацию категориальной сетки, обеспечивающей их понимание и исследование — особые смыслы категорий часть и целое, вещь и процесс, причинность, пространство и время); 2) присущая каждому типу рациональности система идеалов и норм исследования (объяснения, описания, обоснования, структуры и построения знаний); 3) специфика философско-методологической рефлексии над познавательной деятельностью, обеспечивающая включение научных знаний в культуру соответствующей исторической эпохи.

<sup>1</sup> Печатается по: *Степин В. С.* Исторические типы научной рациональности: проблемы демаркации и преемственности // *Философия, методология и история науки.* М., 2015. Т. 1. № 1. С. 6–27.

Возникновение каждого нового типа рациональности не отменяет предшествующего. Их взаимосвязь предстает как отношение преемственности между классикой, неклассикой и постнеклассикой.

**Ключевые слова:** научная рациональность, классика, неклассика, постнеклассика, самоорганизация, саморазвитие, основания науки, этические регулятивы науки.

## Введение

Категория рациональности является одной из важнейших универсалий культуры. Она проявляется в самых разных формах познания и сознания: в обыденном познании, искусстве, в политическом и правовом сознании, нравственности, религии, философии, науке. В научном познании эта категория выражает фундаментальные родовые признаки науки, которые могут соединяться с различными видовыми признаками, характеризующими появление в процессе исторического развития различных состояний и форм научного познания.

В некоторых задачах эти родовые признаки можно не эксплицировать, но этого нельзя избежать, если ставится задача отличить науку от других форм человеческого познания (от искусства, обыденного познания и т. д.). Этого также нельзя избежать, если мы анализируем особенности различных кластеров научных дисциплин: естествознания, технических и социально-гуманитарных наук; особенности фундаментальных и прикладных научных исследований внутри каждого из этих кластеров. И, наконец, этого нельзя избежать, если мы ставим задачу различить исторически возникающие в ходе развития научного познания типы рациональности. При решении всех этих задач важно выявить инвариантное ядро, то, что характеризует научное познание во всем многообразии научных дисциплин и их исторических состояний.

## Главные отличительные признаки науки

Интуитивно кажется ясным, чем отличается наука от других форм познавательной деятельности человека. Однако четкая экспликация специфических черт науки в форме призна-

ков и определений оказывается довольно сложной задачей. Об этом свидетельствуют многообразие дефиниций науки, непрекращающиеся дискуссии по проблеме демаркации между ней и другими формами познания<sup>1</sup>.

На уровне феноменологического описания был выявлен ряд отличительных признаков науки. Эти признаки целесообразно объединить в целостную систему, выделив среди них главные, системообразующие, с которыми скоррелированы все остальные. В свою очередь для решения этой задачи необходимо определить продуктивный подход. Такой подход задан идеями деятельностной природы человеческого познания и его социокультурной обусловленности. Любая форма познания представляет собой особую сферу культуры, и проблема различения этих сфер во многом определена пониманием культуры.

Культуру в современных интерпретациях можно рассматривать как сложную исторически развивающуюся систему надбиологических программ человеческой активности — деятельности, поведения и общения. В системе видов человеческой активности деятельность выступает базисным компонентом. Поэтому анализ специфики научного познания предполагает выяснение того, как наука программирует деятельность, под каким углом зрения она рассматривает деятельность, и на что может претендовать научный подход<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В философии науки XX в. эта проблематика была обозначена неопозитивизмом с акцентом на разграничение науки и метафизики [1, р. 2, 4; 2, р. 179–184]. Идея экспликации общих признаков науки в неопозитивизме была трансформирована в идею создания языка, обеспечивающего единство науки, редукцию к нему специализированных языков научных дисциплин [3, с. 176–178]. К. Поппер, примыкавший к Венскому кружку, но критически относившийся к некоторым его методологическим идеям, считал проблему демаркации науки и не-науки важнейшей в философии науки и полагал, что получил ее решение в рамках концепции фальсификационизма — непрерывной критики принимаемых наукой теоретических объяснений, что приводит к выдвиганию новых, более адекватных объяснений, определяющих границы ранее принятых [4, с. 98–108; 5, с. 84–85].

<sup>2</sup> Такого рода видение проблемы демаркации отчасти корреспондирует с предложенным К. Поппером рассмотрением проблемы в контексте концепции третьего мира. Как известно, К. Поппер предложил различать три смысла понятия «мир» («Универсум»), которым соответствуют мир физических объектов и их состояний (первый мир), мир субъективных состояний сознания (второй мир) и мир объективного содержания научных идей, поэтических мыслей, произведений



Деятельность может быть рассмотрена как сложно организованная сеть различных актов преобразования объектов, когда продукты одной деятельности переходят в другую и становятся ее компонентами. Например, железная руда как продукт горнодобывающего производства становится предметом, который преобразуется в деятельности сталевара, станки, произведенные на заводе из добытой сталеваром стали, становятся средствами деятельности в другом производстве. Даже субъекты деятельности — люди, осуществляющие преобразования объектов в соответствии с поставленными целями, могут быть в определенной степени представлены как результаты деятельности обучения и воспитания, которая обеспечивает усвоение субъектом необходимых образцов действий, знаний и навыков применения в деятельности определенных средств.

Структурные характеристики элементарного акта деятельности можно представить в виде схемы<sup>1</sup> (рис. 1).



Рис. 1

искусства (третий мир) [6, р. 133–138]. По отношению к современным концепциям культуры идея «третьего мира» может быть оценена как первичное, весьма упрощенное и эскизное представление о культуре. Связь между тремя мирами, согласно К. Попперу, устанавливается духом, разумом. Деятельность, включающая все многообразие практик, в явном виде здесь не фигурирует, а упоминается лишь косвенно, в качестве одного из своих проявлений — как технологические следствия научных теорий [5, с. 155].

<sup>1</sup> Структуру элементарного акта деятельности описал К. Маркс, анализируя человеческий труд в его «простых и абстрактных моментах» [7, гл. 5]. Схема, коррелирующая с этим описанием, была предложена отечественным философом второй половины XX в. Г. П. Щедровицким [8, с. 244]. В ней были также учтены идеи, связанные с анализом элементов деятельности Т. Парсонсом [9, 10] и Дж. Мидом [11]. Схема воспроизводится с некоторыми модификациями.

Правая часть этой схемы изображает предметную структуру деятельности — взаимодействие средств с предметом деятельности и превращение его в продукт благодаря осуществлению определенных операций. Левая часть представляет субъектную структуру, которая включает субъекта деятельности (с его целями, ценностями, знаниями операций и навыками), осуществляющего целесообразные действия и использующего для этой цели определенные средства деятельности. Средства и действия могут быть отнесены и к объектной, и к субъектной структурам, поскольку их можно рассмотреть двояким образом. С одной стороны, средства могут быть представлены в качестве искусственных органов человеческой деятельности, с другой — они могут рассматриваться в качестве естественных объектов, которые взаимодействуют с другими объектами. Аналогичным образом операции могут представлять в разных рассмотренных и как действия человека, и как естественные взаимодействия объектов.

Деятельность всегда регулируется определенными ценностями и целями. Ценность отвечает на вопрос «Для чего нужна та или иная деятельность?», цель — на вопрос «Что должно быть получено в деятельности?». Цель — это идеальный образ продукта. Она воплощается, опредмечивается в продукте, который выступает результатом преобразования предмета деятельности.

Поскольку деятельность универсальна, в функции ее предметов могут выступать не только фрагменты природы, преобразуемые в практике, но и люди, «свойства» которых меняются при их включении в различные социальные подсистемы, а также сами эти подсистемы, взаимодействующие в рамках общества как целостного организма. Тогда в первом случае мы имеем дело с «предметной стороной» изменения человеком природы, а во втором — с «предметной стороной» практики, направленной на изменение социальных объектов. Человек с этой точки зрения может выступать и как субъект, и как объект практического действия.

Наука ставит своей конечной целью предвидеть процесс преобразования предметов практической деятельности (объект в исходном состоянии) в соответствующие продукты

(объект в конечном состоянии). Это преобразование всегда определено сущностными связями, законами изменения и развития объектов, и сама деятельность может быть успешной только тогда, когда она согласуется с этими законами. Поэтому основная задача науки — выявить законы, в соответствии с которыми изменяются и развиваются объекты.

Применительно к процессам преобразования природы эту функцию выполняют естественные и технические науки. Процессы изменения социальных объектов исследуются общественными науками. Поскольку в деятельности могут преобразовываться самые разные объекты — предметы природы, человек (и состояния его сознания), подсистемы общества, знаковые объекты, функционирующие в качестве феноменов культуры и т. д., — постольку все они могут стать предметами научного исследования.

Ориентация науки на изучение объектов, которые могут быть включены в деятельность (либо актуально, либо потенциально как возможные объекты ее будущего преобразования), и их исследование как подчиняющихся объективным законам функционирования и развития составляют первую главную особенность научного познания.

Наука в человеческой деятельности выделяет только ее предметную структуру и все рассматривает сквозь призму этой структуры. Как царь Мидас из известной древней легенды — к чему бы он ни прикасался, все обращалось в золото, — так и наука, к чему бы она ни прикоснулась, — все для нее предмет, который живет, функционирует и развивается по объективным законам.

Здесь сразу же возникает вопрос: ну, а как тогда быть с субъектом деятельности, с его целями, ценностями, состояниями его сознания? Все это принадлежит к компонентам субъектной структуры деятельности, но ведь наука способна исследовать и эти компоненты, потому что для нее нет запретов на исследование каких-либо реально существующих феноменов. Ответ на эти вопросы довольно простой: да, наука может исследовать любые феномены жизни человека и его сознания, она может исследовать и деятельность, и человеческую психику, и культуру, но только под одним углом зре-

ния — как особые предметы, которые подчиняются объективным законам<sup>1</sup>. Субъектную структуру деятельности наука тоже изучает, но как особый объект. А там, где наука не может сконструировать предмет и представить его «естественную жизнь», определяемую его сущностными связями, там и кончаются ее притязания. Таким образом наука может изучать все в человеческом мире, но в особом ракурсе и с особой точки зрения. Этот особый ракурс предметности выражает одновременно и безграничность и ограниченность науки, поскольку человек как самодеятельное, сознательное существо обладает свободой воли, и он не только объект, но еще и субъект деятельности. И в этом его субъектном бытии не все состояния могут быть исчерпаны научным знанием, даже если предположить, что такое всеобъемлющее научное знание о человеке, его жизнедеятельности может быть получено.

В этом утверждении о границах науки нет никакого антитеизма. Просто это констатация бесспорного факта, что наука не может заменить собой всех форм познания мира, всей культуры. И все, что ускользает из ее поля зрения, компенсируют другие формы духовного постижения мира — искусство, религия, нравственность, философия.

Изучая объекты, преобразуемые в деятельности, наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества типов деятельности. Цель науки заключается в том, чтобы предвидеть возможные будущие изменения объектов, в том числе и те, которые соответствовали бы будущим типам и формам практического изменения мира.

<sup>1</sup> Эта особенность чаще всего интуитивно воспринимается как нечто само собой разумеющееся в рамках «здорового смысла» науки. Рефлексия ученых фиксирует эту характеристику в качестве фундаментального принципа научного познания. А. Эйнштейн в Предисловии к книге Ф. Франка «Абсолютная или относительная истина» писал по этому поводу: «Наука стремится исследовать связи, которые мыслятся существующими независимо от человека, который их исследует. Это не исключает, однако того, что человек сам может быть предметом (объектом) этих связей, или что (как в математике) созданные им понятия могут стать предметом научного изучения. Научные высказывания и законы носят такой характер, что они могут быть обозначены как истинные или ложные, как соответствующие или не соответствующие действительности [12, р. 5–6].»

Как выражение этих целей в науке складываются не только исследования, обслуживающие сегодняшнюю практику, но и слои исследований, результаты которых могут найти применение только в практике будущего. Движение познания в этих слоях обусловлено уже не столько непосредственными запросами сегодняшней практики, сколько познавательными интересами, через которые проявляются потребности общества в прогнозировании будущих способов и форм практического освоения мира. Например, постановка внутринаучных проблем и их решение в рамках фундаментальных теоретических исследований физики привели к открытию законов электромагнитного поля и предсказанию электромагнитных волн, к открытию законов деления атомных ядер, квантовых законов излучения атомов при переходе электронов с одного энергетического уровня на другой и т. п. Все эти теоретические открытия заложили основу для будущих способов массового практического освоения природы в производстве. Через несколько десятилетий они стали базой для прикладных инженерно-технических исследований и разработок, внедрение которых в производство, в свою очередь, революционизировало технику и технологию — появились радиоэлектронная аппаратура, атомные электростанции, лазерные установки и т. д.

Нацеленность науки на изучение не только объектов, преобразуемых в сегодняшней практике, но и тех, которые могут стать предметом массового практического освоения в будущем, является второй отличительной чертой научного познания.

Я рассматриваю это понимание науки как системообразующий фактор, с которым скоррелированы и согласованы другие необходимые характеристики научной познавательной деятельности: характеристики ее результатов (знаний), ее средств, методов и самого познающего субъекта, включая этические регулятивы научной деятельности, которые он обязан усвоить и соблюдать в научном поиске [13, с. 62–67; 14, р. 15–20]. Два основных принципа научного этоса — ценность объективно-истинного знания и ценность роста этого знания (соответственно запреты на умышленное искажение истины

и на плагиат) соотнесены и скоординированы с двумя основными признаками, определяющими предметность науки и ее стремление постоянно расширять предметную область своих исследований, выходя за рамки существующих на сегодня запросов практики<sup>1</sup>.

Весь этот системный комплекс характеристик научной деятельности рассматривается как необходимые и достаточные родовые признаки науки. Они позволяют определить особенности научного познания, установить его отличие от других (внеаучных) форм познания и знания. Они также служат тем основанием, которое позволяет анализировать изменение научной рациональности и выделить ее особые исторические типы.

### Исторические типы научной рациональности

В историческом развитии науки можно зафиксировать эпохи, которые характеризуются изменениями типа научной рациональности. Можно выделить три таких типа: классическую, неклассическую и постнеклассическую рациональность. Критериями их различения выступают: 1) особенности системной организации объектов, осваиваемых наукой (про-

<sup>1</sup> Выражая основные ценности научного познания, эти принципы образуют ядро этоса науки. Они регулируют взаимодействие ученых, направленное на продуцирование нового знания. Как отмечает Р. Харре, наука развивается как «соединение материальной и когнитивной практики в рамках особой моральной установки, основной характеристикой которой является доверие между членами научного сообщества» [15, р. 6]. Разделение научного труда предполагает использование любым ученым результатов, полученных другими членами сообщества. Доверие выступает здесь условием успешной научной деятельности, обеспечивающим рост научного знания. Умышленное же искажение результатов исследования в угоду тем или иным внеаучным социальным предпочтениям становится разрушительным фактором по отношению к главной цели научного сообщества — продуцированию объективного знания. Как отмечает Р. Харре, надежные продукты научной деятельности предстают условием самого существования научного сообщества [15, р. 13]. К этому следует добавить, что доверие в науке не исключает, а предполагает возможность проверки и перепроверки полученных научных результатов. Эти результаты всегда предъявляются вместе с их обоснованием (эмпирическим и теоретическим), что является условием воспроизводимости результатов, их дальнейшей проверки и уточнения. Цель науки — продуцирование объективного, обоснованного и доказанного знания явно или неявно предполагает применение этических регулятивов, способствующих достижению этой цели [16, р. 10–20].

стые системы, сложные саморегулирующиеся системы, сложные саморазвивающиеся системы, каждая из которых предполагает особую интерпретацию категориальной сетки, обеспечивающей понимание и исследование, — особые смыслы категорий часть и целое, вещь и процесс, причинность, пространство и время); 2) присущая каждому типу рациональности система идеалов и норм исследования (объяснения, описания, обоснования, структуры и построения знаний); 3) специфика философско-методологической рефлексии над познавательной деятельностью, обеспечивающая включение научных знаний в культуру соответствующей исторической эпохи.

### Классическая рациональность

На этапе классической науки основными объектами исследования являются простые системы. Для познавательного и практического освоения простых систем достаточно полагать, что суммарные свойства их частей исчерпывающе определяют свойства целого. Считается, что часть (элемент) внутри целого и вне его обладает одними и теми же свойствами. Особым образом интерпретируется соотношение вещи и процесса: вещь (тело) рассматривается как нечто первичное по отношению к процессу, а процесс трактуется как воздействие одной вещи на другую. Причинность в этом подходе редуцируется к лапласовской детерминации. Пространство и время рассматриваются как нечто внешнее по отношению к системе (объекту). Полагается, что состояние движения объектов никак не отражается на характеристиках пространства и времени.

Категориальная сетка описания малых систем лежала в основании механической картины мира, которая господствовала в науке в XVII–XVIII вв. и отчасти в первой половине XIX в. Эта картина вводила следующий образ Мироздания. В качестве фундаментальных объектов полагались неделимые корпускулы (атомы). И. Ньютон в «Оптике» писал, что Бог создал мир из неделимых корпускул (атомов), все тела (твердые, жидкие и газообразные) составлены из них, и возникают благодаря взаимодействию корпускул. Взаимодействие кор-

пускул и тел осуществляется как мгновенная передача сил по прямой (дальное действие) и подчиняется строгой детерминации, получившей позднее определение как лапласовской причинности. Процессы движения и взаимодействия протекают в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени.

Неделимая корпускула, силы, действующие мгновенно по прямой, абсолютное пространство и время — все это теоретические идеализации, которые наделялись онтологическим статусом. Относительно их формулировались принципы — неделимости атома и сохранения материи, принцип дальнего действия, лапласовской детерминации, принцип неизменности пространственных и временных интервалов и их независимости от характера движения тел. Система этих принципов составляла фундамент физического знания соответствующей эпохи.

Механическая картина мира выступала как первая научная онтология физики. Но одновременно она функционировала и как общенаучная картина мира, ориентируя исследователей рассматривать не только физические, но и биологические, а также социальные объекты в качестве простых механических систем.

Приведем два примера, относящихся к функционированию механической картины мира в качестве парадигмального образа природы и общества. Оба относятся к этапу становления биологии и социологии как особых научных дисциплин.

В становлении биологии в качестве особой научной дисциплины важную роль сыграли идеи об эволюции организмов как источника видообразования. В XVIII в. эти идеи обрели вид теоретической концепции Ж.-Б. Ламарка. Сегодня она воспринимается как своего рода антитеза механистическим представлениям. Но историко-научный анализ показывает, что все обстоит иначе. Оказывается, представления механической картины мира служили в концепции Ж.-Б. Ламарка фундаментальным объяснительным принципом.

В XVIII столетии механическая картина мира была модифицирована. В качестве фундаментальных объектов в нее

были включены, наряду с атомами вещества (неделимыми корпускулами), невесомые субстанции — носители тепловых, электрических и магнитных сил — теплород, электрический и магнитный флюиды. Ж.-Б. Ламарк сознательно ориентировался на эту картину при исследовании изменений организмов в результате их приспособления к среде. Он полагал, что упражнение органов, вызванное приспособительной активностью, приводит к накоплению в них электрических и магнитных флюидов, что в итоге порождает изменение органов. Отсюда он вывел принцип: упражнение создает орган. И с этих позиций выявлял эволюционные ряды организмов, демонстрирующие образование новых видов [17, с. 147–148, 170–172].

В дальнейшем развитии биологии идея флюидов была устранена, но представление об эволюции видов организмов осталось. Эти представления легли в основание картины биологического мира, несводимой к физической, что конституировало биологию в качестве особой научной дисциплины.

Аналогичные процессы прослеживались в становлении социальных наук. Известно, что А. Сен-Симон и Ш. Фурье предлагали положить в основу исследования социальной жизни механику. Ш. Фурье считал, что возможно открыть закон, наподобие закона всемирного тяготения, который описывает все взаимодействия людей, только это будет тяготение не по массам, как в физике, а по страстям. О. Конт, ученик А. Сен-Симона, выдвинул идею социологии как науки об обществе, сначала называл ее социальной физикой. Он полагал, что ее можно построить по образу и подобию механики. Но потом выяснилась неадекватность механистических представлений в новой области исследований, и О. Конт первым сделал шаги по их преодолению. Он предложил рассматривать общество как целостный, развивающийся организм. Но первые шаги по созданию социологии были основаны на механической картине мира, предлагавшей видение общества как механической системы.

Освоение любого типа системных объектов предполагает не только построение соответствующей научной онтологии, но и осмысление структуры операций и средств познава-

тельной деятельности. Особенности этих операций и средств выражает интерпретация идеалов и норм науки.

На этапе классической науки доминировал идеал, согласно которому объяснение и описание должны включать только характеристики объекта. Ссылки на ценностно-целевые структуры познания, на особенности средств и операций деятельности, согласно классическим нормам, не должны фигурировать в процедурах описания и объяснения. Отклонение от этих норм воспринималось как отказ от идеала объективности знания.

Особое истолкование получили идеалы и нормы обоснования знаний. В качестве главных требований обоснования теории выдвигалось два принципа: подтверждение теории опытом и очевидность (наглядность) ее фундаментальных постулатов. Идеалом было построение абсолютно истинной картины мира и теорий, точно и однозначно соответствующих объекту. Полагалось, что из двух альтернативных теоретических описаний одной и той же области опыта истинным может быть только одно.

Эпистемологическими основаниями классической науки выступали представления о познании как наблюдении и экспериментировании с объектами, которые раскрывают тайны своего бытия познающему разуму. Причем сам разум наделялся статусом суверенности. В идеале он трактовался как дистанцированный от вещей, как бы со стороны наблюдающий и исследующий их, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

## Неклассическая рациональность

Основными объектами исследования в неклассической науке становятся сложные саморегулирующиеся системы. Такие системы дифференцируются на относительно автономные подсистемы, в которых происходит массовое, стохастическое взаимодействие элементов. Целостность системы предполагает наличие в ней особого блока управления, прямые и обратные связи между ним и подсистемами. Большие

системы гомеостатичны. В них обязательно имеется программа функционирования, которая определяет управляющие команды и корректирует поведение системы на основе обратных связей. Автоматические станки, заводы-автоматы, системы управления спутниками и космическими кораблями, автоматические системы регуляции грузовых потоков с применением компьютерных программ и т. п. — все это примеры больших систем в технике. В живой природе и обществе — это организмы, популяции, биогеоценозы, социальные объекты, рассмотренные как устойчиво воспроизводящиеся организмованности.

Категории части и целого применительно к сложным саморегулирующимся системам обретают новые характеристики. Целое уже не исчерпывается свойствами частей, необходимо учитывать системное качество целого. Часть внутри целого и вне его обладает разными свойствами. Так, органы и отдельные клетки в многоклеточных организмах специализируются и в этом качестве существуют только в рамках целого. Будучи выделенными из организма, они разрушаются (погибают), что отличает сложные системы от простых механических систем, допустим, тех же механических часов, которые можно разобрать на части и из частей вновь собрать прежний работающий механизм. В сложных саморегулирующихся системах целое не только зависит от свойств составляющих частей (элементов), но и определяет их свойства. По-новому рассматривается соотношение вещи и процесса. Сложные системные объекты (вещи) предстают как процессуальные системы, самовоспроизводящиеся в результате взаимодействия со средой и благодаря саморегуляции.

Причинность в больших, саморегулирующихся системах уже не может быть сведена к лапласовскому детерминизму (в этом качестве он имеет лишь ограниченную сферу применимости) и дополняется идеями «вероятностной» и «целевой причинности». Первая характеризует поведение системы с учетом стохастического характера взаимодействий в подсистемах, вторая — действие программы саморегуляции как цели, обеспечивающей воспроизводство системы. Возникают новые смыслы

в пространственно-временных описаниях больших, саморегулирующихся систем. В ряде ситуаций требуется, наряду с представлениями о «внешнем» времени, вводить понятие «внутреннего времени» (биологические часы и биологическое время, социальное время).

Как показал И. Пригожин, различение внешнего и внутреннего времени необходимо также при описании состояний сложных систем в физике и химии<sup>1</sup>.

Коррелятивно новому типу исследуемых объектов формировалась новая интерпретация идеалов и норм науки. Они характеризовались отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности теорий и картины мира, выработанной на том или ином этапе развития науки. В противовес идеалу единственно истинной теории, «фотографирующей» исследуемые объекты, укореняется норма, допускающая альтернативные теоретические описания одной и той же реальности, в каждом из которых может содержаться момент объективно-истинного знания. Осмысливаются корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности. Наиболее ярким образцом такого подхода выступали идеалы и нормы объяснения, описания и доказательности знаний, утвердившиеся в квантово-релятивистской физике. В ней в качестве необходимого условия объективности объяснения и описания выдвигалось требование четкой фиксации особенностей средств наблюдения, которые взаимодействуют с объектом (классический способ объяснения и описания может быть представлен как идеализация, рациональные моменты которой обобщаются в рамках нового подхода).

В отличие от классических образцов обоснование теорий в квантово-релятивистской физике предполагало эксплика-

<sup>1</sup> Обычный («внешний») временной параметр недостаточен при формулировке асимметрии во времени состояний сложных систем. Эта формулировка может быть получена в рамках представлений о внутреннем времени системы, которые позволяют «говорить о (среднем) “возрасте” отдельных состояний» [18, с. 232].

цию операциональной основы вводимой системы понятий (принцип наблюдаемости), а также выяснение связей между новой и предшествующими ей теориями (принцип соответствия).

Эпистемологической основой идеалов и норм неклассической науки было представление о деятельностной природе познания. Познающий разум рассматривался уже не как дистанцированный от изучаемого мира, а как находящийся внутри него, детерминированный им. Возникает понимание того обстоятельства, что ответы природы на наши вопросы определяются не только устройством самой природы, но и способом нашей постановки вопросов (В. Гейзенберг). Сам этот способ зависит от исторического развития средств и методов познавательной и практической деятельности.

### Постнеклассическая рациональность

Стратегию развития современной (постнеклассической) науки определяет освоение сложных, саморазвивающихся систем.

Саморазвивающиеся системы представляют собой еще более сложный тип системной целостности, чем саморегулирующиеся системы. Этот тип системных объектов характеризуется развитием, в ходе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому. Здесь саморегуляция выступает аспектом, устойчивым состоянием развивающейся системы. Смена вида саморегуляции системы представляет собой фазовый переход, который может быть охарактеризован в терминах динамического хаоса. В современной науке он описывается в рамках динамики неравновесных систем и синергетики.

Саморазвивающимся системам присущи иерархия уровней организации элементов и способность порождать в процессе развития новые уровни организации. Причем каждый такой новый уровень оказывает обратное воздействие на ранее сложившиеся, перестраивает их, в результате чего система обретает новую целостность. С появлением новых уровней орга-

низации система дифференцируется, в ней формируются новые, относительно самостоятельные подсистемы. Вместе с тем перестраивается блок управления, возникают новые параметры порядка, новые типы прямых и обратных связей.

Изменения структуры саморазвивающихся систем по мере появления в них новых уровней организации и перестройки их прежних оснований можно изобразить посредством схемы (рис. 2).

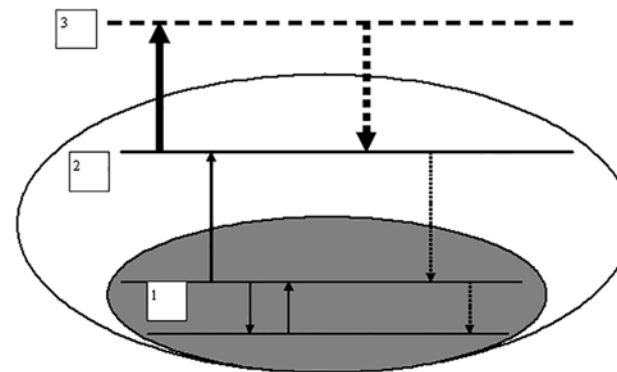


Рис. 2

*1 — исходная саморегуляция; 2 — новый тип саморегуляции, основанный на трансформации предшествующих уровней иерархии системы; 3 — потенциально возможный уровень организации при продолжении развития системы как возможность нового типа саморегуляции.*

Сложные саморазвивающиеся системы характеризуются открытостью, обменом веществом, энергией и информацией с внешней средой. В таких системах формируются особые информационные структуры, фиксирующие важные для целостности системы особенности ее взаимодействия со средой («опыт» предшествующих взаимодействий)<sup>1</sup>.

К сложным саморазвивающимся системам относятся все биологические объекты, рассматриваемые не только в аспекте их функционирования, но и в аспекте развития, объекты совре-

<sup>1</sup> В биологических организмах эту функцию выполняют генетические коды, в обществе — коды культуры. В сложных физических и химических системах также обнаруживается выделенная информация, регулирующая взаимодействие системы со средой [19, с. 79–119; 20, с. 188–189, 253].

менных нано- и биотехнологий и, прежде всего, генетической инженерии, системы современного проектирования, когда берется не только та или иная технико-технологическая система, но еще более сложный развивающийся комплекс: человек — технико-технологическая система, плюс экологическая система, плюс культурная среда, принимающая новую технологию, и весь этот комплекс рассматривается в развитии. К саморазвивающимся системам относятся современные сложные компьютерные сети, предполагающие диалог «человек—компьютер», «глобальная паутина — Интернет. Наконец, все социальные объекты, рассмотренные с учетом их исторического развития, принадлежат к типу сложных саморазвивающихся систем.

После разработки концепции Большого взрыва, а также представлений нелинейной динамики и синергетики объекты неживой природы — элементарные частицы, Метагалактика, галактики, звезды и планетные системы — также предстали в качестве своеобразных экземплярификаций саморазвивающихся систем.

Сложные саморазвивающиеся системы требуют для своего освоения особой категориальной матрицы. Категории части и целого включают в свое содержание новые смыслы. При формировании новых уровней организации происходит перестройка прежней целостности, появление новых параметров порядка. Иначе говоря, необходимо, но недостаточно зафиксировать наличие системного качества целого, следует дополнить это понимание идеей изменения видов системной целостности по мере развития системы.

В сложных саморегулирующихся системах появляется новое понимание объектов как процессов взаимодействия. Усложнение системы в ходе развития, связанное с появлением новых уровней организации, выступает как смена одного инварианта другим, как процесс перехода от одного типа саморегуляции к другому. Возникают два смысла процессуальности объекта (системы): она проявляется и как саморегуляция, и как саморазвитие, как процесс перехода от прежнего типа саморегуляции к новому.

Освоение саморазвивающихся систем предполагает также расширение смыслов категории «причинность». Она связы-

вается с представлениями о превращении возможности в действительность. Целевая причинность, понятая как характеристика саморегуляции и воспроизводства системы, дополняется идеей направленности развития. При этом направленность не следует толковать как фатальную предопределенность. Случайные флуктуации в фазе перестройки системы (в точках бифуркации) формируют аттракторы, которые в качестве своего рода программ-целей ведут систему к некоторому новому состоянию и изменяют возможности (вероятности) возникновения других ее состояний.

Применительно к саморазвивающимся системам выявляются и новые аспекты категорий пространства и времени. Нарастание системой новых уровней организации сопровождается изменением ее внутреннего пространства-времени<sup>1</sup>. В процессе дифференциации системы и формирования в ней новых уровней возникают своеобразные «пространственно-временные окна», фиксирующие границы устойчивости каждого из уровней и горизонты прогнозирования их изменений.

Освоение саморазвивающихся систем предполагает особые стратегии деятельности. Взаимодействие человека с саморазвивающимися системами протекает таким образом, что само человеческое действие не является внешним фактором по отношению к системе, а включается в нее, необратимо изменяя каждый раз поле ее возможных состояний.

На этапе фазовых переходов, в точках бифуркации возникает спектр возможных сценариев развития системы. Какой из них реализуется, зависит от условий взаимодействия системы со средой. И если мы своими действиями создаем определенные условия, при которых обменные процессы со средой порождают странные аттракторы, которые втягивают систему в определенное русло развития, то можно считать, что мы сконструировали эти процессы своей деятельностью. Но можно рассматривать эти же процессы как естественные, как выражающие сущностные особенности развивающегося объ-

<sup>1</sup> Идея изменения внутреннего времени системы необычна для классического естествознания. «Но как только естествознание столкнулось с необходимостью изучать сложные системы, ему пришлось модифицировать свой подход к времени... Время становится возникающим свойством» [21, с. 215].



екта. Ведь система так устроена, что реализация одного из возможных сценариев развития выступает как условие и характеристика бытия системы, как выражение ее природы. И если мы своей деятельностью направили развитие системы по определенному руслу, то это одновременно и искусственное, и естественное. Жесткие грани между ними стираются. Искусственное предстает как вариант естественного.

В исследованиях сложных саморазвивающихся систем фундаментальные и прикладные исследования часто выступают как компоненты единого комплекса с прямыми и обратными связями. В нанонауке, генетической инженерии, когнитивных науках фундаментальные открытия часто в явном виде дают спектр технологических следствий, имеющих прямой выход к новым технологиям.

Большинство исследований саморазвивающихся систем требует междисциплинарного подхода. В постнеклассической науке удельный вес междисциплинарных исследований резко возрос.

Все эти особенности исследования сложных саморазвивающихся систем существенно перестраивают идеалы и нормы науки. Историчность системного комплексного объекта и вариабельность его поведения предполагают широкое применение особых способов описания и предсказания его состояний — определение возможных сценариев развития системы в точках бифуркации. С идеалом строения теории как аксиоматически-дедуктивной системы все больше конкурируют теоретические описания, основанные на применении метода аппроксимации, теоретические схемы, использующие компьютерные программы, и т. д. В естествознании начинает все шире внедряться идеал исторической реконструкции, которая выступает особым типом теоретического знания. Этот идеал ранее применялся преимущественно в гуманитарных науках (истории, археологии, историческом языкознании и т. д.).

Образцы исторических реконструкций можно обнаружить не только в дисциплинах, традиционно изучающих эволюционные объекты (биология, геология), но и в современной космологии и астрофизике. Современные модели, описывающие развитие Метагалактики, могут быть расценены

как исторические реконструкции, посредством которых воспроизводятся основные этапы эволюции этого уникального исторически развивающегося объекта.

Среди исторически развивающихся систем современной науки особое место занимают природные и социальные комплексы, в которые включен в качестве компонента сам человек. Примерами таких «человекообразных» комплексов могут служить медико-биологические объекты, объекты экологии, включая биосферу в целом (глобальная экология), объекты нанонауки, биотехнологии (в первую очередь генетической инженерии), системы «человек — машина» (включая сложные информационные комплексы и системы искусственного интеллекта) и т. д.

При изучении «человекообразных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности. С системами такого типа нельзя свободно экспериментировать. В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинают играть знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия для человека.

В связи с этим трансформируется идеал ценностно-нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера. В современных программно-ориентированных исследованиях эта экспликация осуществляется при социальной экспертизе исследовательских программ и проектов. Исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определяя границы возможных изменений системы. Внутренняя этика науки, стимулирующая поиск истины и ориентацию на приращение нового знания, постоянно соотносится в этих условиях с общегуманистическими принципами и ценностями. Этическая

экспертиза включается в качестве компонента в идеал обоснования научных знаний [13, с. 186; 14, с. 334–335; 16, с. 268–289; 22, с. 322, 356].

Эпистемологическим основанием всех этих трансформаций идеалов и норм науки выступает понимание научного познания как особого компонента культуры и социальной жизни, детерминированного ее базисными ценностями.

### Проблема развития и преемственности типов научной рациональности

Становление каждого нового типа рациональности означает глобальную научную революцию. В ходе ее меняется все компоненты оснований науки — системно-структурное видение предметов исследования как ядро научной картины мира, идеалы и нормы науки, ее философские основания.

Все эти изменения протекают как цепь локальных революций, охватывающих достаточно широкий спектр научных дисциплин. Они могут быть интерпретированы как смена парадигм [23, 24] и как формирование новых крупных исследовательских программ [25]. Но при такой интерпретации следует иметь в виду, что переход к новому типу рациональности осуществляется не как одноразовый акт, гештальт-переключение (как это полагал Т. Кун), а занимает достаточно длительный исторический период.

Эпоха перехода от классической к неклассической парадигме началась в науке во второй половине XIX в. и включала изменения, происходившие в науке первой половины XX в. Важные шаги на этом пути были сделаны в медицине последней трети XIX столетия, когда были подвергнуты критике ранее доминировавшие представления об организме как простой машине и возникло новое понимание организма как воспроизводящегося, саморегулирующегося процесса, в котором целое определяет свойства и функции частей [26, 27]. В этой связи был обоснован и новый идеал экспериментальной деятельности, которая должна максимально учитывать саморегуляцию основных жизненных процессов организма<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. [28].

Дальнейшее развитие биологии первой половины XX в. (развитие генетики, представлений о надорганизменных структурах жизни — взаимосвязи популяции, биогеоценозов, биосферы); революция в физике, связанная с построением неклассических физических теорий (квантово-релятивистская физика), возникновение кибернетики и системного анализа, становление неклассических теорий в технических науках<sup>1</sup>, развитие идеи саморегуляции социальных систем в социально-гуманитарных науках — все это шаг за шагом утверждало неклассическую рациональность и ее методологию в качестве нового стиля научного мышления.

Аналогично протекал процесс формирования постнеклассической рациональности. Новая парадигма возникала в результате целой серии локальных научных революций в различных дисциплинах. Здесь можно выделить следующие этапные идеи, включаемые в общенаучную картину мира второй половины XX — начала XXI в. и определившие становление постнеклассической рациональности. Во-первых, это новые представления о космической эволюции — концепция Мультиверса (Большой Вселенной), одной из экземпляций которой является наша Метагалактика; антропный принцип; конкретизация в контексте теории струн идеи дифференциации первоначального «слитного состояния» сил природы: выделение гравитации (возникновение четырехмерного пространства-времени и стадия инфляции — ускоренного расширения Метагалактики), а затем последующих фазовых переходов разделения сильных и электрослабых, а после этого — слабых и электромагнитных взаимодействий [30, с. 225–239]. В каждом таком фазовом переходе возникают новые виды элементарных частиц, которые предстают не как раз и навсегда данные, а как результат космической эволюции. Во-вторых, это новые идеи о химической эволюции — концепции автокатализа<sup>2</sup>, «памяти химических реакций» [20, с. 188–191], концепция М. Эйгена предбиологической эволюции (конкуренция и отбор макромолекул в среде неоднородной «популяции» биополимеров и кооперирование ма-

<sup>1</sup> О неклассических технических дисциплинах см. [29].

<sup>2</sup> См. [31, с. 70–78].

кромолекул в особые клеточные единицы)<sup>1</sup>. В-третьих, это идеи генетической эволюции в биологии, системная разработка взаимодействия организма и надорганизменных структур живого, концепция развития биосферы в исследованиях В. И. Вернадского [32–34]<sup>2</sup>.

В-четвертых, это современные исследования структуры и эволюции социальных систем в контексте общей теории систем, семиотики и теории информации [13, с. 5–48; 35–37], связанные с разработкой проблем структуры и исторической динамики культуры как своего рода генетики социальных организмов<sup>3</sup>.

И, наконец, в-пятых, этапной стадией формирования постнеклассической рациональности стали исследования динамики неравновесных процессов (И. Пригожин) и развитие синергетики.

Эти исследования сыграли особую роль в становлении постнеклассической парадигмы, оказав прямое или косвенное влияние на многие достижения современной науки.

Синергетика по своим онтологическим и методологическим принципам предстает в качестве одной из важнейших экземплификаций постнеклассической рациональности. Ключевые понятия синергетики — сложность (complexity) и самоорганизация фиксируют главные признаки сложных систем — их открытость, процессуальность, нередуцируемость системной целостности к свойствам элементов. Теория динамического хаоса применяется как при описании воспро-

<sup>1</sup> См. [20, с. 257].

<sup>2</sup> В концепции В. И. Вернадского были выявлены новые принципиально важные характеристики биосферы как саморазвивающейся системы — обратное воздействие живого на геохимию планеты, а с появлением ноосферы ее обратное воздействие на биохимию и геохимию Земли. Геохимия, согласно В. И. Вернадскому, трансформируется в биогеохимию, а затем в «культурную» биогеохимию. При этом с появлением каждого нового уровня организации биосферной системы меняются ее пространственно-временные параметры, происходят трансформации ее внутреннего пространства-времени [34, с. 266–274; 32, с. 659].

<sup>3</sup> Здесь я не буду ссылаться на конкретные источники. Литература по данной проблеме огромна. Частично ее главные (с моей точки зрения) работы приведены в списке литературы к моей книге «Философская антропология и философия культуры» [38]. Из отечественных исследователей данной проблематики назову лишь ставшие классическими имена Д. С. Лихачева, Ю. И. Лотмана, М. М. Бахтина, М. К. Петрова. Из зарубежных исследований упомяну работы Дукинза [39, 40].

изводства сложных систем в их взаимодействии со средой (гомеостаз), так и при описании эволюционных процессов, связанных с усложнением системы, формированием в ней новых уровней организации, переходом от более простых к более сложным видам гомеостаза.

Различие этих двух ситуаций проявляется в контексте решения двух классов задач, которые можно было бы условно обозначить как «синергетику гомеостаза» и «синергетику эволюции».

В работах И. Пригожина [18], Г. Хакена [41], Дж. Николиса [42] и др. эти две ситуации выделены, хотя их отличительные признаки фиксируются неявно. Более явно они обозначены при формулировке принципов синергетики, в ходе методологической рефлексии над особенностями синергетикой парадигмы в ее сопоставлении с классическим подходом [43, с. 44–74; 44].

Но для понимания особенностей постнеклассики нужно сделать следующий шаг: в явном виде различить в рамках концепции сложности два типа систем — саморегулирующиеся и саморазвивающиеся системы. Соответственно, понятие самоорганизации в этом случае расщепляется на два взаимосвязанных понятия — саморегуляции и саморазвития.

Синергетика вносит ряд существенных новаций в понимание обоих типов систем, учитывая их взаимосвязь. Процессы гомеостаза (саморегуляции) не сводятся только к представлениям кибернетики, но включают в описание гомеостаза теорию динамического хаоса [45].

Новое понимание возникает и относительно саморазвивающихся систем. Процессы качественного усложнения системы, связанные с формированием новых уровней ее организации, обычно характеризуются как стадия фазового перехода. С возникновением синергетики эта стадия получила осмысление и теоретическое описание. То, что ранее обозначалось как скачок, перерыв постепенности в развитии, стало предметом особого анализа. Фазовый переход был рассмотрен как стадия динамического хаоса. Были выяснены многие существенные характеристики этой стадии при ее описании в терминах нелинейной динамики (особенности формирования аттракторов в нелинейной среде, возникновение в точках бифуркации некоторого множества вероят-

ных сценариев развития, режимы с обострением<sup>1</sup>, изменение вероятностей сценариев развития с формированием странных аттракторов, роль кооперативных эффектов в становлении порядка из хаоса и т. п.).

Все эти достижения синергетики выступают необходимым компонентом разработки современной концепции саморазвивающихся систем. Но сама эта концепция целиком не редуцируется к синергетике. Здесь возникают более сложные отношения между синергетикой и разрабатываемыми в разных областях науки представлениями об исторически развивающихся системах.

Идеи уровневой организации сложных системных объектов и динамики уровней сформировались в научной картине мира до возникновения синергетики. Синергетика заимствовала эти представления и вносила в них новые конкретизации. И это обстоятельство следует учитывать на современной стадии разработки системного подхода, когда речь идет о новом (втором после «кибернетического бума») этапе разработки общей теории систем.

Центральным звеном здесь выступает концепция саморазвивающихся систем. Пока не все идеи, включенные в эту концепцию, получили достаточное осмысление в качестве методологических принципов современной науки. Прежде всего, это касается принципа обратного воздействия возникающих в процессе эволюции новых уровней организации системы на ее ранее сложившиеся уровни. Фазовые переходы завершаются только благодаря этому воздействию, и в итоге система обретает более сложную целостность (предшествующий гомеостаз переходит в качественно новый, более сложный гомеостаз).

Описание эволюции в терминах саморазвивающихся систем предполагает трактовку законов как возникающих во времени. Этот вывод выглядит необычным и даже неприемлемым с точки зрения классической рациональности. Но с позиций современных представлений о космической эволюции он является совершенно логичным. Было время, когда во Вселенной (Метагалактике) не существовало ато-

<sup>1</sup> Подробнее о режимах с обострением см.: [46, с. 12–13], [47, с. 52].

мов и молекул, а значит, и не было химических процессов и соответствующих им законов. С возникновением жизни во Вселенной возникли и законы гомеостаза биосистем, и законы биологической эволюции. С возникновением разумной жизни и общества возникли законы социальной регуляции и социального развития.

В этом случае возникает еще один аспект интерпретации принципа динамической иерархичности системы. Законы «верхнего» уровня иерархии должны накладывать ограничения на действия законов предшествующих уровней.

Здесь возможны два варианта трактовки. Первый заключается в том, что эти ограничения не отменяют и не изменяют законов ранее сформировавшихся уровней, но определяют формы и границы их действия в рамках нового системного целого. Например, биологические инстинкты и продиктованные ими поведенческие реакции не отменяются целиком и полностью в человеческом обществе, но ряд возможных поведенческих реакций блокируется нравственными и правовыми нормами. Культура с ее ритуалами, обычаями, образцами поведения, нравственными и правовыми императивами определяет допустимые в обществе формы действия биологических закономерностей инстинктивного поведения.

Второй вариант трактовки воздействия закономерностей «верхнего» уровня системной иерархии на ранее возникшие уровни более радикален. Он допускает изменение законов этих уровней под воздействием более высокого уровня усложняющейся системы.

Пока это правдоподобная гипотеза, требующая для своего подтверждения новых исследований.

Ранее нами такие допущения анализировались. В принципе с ними согласуется известная идея П. Дирака об изменениях мировых констант в процессе космической эволюции. Если изменяются мировые константы, то изменяются и физические законы, включающие эти константы. Вполне возможно, что в дальнейших исследованиях самых ранних стадий развития нашей Вселенной, когда осуществлялись три великих фазовых перехода (рождение гравитации, дифференциация сильных и электрослабых взаимодействий и последу-

ющее разделение на слабое и электромагнитное взаимодействия) будут найдены подтверждения гипотезы П. Дирака. Не исключено, что будет обнаружено изменение мировых констант и в ходе последующего расширения Метагалактики. Но пока гипотеза П. Дирака не получила достаточного обоснования, хотя и не утратила своей правдоподобности.

В разработке идеи взаимодействия законов различных уровней системной иерархии и в оценке перспектив второй, более радикальной интерпретации этой идеи важен анализ разных областей знания, в которых исследователь имеет дело с саморазвивающимися системами.

Парадигмальные сдвиги, связанные с возникновением новых типов научной рациональности, ставят вопрос об их взаимоотношении. Согласно Т. Куну, парадигмы несовместимы. Однако реальная практика свидетельствует о другом. Разные типы рациональности могут не только сосуществовать, но и взаимодействовать. Они соизмеримы, поскольку в каждом из них сохраняется инвариантное ядро, выражающее родовые признаки науки.

Возникновение каждого нового типа рациональности не приводит к исчезновению предшествующих типов, а лишь ограничивает сферу их действия. При решении ряда задач неклассический и постнеклассический подходы могут быть избыточными и можно ограничиться классическими нормативами исследования. Научная рациональность на современной стадии развития науки представляет собой гетерогенный комплекс со сложными взаимодействиями между разными историческими типами рациональности.

Такие взаимодействия выдвигают новые методологические проблемы. Следует определить границы применения каждого типа рациональности и выяснить, существуют ли между ними отношения преемственности. Ключевыми для решения этой задачи выступают связи между типами системных объектов (простых, сложных саморегулирующихся и сложных саморазвивающихся систем). Остальные различия и соотношения между типами рациональности определены их объектной компонентой.

При изучении и описании сложных саморазвивающихся систем возникает комплекс задач, связанных с исследовани-

ем закономерностей воспроизводства системы в ее устойчивых состояниях. В этом случае можно абстрагироваться от фазовых переходов, изменяющих систему. И тогда мы получим в качестве предмета исследования саморегулирующуюся систему (гомеостаз). Саморегулирующаяся система воспроизводится как инвариантное в процессах изменения до тех пор, пока сохраняются параметры порядка. И в том временном интервале, пока они не меняются, можно при решении ряда задач абстрагироваться от процессуальной сложности саморегулирующихся системных объектов, полагая их устойчивыми и неизменными. Тогда их взаимодействие можно описывать в терминах простых систем. Например, при рассмотрении процессов гравитационного взаимодействия Земли и Солнца главными системными параметрами выступают их массы и расстояние между ними. В этой ситуации можно абстрагироваться от сложных процессов ядерных реакций в недрах Солнца, от процессов взаимодействия литосферы, гидросферы, атмосферы, биосферы и ноосферы Земли и рассматривать Землю и Солнце только как тяготеющие массы. Кстати, в этом случае величина, характеризующая массу, становится решающей. При увеличении массы выше определенного предела гравитационное сжатие порождает ядерные реакции и может превратить планету в звезду. Значительная потеря массы звезды превратит ее в остывающее квазипланетное тело.

Таким образом, человеческое познание может выделить и зафиксировать отдельные фрагменты и аспекты саморазвивающихся систем, превратив их в самостоятельные предметы изучения.

Познавательное освоение сложных саморазвивающихся систем в естествознании началось именно с аспектов и фрагментов. Но из этого не следует, что простые, сложные, саморегулирующиеся и саморазвивающиеся системы онтологически рядоположены. Онтологически, в ходе космической эволюции простые системы не предшествуют сложным и не возникают отдельно от них. Правда, «онтологическую первичность» простых систем по отношению к сложным можно зафиксировать в техногенезе. Здесь действительно техника простых (механических) систем предшествовала возникновению техники слож-

ных саморегулирующихся, а затем и саморазвивающихся систем (последние начинают появляться только на современном этапе техногенеза — на рубеже XXI в.) [48]. Но при всем этом нельзя упускать из вида, что техногенез представляет собой особую линию эволюции, которая предполагает человека и его деятельность. В естественной линии эволюции природы без человека технические устройства не возникают. Вероятность их самопроизвольного рождения исчезающе мала, хотя и не противоречит законам природы. Только с появлением человека и общества как особой стадии космической эволюции техногенез становится реальностью. Он встроен в эволюцию общества, в процессы формирования ноосферы в качестве ее особой подсистемы. В этом смысле все объекты техногенеза предстают как фрагменты и аспекты сложной саморазвивающейся биосферно-ноосферной системы.

Онтологическая первичность саморазвивающихся систем, включенность в них фрагментов и аспектов, которые могут интерпретироваться как сложные саморегулирующиеся и простые системы, определяет преемственность идеалов и норм и философских оснований классической, неклассической и постнеклассической науки. Нетрудно проследить, что неклассика не отбрасывала целиком и полностью идеалы объяснения, описания и обоснования знаний, сложившиеся в рамках классического типа рациональности, но обобщала их и включала в переосмысленном виде в систему новых идеалов и норм исследования.

Аналогично обстоит дело с соотношением неклассики и постнеклассики. Идеалы, нормы и философские основания неклассики сохраняются в постнеклассической рациональности в трансформированном виде как подчиненные новым, более полным представлениям о природе научного познания.

Научное познание во все эпохи являлось особым типом деятельности, предполагающим активное воздействие субъекта на познаваемый объект. Познающий субъект не со стороны созерцает мир, а находится внутри него. В своих познавательных целях и ценностях, в возможностях вычленения тех или иных фрагментов и аспектов мира в качестве предметов познания субъект определен уровнем исторического разви-

тия средств познания, состоянием культуры своей эпохи, ее базисными ценностями. Он формируется и воспроизводится в исторически определенном типе социокультурных связей.

Так было во все эпохи. Но не во все эпохи это осознавалось исследователем.

Классика ограничивалась только первым и самым абстрактным уровнем рефлексии над научным познанием — его видением как разделенным на исследуемый объект и познающий разум. Деятельностно-практическая природа познания и его социокультурная детерминация оставались вне поля рефлексии в классическую эпоху.

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривается как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности науки, определяющие стратегии исследования и способы фрагментации мира, на этом этапе, как и на всех остальных, детерминированы доминирующими в культуре мировоззренческими установками и ценностными ориентациями. Но классическая наука не осмысливает этих детерминаций. Схематично этот тип рефлексии над научной деятельностью может быть представлен следующим образом (см. рис. 3).

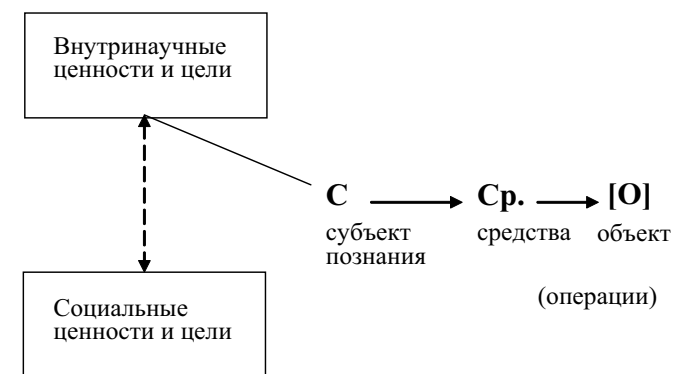


Рис. 3

Неклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над познавательной деятельностью, включая осмысление связей между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии, хотя имплицитно они определяют характер знаний (что именно и каким способом мы выделяем и осмысливаем в мире). Такой тип рефлексии над научной деятельностью можно схематично изобразить следующим образом (рис. 4).

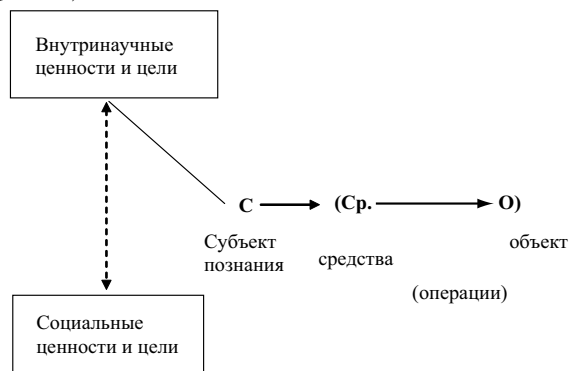


Рис. 4

Этот уровень рефлексии обеспечивал познавательное освоение саморегулирующихся систем. Постнеклассический тип научной рациональности делает новый шаг, расширяя поле рефлексии над научным познанием. Он учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами, эксплицируя при этом связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями.

Этот тип рефлексии над научным познанием можно изобразить посредством следующей схемы (рис. 5).

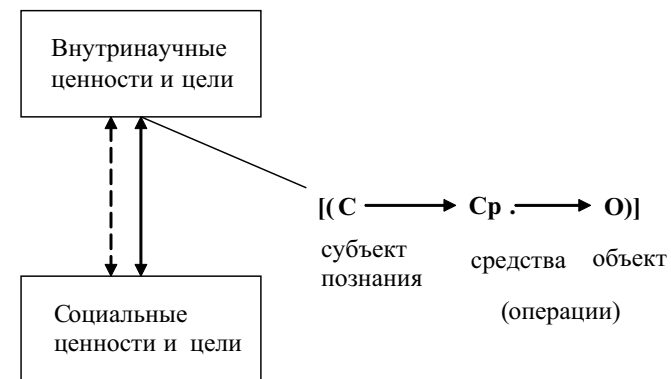


Рис. 5

В этом типе рефлексии во всей полноте проявляется социокультурная обусловленность исследовательских программ науки. Такого рода рефлексия обеспечивает освоение сложных развивающихся, человекоразмерных систем.

С появлением постнеклассической рациональности возникает новый тип взаимодействия социально-гуманитарных, технических и естественных наук. Социально-гуманитарные науки раньше естествознания столкнулись с объектами, представляющими собой исторически развивающиеся человекоразмерные системы. И многие методологические идеи наук о духе (в частности идеи В. Дильтея) предваряли развиваемую в современную эпоху методологию постнеклассической рациональности. Мне приходилось не раз отстаивать точку зрения, что жесткая граница между естествознанием и социально-гуманитарными науками сегодня стирается. В эпоху В. Дильтея естествознание находилось еще в стадии классической науки, а социально-гуманитарные науки уже не удовлетворялись классическим подходом, но четко еще не осознавали особенностей своего предмета и его категориальной матрицы.

Эта матрица по частям, по аспектам прорисовывалась в философии. Вместе с ней нащупывались и новые методологические предпосылки исследования социально-гуманитарных объектов.

В современных условиях, когда сложные, часто уникальные саморазвивающиеся системы становятся объектами переднего края науки, многие проблемные ситуации исследования могут значительно легче преодолеваются при осознании особенностей постнеклассической рациональности. Разработка методологии постнеклассической науки, на мой взгляд, облегчит обмен методами и концептуальными средствами между естествознанием, техническими и социально-гуманитарными науками, причем не односторонне, механически, а с учетом их прямых и обратных связей.

В изменениях научной рациональности открываются также новые возможности диалога культур. Многие из того, что новоевропейская наука ранее отбрасывала как ненаучные заблуждения традиционалистских культур, неожиданно начинают резонировать с новыми идеями переднего края науки.

Здесь важно выделить три основных момента. Во-первых, восточные культуры (как и большинство традиционалистских культур) всегда исходили из того, что природный мир, в котором живет человек, это живой организм, а не обезличенное неорганическое поле, которое можно перепахивать и переделывать. Долгое время новоевропейская наука относилась к этим идеям как к пережиткам мифа и мистики. Но после развития современных представлений о биосфере как глобальной экосистеме выяснилось, что непосредственно окружающая нас среда действительно представляет собой целостный организм, в который включен человек. Эти представления уже начинают в определенном смысле резонировать с организмическими образами природы, свойственными древним культурам.

Во-вторых, объекты, которые представляют собой развивающиеся человекоразмерные системы, требуют особых стратегий деятельности. Эти системы наделены синергетическими характеристиками, в них существенную роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах. В точках бифуркации незначительное воздействие может радикально изменить состояние системы, порождая новые возможные траектории ее развития.

Установка на активное силовое преобразование объектов при действии с такими системами не всегда является эффек-

тивной. При простом увеличении внешнего силового давления система может воспроизводить один и тот же набор структур и не порождает новых структур и уровней организации. Но в состоянии неустойчивости, в точках бифуркации часто небольшое воздействие — укол в определенном пространственно-временном локусе — способно порождать (в силу кооперативных эффектов) новые структуры и уровни организации [49, с. 6–7]. Этот способ воздействия напоминает стратегии ненасилия, которые были развиты в индийской культурной традиции, а также действия в соответствии с древнекитайским принципом «у-вэй», который полагал идеалом минимальное воздействие, осуществляемое в соответствии с пониманием и чувством ритмов мира.

В-третьих, в стратегиях деятельности со сложными, человекоразмерными системами возникает новый тип интеграции истины и нравственности, целе-рационального и ценностно-рационального действия. В западной культурной традиции рациональное обоснование полагалось основой этики. Когда Сократа спрашивали, как жить добродетельно, он отвечал, что сначала надо понять, что такое добродетель. Иначе говоря, истинное знание о добродетели задает ориентиры нравственного поведения.

Принципиально иной подход характерен для восточной культурной традиции. Там истина не отделялась от нравственности и нравственное совершенствование полагалось условием и основанием для постижения истины. Один и тот же иероглиф «дао» обозначал в древнекитайской культуре закон, истину и нравственный жизненный путь. Когда ученики Конфуция спрашивали у него, как понимать «дао», то он каждому давал разные ответы, поскольку каждый из его учеников прошел разный путь нравственного совершенствования.

Новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности и который имманентно включает рефлексию над ценностями, резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности, свойственной традиционным восточным культурам. Наука становится одним из важных факторов диалога культур Востока и Запада.



## Список литературы

1. *Carnap R., Hahn H., Neurath O.* Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. Wien: Artur Wolf Verlag, 1929.
2. *Carnap R.* Der logische Aufbau der Welt. Weltkreis-Verlag. В., 1928.
3. *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма / Пер. с англ. А. Никифорова. М.: Идея-Пресс, 2003.
4. *Поппер К.* Реализм и цель науки // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. М.: Логос, 1996. С. 92–106.
5. *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
6. *Popper K.* Epistemology Without a Knowing Subject // Logic, Methodology and Philosophy of Science, III. Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science. Amsterdam, North-Holland, 1968. P. 333–373.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. Капитал. Гл. 5. С. 189–210.
8. *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды. М.: Школа культурной политики, 1995.
9. *Parsons T.* The Structure of social action. N.Y., 1937.
10. *Parsons T.* Towards General Theory of Action. N.Y., 1961.
11. *Mead G. H.* The philosophy of act. Chicago, 1945.
12. *Einstein A.* Vorwort // Frank Ph. Wahrheit relative oder absolut. Zürich, 1952. S. 5–6.
13. *Степин В. С.* Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992.
14. *Stepin V.* Theoretical Knowledge. Dordrecht, Springer, 2005. (Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science; Vol. 326).
15. *Harre R.* Varieties of realism: A rationale for the natural sciences. Oxford; N.Y., 1986.
16. *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. М.: МФФ, 1998.
17. *Степин В. С., Кузнецова Л. Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994.
18. *Пригожин И.* От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. М.: Наука, 1985.
19. *Чернавский Д. С.* Синергетика и информация: динамическая теория информации. М.: Наука, 2001.
20. *Баблюяц А.* Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. М.: Мир, 1990.
21. *Пригожин И.* Время всего лишь иллюзия? // Философия. Наука. Цивилизация (к 65-летию академика В. С. Степина). М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 214–221.
22. *Фролов И. Т., Юдин Б. Г.* Этика науки. Проблемы и дискуссии. М.: Политиздат, 1986.
23. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1974.
24. *Kuhn T.* Second Thoughts on Paradigms // The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1974.
25. *Lacatos I.* Falsification and the Methodology of Research Programmes // Criticism and the growth of Knowledge. Cambridge, 1970. P. 91–195.
26. *Бернар К.* Курс общей физиологии. Жизненные явления общие животным и растениям: Пер с фр. СПб., 1878.
27. *Конгейм Ю.* Общая патология: Пер с нем. СПб., 1878.
28. *Степин В. С., Сточик А. М., Затравкин С. Н.* К истории становления неклассического естествознания: революция в медицине конца XIX столетия // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 16–29.
29. *Горохов В. Г.* Технические науки. История и теория. История науки с философской точки зрения. М.: Логос, 2012.
30. *Грин Б.* Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М.: Эдиториал УРСС, 2004.
31. *Руденко А. П.* Химическая эволюция и биогеоценоз // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1987. М., 1987. С. 70–87.
32. *Вернадский В. И.* Избранные сочинения: В 5 т. Т. 1. М., 1954.
33. *Вернадский В. И.* Избранные сочинения: В 5 т. Т. 3. Гл. VI. М., 1959.
34. *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.
35. *Луман Н.* Социальные системы. СПб.: Наука, 2007.
36. *Луман Н.* Эволюция. М.: Логос, 2005.

37. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.
38. Степин В. С. Философская антропология и философия культуры М.: Академический проект; Альма Матер, 2015.
39. Dawkins R. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, 1976.
40. Dawkins R. The Extended Phenotype. Oxford: University Press, 1999.
41. Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985.
42. Николис Дж. Динамика иерархических систем: Эволюционное представление. М.: Мир, 1989.
43. Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и образовании. М., 2007.
44. Аршинов В. И., Буданов В. Г. Синергетика наблюдения как познавательный процесс // Философия. Наука, Цивилизация (к 65-летию академика В. С. Степина). М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 231–255.
45. Еськов В. М. Физика и теория хаоса-самоорганизации в изучении живого и эволюции разумной жизни. Сложность. Разум. Постнеклассика. Сургут; Тула; Ганновер; Вашингтон, 2013. № 2. С. 78–96.
46. Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика и системный анализ // Новое в синергетике. Взгляд в третье тысячелетие. М.: Наука, 2002. С. 3–29.
47. Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика прошлого и будущего. М.: Наука, 1997.
48. Поваров Г. Н. To Daidalo ptero (К познанию научно-технического прогресса) // Системные исследования. Ежегодник. 1971. М., 1972.
49. Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1990.

**Абдусалам Абдулкеримович ГУСЕЙНОВ**

*доктор философских наук, академик РАН,  
научный руководитель Института  
философии РАН*

## Теодор Ильич Ойзерман: плюрализм философии

Академик Теодор Ильич Ойзерман — один из самых значительных отечественных философов второй половины XX — начала XXI в. С его именем прежде всего связаны работы по философии Маркса (они составили первые три тома его 5-томного собрания избранных произведений: М.: Наука, 2014: Возникновение марксизма. С. 552; Марксизм и утопизм. С. 480; Оправдание ревизионизма. С. 750) и теории историко-философского процесса (Философия как история философии. СПб., 1999. С. 447; Метафилософия. Амбивалентность философии. М., 1914. Т. 5. С. 768). Начиная с первой статьи 1940 года «О тезисе Гегеля: все действительное — разумно, все разумное — действительно» и кончая сборником свободных афористических суждений «Размышления и изречения» 2013 года, он на протяжении трех четвертей века исследовал историю западной философии. Он сам, и в силу влияния официальной идеологии советской эпохи, и по свободному выбору своих убеждений, был сторонником диалектического материализма, который воспринимался (и в значительной мере воспринимается до настоящего времени) своими приверженцами в качестве окончательно найденной истины, высшей точки философского развития. Этим был обусловлен изначально заданный финалистский взгляд на историю философии. Такой подход в то же время обязывал рассматривать историю философии в непосредственной соотнесенности с теорией философии. Тем самым изучение истории философии и понимание самой философии стали для Ойзермана двумя взаимодополняющими темами его творчества.

**ТЕОДОР ИЛЬИЧ ОЙЗЕРМАН**

Плодотворным источником исследований Ойзермана явился Гегель, которого он справедливо считал «основоположником научной истории философии». До Гегеля выдающиеся философы, как правило, рассматривая свои собственные системы в качестве окончательных истин, низводили все другие учения, прежде всего учения своих непосредственных предшественников, до уровня ошибочных. Гегель же собрал все разнообразные философские концепции в один исторический ряд, который завершался его собственной системой абсолютного идеализма. Он дополнил свою всеохватывающую науку логики столь же громоздким построением истории философии, демонстрируя тем самым принцип единства исторического и логического в философии. Говоря о грандиозном проекте Гегеля, следует сказать, что одна и та же причина обусловила как его выдающееся достижение (осмысление истории философии как закономерного процесса), так и коренной недостаток (обеднение реального исторического развития философской мысли): она состояла в абсолютизации его собственной системы. Ойзерман стал склоняться к мысли, что невозможность охватить все богатство истории западной философии (не говоря уже о ее иных цивилизационных версиях) объясняется не просто недостатком философской системы Гегеля, а самой установкой синтезировать все богатство истории философии на основе какой-то одной истинной теории. И он начал собственный поиск.

Началом, на мой взгляд, можно считать статью «О смысле вопроса “Что такое философия?”» (Вопросы философии. 1968. № 11), которая целиком состояла из вопросов. Т.И. Ойзерман проблематизировал в ней сам предмет философии как особой области познания и формы общественного сознания, обозначив ее основные трудности, загадки, противоречия и парадоксы. Он исходил из того, что понимание того, что такое философия, входит в содержание философских учений/философской деятельности. Предмет философии не предшествует самой философии, он в известном смысле создается ею самой. «Ойзерман определил историю философии как становление-развитие, подчеркнув, что свойственное философии продвижение вперед включает в себя также возвращение к исходным теоретическим позициям. Философия вращается вокруг основополагающих проблем,

и это, наряду с приращением знаний, означает уточнение, обогащение самого ее предмета. Философия — не просто первая форма теоретического знания, своего рода наука до самой науки; склонность к чистому, незаинтересованному созерцанию, исследование теории как таковой, самих возможностей человеческого ума остается ее постоянной задачей, требующей каждый раз новых решений»<sup>1</sup>. Намеченная здесь научная программа воплотилась в серии монографий: «Проблемы историко-философской науки» (1969); «Главные философские направления» (1971); «Диалектический материализм и история философии» (1979); «Основы теории историко-философского процесса» (1983, в соавторстве с А.С. Богомоловым). В них, по сути дела, уже был развит новый подход к философии и ее развитию. «Однако, — как признает сам Ойзерман, — недостатком всех этих исследований является то, что плюрализм философских учений хоть и рассматривается в них как закономерное развитие философии, но вместе с тем и как исторически преходящий процесс, который с необходимостью завершается созданием научно-философского мировоззрения»<sup>2</sup>. Не хватало решающего шага, который состоял в том, чтобы распространить идею плюрализма на сам диалектический материализм. Его Ойзерман совершил в работе «Философия как история философия» (1999), введение к которой предлагается читателю.

Основной вывод нового понимания состоял в том, чтобы не рассматривать плюрализм философских систем в качестве недостатка, подлежащего преодолению, а признать его как специфический и единственный в своем роде признак самой философии. Философий всегда много, но это не значит, что каждая из них равна самой себе и все они изолированы друг от друга, они существуют именно как множество. В философии есть своя преемственность, только она характеризуется тем, что имеет характер прерывной линии: последующий философ не продолжает с того места, где остановился предшественник, а, наоборот, для него существенно начать заново, как если бы

<sup>1</sup> Гусейнов А. А. Патриарх отечественной философии // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 39.

<sup>2</sup> Ойзерман Т. И. Философия как история философия. СПб.: Алетейя, 1999. С. 12–13.

он открывал мир впервые. Плюрализм философских учений задает новую основу для единства философии, расширяя пространство ее диалога и идейной переклички до всей истории философии. Философы прошлого сохраняют свою актуальность, несмотря на свои заблуждения, обусловленные временем, и поверх них. Академик Ойзерман приходит к выводу, согласно которому, история философии во всем своем многообразии учений и есть философия.

Философский плюрализм не означает ни хаоса, ни анархии. В нем заключена своя архитектоника, определенные закономерные линии развития. Философские учения, считает Ойзерман, подвержены дифференциации, дивергенции, поляризации, интеграции.

Еще один важный аспект предлагаемой концепции философского плюрализма заключается в понимании философии как определенного типа мировоззрения, которое отличается от других мировоззрений своей теоретической обоснованностью. Вместе с тем философия как мировоззрение всегда выступает как убеждение. Таким образом, возникает вопрос о соотносительности философии с философом. Ойзерман обоснованно отвергает точку зрения, объясняющую различия философий индивидуальными различиями их создателей. Он склонен объяснять их гносеологическими и социально-историческими причинами. Однако, надо заметить, что тем самым не снимается проблема индивидуальности философских учений. Она, разумеется, не сводится ни к биографическим, ни к психологическим особенностям отдельного философа. Тем не менее сам факт того, что философское учение является результатом формирования целостной картины мира, делает ее исключительной, придает ей индивидуальность. Сама индивидуальность философии оказывается персонально выраженной индивидуальностью философа.

В заключение следует отметить, что философский плюрализм является одним из учений, правда, основным, центральным, но тем не менее не единственным в рамках теории историко-философского процесса, которую разработал Ойзерман. Можно, в частности, отметить также учение об амбивалентности философии.

## Теодор Ильич ОЙЗЕРМАН

академик РАН, доктор философских наук, профессор

14 мая 1914 (Петроверовка, Украина) —  
25 марта 2017 (Москва)

## Философия как история философии<sup>1</sup>

Изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе.

*Гегель*<sup>2</sup>

Философия, в отличие от любой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует, так сказать, лишь во множественном числе. Иначе говоря, философия существует только как философии, т. е. как неопределенное множество различных, противостоящих друг другу философских систем. Таков *modus essendi* философии. Такой она была уже в первое столетие своего исторического бытия; такой она осталась и в наше время, и нет оснований полагать, что когда-нибудь в будущем философия утратит свою многоликость, которая, как я убежден, является ее специфической сущностной определенностью.

Однако достаточно ли ограничиться констатацией того, что каждая эпоха в истории человечества, в истории того или иного народа характеризуется неопределенным множеством философских учений? Пожалуй, такой констатации недостаточно. Ведь в каждую историческую эпоху мы обнаруживаем не только сложившиеся в ее рамках философские учения, но и философские учения далекого прошлого, которые в обнов-

<sup>1</sup> Печатается по: Ойзерман Т. И. Введение. Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999. С. 5–24.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. Соч. М., 1935. Т. IX. С. 35.

ленном, обогащенном новой аргументацией виде продолжают свое существование, оказывая мощное влияние как на философию этой эпохи, так и на другие сферы духовной жизни. Платонизм, аристотелизм, стоицизм, скептицизм, возникшие в античном обществе, не ушли в прошлое; они постоянно возрождаются, актуализируются в философских учениях последующих исторических эпох. То же, конечно, относится к философским системам Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, Юма, Канта, Гегеля и многих других философов прошлых веков, которые, как я позволю себе выразиться, остаются нашими духовными современниками.

Констатируя эти факты и истолковывая их вместе с тем с позиций идеалистической «философии истории философии», французский философ Ж. Мэр категорически утверждает, что все когда-либо существовавшие философские системы сохранили свою актуальность: «Никогда ни одна философская система не уступает места другой. Все они продолжают существовать после смерти их авторов и, по-видимому, будут существовать до тех пор, пока существует человеческое мышление. Аргументы, которые они заимствовали из науки своего времени, теряют ценность, но идеи, которые они обосновывают, не обесцениваются. Физика Аристотеля и физика Декарта мертвы, но аристотелизм и картезианство продолжают цвести. Философия относится к науке как к своеобразному трамплину, отталкиваясь от которого, она, как самолет, может достигнуть такой высоты, на которой самые противоречивые учения, в том числе и те, опытные основания которых разрушены новейшими открытиями, сохраняют вечную актуальность»<sup>1</sup>.

Таким образом, историко-философская наука исследует прошлое, которое не остается лишь прошлым, но переходит в каждую последующую эпоху. Философия и история философии, как исторический процесс, образуют развивающееся, все более обогащающееся единство, коррелятивное единство, в котором философия выступает как единство всего многообразия философских систем, т. е. как история философии. Это, следовательно, не только историческое, но и актуальное,

<sup>1</sup> *Maire J.* Une regression mentale. Paris, 1959. P. 15.

постоянно существующее отношение, которое в немалой степени определяет содержание каждой философской системы.

Обосновывая принцип единства философии и истории философии, Гегель указывал на то, что уже в первых философских учениях, относящихся к далекой древности, были поставлены проблемы, которые стали предметом исследования во всех последующих учениях философов. В этой связи Гегель, например, утверждал, что уже Фалес высказал (правда, лишь в смутной, отнюдь не понятийной форме) идею тождества бытия и мышления, т. е. основоположение гегелевского абсолютного идеализма. Отсюда понятно, почему Гегель утверждал: «Систематический прогресс в философии состоит собственно не в чем ином, кроме как в познании того, что уже было высказано»<sup>1</sup>.

Парадоксальный характер этого изречения Гегеля, которое далеко от адекватного описания историко-философского процесса, может быть правильно понято лишь в связи с его учением о развитии философии, учением, которое самым радикальным образом отрицает эмпирически очевидное сосуществование неопределенного множества противостоящих друг другу философских систем. С точки зрения Гегеля, «во все времена существовала только одна философия»<sup>2</sup>, а «кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях ее развития...»<sup>3</sup>. Вся история философии, согласно этой теории историко-философского процесса, представляет собой внутренне необходимое, последовательно поступательное движение философского мышления, устремленного к познанию абсолютного.

Несомненной и притом выдающейся исторической заслугой Гегеля как по существу первого творца теории историко-философского процесса, основоположника научной истории философии, является исследование противоречивого единства философии, сохраняющегося, несмотря на постоянную конфронтацию философских систем, исследование развития

<sup>1</sup> *Hegel G. W. F.* Samtliche Werke. Bd. VI. S. 319. Stuttgart, 1927; *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. Соч. М., 1935. Т. XI. С. 518.

<sup>2</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 99.

<sup>3</sup> Там же.

философского познания как прогрессивного процесса, результатом которого является все более глубокая постановка философских проблем как необходимое условие их возможного решения. Однако гегелевский панлогизм и обусловленная им редукция реального исторического развития философии к логическому следованию философских идей, саморазвитию понятия философии и всего ее содержания — все это и получило свое выражение в гегелевской интерпретации историко-философского процесса как имманентного развития единой, единственной философии, завершением которого и выступал абсолютный идеализм Гегеля.

Вопреки фактам, которые Гегель объявлял видимостью (но ведь видимость — тоже факт), он не хотел признавать, что в философии отсутствует линейная преемственность учений. Истолковывая историческую преемственность в развитии философии как самодостаточный логический процесс, Гегель утверждал: «Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое, самое конкретное»<sup>1</sup>. Этот тезис — не случайное высказывание философа, а один из основных принципов его теории историко-философского процесса. Следует, впрочем, отметить, что и сам Гегель в своих «Лекциях по истории философии», занимаясь конкретным анализом философских систем, фактически опровергает свое крайне одностороннее, ошибочное понимание исторической преемственности в философии. Так, например, Гегель вовсе не считает стоицизм, эпикуреизм, скептицизм — учения, завершающие античную философию, высшей ступенью ее развития. Философия Средневековья, схоластическая философия в особенно-

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 99. Ж. Ипполит, современный французский философ, близкий по духу гегелевской философии, справедливо указывает на принципиальную несостоятельность этого положения: «Порок гегелевской истории философии, которая высказывает претензию на логическое и хронологическое упорядочение философских учений, заключается в том, что она превращает каждую последующую философию в высшее, включающее в себя принцип предшествующей философии и преодолевающее это учение» (Hippolite J. *Études sur Marx et Hegel*. Paris. 1955. P. 82).

сти, трактуется Гегелем как отступление от достижений предшествующей античной философии.

В своем анализе философии Нового времени Гегель еще более далек от стремления представить последнее по времени учение как более высокую ступень философского развития по сравнению с предшествующей. Высоко оценивая рационалистические системы XVII в., Гегель критикует философов XVIII в., в первую очередь представителей Просвещения, как мыслителей, которые во многом, пожалуй, даже в основном, оказались ниже своих великих предшественников.

Разумеется, Гегель не считает Д. Беркли и Д. Юма представителями более высокой, чем учения Декарта, Спинозы, Лейбница, ступени развития философии. Берклеанство, пишет Гегель, является «самой плохой формой» идеализма, так как Беркли «не идет дальше утверждения, что все предметы суть наши представления»<sup>1</sup>.

Итак, Гегелю не удалось доказать, что все философские учения представляют собой лишь моменты, стороны, стадии одной и той же философии в процессе ее развития. Гегель идеализировал, гармонизировал историко-философский процесс, лишил его присущей ему драматичности, реальных противоположностей, которые, вопреки логике Гегеля, не образуют единства, не переходят друг в друга, не примиряются в диалектическом тождестве, включающем в себя и различие.

Мы возвращаемся, таким образом, к нашему отправному положению: существование неопределенного множества фи-

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. XI. С. 370. Г. Мартин, немецкий историк философии, анализируя гегелевскую историко-философскую концепцию, приходит к выводу, что Гегель, вопреки своим намерениям, фактически признавал неизбежность, необходимость плюрализма философских систем. Опираясь на Гегеля, Мартин делает вывод: «То, что существует множество противостоящих друг другу философий, и то, что они, по-видимому, всегда будут бороться друг с другом, — это является фактом. Но этот факт не является, с диалектической точки зрения, недостатком; это, скорее, необходимость. Для философии, действительно, существенно, что существует много философий. Философия может существовать лишь как множество философий» (Martin G. *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. В., 1965. S. 283). Я не могу согласиться с Г. Мартином, что этот вывод, так сказать, подспудно содержится в историко-философской теории Гегеля. Важно другое: это правильное положение, без которого нельзя понять ни философии, ни истории философии.

лософских учений, течений, школ, направлений — эмпирически констатируемый факт, который должен стать исходным пунктом в построении теоретической модели историко-философского процесса. Поскольку согласие между выдающимися философами есть скорее исключение, чем правило, нет и не может быть общепринятого определения понятия философии. Это обстоятельство не должно истолковываться как тупиковая ситуация. Не существует, например, общепринятого определения культуры, но теория и история культуры развиваются вполне успешно. Теоретиками культуры, полемизирующими друг с другом, предложено свыше 200 дефиниций понятия культуры. Хорошо это или плохо? На мой взгляд, хорошо, так как лишь путем сопоставления, сравнительного анализа, критики и синтеза различных определений конкретное постигается именно как конкретное. И Гегель, а вслед за ним и Маркс правильно определяли конкретное в мышлении как единство различных, в том числе и противоположных определений. И конкретная истина (в отличие от абстрактной) есть единство различных определений.

То, что относится к культуре, а также к понятию конкретного, вполне применимо и к пониманию историко-философского процесса. И теории историко-философского процесса следует позитивно оценить и объяснить не только многообразие философских учений, но и соответствующий этому многообразию плюрализм дефиниций понятия философии. Аристотелевское определение философии есть, прежде всего, определение философии самого Аристотеля. То же следует сказать о тех дефинициях понятия философии, которые мы находим, например, у Локка, Дидро или Хайдеггера. И вместе с тем каждая из этих дефиниций философии, при всем их отличии друг от друга (а может быть, именно благодаря этому отличию), есть в большей или меньшей мере определение философии вообще. Но это особого рода определение, которое можно было бы назвать *императивным*: оно не столько говорит о том, что представляет собой философия, сколько о том, чем она должна стать.

Многообразие дефиниций понятия философии, как и многообразии философских учений — естественное, закономерное

выражение исторически развивающегося богатства тематики, проблематики и методов исследования, обретаемых философией. Это богатство не может быть присуще одному философскому учению, как бы ни было оно значительно, содержательно. Оно, это богатство идей и методов, представляет собой достояние того неопределенного множества философских учений всех времен и народов, в силу чего философия и есть, в сущности, историко-философский процесс. И как бы решительно не расходились философы в понимании того, чем они занимаются, в определении смысла и задач философии, в постановке и решении проблем они, несомненно, согласны в одном, в том, что они называют философскими текстами, отличая их от того, что они столь же единодушно считают нефилософскими текстами. Значит, в чем-то философы, несмотря на разделяющие их принципиальные разногласия, все же согласны друг с другом? И хотя слово «философия» на протяжении ряда веков применялось и к нефилософским исследованиям (напомню о «Философии ботаники» К. Линнея, «Философии зоологии» Ж. Ламарка), это нисколько не мешало философам идентифицировать собственно философские исследования. Следовательно, несмотря на разительные разногласия между философами, существует более или менее общее всем философствующим субъектам представление о том, что следует считать философией, философским. Это обстоятельство может быть основанием попытки дать общую, абстрактную дефиницию понятия философии, которая, конечно, не будет принята всеми философами, но, вероятно, может быть позитивно воспринята значительным большинством.

Философия есть *особый* тип *мировоззрения*. Мне хорошо известно, что немало философов отвергает представление о философии как мировоззрении. Я объясняю это тем, что они не занимаются типологическим исследованием мировоззрений и поэтому не выделяют *философское* мировоззрение, в отличие от других типов мировоззрений; естественно-научного, социально-политического, религиозного, а также мировоззрения повседневного опыта.

Общими для всех типов мировоззрений структурными элементами являются *убеждения*, которые в зависимости от



своего содержания могут быть знаниями, верованиями, догадками, научными или ненаучными (даже антинаучными) представлениями. Характер убеждений, естественно, определяет и характер, качественную определенность мировоззрения. Поэтому любая однозначная характеристика мировоззрения вообще (т. е. безотносительно к содержанию образующих его убеждений) принципиально несостоятельна, ненаучна. Несостоятельно, например, широко распространенное утверждение, что любое мировоззрение неизбежно субъективно, догматично, чуждо принятым в науках нормам исследования. Тот факт, что всякое мировоззрение включает в себе определенные ценностные ориентации, заинтересованное отношение к природным или социальным реалиям, никоим образом не ставит под вопрос возможность (и необходимость) научных мировоззренческих убеждений. Ведь и специальное, жестко ограничивающее свою проблематику научное исследование, непосредственно не связанное с какими-либо мировоззренческими убеждениями, предполагает ценностные ориентации. Пафос истины, присущий подлинному научному исследованию, есть, по существу, мировоззренческий пафос.

Что же отличает философское мировоззрение от других его типов? Во-первых, философия представляет собой *общее*, или *целостное*, мировоззрение, поскольку она осмысливает как природную, так и социальную реальность. Это отличает философию от естественно-научного, а также социально-политического мировоззрения. Однако религия также является общим, или целостным, мировоззрением. Философия же, которая, по определению, критически относится к любому верованию, есть *теоретически обосновываемое мировоззрение*. Раскрывая эти две основные черты всякой философии, можно предложить следующую дефиницию: *философия есть система убеждений, образующих общее теоретическое мировоззрение, которое осмысливает, критически обобщает повседневный опыт людей, феномен человеческой личности, общественную практику, научное познание, исторический опыт, исследует многообразие присущих природе и обществу форм всеобщности, разрабатывая на этой основе принципы познания,*

*оценки поведения и практической деятельности вообще, с которыми люди в различные исторические эпохи связывают свои коренные жизненные интересы.*

Данное определение понятия философии представляет собой попытку охватить, разумеется, в самой общей (и, следовательно, абстрактной) форме проблематику философии, многообразие которой находится в определенном отношении к неопределенному множеству философских учений, наличествующих в каждую эпоху существования философии. Но это определение, конечно, не указывает причины того, почему всегда существует неопределенное множество философских учений, почему эти учения противостоят друг другу? Ответ на эти вопросы я пытался дать в моих монографиях «Проблемы историко-философской науки» (1969), «Главные философские направления» (1971), «Диалектический материализм и история философии» (1979), а также в написанной совместно с А. С. Богомоловым книге «Основы теории историко-философского процесса» (1983). Однако недостатком всех этих исследований является то, что плюрализм философских учений рассматривается в них хотя и как закономерное развитие философии, но вместе с тем как исторически преходящий процесс, который с необходимостью завершается созданием научно-философского мировоззрения. Это — ошибочное, с моей нынешней точки зрения, воззрение я стараюсь преодолеть в данной предлагаемой читателю книге.

Итак, почему философия существует и развивается как неопределенное множество философских учений, которые сплошь и рядом враждебны друг другу?

Нельзя, конечно, согласиться с теми историками философии, которые видят причину многообразия философских учений в творческой индивидуальности их создателей. Такую точку зрения пытается обосновать А. Гуйе, видный представитель французской школы «философии истории философии», который утверждает: «Философия есть видение мира, и существуют разные философии, так как философы по-разному видят один и тот же мир. Подлинные разногласия между философами предшествуют их философским учениям»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gouhier H. La philosophie et son histoire. P., 1947. P. 12–13.

Неудовлетворительность этого воззрения на происхождение различных философских учений состоит в том, что оно не учитывает содержания философских учений, которое никак не может быть сведено к отличию одного философствующего интеллекта от другого.

Попробуем прежде всего выяснить гносеологические корни того, что отличает философию от всех, без исключения, наук. Именно это отличие указывает, по моему убеждению, на гносеологические корни плюрализма философских учений.

Начнем с того, что множество, многообразие, плюрализм специфически характеризуют природу и общество. Это не только количественная, но и качественная характеристика, так как и принадлежащие к одной и той же категории явления качественно отличаются друг от друга. Даже те явления природы, которые наука в течение столетий рассматривала как однородные, оказываются благодаря современным исследованиям внутренне разнородными. Прогресс наук, постоянно открывая новые явления и закономерности, все более расширяет наши представления о великом множестве природных и социальных явлений, о множественных различиях между ними. Плюралистическая метафизика Лейбница, постулировавшая существование бесконечного множества духовных субстанций (монад), отразила, несмотря на идеалистическую интерпретацию существующего, эту действительно субстанциальную природу бытия.

Понятие множества является одной из основных категорий современной математики. Теория множеств, созданная Г. Кантором, разграничивает, в частности, бесконечные, конечные и единичные множества, иными словами, признает существование множества множеств. Любая произвольно взятая совокупность (собрание, ансамбль, класс) объектов образует множество, поскольку она составляет элемент какого-либо другого множества. Следовательно, одно множество является слагаемым другого. А там, где каждый элемент одного множества является также элементом другого множества, мы имеем дело с подмножеством. Так, отряд приматов, как обладающий специфической определенностью вид

живых существ, есть подмножество класса млекопитающих; последние же образуют подмножество типа хордовых животных. Таким образом, как ни абстрактны, умозрительны основные понятия этой математической теории, они отражают великое множество явлений природы и общества, множество множеств, подмножеств, их иерархию, субординацию, координацию. Систематика животных и растений, насчитывающая многие сотни тысяч видов, система химических элементов и их изотопов, необозримое многообразие минералов (природных химических соединений), многообразие качественно различных молекул, атомов, элементарных частиц, многообразие клеток, образующих живое существо, — этим далеко не исчерпывается реальный плюрализм природных явлений, который, пользуясь термином Г. Кантора, можно было бы назвать универсальным множеством. И было бы заблуждением полагать, что общественная жизнь, история человечества отличаются меньшим по сравнению с природным процессом многообразием.

Эти общие рассуждения о плюрализме явлений природы и общества позволяют нам сделать вывод, что ни одна наука не занимается исследованием универсального множества. Если раньше говорили, что физика изучает физические явления, химия — химические явления, биология — биологические явления и т. д., то в настоящее время такое определение предмета этих наук оказывается упрощенным и в силу этого некорректным. Физические явления изучаются доброй сотней физических дисциплин, причем количество этих дисциплин благодаря новым достижениям физики постоянно умножается. То же относится к химии, биологии и ко всем другим фундаментальным наукам. Если бы, например, биология поставила своей задачей изучение всего живого в рамках одной биологической дисциплины, она перестала бы быть наукой. История биологии, как и история всех других фундаментальных наук, есть история постоянного выделения, образования множества частных биологических дисциплин, которые исследуют различные фрагменты, аспекты, закономерности того специфического множества, которое называется живой природой, жизнью.

Итак, ни одна наука не изучает мир в целом, хотя мир как целое отнюдь не абстракция, а реальность. Науки расчленяют целое мира на различные части, стороны, элементы, и прогрессирующее расчленение общей картины мира составляет одно из важнейших условий прогресса научного познания. Так возникает и развивается разделение труда в сфере научных исследований; отдельные науки и составляющие их научные дисциплины становятся относительно независимыми друг от друга. Каждая научная дисциплина изолирует предмет своего исследования от предмета других дисциплин. Однако науки и составляющие их многочисленные научные дисциплины не могут совершенно оторваться друг от друга, ибо различные формы движения материи, различные качественные особенности, свойства, формы, состояния, наличествующие в действительности, не существуют изолированно друг от друга; они связаны между собой, друг друга обуславливают, переходят друг в друга. Так возникает потребность преодолеть границы, разгораживающие науки, научные дисциплины, потребность обобщения достижений всех наук, т. е. *мировоззренческая потребность*. Эта потребность в мировоззренческом обобщении возникает не только в лоне научного знания, но и в общественной практике, повседневно человеческом опыте, историческом развитии общества.

Философия стремится объединить то, что науки разделяют, изолируют друг от друга. Философия не участвует в прогрессирующем научном расчленении общей картины мира как предмета исследования, но она учитывает позитивные научные результаты этого процесса. Философия стремится к постижению мира как целого, т. е. познанию бесконечного, которое столь же познаваемо, как и непознаваемо. Основные философские дисциплины образовались уже на первых этапах развития философии; они сохранились в настоящее время, обогатившись новой проблематикой, новым содержанием, новыми методологическими подходами. Если в науках о природе и обществе постоянно формируются новые научные дисциплины, направления исследования, то в философии постоянно возникают

новые системы, течения, направления — одним словом, прогрессирует философский плюрализм и тем самым перманентный философский спор.

Разумеется, и в науках о природе и обществе имеют место неухаживаемые споры, дискуссии, столкновения противоположных, взаимоисключающих воззрений. Однако научные споры, как правило, рано или поздно завершаются решением обсуждаемых проблем, установлением общей точки зрения. Этого нет и не может быть в философии, поскольку философские проблемы не могут быть полностью, однозначно, окончательно решены; решение этих проблем является по преимуществу частичным, оставляющим открытое пространство для продолжения спора и для новых решений. Ответы на философские вопросы не поддаются эмпирической верификации и должны, следовательно, рассматриваться как гипотезы. Это не значит, конечно, что каждый обсуждающийся в ходе развития философии вопрос оставался нерешенным; речь здесь идет об основных философских проблемах, остающихся открытыми для новых решений.

Таковы обусловленные самим предметом философии, ее мировоззренческой спецификой, гносеологические корни плюрализма философских учений. Однако достаточны одни лишь гносеологические основания для возникновения неопределенного множества философских учений, их конфронтации, вследствие которой в философии отсутствует фонд общепризнанных истин, несмотря на то что немалая часть философских выводов является истинами, усвоенными науками о природе и обществе? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ, имея в виду то обстоятельство, что существуют исторические, социальные корни философских учений. Поэтому только сочетание определенных гносеологических и исторических, социальных оснований обуславливает возникновение и развитие плюрализма философских учений.

Гегель, несмотря на то, что он свел развитие философии к имманентно-логическому саморазвитию понятия философии, правильно и вопреки своей основной методологической установке рассматривал философские учения как духовное

содержание той или иной исторической эпохи. «Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собой звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе»<sup>1</sup>.

Это положение Гегель применяет, в частности, при анализе философии эпохи эллинизма. Характеризуя стоицизм, скептицизм, эпикуреизм, Гегель указывает, что социальной почвой, на которой выросли эти философские течения, стало разложение античного общества. Гегель пишет: «Государственный организм распался на атомы частных лиц. Такова стала римская жизнь: с одной стороны, судьба и абстрактная всеобщность владычества, с другой стороны, индивидуальная абстракция, личность, которая содержит в себе определение, что индивидуум в себе представляет собой нечто не благодаря своей жизненности, не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум»<sup>2</sup>. Развивая это абстрактное понимание эллинистической эпохи, Гегель поясняет: одни люди всецело предавались чувственным наслаждениям, другие — путем насилия, пронырливости и хитрости добивались богатства и синекуры, третьи — удалялись от практической жизни в сферу философского умозрения.

Эта характеристика эпохи эллинизма, конечно, слишком обща и совершенно недостаточно выявляет реальные исторические истоки стоицизма, скептицизма и эпикуреизма. Но

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. Соч. Т. IX. С. 48. Несколько ниже Гегель уточняет свою мысль, поясняя, что историческая обусловленность той или иной философской системы не ставит границ ее влиянию в последующие эпохи. Он пишет: «...Если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом» (Там же. С. 55). Если учесть гегелевское диалектическое понимание формы как содержательной, т. е. заключающей в себе содержание, формой которого она является, то станет понятным, почему Гегель придает непреходящее значение всем выдающимся философским учениям. Поэтому он утверждает: «Ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» (Там же. С. 40).

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Соч. М., 1935. Т. VIII. С. 300.

это не умаляет значения провозглашенного Гегелем принципа: философия — самосознание своей исторической эпохи. Что же касается конкретной разработки этого принципа, то этому препятствовала система панлогистского идеализма. Поэтому, говоря об исторических корнях философии той или иной эпохи, Гегель ограничивался общим указанием на «дух времени».

В своей характеристике социальных основ эллинистической философии Гегель не считает нужным объяснить, почему эпоха эллинизма получила свое выражение в столь разных философских учениях, как стоицизм, скептицизм, эпикуреизм. Чем объяснялась эта многоликость, противоречивость эллинистического «духа времени»? Для ответа на этот вопрос необходим анализ социальной структуры эпохи, образующих ее классов и социальных групп, анализ исторических стадий этой эпохи, ее отношения к предшествующему социально-экономическому развитию. Всего этого нет у Гегеля, несмотря на то, что приведенный анализ философских учений эллинизма почерпнут нами не из «Лекций по истории философии», а из «Философии истории».

В монографии «Главные философские направления» я попытался в общей форме охарактеризовать плюрализм философских систем, философские заблуждения и их общую социальную, историческую основу, которая образует основу не одних лишь философских споров, заблуждений, исторических попятных движений и т. п. Позволю себе привести эту характеристику философии и вместе с тем не только философии: «Историко-философский процесс, нередко уподобляемый комедии ошибок, блужданию в лабиринте, анархии систем и системок, образует одно из важнейших измерений интеллектуального прогресса человечества. Поиски правильного мировоззрения и трагические заблуждения, дивергенция философских учений и их поляризация на взаимоисключающие направления, борьба направлений, которая иной раз воспринимается как перманентный философский скандал, все это не только искания, муки и заблуждения отдельных философствующих индивидов. Это — духовная драма всего человечества, и те, кому она представля-

ется фарсом, по-видимому, истолковывают трагическое лишь как *idola theatrī*. Антиномии, в которые впадает философия, кризисы, потрясающие ее, попятные движения, повторение пройденного пути, в том числе и уже совершенных в прошлом заблуждений, отбрасывание действительных философских открытий ради давно опровергнутых заблуждений, упорно принимаемых за истины, — разве эти факты характеризуют одну только философию? Философия — духовный образ человечества, и ее достижения и злоключения составляют существеннейшее содержание его интеллектуальной биографии»<sup>1</sup>.

Исторически обусловленный характер философских учений, который в большей или меньшей мере ограничивает их значение рамками породившей их эпохи, осознается многими философами и историками философии в духе релятивизма и скептицизма. Историзм философии рассматривается ими как свидетельство ее субъективного содержания, которое не имеет ничего общего с исследовательским поиском истины, действительным решением встающих перед философией проблем. Такая субъективистски-историческая интерпретация смысла философии обосновывалась, в частности, В. Дильтеем. Один из его сторонников Ф. Кренер писал: «Подлинный скандал в философии состоит только и единственно в анархии философских систем, в том, что множество философских воззрений и их ожесточенная взаимная борьба составляют две стороны единого целого»<sup>2</sup>. Для того, чтобы

<sup>1</sup> Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971. С. 363.

<sup>2</sup> Krenner F. Die Anarchie der philosophischen Systeme. Leipzig, 1929. S. 1. В противоположность концепции, излагаемой Кренером и другими подобными ему историками философии, М. Геру — глава французской школы «философии истории философии» — решительно выступает против сведения содержания философских систем к тому или иному содержанию исторической эпохи, в рамках которой эти системы появляются на свет. С точки зрения «радикального идеализма» Геру, философская система как логическое единство, обусловленное его основоположением, «не имеет по сути дела начала во времени. Но как только философия появляется в рамках времени, она демонстрирует присущую ей по природе вневременность. Таким образом, всякая философия есть вечная идея, и понятно поэтому, что она неуязвима для истории» (см.: Études sur l'histoire de la philosophie en hommage a M. Guerout. Paris, 1964. P. 200). Нельзя согласиться с исходным положением и аргументацией Геру. Но он, несомненно, прав в том, что философские идеи, появившиеся в ту или иную эпоху, становятся интеллектуаль-

покончить с этим нетерпимым положением в философии, Кренер предлагает инвентаризировать философские учения, т. е. классифицировать их, разделив по тем или иным признакам на группы, подгруппы и т. д. Такая «системология» будет, по мнению Кренера, возвышаться над «плюрализмом философских систем», давая некое общее понимание сущности философии и являясь поэтому метафилософией или философией философии. При этом Кренер подчеркивает, что любая классификация философских систем, а значит и «системология», будет неизбежно условной, субъективной, имеющей преимущественно педагогический характер. Кренер так же, как и Дильтей, как и многие другие философы нашего столетия, отрицает единство философии как специфической формы познавательной деятельности.

Выше я подчеркивал, что, несмотря на все разногласия между философами, все они согласны в одном, в том, что такие-то тексты являются философскими, а другие тексты не являются таковыми. Это согласие несогласных друг с другом философов касается в данном случае не содержания философских учений, а их формы, т. е. способа изложения, аргументации, обоснования и систематизации тезисов и т. д. И здесь уместно напомнить ту уже высказанную выше мысль, что форма содержательна, а содержание находит свое выражение, являет себя в форме.

Именно поэтому плюрализм философских учений отнюдь не свидетельствует о том, что эти учения действительно независимы друг от друга, что между ними нет идейного родства, духовной преемственности. Напротив, можно с уверенностью сказать, что нет ни одной философской системы, сколько бы своеобразной, новаторской она ни была, которая не опиралась бы на предшествующие философские идеи, не исходила бы из накопленного, постоянно возрастающего фонда философских идей, аквизита философии.

Исследование исторической преемственности в развитии философии не только опровергает пресловутую концепцию

ным наследием последующих эпох. Благодаря этому значительная часть философских идей обретает непреходящее значение, а тем самым и независимость от тех исторических условий, которые вызвали их к жизни.

анархии философских систем, но и позволяет выявить основные закономерные формы прогрессивного развития философии. Я полагаю, что такими закономерными формами философского развития являются: *дифференциация* философских учений, *дивергенция* философских учений, *поляризация* философии, *интеграция* философских идей. Рассмотрим вкратце примеры такого закономерного развития философии.

Фалес, родоначальник древнегреческой философии, утверждал, что все вещи возникают из воды. Анаксимен, не соглашаясь со своим учителем, полагал, что первовеществом является воздух. Анаксимандр, третий великий представитель ионийской натурфилософии, доказывал, что основу всего существующего образует некая «неопределенная материя». Не нужно большой проницательности, чтобы увидеть, как много общего между этими, не соглашавшимися друг с другом философами. Все они рассматривали многообразие природных явлений в их единстве, считали основой всеобщей связи природных явлений вещество, материю, которая характеризовалась ими как находящаяся в вечном процессе движения, изменения, трансформации. Эти философы обосновывали наивно материалистическое понимание природы. Разногласия между ними, разногласия, несомненно, существенные, могут быть определены как дифференциация в рамках принципиально единого, целостного философского течения.

Если мы теперь рассмотрим разногласия между Гераклитом и философами Элейской школы, то здесь налицо гораздо более глубокие расхождения, которые можно охарактеризовать понятием дивергенции. Это понятие было введено Ч. Дарвином для обозначения постоянно усиливающихся в ходе естественного отбора различий между видами живых существ. Дивергенция, по учению Дарвина, ведет к образованию новых видов. Нечто подобное имеет место и в философии в ходе возникновения новых учений.

Элеаты ставили под вопрос объективное существование чувственно воспринимаемого мира, реальность наблюдаемого в нем движения, изменения, качественного многообразия. Они утверждали, что истинно существующее, в отличие от ка-

жущегося, не обладает чувственно воспринимаемыми качествами; оно неподвижно, неизменно. Гераклит же, напротив, доказывал, что нет ничего неизменного. Все существующее представляет собой воплощение огня, непрерывный процесс горения, возникновения, уничтожения, изменения, превращения в нечто другое, противоположное.

Дивергенция философских учений, поскольку она возрастает, усиливается, оказывается в конечном счете поляризацией философии на противоположные направления. Однако противоположные направления нередко не только противостоят друг другу, но и находятся в отношении взаимодополнения, а следовательно, могут быть объединены, синтезированы в новой, наиболее развитой системе философии. Таковы, например, рационализм и эмпирицизм; сторонники одного из этих направлений воспринимали определенные идеи, положения другого, стремясь преодолеть ограниченность эмпирической (или рационалистической) теории познания. Однако существуют и такие философские учения, которые принципиально несовместимы. Таковы, например, рационализм и иррационализм, материализм и идеализм. Попытки объединить такие противоположности приводят лишь к теоретической путанице, мешанине, эклектизму. Возникновение взаимоисключающих философских учений есть не что иное, как радикальная поляризация философии.

Нетрудно понять, что радикальная поляризация философии — необходимое следствие дифференциации, дивергенции, поляризации философских учений. Так, противоположность рационализма и эмпирицизма, о которой уже шла речь, становится радикальной противоположностью несовместимых направлений, поскольку одни рационалисты (или эмпирицисты) являются сторонниками материализма, а другие — идеализма. Материалистическому эмпирицизму противостоят идеалистический эмпирицизм, рационалистическому материализму — рационалистический идеализм.

Однако поляризация философии даже в ее радикальной форме не исключает преемственности между философскими учениями. Такая преемственность существует и между материализмом и идеализмом. Идеализм воспринял разработан-

ный материалистами принцип детерминизма. Гегель, разрабатывая свою систему, опирался на учение Спинозы о субстанции и ее атрибутах, на спинозовский материалистический пантеизм. Материалисты К. Маркс и Ф. Энгельс восприняли диалектику Гегеля, обогатив тем самым материализм достижениями идеалистической философии. Таким образом, закономерное развитие философии не завершается процессом поляризации. Процесс преемственности в развитии философии имеет своим необходимым результатом *интеграцию* философских идей, которая осуществляется выдающимися философскими учениями, течениями, направлениями.

Специфической характеристикой философии как особой области познания является также и то, что она эффективно развивается не только путем осмысления исторического опыта, новых научных открытий и т. п., но и путем осмысления и переосмысления своей собственной истории, философских учений предшествующих эпох. Именно в этой связи особое мировоззренческое и методологическое значение приобретает вопрос: как относится философия к своему историческому прошлому и его систематическому исследованию? С моей точки зрения, прошлое философии существует главным образом как хронологическое прошлое, а не как нечто устаревшее, отжившее, потерявшее свой смысл и значение. Специфика историко-философского процесса как раз и заключается в единстве настоящего и прошлого. И то же можно сказать о философии, философских учениях каждой исторической эпохи.

Исследование противоположности материализма и идеализма, их конфронтации должно быть освобождено от догматической односторонности, свойственной большинству философов-материалистов, явно недооценивающих выдающуюся роль идеализма в истории философии и познания вообще. В споре между материализмом и идеализмом материализм далеко не всегда был прав. Телеология идеализма выявляла, описывала, хотя и неадекватным образом, существенные природные отношения, которых не видели или не хотели признавать материалисты XVII–XVIII вв. Идеалистическое признание бестелесных феноменов, несмотря на заблужде-

ния относительно природы света и других явлений, фактически предвосхищало научное разграничение материи и поля. Принцип относительности знаний был впервые сформулирован и разработан идеалистической философией, которая, правда, истолковывала эту относительность преимущественно в духе гносеологического субъективизма. Идеализм, следовательно, вносит свой позитивный вклад в процесс интеграции философских идей.

Предложенная теоретическая модель развития философии, разумеется, имеет в виду не имманентный логический процесс, которого, конечно, не существует. Эта модель фиксирует относительную самостоятельность философии, обусловленную накоплением, умножением философских идей, концепций, учений, а также развитием научных знаний. Но поскольку историческая преемственность в философии предполагает выбор, а последний всегда обусловлен исторической ситуацией, общественными потребностями и т. д., поскольку развитие философии может быть правильно понято и объяснено лишь в рамках каждой данной исторической эпохи, общественное сознание которой находит свое выражение в философских учениях.

Отдельно взятое философское учение, каким бы выдающимся оно не было, лишь односторонне, фрагментарно и поэтому неадекватным образом выражает природу философии, ее идейное богатство и действительную роль в развитии общества. Адекватным выражением бытия философии является плюрализм философских учений, существующий во все исторические эпохи. Историко-философский процесс представляет собой развитие прогрессирующего множества философских учений, которые, взаимодействуя друг с другом, обогащают проблематику философии и ее методы исследования. История философии как наука есть исследование плюрализма учений, плюралистического развития философии как закономерного процесса. Таким образом, философия, т. е. многообразие философских учений и историко-философский процесс образуют единое, исторически развивающееся целое.

**Владислав Александрович ЛЕКТОРСКИЙ**

*доктор философских наук, профессор, академик РАН, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН*

## Александр Степанович Карпенко: сверхреализм

Александр Степанович Карпенко — выдающийся советский и российский логик и философ. Окончил философский факультет Московского государственного университета. С 1977 г. вплоть до смерти работал в институте философии АН СССР (РАН). С 2000 г. был заведующим сектором логики. Исследовал проблемы многозначной логики, логические свойства простых чисел, философские основания логики.

В последние годы жизни развивал (используя идеи модального реализма известного американского логика и философа Д. Льюиса) метафизическую концепцию реальности всего, что мыслится как возможное — идея суперреализма. Иными словами, все возможное (мыслимое) оказывается необходимым, хотя эта необходимость существует в других мирах, помимо актуального, в котором находимся мы, мыслящие. Основные постулаты этой концепции, согласно Карпенко, состоят в следующем: возможные миры существуют и отличаются от нашего мира по содержанию, а не роду; сами миры являются конкретными объектами, а не множествами или универсалиями; актуальность мира является индексной, т. е. мир актуален только потому, что мы в нем живем. В этом выражается различие между актуальным и реальным миром; возможные миры пространственно, временно и каузально изолированы друг от друга; полнота реализации возможного обеспечивается принципом рекомбинации, согласно которому соединение вместе частей различных возможных миров дает другой возможный мир.

Карпенко предлагает негативное определение реальности: в каждом частном случае мир реален, если существует

**АРКАДИЙ СТЕПАНОВИЧ КАРПЕНКО**



хотя бы одна нереализованная возможность. В таком случае основным вопросом метафизики становится не вопрос «Почему вообще нечто существует?», а вопрос «Почему нечто возможное вообще не существует?». И наступает именно тот самый момент, когда мысль о неразрешимости этого вопроса способна «разорвать сознание в клочья». Накопленный материал и различные теории подобного рода, с точки зрения Карпенко, позволяют провести классификацию уровней реализации возможного. Более того, считает он, есть все основания думать, что различным типам религиозных культур, например, таким, как христианская, мусульманская, буддистская, соответствуют различные типы логического мышления в зависимости от отношения к возможному.

Концепция суперреализма контринтуитивна и представляется не просто экстравагантной, но даже сумасшедшей. Между тем Карпенко показал (и в этом состоит оригинальность предложенного им подхода), что развивавшаяся им метафизическая теория может быть связана с популярной многомировой интерпретацией квантовой механики известного физика Эверетта и с разделяемой многими специалистами в теории космологии идеей мультиверса.

**Александр Степанович КАРПЕНКО**

*доктор философских наук, профессор*

*7 апреля 1946 г. (Куйбышев) —*

*14 декабря 2018 г. (Москва)*

## Сверхреализм

### Часть I. От мыслимого к возможному<sup>1</sup>

Концепция сверхреализма предполагает мультиверс как многовариантность Вселенной, и все эти варианты равновозможны. Проблематика философии сознания, феномен контрфактуального мышления, модальная эпистемология, различные теории возможных миров, результаты современной космологии, антропный принцип — все это объединяется в одну глобальную тенденцию, цель которой — максимально расширить сферу реального. В статье на большом фактическом материале обосновывается следующий аргумент: (1) все мыслимое возможно (Витгенштейн, Чалмерс и др.); (2) все возможное реализуется (принцип изобилия, принцип плодovitости, модальный реализм, миры Эверетта и др.), откуда по транзитивности получается: (3) все мыслимое реализуется (принцип полноты). Тогда основой принципа полноты является мыслящее существо, наделенное контрфактуальным мышлением, чья функция — генерировать своим сознанием все новые и новые возможности. И тогда реальность рождается из замкнутости на себя человеческого сознания, т. е. из логики, пока все возможное не реализуется. Два главных предрассудка мешают развитию мыслительных способностей человека: (1) непрерывное повторение того, что у истории нет сослагательного наклонения; (2) надежда на то, что все рано или поздно заканчивается. Как первое, так и второе говорит о жестких границах мышления человека. Преодоление этих предрассудков ведет к совершенно новому пониманию окру-

<sup>1</sup> Печатается по: Карпенко А. С. Сверхреализм // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 2. С. 5–23.

жающего нас мира и к новым гораздо большим возможностям его философского осмысления.

*Ключевые слова:* логическое пространство, философия сознания, контрфактуальное мышление, метафизика модальностей, принцип полноты, антропный принцип, мультиверс, сверхреализм.

Если раздвоение — шизофрения, то рассемирение — мультиверс.

#### *Афоризм*

Людвиг Витгенштейн с облегчением вздохнул, заканчивая свою главную работу, получившую при издании название «Logisch-philosophische Abhandlung» (1921), и, не колеблясь ни минуты, написал в предисловии: «Истинность изложенных здесь мыслей кажется мне неопровержимой и окончательной. Следовательно, я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены»<sup>1</sup>.

«Теперь можно послать ее моему другу и учителю, — решил он, — хотя Рассел, возможно, ничего не поймет». Ночь выдалась беспокойной, и Витгенштейн никак не мог понять, что его так мучает и беспокоит. Перечитывая текст, он каждый раз убеждался, как хорошо и правильно все изложено. Но чего-то не хватало, и это что-то было принципиально важным и фундаментальным. «Наверное, все дело в названии», — подумал Витгенштейн и стал лихорадочно перебирать варианты. Смущало и то, он хорошо это понимал, что книга на самом деле не о логике, как могут подумать, а о тех мирах, которые логика порождает.

Внезапно он с раздражением вспомнил высказывания Фреге и Пирса о том, что логика имеет нормативный характер, т. е. логика учит, как следует рассуждать. «И это они мне указывают, по каким правилам я должен рассуждать!» — с негодованием воскликнул Витгенштейн и опрокинул чашку кофе на свой манускрипт. И тут его посетила страшная мысль: в трактате он не дал определение предмета логики!

И торопливо вставил в скобках: «Логика трактует [handelt] каждую возможность, и все возможности суть ее факты» (афо-

ризм 2.0121)<sup>1</sup>. Ранее, в другом афоризме им уже было сказано, что «факты в логическом пространстве суть мир» (1.13). Отсюда следовало, что возможности и есть мир. Так логика и онтология связались воедино.

#### 1. В логическом пространстве

«Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна — безусловно, одно из самых важных произведений XX в. А по своему содержанию — наиболее загадочное и таинственное. Существует много различных прочтений «Трактата», а в последнее время появляются все новые и новые<sup>2</sup>, что говорит о резко возросшем интересе к этому произведению. И подобно ситуации с классическими античными текстами, уже отдельные фразы и их части «Трактата» подвергаются экзегетике.

В основе философской доктрины «Трактата» лежит отношение между миром, языком и мышлением. Мне представляется наиболее интересным метафизическое прочтение «Трактата», где возможности наполняют логическое пространство, а атомарный факт есть часть этого пространства, и «каждая вещь существует как бы в пространстве возможных атомарных фактов» (2.013). Мир возможностей является концептуально априорным к представлению возможностей. Но что такое возможность в «Трактате» Витгенштейна? Витгенштейновское понятие возможности не осталось без внимания ис-

<sup>1</sup> Здесь очень важно, как понимать слово «handelt». В последующих русских переводах «handelt» переводится как «имеет дело» (1994) или как «апеллирует» (2005). Имеются два английских перевода. В первом из них, проверенном Витгенштейном, «handelt» переводится как ‘treats’ (1922), а в другом — ‘deals with’ (1961). Если с ‘deals with’ все понятно — это «имеет дело», то ‘treat’, кроме всего прочего, допускает толкование «реализует». Остается только добавить, что в многочисленных комментариях к «Трактату» определение предмета логики, данное Витгенштейном, оставалось безо всякого внимания, скорее всего, из-за абсолютного непонимания данного определения.

<sup>2</sup> *McManus D.* The Enchantment of Words Wittgenstein’s Tractatus Logico-Philosophicus. Oxf., 2010; *Beyond The Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate.* N.Y., 2011; *Horwich P.* Wittgenstein’s Metaphilosophy. Oxf., 2012; *The Oxford Handbook of Wittgenstein.* Oxf., 2012 (наиболее всеобъемлющее издание, когда-либо опубликованное о Витгенштейне, содержит 35 оригинальных работ, написанных ведущими специалистами); *Tejedor C.* The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value. Abingdon; N.Y., 2015; *Zalabardo J. L.* Representation and Reality in Wittgenstein’s Tractatus. Oxf., 2015.

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 30.

следователей<sup>1</sup>, а в последние годы интерес к данной тематике заметно увеличился<sup>2</sup>. И все же однозначного понимания здесь нет.

Кстати, следует отличать возможность чего-то, например, возможность какого-то события или возможность какого-то феномена, например, возможность движения и т. д., от возможности как таковой<sup>3</sup>. Делается это крайне редко, и поэтому само понятие возможности становится неопределенным и расплывчатым. У Витгенштейна дело обстоит иначе: понятие возможности представлено понятием формы (2.0141), а «форма есть возможность структуры» (2.033). Структура — «это тот способ, каким связываются объекты в атомарном факте» (2.032).

У Витгенштейна «структура» трансформируется в образ, который «изображает факты в логическом пространстве» (2.11). Мы все время мыслим образы, которые репрезентируют возможности посредством языка. Основная идея Витгенштейна состоит в том, что между языком и миром существует изоморфизм (2.022, 2.16—2.161). Здесь не надо забывать, что у Витгенштейна «мир есть совокупность фактов, а не вещей» (1.1). Факты в логическом пространстве, т. е. в нашей голове (в сознании), мыслимы в виде образа (3.001), а «то, что мыслимо, также возможно» (курсив мой. — А. К.) (3.02).

Витгенштейн любил говорить, что он не прочитал ни одной строчки из Аристотеля, и это дает повод предположить, что он также не читал и Юма, который в «Трактате о человеческой природе» (1739) четко сформулировал исходный вариант аргумента от мыслимого к возможному: «В метафизике общепринято следующее положение: все, что ум ясно представляет, заключает в себе идею возможного существования,

<sup>1</sup> См.: *Hochberg H.* Facts, possibilities and essences in the Tractatus // *Essays on Wittgenstein*. Urbana, 1971. P. 485–533; *Weissman D.* Eternal Possibilities: A Neutral Ground for Meaning and Existence. Illinois, 1977 (Ch. 6: «Representation of possibility in language»); *Newman A.* The Physical Basis of Predication. Camb., 1992 (Ch. 3.5: «Wittgenstein's theory of possibility»).

<sup>2</sup> Обсуждение недавних работ см. в: *Peach A. J.* Possibility in the Tractatus: A defense of the old Wittgenstein // *Journal of the History of Philosophy*. 2007. Vol. 45(4). P. 635–658; *Cerezo M.* Possibility and logical space in the Tractatus // *International Journal of Philosophical Studies*. 2012. Vol. 20(5). P. 645–659.

<sup>3</sup> Это как с понятием «истина». Одно дело, «что есть истина», а другое дело, «что является истинным».

или, другими словами, ничто из того, что мы воображаем, не есть абсолютно невозможное. Мы можем образовать идею золотой горы, и заключаем отсюда, что такая гора действительно может существовать. Мы не можем образовать идею горы без долины [у ее склонов] и поэтому считаем такую гору невозможной<sup>1</sup>. Таким образом, для того, чтобы нечто стало возможным, достаточно одной лишь мыслимости!

Вот этот переход от мыслимого к возможному является центральным в современной философии сознания.

## 2. Философия сознания

Одной из самых важных научных проблем и главной философской проблемой на сегодняшний день является феномен сознания. Несмотря на переизбыток литературы, в том числе монографической, решения этой проблемы в ближайший период не предвидится, но появились интересные антифизикалистские подходы. Напомним, что, согласно физикалистам, сознание представляет собой физический процесс и может быть полностью редуцировано к мозгу.

Прояснить суть физикализма поможет красочная метафора С. Крипке, который одним из первых использовал аргумент от мыслимости/представимости (*conceivability*) к возможности для критики материалистических теорий сознания в книге «Именование и необходимость» (1972)<sup>2</sup>. В кратком изложении это выглядит так. Представим себе, что Бог создает мир и решает полностью воплотить в реальность физический универсум. Здесь описывается распределение и состояние каждой элементарной частицы в пространстве и времени вместе с законами, управляющими их поведением. Например, Бог создал свет (и таким образом создал поток фотонов в соответствии с нынешней научной доктриной) до того, как он создал людей и животных. Возникает вопрос, должен ли Бог, создав физический универсум, сделать что-то еще дополнительно, чтобы обеспечить функционирование сознания? Положительный ответ предполагает, что сознание есть нечто большее, чем то, что могут обеспечить фи-

<sup>1</sup> *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 124.

<sup>2</sup> *Kripke S.* Naming and Necessity // *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, 1980. P. 253–355.

зические законы и факты. Физикалисты с этим не согласны, полагая, что, полностью зафиксировав чисто физические факты, Бог тем самым зафиксировал и все психические факты, а именно: человеческие мысли, чувства, эмоции и т. п., которые следуют из физических. Чтобы доказать правоту своих воззрений, материалистам нужно, как полагает Крипке, убедить своих оппонентов в том, что являющееся для них с очевидностью возможным, на самом деле, таковым не является, а феномены, которые они с легкостью могут себе представить, в сущности, они представить не могут. Интересна заключительная фраза Крипке: «Я считаю, что [декартова] проблема души и тела широко открыта для обсуждения и чрезвычайно запутана»<sup>1</sup>.

В этой запутанности решил разобраться Д. Чалмерс в книге «Сознающий ум» (1996)<sup>2</sup>, получившей широкую известность среди специалистов. В ней была обстоятельно разработана анти-физикалистская концепция сознания. Созданную им теорию сознания он назвал — «натуралистический дуализм», определив его следующим образом: «Сознание — это такая черта мира, которая выходит за пределы его физических черт... Все что мы знаем, — так это то, что в нашем мире существуют свойства индивидов — феноменальные свойства [квалиа], которые являются онтологически независимыми от физических свойств»<sup>3</sup>. И далее: «Сознательный опыт возникает из физического в соответствии с определенными законами природы, но сам не является физическим»<sup>4</sup>.

Опираясь на различные аргументы от мыслимости, Чалмерс настойчиво и последовательно доказывает, что сознание именно таково, каким он его представляет. Одним из таких аргументов является аргумент от логической возможности зомби, к которому Чалмерс возвращается вновь и вновь.

Вот как Чалмерс представляет своего зомбийного двойника: «Эта тварь является моей молекулярной копией и идентична мне во всех своих низкоуровневых свойствах, постулированных совершенной физикой, но она полностью

<sup>1</sup> *Kripke S.* Naming and Necessity. P. 355.

<sup>2</sup> *Чалмерс Д.* Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М., 2013.

<sup>3</sup> Там же. С. 162.

<sup>4</sup> Там же. С. 207.

лишена сознательного опыта»<sup>1</sup>. Как пишет Н. М. Гарнцева, «Зомби в отличие от человека не знает, каково это быть самим собой, внутри него — беспросветная тьма»<sup>2</sup>.

В схематизированном виде аргумент от логической возможности зомби выглядит следующим образом: 1) существование зомби мыслимо (представимо); 2) если существование зомби мыслимо, то оно возможно; 3) если существование зомби возможно, то сознание не обладает физической природой; 4) значит, физикализм (материализм) ложен.

Зомби посвящена огромная философская литература. Здесь в первую очередь следует указать обстоятельную обзорную статью Р. Кирка<sup>3</sup>, который в 1974 г. и ввел в оборот понятие философского зомби, но затем отказался от своего оригинального вклада в аналитическую философию, посчитав, что переход от мыслимого к возможному не совсем очевиден. Вот в этом переходе и заключается вся суть проблемы<sup>4</sup>. Не надо думать, что аргумент от мыслимости восходит к Юму и Декарту<sup>5</sup>. Особо впечатляющее применение этого аргумента мы находим уже при онтологическом доказательстве бытия Бога<sup>6</sup>.

Аргумент о мыслимости зомби включен в список 100 наиболее важных аргументов в западной философии<sup>7</sup>. Большую значимость приобретает этот аргумент в прояснении таких

<sup>1</sup> *Чалмерс Д.* Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. С. 127.

<sup>2</sup> *Гарнцева Н. М.* Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 93–105.

<sup>3</sup> *Kirk R.* Zombies // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/zombies> (accessed on 14.06.2015). См. также аннотированную библиографию к теме «Zombies and the Conceivability Argument», составленную Д. Чалмерсом // URL: <http://consc.net/mindpapers/1.3b> (accessed on 14.06.2015).

<sup>4</sup> Особого внимания заслуживает сборник статей: *Conceivability and Possibility*. Oxf., 2002. В предисловии говорится о том, что способность представлять вещи как возможные играет решающую роль как в повседневном мышлении, так и в философских рассуждениях. В сборник включена также статья Чалмерса: «Does conceivability entail possibility?».

<sup>5</sup> См.: *Boulter S.* The Medieval origins of conceivability arguments // *Metaphilosophy*. 2011. Vol. 42(5). P. 617–641.

<sup>6</sup> См.: *Карпенко А. С.* Философский принцип полноты. Ч. I // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 62–63. См. также: *Jacquette D.* Conceivability, intensionality, and the logic of Anselm's modal argument for the existence of God // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1997. Vol. 42(3). P. 163–173.

<sup>7</sup> *Kind A.* Chalmers' Zombie argument // *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western*. Malden (Mass.), 2011. P. 327–330.

проблем, как дуалистичность мира, природа сознания, взаимоотношение материального (физического) и духовного (феноменального). Но главным остается повышенный интерес к таким более общим вопросам, как отношения между воображаемостью, мыслимостью и возможностью. Именно понятие «возможности» становится здесь наиболее интригующим, даже опасным, и его, порой не давая себе в этом отчета, пытаются элиминировать из дискурса.

### 2.1. Возможность

Точного и общепринятого понимания того, что есть возможность, нет. Три стандартных вида возможности следующие: логическая возможность, метафизическая возможность и физическая (номологическая) возможность. Логически возможно то, что не противоречит законам логики, например, летающие телефоны являются логически возможными (пример Чалмерса). Тогда физически возможно то, что не противоречит законам природы. Имеется огромный класс логически возможных ситуаций, которые не являются физически возможными, например, универсум без гравитации или с другими значениями фундаментальных констант (пример Чалмерса). Понятно, что любая физическая возможность является логической возможностью.

Особый интерес представляет собой метафизическая возможность, которая определяется относительно пространства возможных миров. Если высказывание о некоторой ситуации истинно в некотором возможном мире, то оно является метафизически возможным. Очень легко вообразить, например, что Луна состоит из сыра, но в нашем мире это не так. Зачастую метафизическая возможность и логическая возможность не различаются (Крипке, Чалмерс и др.), и тогда главным для обыденного мышления становится отделение метафизической возможности от физической. Но, как мы впоследствии увидим, аналитическая метафизика в лице некоторых своих ярких представителей пошла по другому пути.

В литературе, посвященной обсуждению аргумента от мыслимого к возможному, кроме указанных понятий возможности встречается еще множество других: реальная возможность, естественная возможность, эмпирическая возможность, кау-

зальная возможность, практическая возможность, строгая возможность, осознанная возможность, концептуальная возможность, ментальная возможность, чистая возможность (*possibilia*) и т. д.

В статье, где наиболее полно разработан аргумент от мыслимости<sup>1</sup>, Чалмерс различает два вида возможности и, соответственно, два вида мыслимости. Он предлагает отличать понятие «мыслимость на первый взгляд» от понятия «идеальная мыслимость». Например, гипотеза *S* мыслима на первый взгляд, если в ней нельзя обнаружить противоречий и тем самым исключить ее априори. Гипотеза *S* мыслима идеально, если она не может быть исключена априори даже после идеального рационального размышления. Главное различие между ними состоит в том, что мыслимость на первый взгляд привязана к случайным когнитивным ограничениям субъекта, в то время как идеальная мыслимость абстрагируется от этих ограничений. Только идеальная мыслимость служит основанием для перехода к метафизической возможности. Мы можем помыслить круглый квадрат, но это не идеальная мыслимость.

Таким образом, определенная характеристика представимости/мыслимости налагает определенные ограничения на то, что возможно. Здесь, однако, стоит подчеркнуть, что удовлетворительного содержательного определения понятия «представимости» нет<sup>2</sup>. Отсюда не дающий покоя вопрос о том, что понимать под возможностью. Напомним, что, по Витгенштейну (на его афоризм 3.02 в этой дискуссии по каким-то причинам не ссылаются), возможность предстает в виде образа, осмысленно выраженного в языке. Определив, что реально возможно, мы могли бы поставить вопрос о том, что могло бы существовать. И, наконец, совсем крамольный вопрос: а не достаточно ли для реализации какой-то ситуации всего лишь мыслимой возможности этой ситуации<sup>3</sup>? И какова при этом роль сознания?

<sup>1</sup> Chalmers D. The Two-dimensional argument against materialism // Chalmers D. The Character of Consciousness. N.Y., 2010. P. 141–192.

<sup>2</sup> Следуя Чалмерсу, *p* представимо, если и только если не *p* не может быть исключено априори.

<sup>3</sup> Подчеркнем, что в современной модальной логике, получившей такое необычайное развитие, утверждение, что из возможности *p* следует само это *p*, абсолютно неприемлемо.

Очень малое число философов верит в то, что зомби реально существуют, многие допускают, что по крайней мере их можно помыслить, но отсюда не следует их возможность. В последнее время активизировались сторонники Чалмерса, которые считают, что зомби все-таки метафизически возможны<sup>1</sup>. Но в большинстве работ порой прочитывается глубокое неосознанное беспокойство, нет, не перед философским зомби, хотя и такое есть<sup>2</sup>, а перед мистикой феномена возможности чего-то. И, как мы увидим далее, это беспокойство обосновано.

Критики Чалмерса, погружившись в тончайшие дистинкции при рассмотрении аргумента от мыслимости к возможности, почти не обратили внимание на раздел под названием «Модальный рационализм»<sup>3</sup>. Здесь подчеркивается, что понятия возможности и необходимости являются рациональными модальными понятиями, которые чрезвычайно полезны при анализе содержания мышления и семантики языка и которые непосредственно связаны с непротиворечивостью, рациональным выводом и мыслимостью. Пространство логически возможных миров просто жизненно необходимо для самых различных разъяснений, и здесь Чалмерс ссылается на книгу своего учителя Д. Льюса, выдающегося философа XX в., представившего возможные миры как актуальные<sup>4</sup>. Чалмерс заканчивает свою статью мыслью о том, что «связь между представимостью и возможностью заложена в рациональных корнях наших модальных концептов»<sup>5</sup>.

В связи с этим обратим внимание на то, что модальные понятия возникают из довольно глубоких предпосылок, и, по-видимому, главной такой предпосылкой является контрфакту-

<sup>1</sup> Из недавних работ сошлемся на следующие: *Jarocki J. David Chalmers' argument for the logical possibility of Zombies // Roczniki Filozoficzne. 2013. Vol. 61. P. 23–42* (автор считает, что аргумент до сих пор не опровергнут и «дебаты о зомби могут иметь положительное влияние на многие области философского исследования»); *Prelević D. Zombies slap back: Why the anti-Zombie parody does not work // Disputatio. 2015. Vol. VII(40). P. 25–43.*

<sup>2</sup> *Lynch M. P. Zombies and the case of the phenomenal pickpocket // Synthese. 2006. Vol. 149(1). P. 37–58.*

<sup>3</sup> *Chalmers D. The Two-dimensional argument against materialism. P. 184–192.*

<sup>4</sup> *Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxf., 1986.*

<sup>5</sup> *Chalmers D. The Two-dimensional argument against materialism. P. 192.*

альное мышление. Интересно, что Д. Чалмерс указал в своих книгах на важность контрфактуалов при рассмотрении «естественно возможных ситуаций», но, как и в случае с Витгенштейном, это осталось без внимания.

### 3. Контрфактуальное мышление

Над человеческим мышлением все большую власть приобретают контрфактуалы<sup>1</sup>, и это общая тенденция. Чтобы понять причины такого явления со всеми вытекающими из него следствиями, рассмотрим функцию контрфактуалов в рассуждениях и возникающие при этом проблемы.

Грамматическая форма контрфактуалов очень проста: если бы было *A*, то было бы *C*, т. е. ( $A \rightarrow C$ ). Термин «контрфактуальный» означает — буквально противоположное фактам. Например, если бы не большевистский переворот в России 1917 года, то Россия была бы самой экономически развитой страной в мире. Контрфактуальные высказывания представляют собой условные предложения, сослагательная форма которых подразумевает, что реальное положение дел отличается от описываемого антецедентом и консеквентом, взятыми в изъявительной форме<sup>2</sup>. В этом случае возникает логическая проблематика контрфактуальных высказываний, которая состоит в отыскании критериев, позволяющих считать такие высказывания истинными. И это реальная проблема, поскольку приходится оценивать мыслимые ситуации, которые противоречат реальным фактам и непонятно, где искать факты (или «контрфакты»), которые делают контрфактуальные высказывания истинными. Одно из решений заключается в том, что этими фактами обеспечивает нас аппарат семантики возможных миров с отношением сходства (*similarity*) между мирами. Впервые семантика возможных миров для

<sup>1</sup> Термин «контрфактуал» введен в обращение Н. Гудманом: *Goodman N. The problem of counterfactual conditionals // The Journal of Philosophy. 1947. Vol. 44(5). P. 113–128.*

<sup>2</sup> См.: *Карпенко А. С. Контрфактические высказывания // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 385–386; Bennet J. F. Philosophical Guide to Conditionals. N.Y., 2003; Rescher N. Conditionals. Camb., 2007; Kai F. von. Subjunctive conditionals // The Routledge Companion to Philosophy of Language. N.Y., 2012. P. 466–477.*

контрфактуалов была предложена Р. Сталнакером<sup>1</sup> и затем модифицирована Д. Льюисом<sup>2</sup>.

Хотя логическая проблематика контрфактуалов, которая включает в себя больше, чем построение для них семантики возможных миров, очень интересна<sup>3</sup>, нас будут занимать еще более важные, и я бы даже сказал, фундаментальные вопросы, а именно: почему человеческие существа имеют строгую предрасположенность генерировать контрфактуалы, беспрерывно порождая этим мыслимые (воображаемые) альтернативы происшедшему? Что определяет эту способность человека? Наконец, какую основную функцию выполняет контрфактуальное мышление и что оно означает?

Последние два десятилетия интерес к контрфактуалам только увеличивался. Принципы контрфактуального мышления и его результаты привлекли к себе внимание ученых из самых различных областей, таких как логика, философия, психология, когнитивная психология, социальное поведение, экономика, лингвистика, квантовая физика, искусственный интеллект, теория организации, политические науки, историография, литературные исследования и т. д.<sup>4</sup> Было

<sup>1</sup> *Stalnaker R.* A theory of conditionals // *Studies in Logical Theory.* Oxf., 1968. P. 98–112.

<sup>2</sup> *Lewis D.* Counterfactuals. Camb. (Mass.), 1986. Грубо говоря, истинностные условия для контрфактуалов выглядят следующим образом: высказывание ( $A \rightarrow C$ ) является истинным, если и только если максимально сходный возможный мир (т. е. сходный с актуальным миром), в котором  $A$  истинно, есть мир, в котором  $C$  также истинно. В дальнейшем появились многочисленные работы по усовершенствованию данной семантики. См.: *Pollock J.* A refined theory of counterfactuals // *Journal of Philosophical Logic.* 1981. Vol. 10. P. 239–266; *Gunderson L. B.* Outline of a new semantics for counterfactuals // *Pacific Philosophical Quarterly.* 2004. Vol. 85(1). P. 1–20; *Unterhuber M.* Possible Worlds Semantics for Indicative and Counterfactual Conditionals?: A Formal Philosophical Inquiry into Chellas/Seager Semantics. B., 2013. В этой в основном технической работе подчеркивается, что вопрос «Что было бы, если...?» лежит в сердцевине философии и научного метода в общем и использует контрфактуальные структуры.

<sup>3</sup> *Lewis D.* Counterfactuals; *Nute D., Cross C. B.* Conditional logic // *Handbook of Philosophical Logic.* 2nd ed. Vol. 4. Dordrecht, 2001. P. 1–98.

<sup>4</sup> Укажем только следующие работы: *Peze H.* Контрфактуальное мышление // *Горизонты когнитивной психологии: Хрестоматия.* М., 2012. С. 243–254; *What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking.* Mahwah (NJ), 1995; *Counterfactual Thought Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives.* Princeton, 1996; *Byrne R. M. J.* The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality. Camb., 2005; *The Psychology of Counterfactual*

установлено, что контрфактуальные рассуждения являются базовыми для человеческого мышления и встречаются повсеместно как в естественных рассуждениях, так и в формализованном дискурсе. Они играют значительную роль в различных когнитивных процессах, таких как концептуальное (понятийное) научение, планирование, принятие решений, социальное познание, перемена настроения и повышение производительности.

Еще в самом начале систематических исследований контрфактуального мышления подчеркивалось, что «без рассмотрения альтернатив реальности мы должны принять прошлое как бывшее неизбежным и должны верить, что будущее не будет отличаться от прошлого. Порождение контрфактуалов дает нам гибкость в мышлении о возможных вариантах будущего и настаивает на лучшем в этом будущем»<sup>1</sup>. Постепенно происходило понимание того, что мы имеем дело с феноменом исключительной важности: «Контрфактуальное мышление предстает как общее свойство человеческого сознательного ментального ландшафта»<sup>2</sup>. Очевидно, что контрфактуалы являются ментальными имитациями различных вариантов того, что могло бы произойти в прошлом. Целые главы одной очень важной книги<sup>3</sup> рассматривают контрфактуальное мышление в общем контексте ментального имитирования и ментального путешествия во времени. Характеристическим свойством контрфактуального мышления является репликация: мы можем по своему желанию легко реконструировать происшедшие события.

Уже на экспериментальном уровне показывается<sup>4</sup>, что две уникальные человеческие характеристики — контрфактуаль-

*Thinking.* L., 2005; *Bigaj T.* Non-Locality and Possible Worlds: A Counterfactual Perspective on Quantum Entanglement. Fr. a/M., 2006; *Understanding Counterfactuals, Understanding Causation: Issues in Philosophy and Psychology.* Oxf., 2011; *Ippolito M.* Subjunctive Conditionals: A Linguistic Analysis. Camb., 2013.

<sup>1</sup> *Johnson M. K., Sherman S. J.* Constructing and reconstructing the past and the future in the present // *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior.* Vol. 2. N.Y., 1990. P. 150.

<sup>2</sup> *Epstude K., Roese N. J.* The functional theory of counterfactual thinking // *Personality and Social Psychology Review.* 2008. Vol. 12(2). P. 168–192.

<sup>3</sup> *The Handbook of Imagination and Mental Simulation.* N.Y., 2009.

<sup>4</sup> *Kray L. J.* et al. From what might have been to what must have been: Counterfactual thinking creates meaning // *Journal of Personality and Social Psychology.* 2010. Vol. 98(1). P. 106–118.

ное мышление (представление альтернатив прошлому) и фундаментальное стремление создавать смыслы в жизни — причинно взаимосвязаны. В последнее время экспериментальные исследования приобретают все больший размах. На уровне нейронных сетей показано<sup>1</sup>, что, в отличие от эпизодического мышления о прошлом и будущем, контрфактуальное мышление мобилизует определенные области в мозгу более строго и интенсивно и, кроме этого, активизирует другие области мозга человека. Все это говорит об уникальности нейронных процессов, лежащих в основе контрфактуального мышления. Для нас особенно важно утверждение, что контрфактуальные события не являются просто фантазиями — они на самом деле могут заменять реальность.

Постоянное использование людьми различных контрфактуалов поистине удивительно. Это неотъемлемая часть жизнедеятельности человека, начиная с самого раннего возраста. В недавно появившейся обзорной работе<sup>2</sup> отмечается, что многие исследования указывают на способность развития контрфактуального мышления у детей, начиная с трехлетнего возраста. Более того, контрфактуальное мышление в целом свойственно всем нациям и проходит через все культуры<sup>3</sup>.

### 3.1. История в сослагательном наклонении

В мире контрфактуалов особое место занимают вариации прошлого. В связи с этим обратим внимание на огромный интерес серьезных западных историков к альтернативной истории<sup>4</sup>. Так, Н. Фергюсон в большом введении к первой из указанных в данном списке работ говорит о «хаотической» тео-

<sup>1</sup> *Van Hoek N.* et al. Counterfactual thinking: an fMRI study on changing the past for a better future // *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 2013. Vol. 8(5). P. 556–564.

<sup>2</sup> *Beck S. R.* et al. Conditional reasoning and emotional experience: A. Review of the development of counterfactual thinking // *Studia Logica*. 2014. Vol. 102(4). P. 673–689.

<sup>3</sup> *Chen J.* et al. Culture and counterfactuals: On the importance of life domains // *Journal of CrossCultural Psychology*. 2006. Vol. 37. P. 75–84.

<sup>4</sup> Из многочисленных недавних работ отметим только следующие: *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. L., 2011; *What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might have Been*. N.Y., 2000; *What Might Have Been: Imaginary History from Twelve Leading Historians*. L., 2005; *Counterfactual Thinking — Counterfactual Writing*. B.; Boston, 2011; *Evans R. J.* *Altered Pasts: Counterfactuals in History*. L., 2014; *Black J. M.* *Other Pasts, Different Presents, Alternative Futures*.

рии прошлого. Когда-то незыблемая и совершенно неизменная ткань прошлого становится легко изменяемой и значительно расширяет осязаемый человеком универсум. Следующая работа под редакцией Р. Коули приобрела известность во всем мире. Это сборник научно-исторических альтернатив, написанных видными учеными и повествующих о ключевых моментах истории от античности до нашего времени. В научных работах об альтернативной истории утверждается мысль, что контрфактуалы фундаментально необходимы и лучшие исторические работы должны высвечивать альтернативы, доступные действующим лицам на исторической сцене.

В качестве таких действующих лиц выступают персонажи, во многом определившие тот или иной ход мировых событий. Вот некоторые примеры. Каково было бы развитие западноевропейской философии, если бы Сократ погиб в Пелопонесской войне? Что было бы, если бы Александр Македонский не умер так рано?<sup>1</sup> Часто встречается пример с Юлием Цезарем, который все-таки не перешел Рубикон<sup>2</sup>. Очень много примеров с Наполеоном, который выиграл сражение при Ватерлоо. Есть и такой: что было бы, если бы Гитлер был убит во время Первой мировой войны? Рассматривается также возможная ситуация с Лениным: что было бы, если бы Ленина по распоряжению Временного правительства от 7 июля 1917 г. арестовали как немецкого шпиона?<sup>3</sup> Встречаются также примеры, связанные с убийством президента США Дж. Кеннеди и т. д.

Конечно, трагические события первой половины XX в. с двумя мировыми войнами (невозможно сосчитать, сколько раз люди задавали себе вопрос: что было бы, если бы не убийство 28 июня 1914 г. эрцгерцога Франца Фердинанда, послужившее поводом для начала Первой мировой войны) способство-

Bloomington (Ind.), 2015. Стали появляться и отечественные книги на эту тему: *Лещенко В.* *Ветвящееся время. История, которой не было*. М., 2003.

<sup>1</sup> Этот вопрос был рассмотрен знаменитым историком Арнольдом Тойнби в 1969 г. См. сокращенный перевод: *Тойнби А.* *Если бы Александр не умер тогда...* // *Знание — сила*. 1979. № 2. С. 39–42.

<sup>2</sup> Такая возможность как альтернативная реальность детально представлена в приложении к статье: *Карпенко А. С.* *Философский принцип полноты. Ч. II* // *Философия и культура*. 2013. № 12. С. 1674–1675.

<sup>3</sup> В шутивно-иронической форме такой вариант рассмотрен в книге: *Псевдонимы*. М.; СПб., 2011. С. 30–32.



вали обострению чувства контрфактуальности. Не случайно первые специальные работы стали появляться сразу после окончания Второй мировой войны. Но наблюдается и противоположный эффект. Например, террор, и в особенности государственный террор против собственного народа, лишает людей способности к контрфактуальному мышлению, препятствуя таким образом развитию и даже делая государство нежизнеспособным, поскольку контрфактуально оценивая прошлое, мы тем самым прогнозируем будущее с благоприятным исходом, что может иметь практическое значение для выживания в сходной ситуации. Но если будущего нет или оно раз и навсегда предопределено, то способность к контрфактуальному мышлению отмирает. Наверное, этим объясняется полное отсутствие отечественных работ даже в такой популярной области, как альтернативная история вплоть до начала 1990-х гг.<sup>1</sup> В известной статье Б. Невского читаем: «По вполне понятным причинам, советская историография, ведомая принципами марксизма и партийности, решительно отвергала “альтернативность” развития общества»<sup>2</sup>. Только в 2006 г. появляется первая отечественная научная монография, посвященная контрфактуальным исследованиям в истории<sup>3</sup>.

Обратим внимание на то, что контрфактуальную историю все же следует отличать от переинтерпретации уже устоявшихся архивных материалов и отчетов, а также от альтернативных историй, описывающих миры, отличные от нашего. Сутью контрфактуальной истории является намеренное отрицание любого исторического события и, вследствие этого, порой неосознанное активное вмешательство субъекта в исторический

<sup>1</sup> Померанц Г. С. История в сослагательном наклонении // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 55–66; Бестужев-Лада И. В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 112–122; Экиштут С. А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 79–87. В 1999 г. в Институте всеобщей истории РАН прошел круглый стол на тему «История в сослагательном наклонении?», см.: Одиссей. Человек в истории 2000: История в сослагательном наклонении? М., 2000.

<sup>2</sup> Невский Б. А что, если бы? Альтернативная история как наука // Мир фантастики. 2004. № 6. С. 12–16.

<sup>3</sup> Нехамкин В. А. Контрфактические исследования в историческом познании: генезис, методология. М., 2006.

процесс посредством изменения прошлого. В связи с этим необходимо сделать еще одно важное замечание. Прошлое как таковое и его возможная вариативность давно привлекали внимание философов. Анализ серьезных фаталистических аргументов, начиная от Аристотеля, показывает, что они основываются на посылке о неизменяемости прошлого. Но прошлое предопределяет будущее, и в этом случае, если мы не можем воздействовать (affect) на прошлое, то не можем воздействовать и на будущее. Отсюда можно сделать вывод о том, что человек имеет свободу воли, если он имеет власть над прошлым<sup>1</sup>. Начиная с конца XX в. среди маститых физиков идет оживленная дискуссия о возможности путешествия во времени, поскольку ни законы теории относительности, ни законы квантовой механики этого не запрещают. Огромный интерес к данной тематике вызван как раз тем, что, с одной стороны, мыслится физическая возможность путешествия в прошлое, а с другой стороны, мыслится логическая невозможность этого в силу возникновения многочисленных логических парадоксов<sup>2</sup>. На самом деле, логика (возможностное мышление) не запрещает путешествие в прошлое, она лишь конструирует различные сценарии, которые возможны.

В последнее время, судя по многочисленным обзорам, интерес к указанной проблематике только возрастает<sup>3</sup>. Вариативность прошлого становится объектом тщательного исследования, и это вполне согласуется с общей контрфактуальной направленностью человеческого разума.

### 3.2. Контрфактуалы и модальности

При рассмотрении контрфактуалов, особенно при моделировании исторических процессов, появляются различные

<sup>1</sup> См.: Карпенко А. С. Фатализм и случайность будущего: Логический анализ. Изд. 2-е, испр. М., 2008; Rice H. Fatalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#4> (accessed on 11.07.2015).

<sup>2</sup> См. обзоры: Smith N. J. J. Time Travel // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel/#ChaPas> (accessed on 13.06.2015); Arntzenius F., Maudlin T. Time Travel and Modern Physics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel-phys> (accessed on 15.07.2015)

<sup>3</sup> См. фундаментальный обзор: Smeenk C., Wüthrich C. Time travel and time machines // The Oxford Handbook of Philosophy of Time. N.Y., 2011. P. 577–633.

модальные понятия, в особенности следующее: «если бы было  $A$ , то возможно (might) было бы  $C$ » ( $A \diamond \rightarrow C$ ). И для этого есть глубокие логические основания, на которые указал в уже упоминаемой мною фундаментальной работе Д. Льюис, сформулировав принцип дуальности между контрфактуалами и модальностью «возможно»<sup>1</sup>.

То, что ВОЗМОЖНОСТЬ выводима из независимых принципов контрфактуального рассуждения, имело серьезные последствия, поскольку эта возможность (might-возможность) с полным правом стала называться метафизической возможностью. Независимо друг от друга в одно и то же время появились работы, утверждающие, что наше знание метафизической модальности является специальным случаем нашего знания контрфактуалов и, таким образом, эпистемология метафизической модальности является специальным случаем эпистемологии контрфактуального мышления<sup>2</sup>.

Уникальная способность к контрфактуальному мышлению оказывается настолько глубокой ментальной чертой человека, что заставляет вернуться к проблематике философского зомби. Если философский зомби является неким совершенно абстрактным существом, то человек, лишенный способности контрфактуально переосмысливать прошлое и в силу этого создавать новые альтернативы для развития, превращается в реального зомби. Каков вклад всего этого в решение психофизической проблемы, покажет будущее, но уже теперь можно определенно сказать, что контрфактуальная мыслимость (представимость) непосредственно ведет

<sup>1</sup> Принцип дуальности утверждает, что  $(A \diamond \rightarrow C) = df (A \rightarrow C)$ , где есть операция отрицания. Для многих исследователей это означало, что посредством контрфактуалов можно определить сам оператор возможности  $\diamond$ :  $\diamond A = df (A \rightarrow A)$ . То есть  $A$  возможно, если, и только если, не имеет места, чтобы  $A$  не было бы, если бы  $A$  было. Для оператора необходимости  $\square$  имеем:  $\square A = df A \rightarrow A$ .

<sup>2</sup> См.: *Williamson T.* Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking // *Proceedings of the Aristotelian Society.* 2005. Vol. 105. P. 1–23; *Hill C.* Modality, modal epistemology, and the metaphysics of consciousness // *The Architecture of Imagination: New Essays on Pretense, Possibility and Fiction.* Oxf., 2006. P. 205–236; *Kment B.* Counterfactuals and the analysis of necessity // *Philosophical Perspectives.* 2006. Vol. 20. P. 237–302. См. также статью: *Kroedel T.* Counterfactuals and the epistemology of modality // *Philosophers' Imprint.* 2012. Vol. 12. P. 1–21.

к метафизической возможности. Более того, человек не только может помыслить существо, которое не обладает контрфактуальными способностями, но и создать его.

## Список литературы

- Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории // *Вопросы философии.* 1997. № 8. С. 112–122.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова, Д. Лахути. М.: Иностранная литература, 1958.
- Гарнцева Н. М.* Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // *Вопросы философии.* 2009. № 5. С. 93–105.
- Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: Логический анализ. Изд. 2-е, испр. М.: ЛКИ, 2008.
- Карпенко А. С.* Контрфактические высказывания // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* / Гл. ред. и сост. И. Т. Касавин. М., 2009. С. 385–386.
- Карпенко А. С.* Философский принцип полноты. Ч. I–II // *Вопросы философии.* 2013. № 6. С. 58–70; № 7. С. 95–108.
- Карпенко А. С.* Философский принцип полноты. Ч. I–II // *Философия и культура.* 2013. № 11. С. 1508–1522; № 12. С. 1660–1679 (расширенный вариант).
- Леценко В.* Ветвящееся время. История, которой не было. М.: АСТ, 2003.
- Невский Б.* А что, если бы? Альтернативная история как наука // *Мир фантастики.* 2004. № 6. С. 12–16.
- Нехамкин В. А.* Контрфактические исследования в историческом познании: генезис, методология. М.: МАКС-Пресс, 2006.
- Одиссей.* Человек в истории 2000: История в сослагательном наклонении? / Ред. А. Я. Гуревич. М.: Наука, 2000.
- Померанц Г. С.* История в сослагательном наклонении // *Вопросы философии.* 1990. № 11. С. 55–66.
- Псевдонимы* / Сост. А. С. Карпенко. М.; СПб.: ЦГИ, 2011.
- Резе Н.* Контрфактуальное мышление // *Горизонты когнитивной психологии.*
- Тойнби А.* Если бы Александр не умер тогда... // *Знание — сила.* 1979. № 2. С. 39–42.

- Хрестоматия / Под. ред. В. Ф. Спиридонова, М. В. Фаликман. М., 2012. С. 243–254.
- Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В. В. Васильева. М.: ЛИБРОКОМ, 2013.
- Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966.
- Экштут С. А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 79–87.
- Arntzenius F., Maudlin T. Time Travel and Modern Physics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel-phys> (accessed on 15.07.2015)
- Beck S. R. et al. Conditional reasoning and emotional experience: A. Review of the development of counterfactual thinking // *Studia Logica*. 2014. Vol. 102(4). P. 673–689.
- Bennet J. F. *Philosophical Guide to Conditionals*. N.Y.: OUP, 2003.
- Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate / Ed. by R. Read and M. Lavery. L.: Routledge, 2011.
- Bigaj T. Non-Locality and Possible Worlds: A Counterfactual Perspective on Quantum Entanglement. Fr. a/M.: Ontos Verlag, 2006.
- Black J. M. *Other Pasts, Different Presents, Alternative Futures*. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2015.
- Boulter S. The Medieval origins of conceivability arguments // *Metaphilosophy*. 2011. Vol. 42(5). P. 617–641.
- Byrne R. M. J. *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*. Camb.: MIT Press, 2005.
- Cerezo M. Possibility and logical space in the Tractatus // *International Journal of Philosophical Studies*. 2012. Vol. 20(5). P. 645–659.
- Chalmers D. The Two-dimensional argument against materialism // Chalmers D. *The Character of Consciousness*. N.Y., 2010. P. 141–192.
- Chen J. et al. Culture and counterfactuals: On the importance of life domains // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2006. Vol. 37. P. 75–84.
- Conceivability and Possibility / Ed. by T. S. Gendler and J. Hawthorne. N.Y.: Clarendon Press. 2002.
- Counterfactual Thinking — Counterfactual Writing / Ed. by D. Birke, M. Butter and T. Köppe. B.: De Gruyter, 2011.
- Counterfactual Thought Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives / Ed. by

- P. E. Tetlock and A. Belkin. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Epstude K., Roese N. J. The functional theory of counterfactual thinking // *Personality and Social Psychology Review*. 2008. Vol. 12(2). P. 168–192.
- Evans R. J. *Altered Pasts: Counterfactuals in History*. L.: Little Brown, 2014.
- Goodman N. The problem of counterfactual conditionals // *The Journal of Philosophy*. 1947. Vol. 44(5). P. 113–128.
- Gunderson L. B. Outline of a new semantics for counterfactuals // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2004. Vol. 85(1). P. 1–20.
- Hill C. Modality, modal epistemology, and the metaphysics of consciousness // *The Architecture of Imagination: New Essays on Pretense, Possibility and Fiction* / Ed. by S. Nichols. Oxf., 2006. P. 205–236.
- Hochberg H. Facts, possibilities and essences in the Tractatus // *Essays on Wittgenstein* / Ed. by E. D. Klemke. Urbana, 1971. P. 485–533.
- Horwich P. *Wittgenstein's Metaphilosophy*. Oxf.: Clarendon Press, 2012.
- Ippolito M. *Subjunctive Conditionals: A Linguistic Analysis*. Camb.: MIT Press, 2013.
- Jacquette D. Conceivability, intensionality, and the logic of Anselm's modal argument for the existence of God // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1997. Vol. 42(3). P. 163–173.
- Jarocki J. David Chalmers' argument for the logical possibility of Zombies // *Roczniki Filozoficzne*. 2013. Vol. 61. P. 23–42.
- Johnson M. K., Sherman S. J. Constructing and reconstructing the past and the future in the present // *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior* / Ed. by E. T. Higgins, R. M. Sorrention. Vol. 2. N.Y., 1990. P. 482–526.
- Kai F. von. Subjunctive conditionals // *The Routledge Companion to Philosophy of Language* / Ed. by G. Russell, D. G. Fara. N.Y., 2012. P. 466–477.
- Kind A. Chalmers' Zombie argument // *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy* / Ed. by M. Bruce, S. Barbone. Malden (Mass.): WileyBlackwell, 2011. P. 327–330.
- Kirk R. Zombies // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/zombies> (accessed on 14.06.2015)

- Kment B.* Counterfactuals and the analysis of necessity // *Philosophical Perspectives*. 2006. Vol. 20. P. 237–302.
- Kray L.J.* et al. From what might have been to what must have been: Counterfactual thinking creates meaning // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010. Vol. 98(1). P. 106–118.
- Kripke S.* Naming and Necessity // *Semantics of Natural Language* / Ed. by D. Davidson, G. Harman. Dordrecht, 1980. P. 253–355.
- Kroedel T.* Counterfactuals and the epistemology of modality // *Philosophers' Imprint*. 2012. Vol. 12. P. 1–21.
- Lewis D.* Counterfactuals. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1986.
- Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxf.: Blackwell, 2001.
- Lynch M.P.* Zombies and the case of the phenomenal pickpocket // *Synthese*. 2006. Vol. 149(1). P. 37–58.
- McManus D.* The Enchantment of Words Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus. Oxf.: Clarendon Press, 2010.
- Newman A.* The Physical Basis of Predication. Camb.: Cambridge University Press, 1992. 288 p.
- Nute D., Cross C.B.* Conditional logic // *Handbook of Philosophical Logic* / Ed. by D.M. Gabbay, E. Guenthe. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. 4. Dordrecht, 2001. P. 1–98.
- Peach A.J.* Possibility in the Tractatus: A defense of the old Wittgenstein // *Journal of the History of Philosophy*. 2007. Vol. 45(4). P. 635–658.
- Pollock J.* A refined theory of counterfactuals // *Journal of Philosophical Logic*. 1981. Vol. 10. P. 239–266.
- Prelević D.* Zombies slap back: Why the anti-Zombie parody does not work // *Disputatio*. 2015. Vol. VII(40). P. 25–43.
- Rescher N.* Conditionals. Camb.: MIT Press, 2007.
- Rice H.* Fatalism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#4> (accessed on 11.07.2015)
- Smeenk C., Wüthrich C.* Time travel and time machines // *The Oxford Handbook of Philosophy of Time* / Ed. by C. Callender. N.Y., 2011. P. 577–633.
- Smith N.J.J.* Time Travel // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel/#ChaPas> (accessed on 13.06.2015)
- Stalnaker R.* A theory of conditionals // *Studies in Logical Theory* / Ed. by N. Rescher. Oxf., 1968. P. 98–112.
- Tejedor C.* The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value. Abingdon; N.Y.: Routledge, 2015.

- The Handbook of Imagination and Mental Simulation* / Ed. by K.D. Markman, W.M.P. Klein, J.A. Suhr. N.Y.: Psychology Press, 2009.
- The Oxford Handbook of Wittgenstein* / Ed. by O. Kuusela, M. McGinn. N.Y.: OUP, 2012.
- The Psychology of Counterfactual Thinking* / Ed. by D.R. Mandel, D.J. Hilton, P. Catellani. L.: Routledge, 2005.
- Understanding Counterfactuals, Understanding Causation: Issues in Philosophy and Psychology* / Ed. by C. Hoerl, T. McCormack, S.R. Beck. N.Y.: OUP, 2012.
- Unterhuber M.* Possible Worlds Semantics for Indicative and Counterfactual Conditionals?: A Formal Philosophical Inquiry into Chellas-Seeger Semantics. B.: De Gruyter, 2013.
- Van Hoeck N.* et al. Counterfactual thinking: an fMRI study on changing the past for a better future // *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 2013. Vol. 8(5). P. 556–564.
- Virtual History: Alternatives and Counterfactuals* / Ed. by N. Ferguson. L.: Macmillan, 2011.
- Weissman D.* Eternal Possibilities: A Neutral Ground for Meaning and Existence. L.; Amsterdam: Southern Illinois University Press, 1977.
- What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might Have Been* / Ed. by R. Cowley. N.Y.: Berkley Books, 2000.
- What Might Have Been: Imaginary History from Twelve Leading Historians* / Ed. By A. Roberts. L.: Orion Publishing, 2005.
- What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking* / Ed. by N.J. Roese, J.M. Olson. Mahwah (NJ): Erlbaum, 1995.
- Williamson T.* Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2005. Vol. 105. P. 1–23.
- Zalabardo J.L.* Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus. Oxf.: OUP, 2015.

## Часть II. От возможного к реальности<sup>1</sup>

Концепция сверхреализма предполагает мультиверс как многовариантность Вселенной, и все эти варианты равновозможны. Проблематика философии сознания, феномен контр-

<sup>1</sup> Печатается по: Карпенко А. С. Сверхреализм // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 5–24.

фактуального мышления, модальная эпистемология, различные теории возможных миров, результаты современной космологии, антропный принцип — все это объединяется в одну глобальную тенденцию, цель которой максимально расширить сферу реального. В статье на большом фактическом материале обосновывается следующий аргумент: (1) все мыслимое возможно (Витгенштейн, Чалмерс и др.); (2) все возможное реализуется (принцип изобилия, принцип плодovitости, модальный реализм, миры Эверетта и др.). По транзитивности получаем: (3) все мыслимое реализуется (принцип полноты). Тогда основой принципа полноты является мыслящее существо, наделенное контрфактуальным мышлением, чья функция — генерировать своим сознанием все новые и новые возможности. И тогда реальность рождается из замкнутости на себя человеческого сознания, то есть — из логики, пока все логически возможное не реализуется. Два главных предрассудка мешают развитию мыслительных способностей человека: (1) непрерывное повторение того, что у истории нет со- слагательного наклонения; (2) надежда на то, что все рано или поздно заканчивается. Как первое, так и второе говорит о жестких границах мышления человека. Преодоление этих предрассудков ведет к совершенно новому пониманию окружающего нас мира и к новым, гораздо большим возможностям его философского осмысления.

*Ключевые слова:* логическое пространство, философия сознания, контрфактуальное мышление, метафизика модальностей, принцип полноты, антропный принцип, мультиверс, сверхреализм

#### 4. Метафизика модальностей

В последнее время в эпистемологических исследованиях все большее место занимает эпистемология модальности, которая должна ответить на вопрос: каким образом мы получаем истинное знание о необходимости и возможности?<sup>1</sup> Как отмечается в одной из первых серьезных работ по модальной

<sup>1</sup> См. обстоятельный обзор: *Vaidya A.* Epistemology of modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/#CouModKno> (дата обращения: 22.08.2015).

эпистемологии, многие важные аргументы дедуцируют актуальность из возможности, например, аргумент мыслимости Бога, и «это вызывает удивление, как вещи, которые есть или должны быть, могут быть дедуцируемы из посылок о том, как вещи могли бы (might) быть»<sup>1</sup>. Эпистемологический интерес к модальности поистине необычаен. В феврале 2012 г. в Германии и в августе 2013 г. в Португалии состоялись Международные симпозиумы на тему «Эпистемология модальности». С таким же названием в сентябре 2014 г. была проведена Международная конференция в Дании. В это же время в Белграде была проведена Международная конференция на тему «Модальная эпистемология и метафизика». А в октябре 2015 г. в Англии состоялся Международный симпозиум на тему «Направления в эпистемологии модальности». На всех этих конференциях и симпозиумах обсуждались не только понятия необходимости и возможности, но и контрфактуалы, а также понятие представимости (мыслимости).

Расцвет модальной эпистемологии вызван тем, что начиная с последней четверти XX в. аналитическая философия (и не только она) стала проявлять особый интерес к метафизическим проблемам о соотношении возможности, действительности и необходимости, о чем свидетельствует целый ряд вышедших книг<sup>2</sup>. К этим работам следует добавить энциклопедическую статью о многообразии модальностей<sup>3</sup>. На русском языке фундаментальных работ почти нет, сошлемся только на две книги<sup>4</sup>.

Хотя во всех этих работах модальность возможность обсуждается наравне с другими, но несомненно, что в метафизике

<sup>1</sup> *Inwagen P. van.* Modal epistemology // Philosophical Studies. 1998. Vol. 92(1). P. 67.

<sup>2</sup> *Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality.* N.Y., 1999; *McLeod S. K.* Modality and Anti-Metaphysics. Burlington, 2001; *Melia J.* Modality. Montreal, 2003; *Plantinga A.* Essays on the Metaphysics of Modality. Oxf., 2003; *Logic and the Modalities in the Twentieth Century.* Amsterdam, 2006; *Meixner U.* The Theory of Ontic Modalities. Frankfurt, 2007; *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology.* Oxf., 2010; *Kment B.* Modality and Explanatory Reasoning. Oxf., 2014.

<sup>3</sup> *Kment B.* Varieties of Modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties> (дата обращения: 21.09.2015). Уже в самом начале статьи приводится 10 модальных утверждений с различным употреблением английского глагола 'can'.

<sup>4</sup> *Эшттейн М.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб., 2001; *Зеленицков А. В.* Пропозиция и модальность. М., 2010.

модальностей эта модальность занимает центральное место и через нее определяются другие основные модальности: необходимость (не может не быть), невозможность (не может быть), случайность (может быть или может не быть). Укажу только некоторые книги, где модальности возможность уделяется специальное внимание<sup>1</sup>.

В итоге особый статус приобретает модальная метафизика как самостоятельное направление в современной философии, которая имеет дело с метафизическими основаниями наших модальных утверждений. Впервые после работ Лейбница об онтологическом статусе возможного и возможных мирах эти темы опять оказываются в центре внимания.

#### 4.1. Возможные миры

Сравнительно недавно было опубликовано сразу два фундаментальных обзора по происхождению и развитию современной семантики возможных миров для модальных логик. В основе ее лежит формализованный подход, тщательно разработанный С. Крипке еще в начале 60-х гг.<sup>2</sup>

В этой семантике постулируется непустое множество, элементы которого называют возможными мирами: точками соотнесения, состояниями, вынуждающими условиями, абстрактными сущностями определенного вида, мыслимыми положениями дел, моментами (времени) и т. п., в зависимости от содержательной интерпретации или зафиксированной терминологии. Отсюда следует, что возможные истинные утверждения — это те утверждения, которые истинны хотя бы в одном из возможных миров. В свою очередь, необходимые истинные утверждения — это те утверждения, которые истинны во всех возможных мирах. Элементы множества возможных миров (одним из которых является выделенный актуальный мир) связываются некоторым бинарным отношением достижимости,

<sup>1</sup> *Armstrong D.* A Combinatorial Theory of Possibility. Camb., 1989; *Forbes G.* Languages of Possibility. Oxf., 1989; *Perry J.* Knowledge, Possibility and Consciousness. Camb., 2001; *Conceivability and Possibility.* N.Y., 2002; *Jubien M.* Possibility. Oxf., 2009; *Pruss A.R.* Actuality, Possibility, and Worlds. L., 2011; *Vetter B.* Potentiality: From Dispositions to Modality. Oxf., 2015.

<sup>2</sup> См.: *Copeland B.J.* The genesis of possible worlds semantics // *Journal of Philosophical Logic.* 2002. Vol. 31. P. 99–137; *Goldblatt R.* Mathematical modal logic: a view of its evolution // *Journal of Applied Logic.* 2003. Vol. 1(5–6). P. 309–392.

в зависимости от свойств которого получается бесконечное множество различных логических модальностей.

Аппарат, предложенный Крипке, оказался исключительно полезным для развития модальных логик и решения различных технических задач, но оставил без ответа вопрос о природе возможных миров. Тем не менее мысленная конструкция под названием «возможные миры» стала использоваться в различных философских приложениях во второй половине XX в. с нарастающим успехом. Сегодня понятие «возможный мир» является одним из широко используемых теоретических инструментов в неклассической логике и теориях искусственного интеллекта, в эпистемологии, аналитической философии языка, лингвистике, философии сознания, аналитической метафизике. Метафизика модальностей, в частности возможных миров, становится чуть ли не центральной темой в современной философии.

Трудная методологическая проблема, однако, заключается в том, что такое сложное понятие, как возможность, интерпретируется посредством еще более сложного понятия в виде возможных миров, т. е. возможность определяется через возможность.

Имеется много различных философских концепций о природе возможных миров<sup>1</sup>. Большое распространение получила комбинаторная теория (combinatorialism), истоки которой восходят к витгенштейновскому «Логико-философскому трактату». Как мы уже знаем, Витгенштейн характеризует актуальный мир как «совокупность фактов» и далее продолжает: «Мир определен фактами и тем, что это все факты» (афоризм 1–11). Таким образом, актуальный мир является наибольшим молекулярным фактом, включающим все атомарные факты. Тогда, грубо говоря, возможным миром будет определенного вида комбинация (произвольные перестановки простых объектов)

<sup>1</sup> *Гапченко С. Ю.* О множественности миров // URL: <http://www.proza.ru/2010/06/15/1157> (дата обращения: 11.09.2015); *Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика.* М., 2011; *Divers J.* Possible Worlds. L., 2002; *Nolan D.* Topics in the Philosophy of Possible Worlds. N.Y., 2002. См. также аналитические обзоры: *Parent T.* Modal Metaphysics // *Internet Encyclopedia of Philosophy* // URL: <http://www.iep.utm.edu/mod-meta/#H3> (дата обращения: 27.09.2015); *Menzel Ch.* Possible Worlds // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds> (дата обращения: 04.08.2015).

частей актуального мира<sup>1</sup>. Такая теория вполне приемлема и привлекает своей простотой, но возникают некоторые проблемы, связанные с понятием рекомбинации, которая позволяет получать некоторые невообразимые сущности, требующие выхода за пределы обыденного сознания, но согласующейся с возможностным мышлением.

В связи с этим интересна интерпретация, предложенная М. Церезо: «В Трактате возможный мир следует понимать как одну из возможных комбинаций возможного состояния дел, то есть как мыслимый мир»<sup>2</sup>. Также заметим, что здесь мыслимость миров в актуальном мире означает создание контрфактуальных ситуаций, которые и есть возможные миры.

## 5. Сверхреализм

Переход от мыслимого к возможному, который совершили Л. Витгенштейн, Д. Чалмерс и др., — это только начало пути перед погружением в пугающе сложный мир возможного. Главным здесь является глубокая внутренняя ментальная, психическая и контрфактуальная способность человека к расширению действительного мира посредством представления или воображения того, что могло бы быть. Пока мы всего лишь выявили стремительно нарастающую тенденцию к изучению возможностного мышления. Не случайно модальные эпистемологи так настойчиво ставят вопрос о механизме модального мышления. Например, Дж. Диверс поднимает вопрос о функции модальных суждений, о той принуждающей силе, которую несут в себе метафизические модальности<sup>3</sup>.

### 5.1. Модальный реализм

Предпочтительной теорией возможных миров является та, которая редуцируема, т. е. когда понятие возможного мира сводится не к модальным понятиям. Это, по крайней мере,

<sup>1</sup> Эти идеи были детально разработаны в целой серии книг и статей Д. Армстронгом. См.: *Armstrong D. A Combinatorial Theory of Possibility*. Camb., 1989.

<sup>2</sup> *Cerezo M.* On naming and possibility in Kripke and in the Tractatus // Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy // URL: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangCere.htm> (дата обращения: 20.09.2015).

<sup>3</sup> *Divers J.* Modal commitments // *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxf., 2010. P. 189–219

помогает избежать круга в определении. Такой теорией является концепция модального реализма, разработанная выдающимся философом и логиком Д. Льюисом в конце 1960-х гг. Работая над проблемами квантифицированной модальной логики и логического анализа контрфактуальных высказываний, Льюис задается следующим вопросом: «Бесспорно истинно, что вещи могут быть другими, чем они есть. Я уверен, как и вы, что вещи могут различаться бесчисленным числом способов. Но что это значит?»<sup>1</sup> И дает ответ в своей знаменитой книге «О множественности миров»: «Фактически существует столько других миров, что абсолютно всякий способ, каким мир мог бы существовать в возможности, есть способ, каким некий мир существует»<sup>2</sup>.

Льюис не только первым заявляет, что возможные миры реальны буквально, но и разрабатывает их метафизику<sup>3</sup>. Рассмотрим для примера следующее модальное высказывание: «Возможно, существуют голубые лебеди». Анализ его показывает, что в некотором возможном мире (который реален) существуют голубые лебеди. Таким образом, оператор возможности становится квантором существования, где квантификация идет по мирам. В свою очередь, анализ контрфактуального высказывания: «Если бы Юлий Цезарь не перешел Рубикон, то мир был бы другим», — говорит о том, что в некотором возможном мире (который реален) существовал двойник, более или менее схожий с Юлием Цезарем, не переходивший Рубикон со всеми вытекающими из этого последствиями. Заметим, что большинство контрфактуальных высказываний, без которых мы просто не можем жить, являются истинными, потому что существуют миры, где они имеют место. И существует мир, где была обнаружена черновая рукопись «Логико-философского тракта», нет, не та, которую отыскал Г.Х. фон Вригт, сменивший в Кембридже Витгенштейна<sup>4</sup>, а совсем другая, которая в порыве вдохновения была залита кофе и потом выставлена в музее Вены, где в 1889 г. родился Витген-

<sup>1</sup> *Lewis D.* Counterfactuals. Camb., 1986. P. 84.

<sup>2</sup> *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxf., 2001. P. 2.

<sup>3</sup> Более подробно о модальном реализме см.: *Карпенко А. С.* Основной вопрос метафизики // *Философский журнал*. 2014. № 2(13). Разд. 8, 9 и 10.

<sup>4</sup> См.: *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. М., 2009. С. 308–313.

штейн. Но не надо эту рукопись искать в нашем мире! Такова логика модального реализма. На самом деле, миры Льюиса — это то, что может быть мысленно представлено непротиворечивым образом и в силу чего появляются такие сущности, как привидения и единороги. Но авторитет Льюиса был столь велик, что объявить его сумасшедшим никто не решился.

Самым удивительным является то, что со временем эта, казалось бы, совершенно безумная теория возможных миров вышла на первое место, обойдя все конкурирующие, и сейчас книга Льюиса «О множественности миров» считается одной из самых значительных работ по метафизике за последние полвека.

### 5.2. Многомировая интерпретация квантовой механики

Конечно, рассмотренная нами теория о реализации возможного не является единственной. Большой интерес вызывает интерпретация квантовой механики, берущая начало в работах молодого аспиранта Хьюга Эверетта<sup>1</sup>.

Стремясь избежать проблем, связанных с коллапсом (редукции состояния) волновой функции при измерении, никак не следующим из математического аппарата квантовой механики, Эверетт предлагает обобщение, в результате которого волновая функция (вектор состояния) никогда не коллапсирует, а наоборот, включает в себя и наблюдателя с его измерительным прибором. Таким образом, Эверетт вводит универсальную волновую функцию, которая связывает наблюдателя и объекты наблюдения в единую квантовую систему! В результате в процессе измерения реализуются сразу все возможные состояния. Эверетт вводит понятие «ветвления», что в многомировой интерпретации обозначает возможные истории, все из которых реализуются.

Такая интерпретация квантовой механики получила название «многомировой интерпретации»<sup>2</sup> и была поддержана в той или иной степени многими выдающимися физиками, среди которых С. Вайнберг, М. Гелл-Манн, Б. ДеВитт, Д. Дойч, М. Tegmark, Дж. Уилер, Р. Фейнман, С. Хокинг. Интересно за-

<sup>1</sup> См.: *Everett H.* Relative state formulation of quantum mechanics // *Review of Modern Physics.* 1957. Vol. 29. P. 454–462.

<sup>2</sup> Подробно см.: *Карпенко А. С.* Основной вопрос метафизики // *Философский журнал.* 2014. № 2(13). Разд. 6 и 7.

ключение известного космолога Ф. Дж. Типлера: «Мультиверсная концептуальная революция, инициированная Эвереттом, является такой же фундаментальной, как и революция Коперника»<sup>1</sup>.

Обратим внимание на то, что в каждом из миров Эверетта действуют одни и те же законы природы, хотя сами миры находятся в различных состояниях, в то время как миры Льюиса подобных ограничений не содержат. Но могут существовать Вселенные с другими физическими законами и основаниями, отличными от нашего мира. Тогда весьма разумной кажется гипотеза математической вселенной (ГМВ), которая утверждает, что любая логически непротиворечивая математическая структура реализуется физически и каждой из них соответствует своя Вселенная! Эта гипотеза была выдвинута М. Tegmarkом в 1998 г. Таким образом, мы имеем математический платонизм в наиболее строгой формулировке. В дальнейшем Tegmark разрабатывает четырехуровневую классификацию мультиверсов<sup>2</sup>, где помещает ГМВ между теорией Эверетта и теорией Льюиса. В любом случае очевидно, что онтология Льюиса является обобщением и значительным расширением онтологии Эверетта. Интересно в связи с этим следующее высказывание Дж. Хотсона: «Мы по крайней мере осознаем, что модальное и контрфактуальное мышление представляет собой жесткий вызов консервативной версии программы Эверетта»<sup>3</sup>.

Анализ различных сверхреалистических теорий настойчиво говорит о том, что разгадка сверхреализма кроется в недрах модального (возможностного) мышления, ядром которого являются контрфактуалы. Этому мышлению не научаешься, а получаешь его как замыкание всего логического пространства на себя. Ты сам порождаешь все новые и новые возможности, которые реализуются в виде альтернативных миров, будь

<sup>1</sup> *Tipler F. J.* Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology // *Modern Physics Letters.* 2012. A 27: 1250019. См. также: *Vaidman L.* Many-worlds interpretation of quantum mechanics // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds> (дата обращения: 20.09.2015).

<sup>2</sup> См. окончательную версию: *Tegmark M.* Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality. N.Y., 2014.

<sup>3</sup> *Hawthorne J.* A Metaphysician looks at the Everett interpretation // *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality.* N.Y., 2010. P. 147.



то квантовые миры Эверетта, математические миры Тегмарка или возможные миры Льюиса. Но тогда возникает очень непростой вопрос о полноте реализуемых возможностей.

### 6. Принцип полноты

Модальное мышление постигает реальность в виде многообразия осуществленных возможностей, которые выстраиваются в «великую цепь бытия». В книге под таким названием известный философ Артур Лавджой<sup>1</sup> исследует представление о мире именно как о Великой цепи бытия (по латыни — *Scala Naturae*), цепи, «связывающей бесконечное число звеньев, расположенных в иерархическом порядке: от ничтожных существ, балансирующих на грани не-существования... и вплоть до *ens perfectissimum* — или, в несколько более ортодоксальной версии — вплоть до самого высокого из возможных типов сотворенного»<sup>2</sup>. В целом Великая цепь бытия выступает как модель универсума, и тут возникает самый главный вопрос: «Какой принцип определяет множество типов бытия, составляющих чувственный и темпоральный мир?»<sup>3</sup> Подчеркнем: если такой принцип существует, то возможно рациональное познание всего мира. Именно рациональность становится отправной точкой и для Лавджоя, и для всех остальных приверженцев Великой цепи бытия.

Ответом на поставленный вопрос становится принцип изобилия (*plenitude principle*), который Лавджой формулирует следующим образом: «[Н]икакая подлинная потенция бытия не может оставаться не исполненной»<sup>4</sup>. Истоки принципа изобилия он находит в платоновском «Тимее» (29e—30a)<sup>5</sup>, где говорится о происхождении космоса. Здесь впервые в западной философии обсуждается вопрос: почему кроме вечного мира идей или даже одной высшей идеи, обладающей окончательной истинностью, существует такое

<sup>1</sup> Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М., 2001.

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

<sup>4</sup> Там же. С. 55.

<sup>5</sup> Хотя ряд авторов его формулировку в виде принципа изономии (равновозможности) находят уже у древнегреческих атомистов. См.: *Визгин В. П. Идея множественности миров: Очерки истории.* М., 2007. С. 66.

многообразие переходящего мира? Принципу изобилия, как и Великой цепи бытия, с которой он неразрывно связан, посвящена значительная литература<sup>1</sup>. Что очень важно, принцип изобилия Лавджой усиливает принципом полноты, требующим реализации в актуальность всего того, что мыслится как возможное<sup>2</sup>.

Лавджой показывает, что принцип изобилия в контексте Великой цепи бытия был очень популярен в Средние века вплоть до расцвета научной революции в XVII в. И главной фигурой здесь, несомненно, был Лейбниц как наиболее яркий представитель модального мышления. В отличие от Аристотеля, который является ярким представителем субстанционального мышления, хотя и заложившим основы модальной метафизики, у Лейбница на первом месте стоит модальность возможное. Главной задачей для него было охарактеризовать возможное как таковое и ответить на вопрос: откуда возможности и сами возможные миры порождаются? Ответ для Лейбница очевиден: все возможное (*possibilia*) черпает свою реальность в Едином Существовании. А главная черта возможного следующая: «[В]се возможное предполагает стремление к существованию, ибо нельзя найти основание для ограничения его только определенными возможностями во всеобщности вещей. Итак, можно сказать, что все возможное стремится к существованию»<sup>3</sup>. В другой работе мы находим то же самое: «[В]се возможные, т. е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к существованию...»<sup>4</sup>. Лавджой находит формулировку принципа изобилия у Лейбница, если пользоваться негативной версией принципа достаточного основания: если нет для чего-то достаточного основания не быть, то это существует.

Обратим внимание на то, что уже в наше время принцип изобилия был реанимирован известным философом Р. Нозиком в виде принципа плодovitости (*principle of fecundity*): «Все

<sup>1</sup> Принцип изобилия и вытекающие из него следствия рассмотрены в: *Карпенко А. С. Философский принцип полноты.* Ч. I // *Вопросы философии.* 2013. № 6. С. 58–70.

<sup>2</sup> Лавджой А. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. С. 55.

<sup>3</sup> Лейбниц Г. В. Порядок есть в природе // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 234

<sup>4</sup> Лейбниц Г. В. О глубинном происхождении вещей // Там же. С. 283–284.

возможности существуют в независимо невзаимодействующих сферах, в “параллельных универсумах”. Мы можем назвать это допущением плодovitости<sup>1</sup>. В силу принципа плодovitости все возможное реализуется и все мыслимые возможности также. Более того, поскольку сам принцип плодovitости возможен, то этим он обосновывает сам себя, и дальнейших обоснований не требуется!<sup>2</sup>

Нобелевский лауреат по физике С. Вайнберг в 1992 г. пишет: «Он [Нозик] утверждает, что все логически возможные вселенные в определенном смысле существуют, причем в каждой — свои наборы фундаментальных законов. Принцип плодovitости сам ничем не объясняется, но в нем есть, по крайней мере, какая-то приятная самосогласованность... Если такой принцип верен, то существует наш собственный квантово-механический мир, но существует и ньютоновский мир частиц, вечно вращающихся друг относительно друга, существуют бесчисленные миры, в которых нет ничего, и существуют столь же бесчисленные миры, свойства которых мы даже не можем себе представить»<sup>3</sup>.

Основное возражение против теории Нозика заключается в том, что она самопротиворечива. И действительно, человек может помыслить нечто как существующим, так и несуществующим. Предвидя это возражение, Нозик вводит ограничение на принцип плодovitости в виде невзаимодействующих параллельных универсумов, в одном из которых реализуется именно то, что отрицается в другом. То есть логический принцип непротиворечия не должен нарушаться. Ограничение на принцип изобилия вводит и Лейбниц, когда говорит: «[О]днако не следует, что все возможное существует: это было бы так, если бы все возможные вещи были совозможны (*compossibilia*)»<sup>4</sup>. Понятно, что в первую очередь совозможность предполагает непротиворечивость.

<sup>1</sup> *Nozick R.* Philosophical Explanations. Camb., 1981. P. 129.

<sup>2</sup> Более подробно о принципе плодovitости см.: *Карпенко А. С.* Основной вопрос метафизики // *Философский журнал.* 2014. № 2(13). С. 54–57.

<sup>3</sup> *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. *Физика в поисках самых фундаментальных законов природы.* М., 2008. С. 185.

<sup>4</sup> *Лейбниц Г. В.* Порядок есть в природе. С. 235.

Заметим, что мистический страх перед логическими противоречиями современные логики давно уже преодолели, и одним из первых был Л. Витгенштейн, который еще в 1930 г. написал: «В действительности, даже на этой стадии я предсказываю время, когда начнутся математические исследования исчислений, содержащие противоречия, и люди будут гордиться тем, что освободились от непротиворечивости»<sup>1</sup>. Отметим также, что со временем Витгенштейн пересмотрел свои взгляды на природу возможности: «Когда же возникает мысль: возможные движения машины неким таинственным образом уже заключены в ней?.. Возможность движения, скорее уж, должна быть как бы тенью самого движения... Так ведь я же показываю тебе возможность движения, например, с помощью какой-нибудь картины движения: “Значит, возможность есть нечто, подобное действительности”. Мы говорим: “Это еще не движется, но уже имеет возможность двигаться”, “следовательно, возможность есть нечто такое, что очень близко действительности”» (фр. 194)<sup>2</sup>. То, что «возможность есть нечто, подобное действительности», исследователи творчества Витгенштейна стараются не замечать.

Стоит подчеркнуть, что рассмотренные нами теории о реализации возможного не являются единственными. Эти идеи спонтанно возникают у различных ученых порой весьма неожиданно, если рассматривать эти неожиданности по отдельности. Обратим внимание на книгу К. Р. Поппера, где утверждается следующее: «Мир больше не является каузальной машиной — его можно рассматривать как мир наклоностей (*propensities*), как разворачивающийся процесс реализации возможностей и развертывания новых возможностей... Все новые возможности имеют тенденцию воплощаться, чтобы создавать опять новые возможности... Все это означает, что возможности, которые еще не реализовали себя, имеют свою реальность»<sup>3</sup>. А книга

<sup>1</sup> *Wittgenstein L.* Philosophical Remarks. Oxf., 1975. P. 332.

<sup>2</sup> Написано в 1945 г. и впервые опубликовано в 1953 г. в его второй книге (через два года после смерти автора). См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 75–321.

<sup>3</sup> *Popper K. R.* A World of Propensities. Bristol, 1990. P. 18

М. Р. Фрэнкса сразу начинается с Постулата 1: «Любое мыслимое положение дел реализуется»<sup>1</sup>.

Итак, мы имеем две посылки:

1. Все мыслимое возможно (Витгенштейн, Чалмерс и др.).
2. Все возможное реализуется (принцип изобилия, принцип плодovitости, модальный реализм, миры Эверетта).

По транзитивности получаем:

3. Все мыслимое реализуется (принцип полноты). А что же тогда не существует? Следуя Пармениду, мы знаем, что «мыслить и быть — одно и то же». Но тогда «то, что невозможно мыслить, в действительности не существует»<sup>2</sup>. Отсюда беспрерывное расширение мыслительных способностей человека. Тенденция очевидна: возникновение речи, письменность, книгопечатание, обмен информацией в сети Интернет, конструирование виртуальных миров... Что дальше? А дальше — все дело в репликации. Точно так же, как человек явился продуктом бесчисленных репликаций в «первичном бульоне»<sup>3</sup>, точно так ему придется принять участие в репликации Вселенной, чтобы не погибнуть вместе с нею и продолжить свою миссию контрфактуального существа.

Стоит подчеркнуть, что необходимым свойством любой конкретной физической теории является принцип инвариантности или симметрии. Если законы физики не меняются при заданных операциях (преобразованиях), то эти законы обладают определенной симметрией. Например, революционным в физике стало применение такого принципа симметрии, как принцип относительности, из которого следует, что все законы природы одинаковы во всех инерциальных системах отсчета. В нахождении глобальной симметрии — смысле построения физической теории «великого объединения»<sup>4</sup>, в наиболее общем виде названной «Теорией всего» и призван-

<sup>1</sup> Franks M. R. The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles. N.Y., 2003.

<sup>2</sup> См.: Гайденок П. П. Бытие и разум // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 115.

<sup>3</sup> Докинз Р. Эгоистичный ген. М., 2014.

<sup>4</sup> Под этим понимается построение единой и окончательной физической теории, состоящей из красивого и простого ансамбля нескольких уравнений, объясняющих все силы взаимодействия, происходящие во Вселенной. См.: Вайнберг С. Указ. соч.

ной «снабдить нас окончательной формулой всевозможных преобразований»<sup>1</sup>.

Уже упомянутый древнегреческий принцип изонимии в виде абсолютной равновозможности всего сущего как раз является наиболее универсальным принципом симметрии. Можно только предположить, что каким-то образом произошло его спонтанное нарушение (например, в виде Большого взрыва), что привело в итоге к формированию другого универсального принципа симметрии — принципа полноты, для реализации которого потребовалось наличие мыслящего существа.

Конечно, принятие на веру принципа полноты со всеми вытекающими из него следствиями кажется безумием. Но безумие, разложенное на составные элементы и помещенное в логическое пространство, — это нечто совсем другое. Нельзя не думать о том, о чем нельзя думать. И с этим трудно не согласиться. Мир осуществленных возможностей совершенно безжалостен, поскольку он не только соединяет, но и разрушает. И где-то там за космическим горизонтом событий существуют наши двойники: одному повезло больше, другому меньше, а третьему вообще не повезло. Однако настоящая проблема заключается в том, что принцип полноты кроме разнообразия положения дел требует еще бесконечного повторения одного и того же, в том числе и идентичных миров. Эта проблема своей необычностью тревожила и волновала мыслителей, начиная с античных времен. Вот как об этом говорит Цицерон: «По утверждению Демокрита, существуют бесчисленные миры, причем некоторые из этих миров между собой не только сходны, но во всех отношениях совершенно и абсолютно одинаковы... И подобно тому как мы в эту минуту находимся близ Бавл и видим Путолы, так и в совершенно таких же местах находятся бесчисленные люди, имеющие как раз такие же имена, должности, заслуги, способности, внешность, возраст и спорящие между собой на те же темы»<sup>2</sup>. Интересно, что к такому же выводу приходят и некоторые космологи<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Барроу Д. Новые теории всего. В поисках окончательного объяснения. Минск, 2012. С. 75.

<sup>2</sup> См.: Визгин В. П. Указ соч. С. 306

<sup>3</sup> См.: Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М., 2011.

Поэтому должны существовать какие-то границы возможного, противостоящие злу и безумию. Этими границами (ограничителями) являются законы как физические, так и нравственные. Казалось бы, любые ограничители направлены против универсальности принципа полноты. Но здесь есть одно нетривиальное обстоятельство: истинными ограничителями являются те, которые на самом деле расширяют сферу возможного. Показательным примером является *принцип запрета Паули*: фундаментальный закон природы, заключающийся в том, что в квантовой системе две тождественные частицы с полуцелым спином не могут одновременно находиться в одном состоянии. Принцип был сформулирован для электронов В. Паули в 1925 г. и, таким образом, ограничивал число электронов на каждой орбитали. Одним из следствий этого ограничения является наличие электронных оболочек в структуре атома, из чего в свою очередь следует *разнообразие* химических элементов и их соединений. В итоге можно сформулировать новый методологический принцип для построения физической теории в соответствии с принципом полноты: ее ограничительные законы и константы должны на самом деле расширять реальный мир. Поэтому нет физических законов, ограничивающих путешествие во времени, но есть еще не открытые законы, ограничивающие вмешательство в прошлое, потому что, исправляя прошлое, можно погубить будущее со всеми его возможностями. А как быть с ограничительными теоремами Геделя — либо неполнота достаточно богатых теорий (содержащих арифметику), либо противоречивость? В результате мы получаем последовательность неполных теорий, но эта последовательность *бесконечна*.

Однако самый естественный и самый поразительный ограничитель в мире возможного — это идея Бога. В конце своей книги Лавджой неожиданно говорит о «принципе ограничения» А. Уайтхеда, который привел бы в смятение Плотина, Бруно, Спинозу и даже Лейбница: «Бог есть последнее ограничение, а его существование — последняя иррациональность»<sup>1</sup>. Но для верующего человека этот ограничитель переходит в свою противоположность, и духовный

<sup>1</sup> См.: Лавджой А. Великая цепь бытия. С. 340.

мир человека расширяется настолько, насколько это возможно, напрямую соприкасаясь с бесконечностью.

Казалось бы, сталкиваясь с бесконечностью, мы попадаем в мир чрезвычайной сложности. Но это не всегда так. Что сложнее: весь бесконечный ряд натуральных чисел или отдельное число? Нет, не первое, поскольку натуральный ряд можно построить с помощью очень простой программы<sup>1</sup>, а вот для записи конкретного большого числа информации в битах может потребоваться гораздо больше. Этот пример приводят космологи для подтверждения мысли о том, что весь ансамбль Вселенных описать намного проще, чем отдельный мир, и чем он уникальнее, как, например, лучший из всех возможных миров, тем труднее его описать. Множество решений уравнений Эйнштейна для гравитационного поля обеспечивается всего несколькими уравнениями, а конкретное решение требует огромного числа начальных данных. Отдельно взятый конкретный мир никак не удастся строго описать, потому что требуется вводить все новые и новые ограничения, усложняющие описываемый мир до невозможности. Интересно, что М. Гелл-Ман (нобелевский лауреат по физике, создатель теории кварков) для того, чтобы избежать проблемы бесконечной сложности Вселенной, вводит категорию возможности, предполагающую концепцию множественности историй<sup>2</sup>. Что означает единственная Вселенная, в которой никогда и нигде не может произойти некоторое заурядное или незаурядное событие? Как эту невозможность описать?

Два главных предрассудка мешают развитию мыслительных способностей человека:

1) непрерывное повторение того, что у истории нет со-  
слагательного наклонения;

2) надежда на то, что все рано или поздно заканчивается.

Как первое, так и второе говорит о жесткой ограниченности мышления современного человека.

<sup>1</sup> Есть константа 0 и одноместный функционал  $S$ , посредством которого строятся термы  $0, S(0), S(S(0)), \dots$  затем мы их интерпретируем как натуральные числа.

<sup>2</sup> Gell-Mann M. What is complexity? // Complexity. 1995. Vol. 1(1). P. 16–19.

Подчеркнем, что принцип полноты несет в себе большую эвристическую ценность и, руководствуясь им, можно получать интересные следствия. Например, сосуществование различных идеологий является более органичным, чем одна идеология, какой бы она ни была привлекательной и исключительной.

### Заключение

*Сверхреализм* в виде принципа полноты, требующего реализации всего того, что мыслимо, ознаменовал собой новый этап в развитии философии. Реализация «возможных миров» (возможных положений дел) обладает огромной объяснительной силой в самых различных областях философского знания. Одно из фундаментальных философских следствий принципа полноты — это наличие различных концепций мультиверса (альтернативные вселенные, альтернативные реальности, параллельные вселенные, мультивселенные, мегаверс), в которых предполагается множество всех возможных реально существующих вселенных со всеми возможными физическими законами и константами.

К этому пришли многие физики с мировыми именами<sup>1</sup>. Вот что говорит о значении мультиверса известный физик и космолог, один из пионеров в области квантовых вычислений Д. Дойч: «Эффективность теории мультиверса при вкладе в решение издавна существующих философских проблем так высока, что эту теорию стоило бы принять даже при полном отсутствии ее физических свидетельств»<sup>2</sup>. Здесь же дается ссылка на книгу Д. Льюиса «О множественности миров».

<sup>1</sup> См.: *Линде А. Д.* Многоликая Вселенная // URL: <http://elementy.ru/lib/430484> (дата обращения: 17.10.2015); *Какү М.* Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. М., 2008; *Виленкин А.* Указ. соч.; *Грин Б.* Скрытая реальность: Параллельные миры и глубинные законы космоса. М., 2012 (здесь рассмотрено девять концепций мультиверса и последняя, в контексте теории Р. Нозика, называется «окончательной мультивселенной»); *Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел. СПб., 2013; *Сасскинд Л.* Космический ландшафт: Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. СПб., 2015; *Universe or Multiverse?* Camb., 2007; *Tegmark M.* Op. cit. См. также: *Gribbin J.* In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality. Hoboken (N.J.), 2010; *Manly S.* Visions of the Multiverse. Pompton Plains (N.J.), 2011.

<sup>2</sup> *Дойч Д.* Структура реальности. М.; Ижевск, 2001. С. 343.

В предисловии к новому изданию своей книги «Новые теории всего» Д. Барроу пишет: «[В]озникли новые возможности, и космология совершила неожиданный поворот в сторону реальности, населенной множеством других возможных вселенных»<sup>1</sup>. А в книге М. Какү мы находим: «Существует любая вселенная, какая только может существовать»<sup>2</sup>. Отсюда и сложнейшая проблема — место Бога в мультиверсе<sup>3</sup>.

Однако важнейшая проблема, которую решает мультиверс, — это проблема антропного принципа, вокруг которого идут жаркие споры как среди философов, так и среди космологов<sup>4</sup>. Одна из формулировок его гласит: законы природы и соотношения фундаментальных констант как раз такие, какие необходимы для существования разумной жизни. Тонкая настройка различных физических параметров (их уже более сотни), обеспечивающих появление и существование человека, просто поразительна. Это в первую очередь размерность пространства (только в трехмерном пространстве может возникнуть все то многообразие явлений, которое мы наблюдаем) и значения масс электрона, протона и нейтрона. В последнее время все больший интерес вызывает удивительно малая положительная космологическая постоянная  $\lambda$ , отвечающая за «равновесие» Вселенной. С другой стороны, имеется необычайно тонкая настройка структуры, выраженная константой связи  $\alpha$ , характеризующей электрическое взаимодействие. Согласно Л. Сасскинду, одному из создателей теории струн, наличие такой Вселенной ничем не объяснимо, если только не допустить существование Мультиверса с его необозримым «ландшафтом возможностей»<sup>5</sup>, который «населен актуальностями Мегаверсума»<sup>6</sup>, обеспечивающими реализа-

<sup>1</sup> *Barrow D.* Указ. соч.

<sup>2</sup> *Какү М.* Физика невозможного. М., 2012. С. 333.

<sup>3</sup> См.: *God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives.* N.Y., 2015.

<sup>4</sup> *Barrow J., Tipler F.* The Anthropic Cosmological Principle. N.Y., 1988; Антропный принцип в научной картине мира. М., 2008.

<sup>5</sup> *Сасскинд Л.* Указ. соч. С. 109. Здесь под ландшафтом понимается «пространство возможностей».

<sup>6</sup> *Сасскинд Л.* Указ. соч. С. 408. Это утверждение является одним из следствий инфляционной космологии, получившей широкое признание, так и теории струн, претендующей на роль главной «теории всего».

цию совершенно уникальной Вселенной, в которой появляется человек, задающий вопросы об этой Вселенной. Если настройку тонкой структуры (или других параметров) чуть-чуть изменить, то вопросы об этой настройке задавать будет некому. Квантовые законы физики как будто специально подобраны таким образом, чтобы допустить существование атомных ядер и самих атомов, из которых строятся гигантские молекулы живой материи. Но наличие живой материи — это еще не само сознание, о чем свидетельствует рассмотренная нами выше проблема физикализма.

В работе, посвященной проблемам квантовой реальности<sup>1</sup>, показывается, как феномены квантовой запутанности и нелокальности постепенно размывают классические представления о реальности. Первооткрыватели квантовой механики (Н. Бор, В. Гейзенберг, В. Паули и особенно Дж. фон Нейман) были настолько поражены ее иррациональными свойствами, противоречащими классическому взгляду на реальность, что эта реальность стала постепенно исчезать. В классической реальности свойства объектов заведомо существуют до их измерения и разделены в пространстве и времени. Квантовый же объект представляет собой суперпозицию всех своих возможных состояний (одновременно движется по всем возможным траекториям) и если и существует, то в особом пространстве-времени, в котором отсутствуют такие разделения, как «меньше—больше» и «раньше—позже». Следуя Гейзенбергу<sup>2</sup>, можно утверждать, что реальный трехмерный мир — это актуальное бытие, а квантовый мир, описываемый в бесконечно-мерном гильбертовом пространстве, — это потенциальное бытие. При измерении квантовых объектов, которые до измерения даже нигде не локализованы, происходит переход из потенциального бытия в актуальное, и при этом переход существенную роль играет сознание человека, о чем все больше и больше говорят физики. Свой монументальный труд «Путь к реальности» Р. Пенроуз завер-

<sup>1</sup> Карпенко А. С. В поисках реальности. Исчезновение // Философия науки. 2015. Т. 20. С. 36–81.

<sup>2</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 117: «Но атомы или элементарные частицы... образуют скорее мир тенденций или возможностей, чем мир вещей и фактов».

шает следующими словами: «“Фундаментальная” физическая теория, претендующая на некоторую полноту на более глубоких уровнях физических явлений, должна иметь возможность включить в себя разумное сознание»<sup>1</sup>.

Итак, с одной стороны, мы имеем абстрактный мир логического пространства возможностей, а с другой стороны, абстрактный математический мир квантовой реальности в какой-то степени связывается с квантовым потенциальным миром. Как первый, так и второй из потенциального состояния переходят в реальное при наличии мыслящего существа.

Станным образом Декарт, разделив мир на две равные и независимые субстанции — протяженную (*res extensa*) и мыслящую (*res cogitans*), все-таки отдает предпочтение мышлению как более достоверному: *cogito, ergo sum* («мыслю, следовательно, существую»). Но с точки зрения модального мышления здесь требуется одно существенное уточнение: *Esse ergo cogitare possible* («Существовать — значит мыслить возможное»).

Выдающийся физик XX в. Дж. Уилер (работавший с Бором, а затем и с Эйнштейном) дал следующую формулировку антропного принципа: «Наблюдатели необходимы для обретения Вселенной бытия»<sup>2</sup>. Отсюда рождается фундаментальный вопрос: «Каков механизм, обеспечивающий реализацию логического пространства?» Ответ следует искать в глобальности принципа полноты, который действует во всех сферах бытия и в самых тонких его слоях. Но чтобы принцип полноты работал, на сцене должно появиться мыслящее существо, наделенное контрфактуальным мышлением, чья функция (не предназначение человека, чему посвящены десятки, если не сотни монографий, а именно функция) — генерировать своим сознанием все новые и новые возможности, пока не будет достигнута полная и окончательная симметрия в борьбе добра над злом, но уже в реальности. В силу принципа полноты суть этой реальности — в многообразии, ведущей также к сосуществованию различных религий и различных идеологий. И поэтому не

<sup>1</sup> Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск, 2007. С. 854.

<sup>2</sup> Wheeler J. A. Genesis and observership // Foundational Problems in the Special Sciences. Dordrecht, 1977. P. 27.

может быть исключительности какой-либо нации или государственного строя. Исключительность противоречит принципу полноты и ведет к коллапсу, но не только именно этого государства и этой идеологии, а всего окружающего нас мира. Отсюда исключительность и есть та самая ограниченность, которая должна преодолеваться в первую очередь.

\* \* \*

Людвиг Витгенштейн медленно умирал. Но даже в эти минуты он нашел в себе силы улыбнуться, вспомнив эпизод многолетней давности. Как-то прогуливаясь по коридорам университета в Кембридже в окружении поклонников, он увидел на стене портреты Зигмунда Фрейда, Альберта Эйнштейна, а также портрет своего друга и учителя Бертрانا Рассела. Тогда, на мгновение остановившись, он сказал: «На этих лицах видны явные признаки разложения».

— Но ведь и к себе я относился не лучше, — усмехнулся он, — когда написал в предисловии к «Трактату»: «Я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены. И если я в этом не ошибаюсь, то значение этой работы заключается, во-вторых, в том, что она показывает, как мало дает решение этих проблем».

Всю жизнь Витгенштейн вновь и вновь убеждался в справедливости этих слов, а поднятую вокруг него шумиху считал всего лишь проявлением абсолютного непонимания своих идей.

— Но почему, — продолжал он размышлять с нарастающим напряжением, — почему философы не только не могут ничего решить, но даже и объяснить? Из-за неполноты знаний? Вот и некий Гедель, юноша не без способностей в логике, показал, что эта неполнота принципиальна. Но логическое пространство должно обеспечивать полноту. Неужели это я написал в начале 1915 г. в своем тайном дневнике: «Теперь не проходит и дня, когда я хотя бы раз даже мимоходом не думал о логике. Все возможное доступно моему пониманию!»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. С. 283.

И вдруг его пронзила мысль, заставив позабыть о боли. Как может существовать провозглашенный им изоморфизм между языком и миром, если имен в языке конечное множество, а «каждый факт состоит из бесконечного числа атомарных фактов и каждый атомарный факт из бесконечного числа объектов»? (4.2211).

«Неужели мир может быть бесконечным, оставаясь при этом неполным?» — с тоской подумал Витгенштейн, и тут его осенило:

— Никакой бесконечности в природе нет! Единственная реальная бесконечность — это мой разум, то есть бесконечность принадлежит не миру, а разуму, который порождает все новые и новые миры.

Он попытался задержаться на этой мысли, но внезапно раздался такой страшный грохот, который бывает только при взрыве сверхновой. Однако в его новом мире всего лишь перегорела лампочка, в результате чего он опрокинул чашку кофе.

Людвиг Витгенштейн вкрутил новую лампочку, с огорчением посмотрел на залитую кофе рукопись и стал заново ее переписывать, удивляясь непонятно откуда пришедшей мысли об отсутствии изоморфизма между языком и миром, поскольку мир всегда ограничен, а разум бесконечен.

И с облегчением вздохнув, окончательно понял, что сложность его разума намного превышает сложность всей Вселенной. С этой мысли и продолжилась бесконечная цепь его размышлений...

## Список литературы

- Антропный принцип в научной картине мира / Ред. В. В. Казютинский. М.: ИФ РАН, 2008.
- Барроу Д. Новые теории всего. В поисках окончательного объяснения / Пер. с англ. П. А. Самсонов. Минск: Попурри, 2012.
- Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы / Пер. с англ. А. Берков. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Визгин В. П. Идея множественности миров: Очерки истории. 2-е изд., испр. и доп. М.: УРСС, 2007.

- Виленкин А.* Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: CORPUS, 2011.
- Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916 / Пер. с англ. В. Суровцев, И. Эннс, А. Грязнов и В. Целищев. М.: Канон+, 2009.
- Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козлова и Ю. А. Асеев. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
- Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика / Ред. Е. Г. Драгалина Черная. М.: Канон+, 2011.
- Гайденко П. П.* Бытие и разум // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 114–140.
- Гапченко С. Ю.* О множественности миров // URL: <http://www.proza.ru/2010/06/15/1157> (дата обращения: 11.09.2015).
- Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое / Пер. с нем. И. А. Акчурин и Э. П. Андреев. М.: Наука, 1989.
- Грин Б.* Скрытая реальность: Параллельные миры и глубинные законы космоса / Пер. с англ. В. Малышенко, В. Подобед, К. Алкалаев. М.: Либроком УРСС, 2012.
- Дойч Д. Д.* Структура реальности / Пер. с англ. Н. А. Зубченко. М.; Ижевск: РХД, 2001.
- Доккинз Р.* Эгоистичный ген / Пер. с англ. Н. Фомина. М.: АСТ; CORPUS, 2014.
- Зеленищев А. В.* Пропозиция и модальность. 2-е изд., доп. М.: ЛИБРОКОМ, 2010.
- Какү М.* Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем космоса / Пер. с англ. М. Кузнецова. М.: София, 2008.
- Какү М.* Физика невозможного / Пер. с англ. Н. Лисова. 3-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2012.
- Карпенко А. С.* В поисках реальности. Исчезновение // Философские науки. 2015. Т. 20. С. 36–81.
- Карпенко А. С.* Основной вопрос метафизики // Философский журнал. 2014. № 2(13). С. 51–73.
- Карпенко А. С.* Философский принцип полноты. Ч. I // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 58–70.
- Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронов-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. 1 / Ред. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1982.

- Линде А. Д.* Многоликая Вселенная // URL: <http://elementy.ru/lib/430484> (дата обращения: 17.10.2015).
- Пенроуз Р.* Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель / Пер. с англ. А. Логунов и Э. Эпштейн. М.; Ижевск: РХД, 2007.
- Сасскинд Л.* Космический ландшафт: Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной / Пер. с англ. А. Пасечник. СПб.: Питер, 2015.
- Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел / Пер. с англ. М. Кононов. СПб.: Амфора, 2013.
- Эпштейн М.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетейя, 2001.
- Armstrong D.* A Combinatorial Theory of Possibility. Camb.: CUP, 1989.
- Barrow J., Tipler F.* The Anthropic Cosmological Principle. N.Y.: OUP, 1988.
- Cerezo M.* On naming and possibility in Kripke and in the Tractatus // Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy // URL: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangCere.htm> (дата обращения: 20.09.2015).
- Conceivability and Possibility / Ed. by T. S. Gendler and J. Hawthorne. N.Y.: Clarendon Press. 2002.
- Copeland B. J.* The genesis of possible worlds semantics // Journal of Philosophical Logic. 2002. Vol. 31. P. 99–137.
- Divers J.* Modal commitments // Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology / Ed. by B. Hale and A. Hoffmann. Oxf.: OUP, 2010. P. 189–219.
- Divers J.* Possible Worlds. L.: Routledge, 2002.
- Everett H.* Relative state formulation of quantum mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29. P. 454–462.
- Forbes G.* Languages of Possibility. Oxf.: Blackwell, 1989.
- Franks M. R.* The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles. N.Y.: Universe, 2003.
- Gell-Mann M.* What is complexity? // Complexity. 1995. Vol. 1(1). P. 16–19.
- God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives / Ed. by K. J. Kraay. N.Y.: Routledge, 2015.
- Goldblatt R.* Mathematical modal logic: a view of its evolution // Journal of Applied Logic. 2003. Vol. 1(5–6). P. 309–392.



- Gribbin J.* In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality. Hoboken (N.J.): Wiley, 2010.
- Hawthorne J.* A Metaphysician looks at the Everett interpretation // Many Worlds?
- Everett, Quantum Theory, and Reality / Ed. by S. Saunders, J. Barrett, A. Kent and D. Wallace. N.Y.: OUP, 2010. P. 144–153.
- Inwagen P. van.* Modal epistemology // Philosophical Studies. 1998. Vol. 92(1). P. 67–84.
- Jubien M.* Possibility. Oxf.: OUP, 2009.
- Kment B.* Modality and Explanatory Reasoning. Oxf.: OUP, 2014.
- Kment B.* Varieties of Modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties> (дата обращения: 21.09.2015).
- Lewis D.* Counterfactuals. Camb.: Harvard University Press, 1986.
- Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxf.: Blackwell, 2001. 288 p.
- Logic and the Modalities in the Twentieth Century / Ed. by D.M. Gabbay and J. Woods. Amsterdam: Elsevier, 2006.
- Manly S.* Visions of the Multiverse. Pompton Plains (N.J.): Career Pres, 2011.
- McLeod S. K.* Modality and Anti-Metaphysics. Burlington (VT): Ashgate. 2001.
- Meixner U.* The Theory of Ontic Modalities. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.
- Melia J.* Modality. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003.
- Menzel Ch.* Possible Worlds // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds> (дата обращения: 04.08.2015).
- Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology / Ed. by B. Hale and A. Hoffmann. Oxf.: OUP, 2010.
- Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality / Ed. by M. Tooley. N.Y.: Garland Publishing, 1999.
- Nolan D.* Topics in the Philosophy of Possible Worlds. N.Y.: Routledge, 2011.
- Nozick R.* Philosophical Explanations. Camb.: Belknap Press, 1981.
- Parent T.* Modal Metaphysics // Internet Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://www.iep.utm.edu/mod-meta/#H3> (дата обращения: 27.09.2015).
- Perry J.* Knowledge, Possibility and Consciousness. Camb.: MIT Press, 2001.

- Plantinga A.* Essays on the Metaphysics of Modality. Oxf.: OUP, 2003.
- Popper K. R.* A World of Propensities. Bristol: Thoemmes, 1990.
- Pruss A. R.* Actuality, Possibility, and Worlds. L.: Continuum, 2011.
- Tegmark M.* Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality. N.Y.: Knopf, 2014.
- Tipler F. J.* Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology // Modern Physics Letters. 2012. A 27: 1250019.
- Universe or Multiverse? / Ed. by B. Carr. Camb.: CUP, 2007.
- Vaidman L.* Many-worlds interpretation of quantum mechanics // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds> (дата обращения: 20.09.2015).
- Vaidya A.* Epistemology of modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/#CouModKno> (дата обращения: 22.08.2015).
- Vetter B.* Potentiality: From Dispositions to Modality. Oxf.: OUP, 2015.
- Wheeler J. A.* Genesis and observership // Foundational Problems in the Special Sciences / Ed. by R. E. Butts and J. Hintikka. Dordrecht: Reidel, 1977. P. 3–33.
- Wittgenstein L.* Philosophical Remarks. Oxf.: Basil Blackwell, 1975.

**Наталья Ивановна КУЗНЕЦОВА**

*доктор философских наук, профессор  
кафедры современных проблем философии  
Российского государственного гуманитарного университета*

## Теории социальных эстафет Михаила Александровича Розова: онтология для гносеологии

«Неслышанная простота» теории социальных эстафет Михаила Розова оказала, как теперь видится, плохую услугу самой теории и ее автору. Вспомним, как прозорливо писал о ереси простоты поэт: «Она всего нужнее людям, но сложное понятней им». Особенно это верно звучит относительно оценки философских построений.

Простое — не значит тривиальное, оно обозначает элементарное, то, «из чего» все состоит. «Эстафета» — понятие, которое Розов вводит совершенно самостоятельно, но потом находит переключку с идеями Куайна (relay race), — призвано обозначить элементарный, базовый механизм социальной памяти, установить новое видение мира социума и культуры в целом. Об этом и повествует краткий очерк интеллектуальной автобиографии Михаила Александровича «В поисках Жар-птицы», который публикуется ниже. Именно социальные эстафеты (воспроизведение поведения и деятельности по образцам) определяют в конечном итоге жизнь сложного социального целого и конкретной человеческой жизни, реализуемой в различных исторических эпохах и столь разнообразных стилях культуры. Конечно, это напоминает открытие атома Демокритом. «Неделимые» частицы, зацепляясь какими-то, пока непонятными, «крючочками» друг за друга, образуют неисчислимое множество форм окружающего мира. Важно вспомнить и пережить тот шаг в бездну, который сделал первый атомист: «[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действи-

**Михаил Александрович Розов**

тельности же [существуют только] атомы и пустота». Проблема, осознаваемая в Новое время как проблема «первичных и вторичных качеств», осложнялась еще и тем, что в XX веке уже невозможно остаться «элементаристом» и собирать мир из частичек, подобно древним атомистам. Научная картина мира XX столетия подразумевает, что частички (элементы) задаются только в контексте целого. Такую картину М. А. Розов называл «топоцентрической» и попытался увидеть открытые им эстафеты как нечто, определяемое исключительно контекстом других эстафет. А это уже весьма сложная методологическая задача. Исходная простота обернулась сложностью для всего эстафетного конструктора. Но какие неожиданные перспективы для сборки социального мира открывал такой конструктор!..

Все начиналось как обычно — студент философского факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова Михаил Розов решил заниматься гносеологией и ответить на вопрос, как устроено знание? Каким образом наука способна постоянно продуцировать то, благодаря чему человечество может надежно ориентироваться в природном и социокультурном мире? Ни одна философская теория познания, в первую очередь теория отражения, главенствующая в диалектическом материализме, не давала удовлетворительного ответа. Наука в XX веке буквально пронизала всю повседневность человека, стала привычным компонентом жизни, о науке писали неустанно, но теория познания топталась на месте. Как пронизательно заметил однажды Гегель в «Науке логики», «знакомое, именно потому, что знакомо, остается непознанным». И Розов остро почувствовал эту непознанность — не только мира знания, но и всех семиотических объектов. Как получилось, что знание вещает от лица реальности, а типографские значки на бумаге заставляют переживать — гневаться, смеяться, плакать?.. Философия, как известно, начинается с удивления, и Михаил Александрович в этом плане просто стал участником данной эстафеты, характерной для философии издревле.

Знание обычно сравнивали с зеркалом — отражение в нем, конечно, не есть реальный предмет, однако именно отраже-

ние позволяет ориентироваться в реальности. И человечество упорно старается предельно качественно «отшлифовать» зеркальную поверхность для того, чтобы быть уверенным в предъявлении реалий. Для материалиста и рационалиста иного пути мыслить познание, кажется, не дано. Западная философская традиция стала говорить о «репрезентации» объектов познания, чтобы избежать отождествления познаваемого со способом познания. Но ситуация в гносеологии принципиально не менялась. И главный нетривиальный вопрос, с которого началась систематическая разработка Розова, — это вопрос о «зазеркалье», о том, что же обеспечивает в конечном итоге нашу способность видеть реалии? Отправляясь в мир «зазеркалья» познания, он и обнаруживает эстафеты деятельности, анализ которых позволяет понять внутренние механизмы познания. В этом подходе гносеология (точнее, эпистемология и философия науки) становятся дисциплинами социогуманитарного профиля. Чему, впрочем, удивляться, ведь знание не рождено безличными силами природы. Познающий (ученый) рефлексивен, это надо учитывать, что возможно, если по-новому взглянуть на объект изучения гносеологии. Открыть мир эстафет в мире познания — это и есть построение онтологии для гносеологии, которая определяет специфику категориального инструментария познавательных процессов — как для анализа истории науки, так и для анализа лаборатории научного творчества конкретных персон.

Историки и культурологи любых специальностей, конечно, знают, что социокультурный мир пропитан традициями. Тогда возникает вопрос, что нового открывает понятие эстафеты по сравнению со всем известным понятием традиции? В том-то и дело, что эстафеты — это микромир, а традиции относятся к макромиру; по этой причине нам, обученным методологической революцией квантовой механики, не следует путать эти миры. Нет, традиция — это относительно стационарная совокупность эстафет, а эстафеты, как всякие порядочные элементарные частицы, крайне неустойчивы. Более того, стационарность традиций является результатом более или менее осознанных людских усилий, т. е. актов, проходя-

щих через механизм осознания успешности или неуспешности реализации традиций в социокультурном мире. Из этого следовало, что, с одной стороны, надо научиться наблюдать сами эстафеты, а с другой — предъявить те рефлексивные акты, которые могли трансформировать комплексы эстафет, по-разному их комбинируя, с целью удержания стабильности, обеспечивая преемственность культуры и не отказываясь от неизбежности новаций. Культурологи, литературоведы, историки, фольклористы хорошо понимали, как это происходит, и описывали в своих работах, как это исторически выглядело. Рефлексивный анализ, весьма, правда, непохожий на то, что в это время делали другие нестандартные наши философы (Г. П. Щедровицкий, В. А. Лефевр и др.), естественно вошел в теорию социальных эстафет.

Как всегда, основная модель рефлексивного переключения обескураживающе проста. Вообще мышление Михаила Александровича модельно, и если игнорировать его мысленные моделирующие эксперименты, то концепция в целом останется непонятой. «Допустим, что...» или «Представим себе...», — говаривал он неоднократно. В философско-гуманитарном сообществе Розов слыл своего рода «физиком». Для него это принципиально. Он верил в методологический изоморфизм естественных и социогуманитарных наук. Теорию социальных эстафет недостаточно просто пересказать, то, о чем она вещает, следует увидеть. В данном случае Розов вспоминает притчу о Шартрском соборе. Три человека делали одно и то же: везли тачку, нагруженную тяжелыми камнями. Путник спросил у каждого из них, что он делает? Было получено три разных ответа: один сказал, что тащит тачку; другой — что зарабатывает на хлеб семье, а третий гордо сообщил, что строит Шартрский собор. И сразу на модели видно, что действие и деятельность — не одно и то же. Деятельность в строгом смысле слова является продуктом человеческой рефлексии (определяемой постановкой цели). При одном и том же «материале действия» цели могут оказаться различными. Инвариантность материала вовсе не обеспечивает устремления к конечной цели. Понятие «рефлексивной симметрии» Розова фиксирует этот факт. Но еще следует заме-

тить, что тот, кто зарабатывает на хлеб семье, может отрицать, что на стройке имеется кто-то, кто ставит иные, более высокие цели. Тогда мы имеем феномен «рефлексивного переключения». И тот, кто строит собор, ничем не сможет доказать, что его компаньон неправильно оценивает его действия (равно как и романтик не может оценить целевых установок работника). Никакая эмпирия подтвердить ту или иную оценку не сможет, потому что по материалу людские действия абсолютно идентичны. Изюминка знаменитой притчи в том и состоит, что простота открывает сложность и позволяет строить понятийный аппарат для ее анализа. Очевидно, в частности, что мы на модели можем разглядеть феномен столь распространенной сегодня «социальной мимикрии», когда громкая манифестация цели вовсе не означает стремления ее достичь.

Уже в начале XXI века «эстафетная» онтология социальной очертила внезапно новые грани своих объяснительных возможностей. Сегодня мы, например, столкнулись с вызовом тотальной цифровизации деятельности и жизни человека. Многим это может не нравиться, но, хотим мы этого или нет, такой процесс по многим причинам неизбежен. А следом уже идут значительные перемены в способе познания и даже в его внутренней организации. Разработка научных моделей автоматизируется, что приводит к тому, что в некоторых дисциплинах модели исчисляются десятками тысяч (появился термин «инженерия моделей»). Научные открытия делаются на основе вторичного анализа данных, добытых учеными в предыдущие годы и даже десятилетия (Big Data). Организация познания приобретает распределенный характер, и в исследовании могут участвовать почти на равных «профаны» (феномены *crowd-science*, «наука граждан»). Столь мощный поток трансформаций и новаций содержательно плохо уместается в прокрустово ложе привычных гносеологических понятий — таких как знание, теория, модель, эксперимент и наблюдение, измерение, парадигма и аналогичных других. Рефлексивная природа подобных понятий обеспечивает фиксацию разнообразных «зеркальных устройств», но надежно укрывает путь к исследованию «зазеркалья» познания. Онтология, построенная теорией социальных эстафет, позволяет

усмотреть, с чем мы имеем дело, что является внутренним приводным ремнем происходящих изменений, и в этом видится ее главное предназначение для современной эпистемологии и философии науки. Похоже, что сегодня ТСЭ выглядит этакой «разработкой впрок» для понимания происходящих вокруг процессов.

Завороженный с юности красотой научного познания, Розов вовсе не был узким сциентистом. Его мышление хотело освоить все сферы культуры — искусство театра и кино, религию, философию, мифологию, фольклор, литературу и музыку, повседневность... Ко всему он относился с жадной жгучестью, который во всем усматривает волнообразные процессы социальной памяти, единственно обеспечивающей бессмертие духовных исканий... вплоть до гибели Земли в будущей космической катастрофе. Это неминуемое трагическое будущее цивилизации рождало мучительный запрос на построение этики, соответствующей духу дерзкого в науке и технологии XX столетия, и Розов построил оригинальную этическую концепцию, хотя вовсе не трудился над ее пропагандой. Домашняя библиотека насчитывала более 8 тысяч томов, и в ней были представлены всевозможные отрасли науки (математика и математическая логика, физика и биология, науки о Земле, литературоведение и психология, семиотика и этнология, гражданская история и экономика, информатика, кибернетика, современный менеджмент и т. п.). Художественная литература также не была на заднем плане, прежде всего — классическая русская и зарубежная. Он был не библиофилом, а просто считал, что этакий наглядный «минералогический музей» разнообразных образцов мышления должен всегда быть у гносеолога под рукой. Среди книг он буквально бродяжничал — искал переклички, неожиданные сопоставления. Да и «подсказки» великих необходимы: Альберт Швейцер и Александр Грин помогали построить этику, Томас Манн — осмыслить феномены рефлексии и религиозности, Михаил Пришвин и Владимир Набоков — отточить понятие «репрезентатор», Лев Толстой вдохновлял на осмысление не только исторических процессов, но и чуда человеческой витальности, у Алексея Толстого и Анатоля Франса найдены замеча-

тельные рассуждения о подражании у писателей (социальные эстафеты!), а «Плавание к югу от Магелланова пролива» Рокуэлла Кента позволило обнаружить специфику писательской позиции в текучке повседневности. И это далеко не исчерпывающий список. Стилистическим кумиром для Михаила Александровича был Антон Чехов: писать так, чтобы читатель не замечал, как это написано.

Розов оставил не столь уж много публикаций. «Я люблю думать, а не писать», — объяснял он ученикам и друзьям. Однако в ящиках письменного стола хранится более 40 томов дневников, исписанных убористым почерком, каждый из которых не менее 15 авторских листов по объему, — петлистые дорожки ходов жаждущей ясности и непротиворечивости мысли. Впрочем, жизнь философа публична по определению. Стихией Розова были домашние семинары, да и любые собрания, где можно обсуждать нетривиальные проблемы. Он был отличный лектор, а также любил обучать «технологии мышления» аспирантов, и каждый из его многочисленных учеников был обречен вести рискованное «диссертационное исследование», не ведая, к какому результату оно приведет. Случалось, диссертант в дальнейшем пугался собственной смелости и больше никогда себе этого не позволял (бывало такое не раз!).

Как рассказывает М. А. Розов о своих поисках Жар-птицы, работа над теорией социальных эстафет не была завершена. Жизни не хватило, чтобы получить такие результаты, которые убедили бы сообщество гуманитариев в ее правоте. Поэтому он честно говорит об этой незаконченности, зато перед нами возникает образ «очарованного странника» в мире познания. Но, может быть, само интеллектуальное странствие по территориям, еще не исхоженным умом человеческим, и есть самое значимое для истинного философа, его изначальное призвание.

**Михаил Александрович РОЗОВ**

доктор философских наук, профессор  
13 мая 1930 г. (Смоленск) — 29 января  
2011 г. (Москва)

В поисках Жар-птицы<sup>1</sup>

Я — как сказочный герой,  
Что пустился на край света  
Отыскать земную плоть  
Воображаемой Жар-птицы.  
Мне б пронзить ее стрелой  
На лугу в разгаре лета,  
Распластать и приколоть  
Пестрой бабочкой к странице.

«Я охотно удержал бы некоторых друзей, — говорил Анатоль Франс, — от писания драм или эпопей, но никогда не стал бы удерживать того, кто задумал бы диктовать свои воспоминания, даже если бы то была моя кухарка бретонка, которая умеет читать только свой молитвенник и твердо верит, что мой дом по ночам посещает душа башмачника...»<sup>2</sup>. Мне кажется, что эти слова в какой-то мере оправдывают мою попытку написать свою интеллектуальную автобиографию, тем более, что я уже около полувека работаю на кухне науки, и образ кухарки бретонки тоже срабатывает в мою пользу.

Думаю, что в своем исходном пункте моя история очень похожа на биографии всех советских философов моего поколения. Воспитанные в жестких канонах тогдашней советской идеологии, мы постепенно прозревали, а это сопровождалось традиционным для России вопросом: Что делать? Можно было оставаться в традициях «марксизма», можно было предпринимать отчаянные попытки как-то присоединиться к уже сложившимся традициям современной западной философии, можно было начинать путь собственных поисков. Так получилось, что я выбрал третий путь.

<sup>1</sup> Опубликовано: *Розов М. А. В поисках Жар-птицы // Вопросы философии. 2005. № 6. С. 63–82.*

<sup>2</sup> *Франс А. Собр. соч.: В 8 т. М., 1960. Т. 8. С. 25–26.*

## Путешествие на корабле «Бигль»

Выбор был не случаен. Во-первых, в моей семье был культ Ч. Дарвина, о жизни и теориях которого я узнал от отца уже в раннем детстве. Во-вторых, на философский факультет я пришел после первого курса медицинского института, где целый год просидел в анатомичке. Все это в значительной степени определило мой путь в науке. Очень быстро меня перестало удовлетворять то, что нам читали по теории познания, ссылаясь в основном на так называемые «Философские тетради». Мне не хватало живой эмпирии, не хватало опоры на конкретные факты, во мне жил естествоиспытатель. Первая моя идея, которая на долгое время стала руководящей, состояла в том, что теорию познания надо строить как эмпирическую науку, подобную физике или биологии, что ее надо строить на материале анализа истории науки.

И вот я решил отправиться путешествовать в этот мир, в мир научного знания. Он представлялся мне состоящим из континентов и островов, морей и океанов, и я полагал, что отправляюсь, подобно молодому Дарвину, в кругосветное путешествие на корабле «Бигль». Я приходил в библиотеку и набирал книг из разных разделов каталога, пытаюсь понять, чем занимается та или иная область знания, какие проблемы она решает, как и когда сформировалась, каков ее общий «облик». Я составлял список научных дисциплин и список наиболее значимых авторов и работ.

Это был, вероятно, самый романтический период в моей жизни. Я открывал для себя новые области знания, о которых раньше никогда не слышал: почвоведение, лимнология, ландшафтоведение, геоморфология, геоботаника, литология, гляциология, климатология, океанология... Список дисциплин быстро перевалил за сотню. Параллельно и познаваемый мир расширял для меня свои границы. Но я уже тогда понимал, что должен осваивать не содержание науки, а нечто совсем иное, я должен сделать саму науку объектом своего изучения. Здесь, однако, у меня не было никакой программы, никаких предварительных представлений, кроме традиционных. Я видел огромное разнообразие экспериментов, классификаций, аб-

стракций, натолкнулся на дискуссию о соотношении классификации и районирования... Сами ученые в своих текстах выделяли эти явления. Естественно напрашивались следующие темы исследования: научная абстракция и ее виды, виды научного эксперимента, классификация и районирование, виды классификации... Я стал собирать материал именно в этих направлениях.

Это был период, когда каждая область знания имела для меня какой-то свой неповторимый аромат, свою красоту. Я восхищался богатством человеческого видения мира, и мне очень хотелось разгадать тайну этого видения, тайну познания. Я жил в ощущении этой тайны, рядом с которой, как мне казалось, все время хожу. Я надеялся каждый день, что вот-вот схвачу за хвост таинственную Жар-птицу, не имея при этом ни малейшего представления о том, какую именно «птицу» я ищу. Однако довольно скоро на смену этим романтическим предчувствиям пришли вполне реальные проблемы.

### Тайны абстракции

В аспирантуре я начал работать над темой «Научная абстракция и ее виды» и быстро понял, что меня совершенно не удовлетворяют при описании каких-либо познавательных акций ссылки на наши ментальные состояния или мысленные операции. Я не понимал, например, что это означает, когда абстракцию характеризуют как «мысленное выделение» или «мысленное отвлечение». Откуда я знаю, что человек «мысленно» делает, или что я сам должен делать, когда мне говорят, что следует что-то «мысленно выделить»?

В дальнейшем все это оформилось в две самостоятельные проблемы. Первая состояла в том, чтобы найти способ объективного описания познавательных процедур без отсылки на скрытый мир ментальных состояний. Применительно к абстракции я, как мне тогда казалось, решил указанную проблему, сведя абстракцию к последовательности двух операций: операция оценки факторов и операция замещения. Первая состояла в выяснении связи или независимости каких-либо изучаемых явлений и резюмировалась в высказываниях типа «*A* не зависит от *B*». Вторая выступала как некоторый результат

или следствие первой и заключалась в том, что мы замещали в ходе анализа или практического действия одну ситуацию другой, хотя они и отличались друг от друга фактором *B*. Так, например, мы одним и тем же словом обозначаем, вообще говоря, разные предметы, замещая одни из них другими относительно акта номинации. Забавно, что когда в 1965 году вышла из печати моя книжка «Научная абстракция и ее виды»<sup>1</sup>, ее встретили доброжелательно, но никто не обратил внимания на указанную проблему, которую я пытался решить. Вероятно, потому, что она не была мной сформулирована в общем виде, как позднее у К. Поппера. Но для меня задача устранения в рамках эпистемологии каких-либо упоминаний о мире ментальных процедур стала сквозной на протяжении всей дальнейшей жизни.

Вторая проблема, возникшая в это время, — это проблема рефлексии. Занимаясь абстракцией, я не мог тогда пройти мимо «Капитала» Маркса, ибо логика «Капитала» и абстракция в «Капитале» постоянно обсуждались. И вот вдруг я понял, что «Абстракция в “Капитале” Маркса» и «Маркс в “Капитале” об абстракции» — это две разные темы. Абстракция, рассуждал я, может присутствовать в той или иной работе, даже если автор этого не осознает. А вот как он это осознает, адекватно или нет, и как это осознание влияет на его мышление, — это уже другой вопрос.

Я не сразу осознал, что столкнулся с очень принципиальной и глобальной проблемой, и в книге об абстракции 1965 года она звучит только в форме некоторого аккомпанемента. Но уже через пару лет эта проблема стала чуть ли не основной в моей работе. Звучала она примерно так: если мы изучаем некоторую систему *S*, которая способна осознавать себя, то какую позицию мы должны занимать в качестве исследователей этой системы? Должны ли мы относиться к системе *S* как к своему соавтору, признавая и систематизируя ее рефлексию, или существует особая надрефлексивная позиция, в рамках которой сама рефлексия становится объектом изучения в качестве некоторого компонента *S*? И вот я начал искать эту особую позицию, хорошо осознавая, что

<sup>1</sup> Розов М. А. Научная абстракция и ее виды. Новосибирск, 1965.

противопоставляюсь при этом всей тогдашней эпистемологии и философии науки, которые, как я полагал, стоят целиком на позиции рефлексии и заимствуют ее концептуальный аппарат. Принцип был такой: надо отказаться при описании познания и науки от языка, разработанного в сфере их самосознания. Путь был долгий, и я вернусь к этому еще несколько раз в ходе изложения.

Остановлюсь пока только на одной гипотезе, которая появилась в непосредственной связи с моей работой над абстракцией. Традиционно мы рассматриваем абстракцию, обобщение, классификацию как некоторые процедуры, как методы познания. Но ведь это некоторая рефлексивная картина, не следует ли от нее отказаться? Разумеется, читая научные тексты, мы постоянно обнаруживаем, что автор чего-то не учитывает, не упоминает, что он формулирует общие утверждения и предъявляет читателю те или иные классификации. Но означает ли это, что имели место и указанные выше процедуры, что существует однозначное соответствие между характеристиками знания и познавательными процессами? Если сахар сладкий, то означает ли это, что при его производстве имела место процедура «осолаживания»? Классическая механика, с нашей современной точки зрения, отвлекается от релятивистских эффектов, но существовала ли здесь особая процедура абстрагирования? Если да, то она включает в себя все развитие физики от Ньютона до Эйнштейна.

Мысль состояла в следующем: представления об указанных методах познания возникают в рефлексии на базе попыток реконструировать процедуры исследования по существующим продуктам. Но реально за нашими знаниями кроется сложный социальный процесс, вовсе не распадающийся на некоторый набор простых операций. И нельзя этот исторический процесс представить в форме метода<sup>1</sup>. Говоря, например, что для построения теории нам нужно создать набор идеальных объектов, мы формулируем цель, но вовсе не указываем способ ее достижения.

<sup>1</sup> Розов М. А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977. С. 119–122.

## Проблема Фердинанда де Соссюра

Исследование абстракции было моим личным, индивидуальным делом, связанным с написанием диссертации. Но в 1963 году начал работать под моим руководством Новосибирский методологический семинар, и мне пришлось сильно расширить проблематику<sup>1</sup>. Мы предприняли тогда уже коллективную попытку анализа научного знания и сразу же натолкнулись на еще одну фундаментальную проблему: было совершенно не ясно, что именно надо анализировать и какими методами. Знание оказалось каким-то мифическим объектом, который, образно выражаясь, нельзя пощупать руками. В медицинском институте я привык анатомировать трупы, рассматривать под микроскопом гистологические препараты, а знание было чем-то бестелесным. Да, конечно, мы всегда имели дело с некоторым текстом, с некоторыми звуковыми колебаниями или с пятнами краски на бумаге, но физический материал текста вовсе не делал его знанием. Исследуя этот материал, мы ничего не могли сказать о знании и даже не могли понять, знание это или нет. И вот начались поиски материала или субстанции знания. Без этого, как я полагал, мы ничего не можем сказать о его строении или структуре.

Уже гораздо позднее я узнал, что на аналогичную проблему, проблему субстанции языковых явлений, натолкнулся в свое время Фердинанд де Соссюр, и это заставило его замолчать в расцвете сил на целые 25 лет. Это одна из научных трагедий. Он полагал, что не имеет права что-то публиковать, пока не решит эту проблему, требующую, с его точки зрения, пересмотра всех основных понятий лингвистики<sup>2</sup>. Возможна ли анатомия языка или слова? — спрашивал Соссюр и отвечал на этот вопрос отрицательно<sup>3</sup>. Возможна ли анатомия знания и если да, то из чего знание состоит? — спрашивал я и не мог на это ответить примерно до середины 70-х годов. Складывалась, однако, забавная ситуация. Я никак не мог ответить на вопрос, из чего знание состо-

<sup>1</sup> Розов М. А. Знание как объект исследования. Воспоминания о работе новосибирского семинара (1963–1980) // Вопросы философии. 1998. № 1.

<sup>2</sup> Бенвенист Э. Соссюр полвека спустя // Эмиль Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974.

<sup>3</sup> Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 162.



ит, и можно ли говорить о его строении, а в философской литературе или в литературе по семиотике постоянно появлялись работы о структуре теории, о структуре художественного текста, о строении знака... Я смотрел эти работы и не понимал, что именно делают их авторы и из каких предпосылок исходят. Мне их точки зрения представлялись парадоксальными.

Где-то в самом начале 70-х годов я познакомился со знаменитой работой В. Я. Проппа «Морфология сказки». Заранее скажу, что к Проппу я отношусь с огромным уважением, ибо он поставил и попытался решить сложнейшую задачу: построить анатомию сказки по аналогии с анатомией растений. Но посмотрим, что же сделал Пропп в упомянутой работе? В качестве элементов сказки у него выступают действующие лица, которые выполняют по отношению друг к другу определенные функции. Например, один другому что-то запрещает, этот другой нарушает запрет и т. д. Если заменить действующих лиц переменными, то оказывается, что все так называемые волшебные сказки имеют одинаковую структуру. Но так ли все просто? Сказка существует реально, в реальном пространстве и времени, она есть некоторое явление Культуры, мы можем говорить о ее истории, что и делает Пропп в другой своей работе, а вот действующих лиц сказки никогда не существовало. Что же получается: реально существующий объект состоит из несуществующих элементов?

Возьмем другой более простой пример, который много лет подряд постоянно всплывал в моем сознании. Всем известен знаменитый семантический треугольник, который, вероятно, появился впервые в работах Готтлоба Фреге. Собственное имя типа «Вальтер Скотт» можно, согласно этой концепции, представить в виде треугольника, вершины которого — это имя как таковое, денотат, т. е. обозначаемый предмет, и смысл. На чертеже семантический треугольник очень напоминает структурную химическую формулу, и может показаться, что мы изобразили структуру собственных имен. Но это приводит к парадоксу, который уже был рассмотрен на материале работы В. Я. Проппа. Имя «Вальтер Скотт» реально существует и постоянно употребляется, а писатель Вальтер Скотт давно умер. Как возможна такая структура, элементы которой не сосуществуют в пространстве и времени? Кроме

того, очевидно, что имя и обозначаемый предмет в принципе не могут взаимодействовать друг с другом даже и тогда, когда они сосуществуют. Ну, как слово «стол», которое я только что написал, взаимодействует со столом, за которым я сейчас работаю, или с тысячами других столов? Я говорил в то время, что у семиотических объектов нет свойств, и формулировал свою проблему как проблему атрибутивности. Действительно, какие это свойства, если они подобно улыбке Чеширского Кота повисают в воздухе и не связаны ни с какой субстанцией?

Одна из попыток осознать эту проблему привела меня к аналогии с зеркалом. Представьте себе зеркало, в котором отражается некоторое событие, например, бой боксеров. Как устроено это изображение, каков способ его бытия? Можно ли говорить, что его элементами являются участники состязания, один из которых послал другого в нокдаун? Вероятно, нет, ибо мы в этом случае смешиваем изображение с реальным событием. Может быть, сложное изображение распадается на более простые: есть изображение одного из боксеров, есть изображение другого, есть изображение ринга, судьи и т. д. Но тогда каковы связи между этими изображениями? Нельзя же сказать, что изображение одного боксера нокаутировало изображение другого. Есть реальное событие, а есть его изображение в мире зазеркалья, и они подчиняются разным законам, зазеркалье строится по законам оптики, а не по правилам боксерских состязаний. Свою задачу я видел в том, чтобы найти соответствующую «оптику» при анализе семиотических объектов.

### Социальные эстафеты и куматоиды

Принципиальное решение пришло только в начале семидесятых годов. Решительно не помню, как это случилось. Я понял, что простейшим, базовым механизмом передачи человеческого поведения и деятельности от поколения к поколению является воспроизведение непосредственных образцов. Позднее я назвал этот механизм социальными эстафетами. Неожиданно эта простая идея по-новому осветила все проблемы, которые я обсуждал до сих пор.

Строго говоря, я открыл велосипед. Идея подражания была стара как мир. В частности, от своего аспиранта я уже потом

узнал о работе Габриеля Тарда «Законы подражания», в которой все развитие общества сводилось к открытиям и подражаниям. Еще позднее я познакомился с концепцией неявного знания Майкла Полани. Однако никто из моих многочисленных предшественников не использовал эту старую идею при обсуждении проблемы Ф. де Соссюра или проблемы анализа знания. Новый контекст потребовал и уточнения самой идеи. Сравнительно быстро я отказался от термина «подражание», ибо в литературе уже давно была обнаружена его многозначность, а, кроме того, он увел меня в сферу психологии. Я стал говорить о воспроизведении непосредственных образцов поведения или деятельности, отвлекаясь первоначально от анализа механизмов этого воспроизведения. Позднее, правда, я был вынужден вернуться к анализу этих механизмов, но об этом ниже. В литературе подражание нередко рассматривалось как некий стимул, как побуждение к действию. Меня это не устраивало. Образцы были для меня в конечном итоге единственными источниками информации и только.

Как же в свете сказанного выглядела для меня проблема Соссюра? Вернемся к примеру с семантическим треугольником. Разумеется, связь имени и денотата — это мнимая связь. Подлинная связь — это связь «образец → реализация». Иными словами, существуют образцы словоупотребления, и именно они определяют тот факт, что то или иное имя мы используем определенным образом. В такой же степени, например, предметы, стоящие на чайном столе, сами по себе никак не связаны, и если мы говорим, что чашка предназначена для того, чтобы наливать в нее чай из чайника, то это обусловлено эстафетами чаепития. Все это я иногда иллюстрировал на примере знаменитой пещеры Платона, где есть мир теней и подлинный мир идей. Мир социальных эстафет — это и есть подлинный мир семиотики, а «связь» имени и денотата — это из мира теней.

Можно все изложить и несколько иначе. Любую социальную эстафету надо рассматривать и описывать, по крайней мере, с двух сторон: во-первых, надо фиксировать ее содержание, во-вторых, — ее строение или механизм. В первом случае мы описываем содержание образцов, т. е. то содержание, которое транслирует эстафета. Во втором — связи воспроизведе-

ния: кто кого воспроизводит, кто задает образец для данного акта деятельности. Очевидно, однако, что можно достаточно точно описать содержание акта деятельности или поведения, ничего не говоря о том, в рамках каких образцов этот акт осуществляется. С другой стороны, мы часто говорим, что некто *A* подражает *B*, т. е. воспроизводит его образцы, не фиксируя точно, в чем именно акции этих людей тождественны. И семантический треугольник, и анализ В. Я. Проппа представляют собой общее, схематичное описание содержания соответствующих образцов. Неслучайно Пропп говорил, что выделенная им структура позволяет строить новые сказки. Аналогичным образом семантический треугольник, если понимать смысл как «конкретный способ задания обозначаемого»<sup>1</sup>, можно представить как запись некоторого алгоритма именованя: именем Вальтер Скотт обозначают человека, обладающего такими-то признаками. Возвращаясь к моей аналогии с зеркалом, можно сказать, что содержание нашей деятельности — это зазеркалье, которое строится по законам эстафет.

Все эти соображения меня очень вдохновляли, мне казалось, что, открыв мир социальных эстафет, я уже решил основную задачу своей жизни. Большую роль при этом играло сопоставление социальной эстафеты с волной на воде, позволявшее объяснить отсутствие субстанции у семиотических объектов. Представьте себе одиночную волну, бегущую по поверхности океана. Все знают, что частицы воды вместе с волной не перемещаются, волна захватывает в сферу своего действия все новые и новые частицы, она все время новая по материалу. Но то же самое можно сказать и о социальных эстафетах: здесь постоянно меняются люди, объекты и средства их деятельности, любая реализация в этом плане материально отлична от образца. Все это можно обобщить на все социальные явления, гораздо более сложные, чем отдельно взятая эстафета. Возьмем, например, Московский университет. Он сменил здания, но остался Московским университетом, он постоянно меняет своих студентов, аспирантов, преподавателей, но опять-таки остается тем же самым университетом. Именно по этому относительному

<sup>1</sup> Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 231.

безразличию к материалу социальные явления и напоминают волну. Объекты такого рода я назвал социальными куматоидами. Важно было понять, что знак, знание, художественное произведение, наука — все это социальные куматоиды. Это решало проблему Соссюра. Теперь можно было подойти к вопросу о структуре, о строении семиотических объектов и социальных образований вообще. Эту структуру образуют социальные эстафеты и их связи.

### Проблема новаций и развитие концепции Т. Куна

Концепция социальных эстафет неизбежно приводила к вопросу о механизме новаций. Действительно, если человек постоянно воспроизводит образцы, то что такое творчество, как возникает в его деятельности нечто принципиально новое? Можно ли все это объяснить в рамках концепции эстафет? Я рассуждал так: да, человек достаточно жестко запрограммирован, он всегда действует по тем образцам, которые присутствуют или присутствовали в его поле зрения, но этих образцов огромное количество, и у человека есть не только возможность выбора, но и возможность монтажа. Тезис мой тогда звучал так: новое возникает на пересечении традиций<sup>1</sup>. Материал истории науки это подтверждал, но целостную картину, как правило, приходилось собирать по крупицам, ибо сами историки обычно на механизм новаций просто не обращали внимания.

В это время мы уже активно обсуждали концепцию «нормальной» науки Томаса Куна. И это дало новый толчок в исследовании механизма новаций и породило дополнительные проблемы. С моей точки зрения, Кун впервые представил науку как социальный куматоид, т. е. как некоторую социальную программу, живущую на постоянно обновляющемся сообществе ученых. Я не мог этого не принять. Но Кун, во-первых, не поставил вопрос о том, где и как существует эта программа, предполагая, вероятно, что она всегда вербализована. А во-вторых, он даже в своей дисциплинарной матрице не детализировал достаточным образом строение этой програм-

<sup>1</sup> Розов М. А. Пути научных открытий // Вопросы философии. 1980. № 8.

мы. Я полагал, что именно это помешало ему вскрыть механизм новаций. Да, наука — это социальный куматоид, да, ученый социально запрограммирован, но этих программ, существующих в основной своей массе на уровне эстафет, огромное количество. И нет при этом никаких оснований замыкать ученого в рамках одной научной дисциплины, ибо в его распоряжении все образцы, включая и то, что одна научная область может строиться по образцу другой.

Последнее привело меня к выделению особого способа мышления, которое я назвал методологическим, так как именно здесь, как мне представлялось, возникали традиционные методологические проблемы<sup>1</sup>. Вот, например, обсуждается проблема математизации биологии или геологии, разве не выступает при этом физика в качестве образца? Или вспомним проблему классификации, которая одно время переросла у нас, по выражению Ю. А. Шрейдера, в целое классификационное движение, разве не фигурировала там постоянно таблица Менделеева в качестве некоего идеала? Иными словами, при взаимодействии наук мы сталкиваемся с явлениями разного порядка: в одном случае это использование чужих методов, в другом — методология. Методы физики и ее теоретические построения проникают почти во все области знания, но если мы хотим за пределами физики, например, в психологии, построить теорию, аналогичную теории поля, то это уже методологическое мышление. Известный психолог Курт Левин следует в психологии образцам Максвелла, фольклорист В. Я. Пропп строит морфологию сказки по образцу морфологии растений. Экология как биологическая дисциплина породила экологические подходы в сфере социальных дисциплин. Нильс Бор в поисках интерпретации квантовой механики ищет аналогии в гуманитарных науках. Это был некоторый новый подход к пониманию методологии, связанный, в частности, с развитием представлений Максвелла о научных метафорах<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Розов М. А., Розова С. С. К вопросу о природе методологической деятельности // Методологические проблемы науки. Вып. 2. Новосибирск, 1974.

<sup>2</sup> Розов М. А. Методологическое мышление и задачи университетского образования // Философский факультет. Ежегодник. № 1. 2000.

Но если ученый в рамках своей дисциплины постоянно использует методы, теоретические представления и образцы из других областей знания, то чем определяются границы его собственной области? Отвечая на этот вопрос, мне пришлось существенно перестроить модель Куна и ввести представление о коллекторских программах, о программах систематизации знания. В принципе это тоже не ново. «Смысл науки, — читаем мы в одном учебнике термодинамики, — не только в самом процессе познания, но и в передаче и распространении полученных знаний»<sup>1</sup>. Но последнее, очевидно, предполагает их систематизацию и хранение в форме учебных курсов, монографий, обзоров, библиотек... Эта работа и осуществляется в рамках коллекторских программ. В свете этой идеи общая и принципиальная модель науки приобрела следующий вид. Существуют программы получения знаний: образцы экспериментов, методы измерений, образцы или методы решения задач, программы эмпирических описаний и т. п. Будем все это называть методическими программами. Существуют методологические (метафорические) программы, так как любой исследователь, работая в своей области, имеет перед собой образцы построения других дисциплин. Такие образцы не задают способа действий, не задают методы, это скорее образцы продуктов, аналог которых хотелось бы получить в другой области и на другом материале. Кстати, как я уже писал выше, абстракция, обобщение, классификация... — это тоже не методы, а образцы продуктов познавательной деятельности. Существуют, наконец, коллекторские программы, ибо все полученные результаты надо как-то организовывать и систематизировать.

Модель в целом напоминает множество газет, у каждой из которых есть своя программа отбора материала. Репортеры могут пользоваться разными методами получения информации, заимствуя их друг у друга, они здесь не стеснены никакими границами. Можно предположить, что любой репортер вправе сотрудничать в нескольких газетах. Но редактор каждой из газет отбирает только нужную ему информацию. Цель такой модели в том, чтобы раскрепостить ученого, который в модели Куна жестко связан с некоторой парадигмой. Уче-

<sup>1</sup> Трайбус М. Термостатика и термодинамика. М., 1970. С. 11.

ный свободен, он может использовать все образцы, существующие в Культуре, он может свободно выходить за рамки опыта своей узкой области. Границы наук задаются образцами систематизации знаний. Кстати, традиционная проблема предмета исследования, которая постоянно всплывает в той или иной области, порождая многочисленные дискуссии, связана чаще всего с попытками вербализации уже существующих на уровне образцов коллекторских программ.

Рассматривая науку как социальный куматоид, мы порождаем тем самым комплекс задач, связанных с более детальным выделением входящих в ее состав программ и их связей. Нужно ли выделять в составе науки особые проблемные программы? Как эти программы формируются? Какую роль играют программы рефлексии и по каким признакам можно эти программы выделить? Ведь, строго говоря, любое описание эксперимента, любая формулировка метода, любое определение предмета науки — все это рефлексия. А что есть в науке, помимо рефлексии? А высказывания по поводу истории той или иной дисциплины — это тоже рефлексия? Какую роль играют коллекторские программы в развитии наших знаний? Очевидно, например, что задачи систематизации связаны с согласованием разных утверждений, разных точек зрения, а это порождает проблемы. Коллекторские программы, несомненно, включены в динамику развития знаний и вовсе не играют там пассивную роль свидетеля, но эту динамику надо вскрыть.

### Проблема надрефлексивной позиции

Проблема рефлексии была для меня одной из самых мучительных проблем. Как я уже говорил, мне не хотелось брать ученого, осознающего свою работу, в соавторы, я искал самостоятельную исследовательскую позицию, пытаюсь саму рефлексии сделать объектом исследования. В противном случае, как я полагал, мы никогда не получим нетривиальных результатов, мы просто будем повторять то, что давно знает достаточно квалифицированный участник процесса. Не секрет, что это и фактически имеет место. Например, в философской литературе очень часто можно встретить утверждение, что теория строится относительно так называемых «идеальных объ-

ектов» типа материальной точки, абсолютно твердого тела и т. д. Но об этом на каждом шагу пишут сами исследователи, т. е. представители тех научных областей, которые призваны изучать философию науки. Если мы спросим у философа, что собой представляет такой идеализированный объект, как материальная точка, то он тоже, как правило, повторит формулировку, которую легко найти в любом курсе механики. Уверен, что многие из моих коллег просто пожмут плечами и спросят: «А как же иначе?» Концепция социальных эстафет помогла мне продвинуться в решении этой проблемы.

Проанализируем ситуацию более подробно. Можно попытаться рассуждать так: рефлексия интересует поведение системы, а нас — система в целом, включая и саму рефлексия. Мы должны как бы вывести себя за пределы этой системы и посмотреть на нее со стороны. Назовем такую позицию надрефлексивной. Казалось бы, все просто, но от трудностей мы не избавились. Как должен работать исследователь, занимающий надрефлексивную позицию? Можно сказать, что он должен описать поведение системы  $D$ , затем описание этого поведения в рефлексии  $R$  и, наконец, обратное воздействие  $R$  на  $D$ . Но ведь поведение системы уже зафиксировано в рефлексии. Должны ли мы просто повторить это описание? Одно дело, если бы рефлексия ошибалась, и мы имели бы возможность ее исправлять. Тогда схема наших рассуждений могла бы иметь такой вид: система на самом деле реализует поведение  $D_1$ , но рефлексия воспринимает его как  $D_2$ , что приводит к следующим последствиям... Но мы вправе предполагать, что рефлексия вполне адекватна. Конечно, она может и ошибаться, но это никак нельзя брать за правило. А тогда работа исследователя начинает выглядеть как некоторая тавтология: система реализует поведение  $D_1$ , рефлексия описывает это поведение как  $D_1$ , в силу чего система продолжает повторять это поведение, т. е.  $D_1$ .

Однако концепция эстафет позволяет избежать такой тавтологии. Допустим, что первоначально поведение системы осуществлялось без каких-либо описаний, т. е. на уровне воспроизведения непосредственных образцов. Именно так мы осваиваем родной язык, элементарные трудовые акты и даже

прямохождение. Образцы не теряют своего значения и на высших уровнях развития культуры, включая искусство и науку. Воспроизведение поведения по образцам, т. е. социальные эстафеты, — это базовый механизм социальной памяти<sup>1</sup>. Что же происходит, когда возникают рефлексивные описания нашего поведения? Появляется принципиально новый механизм социальной памяти, новый механизм воспроизведения поведенческих актов. Одно дело освоение родного языка ребенком, другое — освоение его по грамматикам и словарям, как это часто делают взрослые люди. Рефлексия перестраивает механизм функционирования системы.

Но нельзя ли на этой базе более точно определить, что следует понимать под рефлексией? Каким образом мы сейчас специфицировали надрефлексивную позицию и избежали тавтологии в рассуждениях? За счет того, что стали говорить не только о содержании поведения, но и о его механизмах, о механизмах воспроизводства поведенческих актов. Но может быть, в этом и состоит специфика надрефлексивной позиции? Рефлексия описывает содержание поведения, его феноменологию, а исследователь системы плюс к этому — механизмы его воспроизведения? Выше я говорил, что эстафету можно описывать с двух сторон, выявляя либо ее механизм, либо содержание образцов. Рефлексия идет по второму пути. В простейшем случае она представляет собой вербализацию тех образцов, которые мы воспроизводим, образуя тем самым новый механизм воспроизведения. Это означает, что далеко не все, что ученый говорит о своей науке, следует относить к рефлексии, каждый раз требуется специальный анализ.

Одно время я рассуждал так: самосознание есть элемент системы лишь в той степени, в какой оно выполняет какие-то функции управления. Описывая феноменологию поведения, я строю некоторый алгоритм, который можно использовать. Иными словами, я при этом и сам помимо моего желания становлюсь участником процесса, элементом системы. Как этого избежать? Мое осознание системы должно быть бесполезным для ее функционирования, оно не долж-

<sup>1</sup> Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. М., 1996.

но выполнять в рамках этой системы управляющих функций. Но, переходя от феноменологии поведения к анализу его механизмов, я как раз и достигаю этой цели. Представьте себе, что, заблудившись в лесу, вы случайно все же вышли к дому. Если вам опишут потом, как именно вы шли, то вы сумеете повторить этот путь уже вполне сознательно. Но если вам вскроют механизм вашего поведения, описав его как некоторое случайное блуждание, то, очевидно, повторить свой путь вы не сумеете.

### Рефлексия и деятельность

На протяжении своей жизни я много раз убеждался, что «яблоко Ньютона» — это не такая уж редкость. Эти «яблоки» постоянно падают вокруг нас, но мы просто не обращаем на них внимания. Где-то во второй половине 60-х годов я познакомился с известной притчей о Шартрском соборе. Суть притчи в следующем. На строительстве собора в средневековом городе Шартре спросили трех человек, каждый из которых катил тачку с камнями, что они делают. Первый пробормотал: «Тачку тяжелую качу, пропади она пропадом». Второй сказал: «Зарабатываю хлеб семье». А третий ответил с гордостью: «Я строю Шартрский собор!» Первое, что бросается в глаза, — это, конечно, этическое содержание притчи. Да, в жизни надо иметь большую цель, надо не размениваться на мелочи, а строить Собор. Именно таким и было мое первое восприятие. Прошло много лет, прежде чем я неожиданно увидел, что имею дело с очень интересной моделью для описания социальных процессов.

Обратите внимание, все участники строительства осуществляют один и тот же набор действий, но реализуют при этом разные акты деятельности. Деятельность — это целенаправленный акт. Первый участник вообще не формулирует никакой цели, и его можно не рассматривать. Два других, действуя одинаковым образом, осознают свои действия под углом разных целевых установок. Выше я говорил, что рефлексия — это вербализация образцов, теперь это можно уточнить: рефлексия предполагает не только описание, но и целеполагание. Простая притча о Шартрском соборе позволяет сформулировать следующие достаточно принципиальные тезисы. Во-пер-

вых, деятельность есть феномен рефлексии. Уже это означало, что теория социальных эстафет, которую я разрабатывал, не совпадает с теорией деятельности, а представляет собой нечто более фундаментальное. Во-вторых, мы имеем перед собой два акта деятельности, которые отличаются друг от друга только осознанием цели. При этом участник, зарабатывающий хлеб семье, строит и собор, а тот, кто строит собор, зарабатывает и на хлеб. Нельзя ли ввести представление о рефлексивно симметричных актах деятельности, т. е. о таких актах, которые отличаются друг от друга только сменой целевых установок, т. е. некоторым рефлексивным преобразованием?

«Шартрский собор» породил целое новое направление в моей работе, связанное с анализом рефлексивных преобразований. Оказалось, что мы сталкиваемся с ними повсеместно как в практической, так и в познавательной деятельности, что они проливают новый свет на проблему новаций, на проблему взаимосвязи научных дисциплин, на понимание того, как функционируют коллекторские программы в составе науки. Оказалось, наконец, что можно говорить о рефлексивных преобразованиях знания. Встала задача типологии таких преобразований, которая не решена мной до сих пор. Остановлюсь здесь только на нескольких примерах.

В известном опыте Торричелли с ртутной трубкой поведение его экспериментального устройства первоначально являлось объектом исследования, цель состояла в том, чтобы объяснить, почему уровень ртути в трубке меняется. Но после того как эта задача была решена, та же установка стала прибором для измерения атмосферного давления. Теперь уже именно атмосфера стала объектом исследования. Смена целевых ориентаций применительно к использованию одного и того же экспериментального устройства здесь налицо. Аналогичные преобразования имеют место при возникновении многих приборов и экспериментальных устройств, например, камеры Вильсона.

В одной из своих работ Э. Ферми пишет об открытии М. Лауэ дифракции рентгеновских лучей на кристаллах: «Это открытие имело фундаментальное значение как для физики рентгеновских лучей, которой оно дало удобный и надежный метод спектрального разложения, так и для исследования

структуры кристаллов, которая даже в сложных случаях могла быть выяснена достаточно полно с помощью рентгеновских лучей»<sup>1</sup>. Обратите внимание, одно и то же открытие может быть осознано с точки зрения разных задач и в рамках разных предметов исследования. Его могут ассимилировать коллекторские программы разных дисциплин, реализуя при этом определенное рефлексивное преобразование.

Приведем еще одно высказывание. Известный математик Н. Г. Чеботарев в своих примечаниях к сочинениям Э. Галуа пишет следующее: «Интерес Галуа был направлен главным образом на проблему решения уравнений в радикалах, в то время как свои теоретические соображения он рассматривал лишь как средство. Современные же математики считают последнее наиболее драгоценной частью наследства Галуа»<sup>2</sup>. Очевидно, что и здесь имеет место рефлексивное преобразование. Где и как оно исторически происходило — это вопрос к историкам математики. Последние, однако, очень часто не замечают таких переключений, полагая, вероятно, что они очевидны и не существенны. Однако иногда они занимают десятки лет в истории науки, и было бы большой ошибкой историка осуществлять такие переключения за самих ученых.

Как я уже сказал, рефлексивные переключения проливают свет на проблему взаимосвязи научных дисциплин. Возьмем в качестве примера географию и ее связи с целым комплексом наук, которые, казалось бы, к географии не относятся, но находятся в некотором взаимнооднозначном соответствии с подразделениями географической науки. Ботаника и география растений, климатология и география климатов, экономика и экономическая география, почвоведение и география почв, демография и география населения, рекреология и рекреационная география... Все перечисленные дисциплины имеют в географии своего двойника. И хотя отношения между ними достаточно сложные, рефлексивные переключения здесь явно присутствуют. Ботаника, например, изучает растения, характеризуя при этом и область их распространения. Но объектом изучения являются именно растения. Гео-

<sup>1</sup> Ферми Э. Молекулы и кристаллы. М., 1947. С. 125.

<sup>2</sup> Галуа Э. Сочинения. М.; Л., 1936. С. 165.

графия занимается описанием различных районов земного шара и дает при этом в числе прочих и ботанические характеристики этих районов.

И, наконец, еще один пример, который был для меня самого полной неожиданностью. Я вдруг обнаружил, что эмпирическое и теоретическое знание отличаются друг от друга только рефлексивной ориентацией и превращаются друг в друга путем рефлексивных преобразований? Действительно, как уже давно известно, эмпирическое знание не существует без теоретического, и наоборот. Бросается в глаза, что они представляют собой как бы две стороны одной и той же медали. Мы используем барометр для изучения атмосферного давления, и это — некоторая эмпирическая процедура. Но в свое время представление об атмосферном давлении появилось как теоретическая конструкция, необходимая для объяснения поведения барометра. Это было теоретическим актом. Известно, что наблюдаемый феномен исчезновения удаляющегося корабля за горизонтом объясняется шарообразностью Земли. Но в такой же степени известно, что шарообразность Земли доказывается, в частности, повсеместно наблюдаемым фактом исчезновения удаляющегося корабля за горизонтом. В литературе можно встретить утверждения и первого, и второго типа. Объясняя наблюдаемые явления, мы строим теоретическое знание; используя эти же наблюдения для развития или обоснования теоретических построений, мы реализуем эмпирическое исследование. Все зависит от того, какую задачу мы ставим.

Разве это не интересный путь от притчи о Шартрском соборе до проблемы соотношения эмпирического и теоретического! Меня всегда увлекали эти приключения мысли. Во мне жила страсть поиска и мне всегда было трудно от этого оторваться, чтобы писать. Писал я мало, и это было большой моей ошибкой. Я нарушал известное правило А. А. Зиновьева, согласно которому нельзя нести свою дорогу с собой. И, тем не менее, концепция социальных эстафет развивалась, ее контуры становились для меня все более ясными, и казалось, что я вот-вот схвачу за хвост таинственную Жар-птицу. Одному своему знакомому я даже сказал однажды, что задача моей жизни уже решена. И тут случилось неожиданное.

## Кризис элементаризма

Это было в самом начале 80-х годов. Я до сих пор помню то место на одной из улиц Москвы, где это произошло, ибо земля закачалась у меня под ногами. Я вдруг увидел, что теория эстафет невозможна, ибо человек в принципе не способен подражать, не способен воспроизводить образцы. Сомнения зародились первоначально при чтении работ Н. Хомского, который возражал против того, что ребенок осваивает язык путем подражания. Мне, однако, казалось, что возражения Хомского можно преодолеть. Следующим толчком были работы по психолингвистике. Психологи, изучающие развитие детской речи приводили факты такого рода: ребенку показывают на яблоко и говорят «яблоко», а он потом словом «обоко» называет яйцо или зеленый карандаш. Не помню, чтобы меня это особенно взволновало, ибо я просто не видел другого пути освоения языка, кроме как через образцы. И вот вдруг я понял, что не нужно мне никаких фактов, ибо элементарные теоретические соображения уничтожают теорию эстафет.

И действительно, чего мы хотим от ребенка, когда задаем ему образец номинации «это — яблоко»? Мы хотим, чтобы он называл этим словом все предметы, похожие на указанный нами предмет. Но ведь на яблоко похоже почти все без исключения. Сходство — это пустой предикат. Мы ведь не указываем, по каким параметрам ребенок должен сравнивать яблоко с другими предметами: по форме, по цвету, по положению на столе... Короче, образец не задает нам никакого четкого множества возможных реализаций, сам по себе он просто не является образцом. Чуть позднее я нашел такого же рода соображения у Витгенштейна. Речь идет у него об остенсивных определениях. Представим себе, что человек указывает себе на грудь и называет свое имя. Откуда мы знаем, что он не обозначил цвет своей рубашки, свою национальность или специальность, не указал на север или на юг...?

Я довольно быстро нашел решение возникшей проблемы, ибо фактически оно уже есть у Витгенштейна. Почему мы все же понимаем остенсивные определения? Да потому, что мы воспринимаем их в контексте всего языка, в контексте огром-

ного количества лингвистических эстафет. Древний грек Меллисс из Самоса учил, что движение невозможно, так как есть только бытие, а небытия нет; но если все заполнено бытием и нет свободного места, то ни один предмет не может сдвинуться. Нечто аналогичное имеет место и в случае остенсивных определений. Когда человек указывает себе на грудь и называет имя, мы понимаем его почти однозначно, ибо все другие варианты уже реализованы, уже заняты другими обозначениями. Кроме того, мы знаем и почти весь набор возможных собственных имен. Другой пример. Известно, что ребенок плохо усваивает цветообозначения, если ему задавать образцы только одного цвета, все идет гораздо быстрее, если сразу задать все семь цветов.

В развитии теории эстафет наступил новый этап, ибо сразу же появилось много новых соображений и задач. Во-первых, я понял, что не существует отдельных образцов и отдельных эстафет, они возникают лишь в составе некоторого целого, в составе сложных эстафетных образований. Возникла задача анализа этих образований, анализа эстафетных структур. Во-вторых, из всего этого следовал фундаментальный вывод, что воспроизведение образцов — это социальный процесс. И если раньше я отказывался от анализа механизмов воспроизведения, то теперь это стало совершенно необходимо и изменило многие мои представления. В-третьих, я пережил крах моих старых методологических представлений. До этого я рассматривал эстафеты как некоторые исходные единицы, как атомы, из которых можно собирать более сложные структуры, а теперь оказалось, что эстафеты только и возникают в рамках этих сложных структур. Мне пришлось коренным образом менять свое мировосприятие, менять категориальные структуры мышления. Это не удастся сделать сразу. Впрочем, я тут же обнаружил, что далеко не одинок на этом пути, ибо живу в эпоху массового кризиса элементаризма. «Природа не начинается с элементов, как вынуждены начинать с них мы», — писал уже Э. Мах в самом конце XIX в.<sup>1</sup> А вот известное высказывание В. Гейзенберга: «Нам неминуемо прихо-

<sup>1</sup> Мах Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития // Альберт Эйнштейн и теория гравитации. М., 1979. С. 58.



дится пользоваться языком, коренящимся в традиционной философии. Мы спрашиваем: из чего состоит протон? Можно ли разделить электрон или он неделим? Прост или составен квант света? Но все эти вопросы поставлены неправильно, потому что слова «делить» и «состоит из» в значительной мере утратили свой смысл<sup>1</sup>.

Утверждения такого типа надо было как-то понять и ассимилировать на собственном материале. Я рассуждал примерно так. Традиционное мировосприятие, начиная с древнейших времен, берет за основу предмет, вещь. Свойства и отношения определяются материалом вещей. Образно выражаясь, вещи «помнят» свои свойства и отношения, все это записано в их внутренней памяти: мышьяк «помнит», что он ядовит, сахар «помнит», что он растворим в воде, алмаз «помнит» свою твердость... Будем называть такую традиционную позицию предметоцентризмом. А как будет выглядеть противоположная точка зрения? Отказаться от предметоцентризма — это значит показать, что характеристики вещей могут не зависеть от их материала, могут быть зафиксированы, записаны каким-то иным образом, не во внутренней, а во внешней «памяти». Будем именовать такую точку зрения топоцентризмом: «элементы» не существуют сами по себе, их характеристики определяются местом в составе некоторой целостности. Это был еще один подход к проблеме Соссюра.

Большую роль в осознании ситуации сыграла простенькая модель, которая появилась в моей работе еще в середине 70-х гг. Построим игру, напоминающую детскую игру в испорченный телефон.  $N$  участников размещают по кругу и задают одно единственное правило: каждый должен воспроизводить то, что делает его сосед слева. Будем полагать, что  $N$  достаточно велико, например,  $N = 1000$ . После этого одному из участников зачитывают длинный список из  $N/2$  пятизначных чисел. В вот все игроки начинают по очереди воспроизводить этот список, хотя ни один из них его не помнит. Очевидно, что такая «система» может воспроизводить не только список чисел, но и комплекс упражнений, и какой-либо набор трудовых операций... Набор воспроизводимых

<sup>1</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 172.

действий почти ничем не ограничен, лишь бы эти действия допускали непосредственную демонстрацию. Наконец, каждого отдельного человека можно заменить группой, которая будет выполнять некоторую коллективную деятельность. Главное в том, что воспроизводимое поведение, которое может быть и достаточно сложным, записано не во внутренней памяти участников, а во внешней памяти, которая задана всей совокупностью играющих. Конечно, для воспроизведения некоторого действия, скажем, для повторения пятизначного числа участник должен его запомнить на некоторое время  $\Delta t$ . Тогда нашу систему можно разобрать на отдельные элементы только на этот промежуток времени. Если же мы разберем ее на некоторое время  $T$ , где  $T > \Delta t$ , то обратная сборка будет уже невозможна. Правомерно ли называть такое образование системой в традиционном смысле этого слова?

В свете всех этих обсуждений коренным образом изменились мои представления о механизмах новаций. Если раньше эстафеты выглядели как нечто устойчивое и в какой-то степени противоречили идее изменения и развития, идее творчества, то теперь все поменялось местами. Эстафеты оказались чем-то крайне неустойчивым и зависимым от социального контекста, который при этом постоянно менялся. В принципе каждое воспроизведение того или иного образца задает нам еще один образец и тем самым меняет контекст дальнейших воспроизведений. Теперь встал вопрос не о механизмах новаций, а о механизмах стационарности. Какими факторами обусловлено существование устойчивых социальных традиций? Кстати, до этого традиции и социальные эстафеты было очень трудно различить, хотя я и говорил, что эстафеты — это нечто более элементарное. Теперь появилась возможность говорить об эстафетном механизме традиций. Удивительно, но я в своей работе, сам того не замечая, постепенно ассимилировал дух эпохи. Ведь XX в., начиная с работ Н. Бора, был веком изучения устойчивости.

Зависимость содержания образцов от контекста позволяла по-новому взглянуть на некоторые уже существующие проблемы. Возьмем, к примеру, проблему кумулятивизма. Можно ли представить себе развитие науки как последова-

тельное накопление знаний? Против этого, как известно, достаточно резко выступал Т. Кун. Все сказанное выше позволяет усилить его аргументацию. Очевидно, что появление новых знаний заставляет воспринимать все предыдущее в новом контексте, что неизбежно меняет содержание прошлых образцов и прошлых знаний. Перед историками науки встает сложнейшая задача реконструкции прошлого. Воспринимая его в контексте современной науки, мы его модернизируем.

Другая проблема — это проблема несоизмеримости теорий. Я не имел возможности специально ею заниматься, но принципиальный подход к ней был для меня ясен. Представьте себе, что мы имеем две теории, одна из которых сменила другую в ходе исторического развития. Как их сопоставить? Необходимо, вероятно, изложить их на базе одного и того же концептуального аппарата и с использованием одних и тех же средств, например, математических. Но если мы переизлагаем прошлую теорию на языке современной, то это модернизация, а если мы создаем какой-то третий язык, то мы тем самым перестраиваем и прошлое и настоящее. Это, конечно, довольно абстрактное рассуждение, но я полагаю, что при анализе конкретных сопоставлений, которые присутствуют в историко-научных исследованиях, мы обязательно столкнемся с указанными трудностями.

Известный наш философ, рано ушедший из жизни, Б. С. Грязнов сформулировал как-то интересный тезис: поиск предшественников — это точка роста науки. Теперь я могу истолковать его следующим образом. Образцы далекого прошлого, попадая во все новый и новый контекст, все время меняют свое содержание, и поэтому представляют собой бесконечный резервуар для воспроизведения. Мы способны усматривать там то, чего в принципе не могли видеть современники. Я убеждался в этом на протяжении всей моей жизни в науке. Обнаружив свои мысли у прошлых авторов, я не только успокаивался и находил в них опору, это всегда двигало вперед, ибо я усматривал в их рассуждения нечто такое, чего они сами, скорей всего, просто не могли видеть. Образно выражаясь, «генофонд» Культуры неисчерпаем.

## Нильс Бор и теория эстафет

Я уже давно почему-то чувствовал, что между описанием феноменологии деятельности и описанием ее механизма существует какое-то странное отношение. Эстафетная модель позволяет показать, что это соотношение не столь уж тривиально и является некоторым аналогом принципа дополненности Н. Бора. Думаю, что это не случайно, так как и в физике существует точка зрения, согласно которой феноменологическая термодинамика и статистическая физика взаимно дополнительны. Ситуации, разумеется, очень различны, но, тем не менее, аналогичны с категориальной точки зрения.

Я знал, что Нильс Бор пытался в свое время обобщить принцип дополненности на гуманитарные науки, знал, но не очень этим интересовался. А тут вдруг увидел, что некоторые короткие и не развернутые замечания Бора легко интерпретируются в свете концепции эстафет. Главную роль при этом играл тезис о контекстуальной обусловленности содержания образцов. Бор писал в 1948 г.: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»<sup>1</sup>. Что имеется в виду? Сам Бор явно скупится на разъяснения, но нам представляется, что интуиция его не обманывает и приведенные высказывания заслуживают детального анализа. Обратите внимание, Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова, мы не можем его точно определить, а, дав точное определение, теряем возможность практического использования. Ну, разве это не парадокс?!

Суть, вероятно, в следующем. Практическое использование слова, т. е. воспроизведение его по образцам в практике речи, всегда достаточно ситуативно, ибо зависит от большого количества случайных обстоятельств. Отдельно взятый образец не задает множества дальнейших реализаций, а контекст словоупотребления постоянно меняется. Можно сказать, что в практике речи слово вообще не имеет точного значения. Если же мы хотим зафиксировать это значение средствами

<sup>1</sup> Бор Н. Избранные труды. Т. II. М., 1971. С. 398.

языка, то, во-первых, мы тем самым создаем новый контекст и новое содержание, а во-вторых, нам необходимо в той или иной форме наложить запрет на случайное изменение ситуации, т. е. построить в той или иной форме некоторую идеализацию. Но тогда обнаруживается, что это слово нигде не применимо в реальной практике. Представьте себе теперь, что вы хотите одновременно описать и эстафетный механизм, определяющий наше употребление какого-либо слова, и содержание образцов в форме некоторого точного правила словоупотребления. Мы получим следующее: реальная практика словоупотребления не совпадает с полученным правилом, т. е. действуем мы в соответствии с другим «правилом», которое не сумели сформулировать, а сформулированное правило применимо только к идеализированным ситуациям и предполагает совсем другой эстафетный механизм.

Сказанное о слове можно отнести к любому общему утверждению или к любой теории. Так называемые идеализированные объекты типа материальной точки — это один из вариантов рефлексивного осознания сферы применимости теории. С одной стороны, материальных точек не существует, и поэтому механика, если мы попытались точно зафиксировать сферу ее применения, нигде не применима. Но с другой стороны, как мы все знаем, механика точки повсеместно применяется в практической жизни, применяется там, где поставленные задачи позволяют представить то или иное реальное тело как точку. Однако общего правила такого применения не существует.

Я не думаю, что приведенные рассуждения следует принять как окончательные. Сам я в своих работах постоянно варьировал способ изложения и обоснования принципа дополнительности применительно к описанию социальных эстафет. Но если его и трудно обосновать в общем виде, то конкретные его применения вполне оправдывают себя, разъясняя многие явления и проблемы в сфере науки вообще и гуманитарного познания в частности. Бор говорит о слове, но как мы уже видели, слово можно заменить теорией: практически применяя теорию, мы не можем точно зафиксировать сферу ее применимости, ее референцию, а, точно фиксируя эту сферу, обнаруживаем, что теория нигде не применима. Иными словами, практи-

ческое применение теории находится в дополнительном отношении с попытками ее точного описания. С аналогичной ситуацией мы сталкиваемся при попытках точно определить предмет той или иной науки. Каждый ученный интуитивно, т. е. на уровне неосознанных образцов чувствует, где кончаются границы его области, но все дискуссии о предмете исследования чаще всего кончаются ничем. Известная шутка, что физика — это то, чем занимаются физики, несомненно, имеет смысл. Не исключено, что принцип дополнительности применим ко всем нашим попыткам точного определения каких-либо естественных границ.

Приведем более сложный пример. Существует традиционное противопоставление наук понимающих и объясняющих. Естествознание при этом относят к наукам объясняющим, а науки гуманитарные — к понимающим. Как соотносятся эти два подхода? Для ответа надо, прежде всего, уточнить, что такое понимающий подход. Речь при этом не может идти о каком-то субъективном акте понимания текста, ибо научное исследование должно иметь своим результатом определенное знание. Что же мы познаем в рамках понимающего подхода, какую сторону объекта? Бросается в глаза, что в естественных науках, например, в физике объяснение противопоставляют не пониманию, а феноменологическому подходу. А не связан ли понимающий подход с описанием некоторой феноменологии? Рассмотрим это здесь только на максимально простом примере, на примере понимания слова. Что означает, например, понимание слова «береза»? Если мы в ответ говорим, что «береза» — это название дерева с такими-то признаками, то мы фактически зафиксировали феноменологию словоупотребления. Можно это понимание представить как описание содержания образцов: словом «береза» называют такое-то дерево. Объясняющий подход должен тогда представлять собой выявление тех эстафет, в рамках которых мы используем это имя. Речь, следовательно, идет о соотношении двух описаний, описания эстафетного механизма и описания содержания образцом, а они, если верить предыдущему, дополнительны по Бору. Неслучайно от биологов можно услышать и такое признание: «Согласно несколько циничному, но содержащему долю истины опреде-

лению, вид — это группа особей, которую компетентный систематик считает видом»<sup>1</sup>. Сравните с приведенным выше шутливым определением физики.

Сказанное легко обобщить на соотношение презентизма и антикваризма в историческом исследовании. Презентизм — это феноменологическое описание прошлого на современном языке, со всеми вытекающими последствиями. Антикваризм, как его часто понимают, претендует на то, чтобы вжиться в прошлое и увидеть его глазами современника. В этом, однако, нет никакого смысла, ибо историк, который «вжился» таким образом в прошлое, все равно должен изложить свое видение для современного читателя и на современном языке. Единственный способ избежать презентизма — это выявлять те образцы, в рамках которых действовали и познавали люди прошлого. Но тогда мы будем иметь дело с двумя дополнительными подходами. Получается так, что содержательная история врет, а истинная — бессодержательна<sup>2</sup>.

И, наконец, принцип дополнительности дал мне возможность еще раз вернуться к специфическим особенностям надрефлексивной позиции. Теперь было очевидно, что описательная рефлексия дополнительна к описанию эстафетных механизмов деятельности. Понимание этого факта как раз и выводит нас на надрефлексивную позицию. Становится ясно, в частности, что при наличии непосредственных образцов возможно и оправдано существенное расхождение между характером реальной деятельности и ее рефлексивным описанием. Это вовсе при этом не означает, что рефлексия является ложной. Суть в том, как уже отмечалось, что точное описание образцов является всегда порождением некоторого нового содержания. Мы можем действовать согласно этому описанию и получим требуемый результат, но это примерно то же самое, что и разговор на мертвом языке.

Итак, принцип дополнительности породил целое новое направление в моей работе. Это и проблема понимания и объяснения, презентизма и антикваризма, и проблема идеализа-

<sup>1</sup> Ромер А., Парсонс Т. *Анатомия позвоночных*. Т. 1. М., 1992. С. 27.

<sup>2</sup> Розов М.А. Презентизм и антикваризм — две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3.

ции или соотношения теории и практики, и проблема языковой нормы, и проблема предмета исследования, и проблема рефлексии, и проблема границ... Были попытки обсуждать с этих позиций проблемы этики и проблему предмета философии. Я не имел возможности детально разрабатывать все эти проблемы, и они просто фигурировали в моих статьях на уровне примеров и неразвернутых предположений. Я даже сделал попытку подойти с точки зрения дополнительности к проблеме социального бессмертия человека<sup>1</sup>.

### Методологический редукционизм

В своей работе я постоянно опирался на опыт естествознания, пытаясь найти там аналоги интересующих меня проблем. Меня никогда не привлекало резкое противопоставление естественных и гуманитарных наук. Я исходил из предположения, что на уровне категориального рассмотрения мы почти в любой области знания сталкиваемся с аналогичными, с изоморфными проблемами. Поиск таких изоморфизмов и составлял, в моем понимании, суть методологического мышления<sup>2</sup>. Веру же в существование такого изоморфизма я называл методологическим редукционизмом, противопоставляя его редукционизму специально-научному.

Аналогии с естествознанием неоднократно мне помогали. Я уже писал выше о проблеме субстанциональности или атрибутивности, которую впервые поставил Фердинанд де Соссюр и с которой я тоже столкнулся еще в 60-е годы. Казалось бы, эта проблема специфична для семиотики. Но так ли? Вот отрывок из работы А. Эйнштейна: «Поле тяготения обладает одним в высшей степени замечательным свойством, имеющим фундаментальное значение для дальнейшего. Тела, которые движутся исключительно под действием поля тяжести, испытывают ускорение, *не зависящее ни от материала, ни от физического состояния тела*»<sup>3</sup>. Разве это не проблема атрибутивности?

<sup>1</sup> Розов М.А. Социальная память и пространственно-временное бытие человека // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира. М., 2001.

<sup>2</sup> Розов М.А. О соотношении естественно-научного и гуманитарного познания (проблема методологического изоморфизма) // Наукоеведение. 2000. № 4.

<sup>3</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 1. М., 1965. С. 562.

Гравитационные силы не связаны ни с материалом, ни с физическим состоянием тел. Разве не с этим мы сталкиваемся в семиотике и вообще в социальных дисциплинах?

А как Эйнштейн выходит из положения? Он объясняет гравитацию кривизной пространства-времени. Но ведь социология идет почти тем же путем, утверждая, что многие неатрибутивные характеристики людей определяются тем, что люди занимают определенные социальные места, места в социальном пространстве. Нужно теперь только чуть-чуть детализировать, о каком пространстве идет речь. В физическом пространстве место определяется координатами в некоторой системе отсчета. В социальном пространстве место — это набор социальных программ, которые реализует как человек, это место занимающий, так и другие люди, которые вступают с ним в отношения. Но программы эти существуют в конечном итоге на уровне постоянно демонстрируемых образцов поведения или деятельности. Вот и получается, что люди, действуя, определяют характер социального пространства, а пространство в свою очередь диктует людям, как им действовать. Разве это не похоже на общую теорию относительности? Приведем аналогичное утверждение из солидной работы по теории гравитации: «Пространство воздействует на материю, “указывая” ей, как двигаться. Материя в свою очередь оказывает обратное действие на пространство, “указывая” ему, как искривляться»<sup>1</sup>.

Один довольно известный историк как-то сказал в моем присутствии: «Когда при мне начинают сопоставлять гуманитарные науки и физику, я перестаю слушать». Мне совершенно не понятно такое желание замкнуться в своей узкой области. Ученый в принципе гражданин мира, мира науки. И чем меньше для него существует границ, тем лучше. Что касается меня, то все мои достижения, если они есть, связаны с межнаучными аналогиями. Понятие куматоида возникло на базе сопоставления эстафет и волн на воде. Принцип дополнительности взят из работ Нильса Бора. Отказ от элементаризма или предметоцентризма сопровождался постоянным поиском аналогичных явлений в других областях знания. Осознание того, что так называемый понимающий

<sup>1</sup> Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация. Т. 1. М., 1977. С. 31–32.

подход в гуманитарных науках — это подход феноменологический, тоже связано с попытками найти единую «категориальную сетку» для естественных и гуманитарных наук. Обсуждая проблему контекстуальной обусловленности образцов, я всегда помнил о полевых представлениях в физике и об идеях близкодействия. Разве не получается так, что мы не можем непосредственно взаимодействовать с авторами прошлого, ибо они для этого должны стать компонентами современной нам культуры. На нас воздействует только наше ближайшее эстафетное окружение.

В 1981 году вышла моя небольшая статья «К методологии исследования феномена идеального»<sup>1</sup>. Природу идеального я обсуждал, опираясь на аналогию с силами инерции. Представьте себе, что вы сидите в вагоне, который покоится или движется равномерно и прямолинейно. И вот вдруг шарик, лежащий на столе, приобретает ускорение относительно стенок вагона. С одной стороны, это можно объяснить только появлением каких-то сил, с другой — шарик явно не взаимодействует с другими телами в вагоне, т. е. появление сил противоречит третьему закону Ньютона. И вот эти странные силы мы и называем силами инерции. Очевидно в данном случае, что это мнимые силы, ибо реальные силы действуют на вагон, а шарик просто сохраняет свое прежнее состояние. Введение сил инерции в данном случае связано с тем, что мы не выглядываем из вагона, связано с неполнотой выделения изучаемой системы. Но перейдем теперь к проблеме идеального. Деревянные фигурки на шахматной доске обладают определенными физическими или химическими свойствами, но не это определяет их «поведение» в ходе игры, мир игры — это идеальный мир. Так ли? Так, разумеется, если мы забыли, что играем по правилам. В этом случае мы замыкаемся в рамках отношения «шахматист — деревяшка», и обнаруживаем, что наши действия никак не связаны, не обусловлены материальной природой шахматных фигур. Но надо выйти из «вагона», и мы поймем, что существуют реальные социальные силы, которые управляют нашим поведением. В шахматах это очевидно. Но возьмем другой пример. Мы рассматриваем кар-

<sup>1</sup> Розов М. А. К методологии исследования феномена идеального // Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1981.

тину, на которой изображено горное озеро. Мы понимаем, что перед нами пятна краски на холсте, но видим озеро. Это не зрительная иллюзия, похожая на мираж, ибо мы прекрасно понимаем, что реально никакого озера нет. Мы говорим, что озеро существует идеально. Но мы опять замкнулись в рамках отношения «картина — зритель» и забыли, что наши восприятия социально занормированы, мы забыли «правила игры». Получается, что идеальное это тоже феномен неполноты выделения системы. Оно возникает, если мы забываем про мир социальных эстафет, нормирующий наше отношение к миру.

Увы, но здание не построено

Когда-то более сорока лет назад Новосибирский семинар начинал свою работу с попыток анализа научного знания. Именно на этой основе возникали все основные проблемы, которые я пытался решить. Я занимался этим всю жизнь. Я не думаю, что сделано так уж мало, я вовсе не страдаю ложной скромностью, скорей, наоборот. Построена концепция социальных эстафет, которая, как мне представляется, важна не только в рамках эпистемологии, но и далеко за ее пределами. На базе этой концепции решена проблема способа бытия семиотических объектов, которую Р. Уэллек и О. Уоррен характеризуют как чрезвычайно сложную. Если она будет решена, отмечают они, то будет «найден путь к правильному анализу литературного произведения»<sup>1</sup>. Можно, конечно, добавить, что не только литературного произведения, но и научного знания, и науки в целом. Показано, что знак, знание, наука, литературное произведение — это социальные куматоиды. А это в рамках гуманитарных дисциплин, как мне представляется, столь же значимо, как, например, в физике утверждение, что свет есть электромагнитная волна. Предложена модель науки явно более совершенная, чем у Куна. Существенно продвинута вперед теория систем с рефлексией и введены представления о рефлексивных преобразованиях и рефлексивной симметрии. Как это видно из предыдущего, список можно продолжить и детализировать. Но не в этом дело.

<sup>1</sup> Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М., 1978. С. 154.

Дело в том, что, продвигаясь в русле общего и принципиального понимания ситуации, я так и не продвинулся серьезным образом в плане конкретного анализа знания и науки. Путь к правильному анализу найден, но очень мало пока удалось пройти по этому пути. Если знание и наука — это социальные куматоиды, то их анализ — это выявление элементарных социальных программ и их связей. Но, во-первых, нет никакой объективной методики такого анализа, а во-вторых, не ясно, какого типа связи здесь существуют и каково их разнообразие. А без решения этих вопросов все попытки анализа носят субъективный характер и приводят к недостоверным и часто тривиальным результатам. Я, к сожалению, пока не нашел выхода из этого положения. Некоторое представление о состоянии вопроса дает статья «Теория социальных эстафет и проблемы анализа знания»<sup>1</sup>, а также статьи в сборнике «На теневой стороне. Материалы к истории семинара М. А. Розова в Новосибирском Академгородке»<sup>2</sup>.

Короче, мне так и не удалось пока поймать таинственную Жар-птицу, которая всегда жила в моих мечтах в виде богатой выводами теории науки и научного знания. Задач больше, чем решений. А, кроме того, отсутствие конкретных и убедительных анализов эстафетных структур познания, отсутствия образцов такого анализа оставляет пока все мои построения на уровне методологических соображений, которые трудно реализовать. А потом, кто пойдет этим трудным и нехоженым путем? Методологические проекты, как правило, остаются нереализованными, если их не реализует сам автор. И все же мне хочется повторить слова Габриеля Тарда: «Подобно тому, как семя, упавшее на землю, может найти ее для себя недостаточно пригодной, я тоже мог оказаться недостаточно подготовленным для развития моей идеи. Желательно, чтобы в таком случае она, благодаря этой книге, могла быть усвоена умом, лучше подготовленным для ее надлежащей культивировки»<sup>3</sup>. Вероятно, каждый искренний исследователь может написать о себе нечто подобное.

<sup>1</sup> Розов М. А. Теория социальных эстафет и проблемы анализа знания // Теория социальных эстафет. История, идеи, перспективы. Новосибирск, 1997.

<sup>2</sup> На теневой стороне. Материалы к истории семинара М. А. Розова в Новосибирском Академгородке. Новосибирск, 2004.

<sup>3</sup> Тард Г. Законы подражания. Спб., 1892. С. II.

**Абдусалам Абдулкеримович ГУСЕЙНОВ**

*доктор философских наук, академик РАН,  
научный руководитель Института  
философии РАН*

## Александр Александрович Зиновьев: логическая социология

Зиновьев Александр Александрович — мыслитель и поэт, человек ренессансного типа, оригинально заявил себя в различных областях интеллектуальной деятельности: философской методологии («Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)», 1954, логике («Философские проблемы многозначной логики», 1960, «Логика высказываний и теория вывода», 1962, «Логика науки», 1972, «Очерки комплексной логики», 2001 и др.), социологии («Коммунизм как реальность», 1980, «Запад», 1995, «Глобальный человек», 1997, «На пути к сверхобществу», 2001, «Логическая социология», 2002 и др.), художественной литературе («Зияющие высоты», 1976, «Светлое будущее», 1978, «Желтый дом», 1980, «Катастрофка», 1988, «Смута», 1994 и др.), этике («Иди на Голгофу», 1985, «Живи», 1988, «Мой дом — моя чужбина», 1983, «Евангелие для Ивана», 1984 и др.), изобразительном искусстве (наиболее полный альбом «Рисующий писатель Александр Зиновьев», 2016, содержит большую часть сатирических портретов современников, в том числе российских философов Э. Ильенкова, Б. Грушина, М. Мамардашвили, Ю. Замошкина, П. Копнина, Ю. Борода, Э. Соловьева, В. Толстыха, М. Митина и др.). Жизнь его была исключительно напряженной и драматичной: отличник советской средней школы, боевой офицер во время Великой Отечественной войны, с отличием окончил философский факультет и аспирантуру Московского государственного университета им. Ломоносова, работал 21 год научным сотрудником Института философии Академии наук СССР. После публикации в 1976 г. в Швейцарии (в лозаннском издательстве

**АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ  
ЗИНОВЬЕВ**

Дмитриевича «L'Âge d'homme») романа «Зияющие высоты», представлявшем собой сатиру на советскую реальность, лишен всех научных степеней, званий, государственных наград и гражданства, 21 год провел в эмиграции в Мюнхене, зарабатывая литературным трудом, в 90-е восстановлен в гражданстве, вернулся на Родину и последние шесть лет жизни провел в Москве, активно ведя научную, профессорскую и публицистическую деятельность, работал в Московском университете и ряде других научных и образовательных центров, в том числе в родном Институте философии, не принял новый социальный строй России. Зиновьев был не угоден и в Советском Союзе, и на Западе, и в современной России, его судьбу можно описать словами поэта: «Я всеми признан, изгнан ото всюду» (свой жизненный путь он описал в книге «Исповедь отщепенца», последнее дополненное издание 2005 г.). Разные грани творчества Зиновьева дополняют друг друга и как бы составляют одну большую книгу. Зиновьев собрал их в компактном виде, представив в одном томе в качестве своего научного мировоззрения, назвав «Фактор понимания» (издана посмертно в 2006 г.).

Объединяющим центром разносторонних изысканий Зиновьева является социология, понятая как научное исследование своей эпохи. Юношей он оказался перед дилеммой, перед которой оказывались многие из числа его честных думающих современников: они принимали коммунистические идеалы, вдохновлялись ими, но реальность, которую они видели перед собой, была иной, удручающей. Человек цепкого ума, сильной воли и огромного бесстрашия, Зиновьев стал думать, почему это так. Основное направление советской критической мысли связывало главную причину недостатков жизни с тем, что люди, прежде всего руководители, отступают от социализма, от выверенных марксистских истин, официальная государственная идеология, в свою очередь, была склонна сводить причины недостатков и деформаций общественной жизни к вредителям, пережиткам и влиянию капитализма. Ни одно, ни другое объяснение не устраивало Зиновьева, он уже знал одну твердую философскую истину: сознание выводится из бытия, а не наоборот. Поэтому необходи-

мо начать с познания самой жизни, исследовать реальное общество, в котором мы живем, а не руководствоваться пожеланиями и мечтаниями. Человек рожден разумным существом, следовательно, он должен прежде всего разобраться в самой действительности, понять истину своей жизни. Так определился его философский путь исследователя. Быть верным истине и свидетельствовать ее стало девизом Зиновьева.

Мастер начинает с инструмента. Первый этап исследовательской деятельности Зиновьева начался с методологии и логики. На примере методологии «Капитала» Маркса Зиновьев показал, что процесс восхождения от абстрактного к конкретному сам является конкретным, он не может сводиться к общим схемам, а предполагает и требует уточнения применительно к эмпирическим наукам. Отсюда его занятия логикой и их направление. Предмет логики он уточняет как язык, рассмотренный только в одном качестве — искусственно изобретенной с целью фиксировать, хранить, перерабатывать и наращивать знания и отделенной от тела знаковой системы. Логика выделяет в языке компоненты, составляющие структуру знаний (термины, высказывания, операторы и другие обслуживающие и производные от них элементы знаний), подвергает их особой обработке и устанавливает правила оперирования с ними. Зиновьев был одним из пионеров развития математической логики в Советском Союзе, предостерегая одновременно от подмены логики математикой. Он считал логику самостоятельной наукой, которая лежит в основе всех других наук, включая и математику. Его принципиальная установка состояла в том, что в науке не должно быть проблем, неразрешимых по причине недостатка средств их логического выражения. По мнению Зиновьева, общая ориентация основ логики состоит в ориентации на обслуживание целей эмпирических наук. Соответственно, социология также требует своей логики.

Зиновьев делает следующий шаг: приступает к исследованию языка социологии с целью его строгой логической обработки. Социология есть объединение многих людей, то есть сам факт множества людей создает с неизбежностью определенную строгость их функционирования: они объединяются,



складываются в целостности, «человейники» (по терминологии Зиновьева), поскольку они живут исторически долго, обладают общей памятью, занимают определенную территорию. Человейники живут по столь же объективным законам, как и законы природы. Социология имеет дело с индивидами только в качестве социальных субъектов, то есть в качестве членов социальных объединений. Существуют законы социальности — законы функционирования больших масс людей. Следование им является необходимым условием эффективной деятельности людей в качестве социальных субъектов (например, любое социальное объединение разделяется на тех, кто командует, и тех, кто подчиняется; распределение благ индивидов в нем осуществляется в соответствии с местом социальных субъектов во властной иерархии). Законы социальности суть законы экзистенциального эгоизма, которые отличаются от законов зоологического индивидуализма животных лишь тем, что люди в силу их способности к познанию и рациональной организации реализуют их с большей неотвратимостью. Один из парадоксов социологии Зиновьева состоит в том, что чем выше управляемость социальных процессов, тем жестче и адекватней проявляется объективность социальных законов как законов экзистенциального эгоизма, тем менее они зависят от субъективного фактора. Что касается норм права, морали, других гуманистически ориентированных сознательных установок, они вырабатываются людьми для того, чтобы защититься от законов социальности, от самих себя и могут лишь смягчить их, но чаще всего сами становятся моментом действия этих законов. Несправедливость, неравенство, ложь, эгоизм и другие уродливые проявления самоутверждения индивидов складываются не вопреки социальности, а благодаря законам социальной жизни. Социальный мир, как и природный мир, объективен. Его можно улучшить, но изменить, чтобы в нем не было несправедливости и неравенства, в принципе невозможно.

Принципиальный характер законов социальности был раскрыт Зиновьевым в процессе исследования природы советского типа общества. Этот тип общества и есть реальный коммунизм. Другого коммунизма, где от каждого по способностям, каждому

по потребностям, нет и быть не может быть. Ибанск из «Зияющих высот» — это и есть самый настоящий и подлинный коммунизм. Его и надо принять во всей уродливой суровости. Марксистская схема, хотя и представляет собой развитую и для идеологических целей даже избыточную светскую идеологию, тем не менее не выходит за рамки утопических проектов и призвана скрыть сущность нового социального коммунистического строя. На самом деле, наличие экономического и социального неравенства, классов, государства, денег, деформаций человеческих отношений, которые обнаруживаются в обществе реального коммунизма, выражают, хотя и свойственным ему образом, неизменные социальные законы. Реальному коммунизму, восторжествовавшему в России, Зиновьев не противопоставляет другую социальную реальность, практикующуюся в странах Запада. Изучив социальную реальность Запада, назвав ее «западнизмом», он пришел к выводу, что там, хотя и в своей манере и со своей спецификой, но тем не менее действуют те же законы экзистенциального эгоизма. Основные различия Зиновьев видел в том, что социальная реальность советского типа акцентирует внимание на коммунальный аспект социума, а западнизм — на его деловой аспект.

Исследование советского коммунизма Зиновьев осуществил в художественной форме, выработав для этого особый жанр социологических романов и повестей, которые шли в его творчестве параллельно с привычными жанрами интеллектуальных эссе. Его художественные произведения, наряду с особым одному ему свойственным стилем парадоксальной сатиры, отличаются также рядом эстетических особенностей, которые диктуются именно целями научного социологического анализа: а) основная нагрузка переносится не на сюжетную линию, а на живые человеческие ситуации; б) практически отсутствуют косвенные средства анализа характеров, они заменяются прямыми непосредственными отношениями людей, их разговорами и действиями; в) герои — не живые индивиды с собственным лицом и именем, а носители функций, социальных ролей и кличек: шизофреник, болтун, брат, заiban, претендент, социолог, учитель и т. д.; г) герои не распределяются по ценностным качествам, и отсутствует не-

кая последовательность того, что можно назвать правдой характера в словах и действиях: добро и зло, высокое и низкое, героическое и подлое соединены у Зиновьева между собой в один клубок.

Общество можно совершенствовать, считает Зиновьев, но сделать совершенным так, чтобы оно могло выпрыгнуть за рамки законов экзистенциального эгоизма, невозможно. Общество идеальным быть не может. Но это не значит, что сам человек в его индивидуальном качестве не может быть идеальным. Это возможно, но только в том случае, если он не будет стремиться изолироваться от общества, спрятаться от него, пытаться уйти в частную жизнь, беречь себя от грязи социальности, а напротив, будет активно и сознательно противостоять ему, быть в обществе, но играть не по его законам, а по своим правилам. Зиновьев выработал для себя формулу жизни: «Я есть суверенное государство». Нравственно достойная позиция человека, постигшего природу социума, заключается в том, чтобы научиться, как он выражается, быть святым в условиях греховного производства. Зиновьев разработал для себя детально продуманный свод правил, названный им учением о житии, или Зиновьевой, о том, как можно, зная законы социальности, противостоять им, подобно тому, как, например, взлетая ввысь на самолете, мы научаемся преодолевать законы тяготения. Соединение беспощадного реализма с мечтательным романтизмом — вот что характерно для стиля Зиновьева как философа и человека.

Социология Зиновьева представлена ниже тремя отрывками из книг «На пути к сверхобществу» и «Логическая социология». Они были подобраны самим автором для книги «Феномен Зиновьева», выпущенной к его 80-летию, в качестве введения к его творчеству, в них дается логико-методологическое введение, которое получает продолжение в конкретном анализе двух типов социальных организмов реального коммунизма и западнизма.

**Александр Александрович ЗИНОВЬЕВ**

*доктор философских наук, профессор  
29 октября 1922 г. (Чухломский район) —  
10 мая 2006 г. (Москва)*

## Социология<sup>1</sup>

### Состояние социальных исследований

Социальные объекты (явления, предметы, феномены) суть объединения людей и люди как члены этих объединений. О социальных объектах думают, говорят, пишут и читают фактически все нормальные взрослые люди. Причем даже самая примитивная мысль человека о каком-то социальном объекте есть либо его собственное открытие, либо заимствована у других людей, сделавших это открытие. Так что всякий человек — в какой-то мере исследователь социальных объектов. Говоря о социальных исследованиях, я буду иметь в виду всю сферу думания о социальных объектах, а не только профессиональные исследования.

Оказавшись в числе исследователей социальных объектов в таком широком смысле слова, я был поражен следующим фактом. Коммунистический социальный строй просуществовал в Советском Союзе и других европейских странах несколько десятков лет, изучением его занималось огромное множество специалистов, а за все эти годы о нем не было напечатано ни строчки, заслуживающей звания науки. Это можно вроде бы объяснить тем, что советские правители и идеологи препятствовали поиску и правде о реальном социальном строе страны. Но многие советологи на Западе насочиняли тонны всякого вздора о реальном коммунизме, в котором найти зерно истины еще труднее, чем найти жемчужину в куче навоза. А сколько разоблачительных страниц насочиняли советские диссиденты, и ни одно слово в них не соответствует

<sup>1</sup> Печатается по: *Зиновьев А. А.* Феномен Зиновьева. М.: Современные тетради, 2002. С. 195–216.

критериям научного понимания реальности. А уж они-то вроде бы должны были стремиться к истине!

И уж совсем не укладывается в рамки здравого смысла тот факт, что все известные мне теории и концепции западного общества оказались так же далекими от реальности социального строя западных стран, как сочинения советских авторов — от советской реальности. А ведь западные авторы вроде бы не испытывали ограничений свободы творчества, какие имели место в коммунистических странах для их коллег. В чем, спрашивается, тут дело?

Особенность социальных объектов состоит прежде всего в том, что люди сами суть объекты такого рода, постоянно живут среди них и в них, постоянно имеют с ними дело. Они должны уметь жить в качестве социальных объектов и в их среде. Для этого они должны как-то познавать их, что-то знать о них. Они приобретают свои знания в ходе воспитания, обучения и образования, от общения с другими людьми, на личном опыте, из средств информации, из литературы и фильмов. Таким путем у них складываются свои представления о социальных объектах, можно сказать — житейские, или обывательские, представления. В слово «обывательские» я здесь не вкладываю никакого негативного смысла. На этом уровне о социальных объектах думает подавляющее большинство представителей рода человеческого. Причем степень развитости таких представлений у различных людей различна. У большинства она примитивна, у многих высока. Но эти различия суть различия в рамках одного типа.

Что-то знать о социальных объектах и научно понимать их — это далеко не одно и то же. Можно много знать, но при этом мало что понимать, тем более — понимать на научном уровне. Обывательские представления о социальных объектах имеют ничтожно мало общего с их научным пониманием. Тем не менее гигантское число дилетантов высказывается о них, сочиняет бесчисленные книги и статьи. В наше время положение в этом отношении приняло поистине гротескные формы и катастрофические размеры. Интеллектуальный аспект человечества оказался не в меньшей мере загаженным словесным мусором и помоями, чем природная среда — продуктами и от-

ходами современной промышленности. Чуть ли не каждый мало-мальски образованный человек считает себя специалистом в понимании явлений своего общества только на том основании, что он имеет какой-то опыт жизни в нем и кое-что знает о нем. Такие дилетанты воображают, будто нет ничего проще, чем понимание явлений, которые они видят своими глазами, среди которых они живут, в которых принимают участие и которые сами творят. А те из них, кто занимает высокое положение в обществе, известен и имеет возможность публичных выступлений, считают себя и признаются другими за высших экспертов в сфере социальных явлений. Люди верят президентам, министрам, королям, знаменитым актерам и даже спортсменам больше, чем профессионалам в исследовании социальных явлений, хотя эти высокопоставленные личности и знаменитости обычно несут несусветный вздор, а он больше соответствует обывательским представлениям, чем суждения профессионалов. Последним верят тогда, когда они занимают высокое положение, признаются и поощряются властью имущими и погружают свои профессиональные достижения в трясину обывательского сознания и идеологии. Таково первое серьезное препятствие на пути научного познания социальных явлений.

Для самосохранения человеческих объединений, для упорядочивания совместной жизни больших масс людей и для управления ими жизненно важно то, что и как люди думают о социальных явлениях. Суждения о последних неизмеримо сильнее затрагивают интересы различных категорий людей, чем суждения о других явлениях бытия. Потому эта сфера изначально находилась и находится теперь под неусыпным контролем идеологии, включая идеологию религиозную. Идеология характеризуется определенной целью относительно человеческих объединений и определенными средствами ее достижения. Ее цель — формирование сознания людей в соответствии с требованиями самосохранения объединения и манипулирование поведением людей путем воздействия на их сознание, а не познание реальности. Она использует данные познания и опирается на них, но лишь как средство. Она отбирает в них то, что отвечает ее цели, и подвергает такой обработке, какая требуется для более эффективного воздействия на умы

и чувства людей в желаемом духе. В результате создаваемая идеологией картина социальных явлений оказывается искаженным отражением реальности или вообще вымыслом.

Идеология навязывается членам человеческих объединений и так или иначе препятствует познанию социальных явлений. Эта роль идеологии была очевидна в коммунистических странах, в которых имела место канонизированная государственная идеология. Если бы марксизм был научным пониманием коммунизма, он должен был бы утверждать неизбежность и в коммунистическом обществе социального и экономического неравенства, необходимость государства и денег, неизбежность классов и других явлений, считавшихся язвами капитализма, и тогда он не имел бы массового успеха. И в западных странах, и в современной России, которые считаются неидеологическими, на самом деле засилие идеологии не только не уступает таковому в Советском Союзе, но значительно превосходит его. Конечно, идеология в них имеет другие формы и средства воздействия на людей. Однако и в них она выполняет функцию оболванивания людей. В частности, она прививает людям идеализированные представления о западном социальном строе и всячески очерняет коммунистический строй.

Вот так и получилось, что защитники коммунизма создавали ненаучную картину коммунистического общества, раздувая то, что они считали его достоинствами, и затушевывая то, что считалось недостатками «антагонистических» обществ, а критики коммунизма создавали и ныне создают тоже ненаучную картину коммунизма, изображая его как воплощение зла и умалчивая о его достоинствах или искажая их. То же самое имело место в отношении социального строя западных стран (западнизма) и имеет место теперь, причем в гораздо более изощренных формах и в более грандиозных масштабах. Как на Западе, так и в Советском Союзе научное понимание западнизма было исключено.

В настоящее время идеологическое очернение коммунизма и приукрашивание западнизма приняло неслыханные ранее размеры как на Западе, так и в бывших коммунистических странах. Так что теперь о научном понимании как коммунизма, так и западнизма и речи быть не может.

Таково второе серьезное препятствие на пути научного понимания социальных явлений.

И третье препятствие на пути научного познания социальных объектов — гигантская армия людей, профессионально занятых в сфере науки. Дело в том, что надо различать науку как сферу жизнедеятельности множества людей, добывающих себе жизненные блага и добывающихся жизненного успеха (известности, степеней, званий, наград) за счет профессионального изучения социальных объектов, и научный подход к этим объектам. Лишь для ничтожной части этих профессионалов научное познание есть самоцель. Научный подход к социальным объектам составляет лишь ничтожную долю в колоссальной продукции сферы профессиональных социальных исследований. Остановлюсь кратко на том, в каком виде мне представились социальные исследования, когда я проявил более или менее устойчивый интерес к ним как исследователь, а не просто из праздного любопытства, причем как исследователь с «поворотом мозгов», радикально отличающимся от такового у профессионалов, занятых в этой сфере, добывающих в ней для себя хлеб насущный и добывающихся в ней жизненного успеха.

Социальные объекты суть эмпирические (опытные, видимые, наблюдаемые) объекты. В исследовании их затруднен и ограничен, а в основном вообще исключен лабораторный эксперимент в том виде, в каком он применяется в естествознании. Исследователи добывали сведения о социальных явлениях путем личных наблюдений, знакомства с источниками, в которых были зафиксированы результаты наблюдений других исследователей и очевидцев событий, знакомства со всякого рода документами и свидетельствами. Главными орудиями исследования были средства наблюдения фактов и логические средства — сравнение, отбор, обобщение, абстрагирование, классификация, определения понятий, умозаключения, гипотезы и т. д. Причем эти логические средства были в том виде и ассортименте, в каком они были описаны в сочинениях по логике и методологии науки и стали известны исследователям. А это был довольно бедный логический аппарат, который сам по себе ограничивал возможности осмысления эмпирического материала, доступного исследователям.

В XIX веке был разработан и получил широкую известность диалектический метод (диалектика). Но его постигла печальная участь. Гегель, который сделал самый значительный вклад в диалектику, мистифицировал ее в большей мере, чем кто-либо другой. Он ограничил число законов диалектики несколькими, перечисление которых и стало основным содержанием текстов на эту тему. Маркс взял диалектику на вооружение в своих сочинениях и несколько рационализировал ее. Но он не дал ее систематического построения, ограничившись отдельными разрозненными замечаниями. Энгельс придал диалектике вид учения о всеобщих законах бытия, распространив ее на сферы, где она была лишена смысла (даже на математику), и оторвав ее от сферы социальных явлений, где она была бы на своем месте. Обычным примером закона единства и борьбы противоположностей стали отношения плюса и минуса в математике и отношения пролетариата и буржуазии в социологии. В таком понимании из этого закона (как и из прочих) испарился всякий научный смысл. Преодолев гегелевскую идеалистическую мистификацию законов диалектики, марксизм принес с собой материалистическую вульгаризацию их. Последователи Маркса и Энгельса связали диалектику прежде всего с идеологией и политикой, изобразив ее как оружие пролетариата, как «алгебру революции». В странах победившего коммунизма диалектика в предельно упрощенном виде стала составной частью государственной идеологии. Нет ничего удивительного в том, что диалектика стала предметом насмешек. Одно из величайших достижений в истории человеческого интеллекта фактически было извращено и опозлено, во всяком случае — было исключено из арсенала орудий научного познания социальных явлений.

Пренебрежение к диалектике в современных социальных исследованиях не имеет никакого разумного оправдания. В реальной жизни очевидным образом происходит все то, о чем говорили диалектики. Социальные объекты возникают исторически и со временем изменяются, причем иногда так, что превращаются в свою противоположность. Они многосторонни, обладают одновременно различными свойствами,

порою — противоположными. Они взаимосвязаны. Причины и следствия меняются ролями. Одни и те же причины порождают противоположные следствия. Развитие социальных объектов происходит путем дифференциации их свойств и обособления этих свойств в качестве особых свойств различных объектов, происходит раздвоение единого. Всему есть своя мера, нарушение которой ведет к разрушению объектов или к возникновению нового качества. Короче говоря, диалектики прошлого обратили внимание на реальные явления жизни и эволюции социальных объектов, а современные исследователи этих объектов, боясь упреков в почтении к диалектике как идеологической доктрине, игнорируют это или не используют на уровне методологии научного познания, отрезая тем самым для себя возможность такого познания.

В XX веке к рассмотренным выше методам добавились методы «конкретной» («эмпирической») социологии — сбор и обработка статистических данных о явлениях, имеющих злободневный интерес, а также опрос определенным образом отобранных людей по заранее разработанным анкетам (вопросникам) и обработка результатов этих опросов. Во второй половине века эти эмпирические методы захватили почти безраздельное господство в сфере социальных исследований, оттеснив на задний план теоретические (логические) методы традиционной социологии.

Не буду оспаривать пользу эмпирических методов для решения частных задач. Но было бы ошибочно, на мой взгляд, преувеличивать их достаточность и надежность. Их результаты зависят от субъективного произвола исследователей и опрашиваемых, от случайностей, от априорных установок и предвзятых убеждений, от пропагандистских целей и политической ситуации. Эмпирическими данными до такой степени переполнены все сообщения средств массовой информации и профессиональная литература, что можно констатировать своего рода террор эмпиризма. Числа, величины, проценты, свидетельства отобранных граждан, отсортированные факты и т. п. — это все кажется на первый взгляд бесспорным и убедительным. А между тем ничто так не искажает реальность, как манипулирование этими «бесспорными» величи-

нами и фактами. Эмпирические методы социальных исследований стали не столько методами научного познания, сколько методами пропаганды и идеологического оболванивания масс.

Конечно, ни в какой другой сфере исследования, исследуемые объекты не рассказывают о себе сами, как это имеет место с социальными объектами. Но трудно сказать, чего больше от таких помощников исследователя — пользы или вреда. Многие ли письменные свидетельства прошлого заслуживают доверия?! Многие ли из них адекватны сущности исторических событий?! Люди впадают в заблуждения, подвержены всяким влияниям, способны к обману. Люди могут думать одно, а делать другое. Их настроения и мнения меняются. Так что даже в тех случаях, когда требуется выяснить, что именно люди думают о какой-то проблеме, их признания и опросные данные далеко не всегда надежны. А когда нужно исследовать структуру человеческих объединений, взаимоотношения их сфер, слоев населения, классов, партий и прочих явлений, их функционирование и закономерности, то опрашивать мнение людей обо всем этом — значит заранее исключать всякую возможность научного понимания. Электроны, атомы, хромосомы, молекулы, животные и прочие объекты, не обладающие разумом, молчат, но они по крайней мере не врут, не клеветают, не хвастаются и не обладают прочими пороками, свойственными разумным существам.

Для построения целостной теории коммунизма, западнизма и того типа человеческих объединений, какие стали формироваться после Второй мировой войны, методы «конкретной» социологии не годились очевидным образом. Обращаться к массам людей с вопросами о том, что они думают по поводу проблем, в которых сами опрашиваемые не смыслят ничего, по меньшей мере нелепо. Однако в одном отношении «конкретная» социология сделала колоссальный шаг вперед по сравнению с по преимуществу теоретической социологией предшественников. Заключается этот шаг в разработке и применении количественных методов.

В сфере социальных исследований величинам социальных объектов и их измерениям не придавалось почти никакого зна-

чения вплоть до возникновения «конкретной» социологии. Если исследователям и приходилось обращать внимание на количественный аспект изучаемых явлений, то они довольствовались самыми примитивными сведениями, какие могли почерпнуть из исторических источников, или сравнительными оценками вроде «больше», «меньше», «увеличилось», «уменьшилось», «в два раза», «во много раз» и т. п. После Второй мировой войны положение резко изменилось. Началась буквально оргия величин. Теперь редко речи и публикации на социальные темы обходятся без ссылок на статистические данные, на величины, полученные в результате социологических опросов, на результаты математических вычислений, причем даже с использованием современной интеллектуальной техники. Социологические работы с использованием математического аппарата, требующего специальной подготовки, стали обычными. Можно сказать, началась эпоха количественного взгляда на социальные явления.

Это, конечно, не случайно. Наше время — время социальных явлений огромного масштаба. Измерение и вычисление их величин приобрело первостепенное практическое значение. Около шести миллиардов человек на планете, огромное множество стран и народов, сотни тысяч больших и миллионы малых объединений людей, миллионы предприятий и организаций, гигантские страны и блоки стран, исчисляемые астрономически огромными величинами ресурсы, затраты, продукты производства... Одним словом, за что ни возьмешься, имеешь дело с тысячами, миллионами, миллиардами. Можно сказать, что величины обрели качественный смысл.

В этом буйстве и торжестве величин есть один аспект, который мы не можем обойти вниманием, если хотим удержаться на научном уровне или подняться на него. Заключается он в следующем. Бесспорно, публикуемые количественные данные имеют значение для научного понимания социальных объектов такого рода, какие интересуют нас здесь. Более того, без них не обойдешься. Но эти данные так или иначе отбираются специалистами и препарируются. Их можно интерпретировать самым различным образом. Изобилие величин стало не столько средством достижения истины, сколько средством ее сокрытия. Этими величинами исследователь может воспользоваться

в интересах истины лишь в том случае, если он заранее имеет ориентировочное представление о том, где эта истина лежит и в чем примерно она заключается, т. е. лишь как подкреплением и развитием результатов познания, добытых каким-то иным путем.

Из этих количественных данных самих по себе невозможно извлечь научную социальную теорию, отвечающую требованиям логики и методологии науки. Они могут быть использованы для построения и развития такой теории, для верификации (проверки) ее отдельных положений. Но что именно измерять и вычислять, как и с какой целью, это зависит от теоретических средств, а не наоборот.

Теоретический подход к социальным объектам имеет иную ориентацию, чем эмпирически-практический, доминирующий в современной сфере социальных исследований. Например, с помощью методов «конкретной» социологии можно установить шансы того или иного кандидата стать президентом страны, но абсолютно невозможно выяснить фактический статус самой должности президента в той или иной системе власти. Можно установить уровень безработицы и предсказать ее эволюцию на несколько лет вперед, но невозможно выяснить реальные причины этого феномена. И отношение к количественному аспекту исследования иное. Те количественные данные, которые необходимы для построения такой теории, либо отсутствуют совсем, либо не публикуются, либо требуются большие усилия, чтобы их выуживать из океана ненужной информации.

Из комбинации рассмотренных выше явлений сложился своеобразный способ сочинительства и разговоров в сфере социальных явлений, который я называю интеллигентски-обывательским способом мышления. Для него характерны такие черты. Не стремление к ясности и к истине, а стремление произвести нужное впечатление на слушателей или читателей, создать видимость знаний, ума, глубины мысли, оригинальности и т. п. Сказать много, но хаотично и тенденциозно. Блеснуть эрудицией. Ссылаться на известные авторитеты прошлого и настоящего. Профессионально извращать позицию противников. Уклоняться от риска. Манипулировать

множеством словесных штампов выгодным для себя способом. Из множества частных истин конструировать суммарную и результатную ложь. Прятать ложь в массу отдельных истин, подобно тому, как сравнительно умные преступники прячут преступления в массу по отдельности непроступных поступков. Короче говоря, принимать участие в словесных спектаклях на тех ролях, какие удастся захватить в жизненных ситуациях. Этот способ мышления в наше время высочайшего уровня образованности, средств информации и общения стал характерным для состояния умов в сфере социальных проблем.

Но в чем заключается научный подход к социальным явлениям? В наше время расцвета науки и ее колоссальной роли в жизни человечества найти человека, который был бы против такого подхода и который считал бы свои суждения ненаучными, вряд ли возможно. Важно, как именно понимается этот подход и как он реализуется фактически.

Слово «наука», как и вообще вся терминология сферы социальных исследований и разговоров, неоднозначно. Этим словом называют всякую более или менее систематизированную совокупность знаний, на овладение которыми нужно профессиональное обучение. В этом смысле в число наук попадают и алхимия, и астрология, и теология, и советология, и кремлинология, и кулинария... Наукой называют также совокупность знаний, которая характеризуется определенными целями и определенным подходом к изучаемым явлениям, определенным способом мышления и исследования. Буду такой подход к исследуемым явлениям называть научным. Я вижу задачу логической социологии в том, чтобы разработать такой подход в применении к социальным явлениям.

В этой части книги я хочу охарактеризовать самые фундаментальные черты научного подхода к исследуемым явлениям (можно сказать — научного «поворота мозгов»). Читатель не должен при этом рассчитывать на то, что я буду преподносить ему какие-то сенсационные открытия на этот счет. Те черты научного подхода, о которых я буду говорить, широко известны. Для представителей естественных и точных (дедуктивных) наук некоторые из них суть нечто само собой разуме-

ющеся. Они тут навязываются самими условиями исследования и высоким уровнем профессионализма. В них не суют нос с претензией на поручительство никакие политики, журналисты, бизнесмены, известные артисты и спортсмены, государственные и партийные чиновники. Иное дело — сфера социальных исследований. Тут чем сложнее проблемы с научной точки зрения, тем настырнее в них суют нос именно политики, журналисты, чиновники, бизнесмены и прочие значительные личности, причем суют нос с претензией на открытия, понимание и поучительство. Тут отставивание научного подхода к социальным явлениям надо начинать именно с самых фундаментальных и очевидных принципов.

Далеко не все, что делается в сфере профессиональных социальных исследований, может служить примером научного подхода к социальным объектам. Не все, что делается вне этой сферы, должно быть отнесено к ненаучному подходу. Научный подход есть особый способ мышления и познания реальности, качественно отличный от обывательского и идеологического. Он больше нужен в профессиональной науке и чаще тут встречается. Но нет запретов на выработку и применение его и для людей, не имеющих степеней и званий и не зарабатывающих на жизнь путем сочинения научных статей и книг.

Научный подход не есть нечто одинаковое для всех людей и для всех ситуаций познания. Он может иметь различные степени развитости, различные степени четкости, различные степени «растворенности» (концентрации) в общем объеме мышления и познания. Обычные, средненормальные люди так или иначе овладевают какими-то элементами научного подхода или даже сами открывают их, не отдавая себе в этом отчета. И даже выдающиеся мастера научного подхода так или иначе покидают позицию научного подхода и отдаются во власть обывательского и идеологического способа мышления. Так, один из самых выдающихся умов в истории человечества — Маркс — создал в общем и целом величайшую в истории нерелигиозную идеологию, а не науку, хотя стремился к научному пониманию общества и был убежден в том, что создал именно таковое. Сколько лет марксизм превозносился как самая что ни на есть подлинная наука об обществе!

Сколько миллионов людей было в этом убеждено и все еще убеждено! Точно так же обстоит дело с западной сферой социальной мысли, в которой на самом деле доля научного подхода не превышает таковую в марксизме.

Научный подход, повторяю, образует не одна или несколько общепонятных и общедоступных идей, а сложная совокупность средств, принципов, правил и т. д. познания. Некоторые из них, самые простые, доступны широкому кругу более или менее образованных людей. Для овладения другими нужны годы специального образования и опыт исследовательской работы. Третьими могут овладеть лишь немногие интеллектуально одаренные исключительные личности.

В общей словесной форме принципы научного подхода к исследуемым объектам выглядят очень простыми и бесспорными. К их числу относится прежде всего принцип субъективной беспристрастности, т. е. познание объектов такими, какими они являются сами по себе, независимо от симпатий и антипатий исследователя к ним и не считаясь с тем, служат результаты исследования интересам каких-то категорий людей или нет. Сам по себе научный подход не гарантирует истину. Он может впадать в заблуждения. Но его целью является все-таки истина, а не воздействие на умы и чувства людей, не имеющее ничего общего с познанием. Фраза «Платон мне — друг, но истина дороже» тут не просто крылатое изречение, а обязательное правило.

Позиция исследователя, руководствующегося принципами научного подхода к социальным явлениям, подобна позиции исследователя, наблюдающего муравейник. Заметив, например, разделение муравьев на различные категории, исследователь не становится защитником интересов одних из них, не раздражается гневом по поводу какой-то несправедливости, не предлагает никаких проектов более разумного и справедливого переустройства муравейника. Научный подход к социальным явлениям означает беспристрастное отношение к ним, отсутствие эмоциональной вовлеченности в отношения между людьми, безразличие к интересам тех или иных категорий людей. Он означает также правдивое описание изучаемых явлений, не считаясь с тем, какие чувства у людей это



может вызвать. Но люди и их объединения по самой своей природе таковы, что они скорее примирятся с ложью о себе, чем с неприятной для них научной истиной. Они воспринимают такую истину как разоблачение своих сокровенных тайн, как клевету и как угрозу. Не случайно самопознание было истолковано в Библии как первородный грех. А в наше время беспристрастное научное познание социальных объектов стало фактически всеобщим табу. Огромное число представителей рода человеческого стоит на страже этого табу, допуская к жизни лишь крупинку истины, к тому же обработанные так, что в них не остается яда познания.

Требование беспристрастности в отношении объектов неживой и живой дочеловеческой природы очевидно. Да и то порою исследователи не могут избавиться от своих симпатий и антипатий по отношению к объектам, с которыми имеют дело. А в сфере социальных объектов отношение исследователей к личностям, массам, движениям, партиям, классам, социальным системам и т. д. накладывает свою печать на то, что они говорят и пишут о них. Тут субъективизм и тенденциозность суть обычное дело. Устанавливаются оценочные штампы. Например, считается, что демократия — это хорошо, а диктатура — плохо, что коллективизация в России была злом, сталинизм был преступлением, советский период был черным провалом русской истории. Запад есть средоточие всех добродетелей, Советский Союз был империей зла. Попробуйте проанализировать с этой точки зрения то, что сообщается в средствах массовой информации на социальные темы, и вы вряд ли обнаружите беспристрастные (нетенденциозные) суждения. При ознакомлении советских людей с марксизмом всегда сообщали, что Маркс и Энгельс перешли на позиции пролетариата, и считали это признаком научности, а учения «буржуазных» мыслителей считали ненаучными уже на том основании, что они были на позиции буржуазии. А между тем именно классовая позиция Маркса была одной из причин, сбивших его с научного подхода к обществу и к социальной эволюции на идеологический.

Научный подход, далее, означает то, что исследователь в познании объектов исходит из наблюдения реально существ-

вующих объектов, а не из априорных (предвзятых) представлений, мнений, предрассудков. Социальные объекты суть эмпирические, т. е. наблюдаемые людьми посредством их природных органов чувств и усиливающих их приспособлений объекты. Если таких объектов нет в реальности, то не может быть никакой науки о них. Измышления о несуществующих эмпирически объектах наукой не являются. Это вроде бы очевидно. Но фактически этот принцип постоянно нарушается и даже умышленно игнорируется не только на уровне обывательского мышления, но и в сфере профессиональной науки. Еще совсем недавно, например, считалось широко признанным убеждение, будто наука о «полном коммунизме» («научный коммунизм») возникла уже в прошлом веке, хотя этого полного коммунизма не было якобы даже в Советском Союзе. При этом исходили не из фактически данной советской реальности, а из утверждений людей, никогда не живших в реальном коммунистическом обществе, причем высказывавших свои суждения о коммунизме, когда его еще не было в реальности даже в виде первой его стадии, называвшейся социализмом. А многие мыслители шли в этом направлении еще дальше. Они полагали (думают так до сих пор), будто советский коммунизм был построен неправильно, поскольку, согласно Марксу, он должен был выглядеть совсем иначе. С точки зрения научного подхода к реальному коммунизму надо поступать как раз наоборот, а именно — брать за исходное то, как в реальности сложился социальный строй в Советском Союзе в силу его конкретных исторических условий и объективных социальных закономерностей, и смотреть, насколько созданная Марксом воображаемая картина будущего для него общества соответствует этой реальности. Неправильной тут является не реальность, а априорная теоретическая концепция, применяемая к ней.

Точно такая же ситуация сложилась и в отношении к современному социальному строю западных стран. Общепринято считать его капиталистическим с экономической точки зрения и демократическим с политической точки зрения. Причем капитализм и демократия описываются так, как это сложилось в XIX веке и в первой половине XX века в западной идеологии. И до сих пор тысячи специалистов упорно жуют

и пережевывают эти ставшие бессмысленными представления, игнорируя тот очевидный факт, что социальный строй западных стран радикальным образом изменился, что во второй половине нашего века в этом отношении на Западе произошел качественный перелом. И даже самые умные и трезвые западные теоретики говорят об отклонении нынешней экономической и политической системы Запада от некоего правильного капитализма и некоей правильной демократии.

Научный подход означает, что исследователь познает то, что существует, возможно, невозможно, необходимо, случайно, закономерно и т. д., независимо от того, познает это исследователь или нет, а не выдумывает то, что должно быть или чего не должно быть по его мнению. Позиция долженствования не есть позиция научная.

Социальные объекты суть объекты исторические, т. е. возникают в какое-то время, существуют в конечном временном интервале и в конце концов прекращают существование. Кажется естественным, что научный подход к ним должен заключаться в изучении конкретной истории их конкретных экземпляров. Но эта кажимость ошибочна. Не изучение конкретной истории дает ключ к научному пониманию социального объекта, а наоборот, изучение сложившегося (до известной степени) объекта дает ключ к научному пониманию конкретного исторического процесса его формирования. Надо знать то, что сложилось в результате исторического процесса, чтобы понять, как это происходило в истории.

Надо различать два вида подхода к социальным явлениям как к историческим — два вида историзма. Один из них можно видеть в истории как особой сфере науки. Ее основная установка — выяснение того, что конкретно происходило в таких-то районах планеты в такое-то конкретное время, а также выяснение того, как конкретно возникали, существовали и погибали конкретные социальные объекты. И в современности предмет внимания историков — конкретные события, личности, даты. Второй вид историзма можно видеть в социологических концепциях, так или иначе учитывающих исторический характер социальных объектов, а также рассматривающих эти объекты с точки зрения их эволюции во времени. Тут не конкретное про-

странство и время принимается во внимание, а обобщенные пространственно-временные характеристики объектов того или иного рода.

О социологических концепциях я уже говорил. Что касается конкретных исторических исследований, то тут положение не лучше, чем в социологии. Не берусь судить, в какой мере прошлая история человечества сфальсифицирована умышленно, в силу неумения специалистов и идеологического давления. Думаю, что в достаточно большой мере, чтобы не принимать ее свидетельства как надежные. История же современная (происходящая на наших глазах), охватывающая все самые важные явления социальной жизни человечества нашего века, сфальсифицирована и фальсифицируется с таким размахом и настолько изошренно, что искать тут какие-то прочные опоры для научного подхода бессмысленно.

Научный подход к социальным объектам предполагает, наконец, следование правилам логики и методологии науки. И это требование кажется бесспорным, само собой разумеющимся. Вряд ли вы найдете человека, который с ним не согласился бы. И опять-таки фактически лишь ничтожное число исследователей и в ничтожной мере следуют ему. Почему? Конечно, многие умышленно нарушают правила, о которых идет речь. Но это не значит, будто они знают эти правила. Обычно они их не знают вообще или знают на самом примитивном уровне. Подавляющее большинство говорящих и пишущих на социальные темы просто не умеют пользоваться этими правилами. Лишь самые примитивные из этих правил и на самом примитивном уровне усваиваются как бы сами собой, просто в практике образования и работы. Но в более сложных случаях без специального изучения этих правил следовать рассматриваемому принципу невозможно, подобно тому, как невозможно без специального обучения правилам грамматики того или иного языка грамотно писать на этом языке.

Но мало сказать, что исследователь должен следовать правилам логики и методологии науки. Важно, как понимаются сами эти правила, каков их ассортимент, насколько они соответствуют потребностям познания. Если, например, вы хотите строго определять понятия, но не знаете различий между

определениями и утверждениями, а из видов определений знакомы только с самыми примитивными определениями путем указания родовых и видовых признаков объектов, то вашему намерению грош цена. А попробовав найти в логических сочинениях полезные советы на этот счет, вы убедитесь, что хорошо разработанной, общепринятой и пригодной для неспециалистов в логике теории такого рода не существует. Так обстоит дело и с прочими разделами логики и методологии науки. Ее состояние фактически не соответствует задаче обеспечения научного подхода к социальным проблемам современности. В моей логической социологии я стремился хотя бы в какой-то мере компенсировать этот недостаток.

### Логическая социология

Обдумывая ту информацию, которая накапливалась у меня о советском обществе, о западных странах и об эволюционном переломе в эволюции человечества во второй половине двадцатого века (это составляло объекты моих интересов в сфере социальных исследований), я установил, что вся сфера сочинительства и разговоров на темы о социальных объектах, а также профессиональных исследований этих объектов находится в ужасающем с точки зрения логических критериев состоянии, можно сказать — находится на дологическом уровне познания. Если в понятие научности подхода к исследованию объектов включать требование соблюдения правил логики и методологии науки, то можно утверждать, что эта сфера находится на донаучном уровне. Чтобы подняться на научный (логический) уровень познания социальных объектов, т. е. человеческих объединений и людей как членов этих объединений, необходимо осуществить логическую обработку языка, на котором люди думают, говорят, пишут, слушают и читают об этих объектах, а также осуществить логическую обработку методов исследования этих объектов. Я назвал такую обработку логической социологией.

Как профессиональный логик, я знал, что сама логика находится в таком состоянии, что в ней мало что можно было использовать для подъема социальных исследований на логически удовлетворительный уровень даже при искреннем же-

лании осуществить это на деле. Сама логика должна быть для этого радикально перестроена. Я занимался этим уже много лет параллельно с исследованием социальных объектов, время от времени используя мои логические идеи и результаты в этих исследованиях. Следы этого влияния читатель при желании может заметить во всех моих социологических работах, включая книги «Коммунизм как реальность» (1981), «Запад» (1995) и «На пути к сверхобществу» (2000). Но обстоятельства складывались так, что не оставалось времени и сил дать систематическое изложение моей логической социологии. Пока удалось опубликовать лишь вводный и предельно упрощенный курс лекций («Логическая социология», МГСА, издательство «СОЦИУМ», 2002).

**Предмет и методы логической социологии.** Я мыслю логическую социологию (ЛС) как науку о языке и методах исследования социальных объектов (СО). Но это еще не определяет специфику ЛС. ЛС рассматривает предмет своего внимания с логической точки зрения. Но и этого еще недостаточно для определения ее специфики. Для характеристики фактического состояния языка и методов социальных исследований с логической точки зрения никакая особая наука не требуется. Тут и без особой науки очевидно, что языковые и исследовательские средства сферы размышлений, разговоров и сочинительства на темы о СО, как правило, не удовлетворяют критериям логики и методологии науки, находятся на некотором дологическом уровне. Задача ЛС, в моем представлении, гораздо серьезнее: осуществить логическую обработку этих средств, усовершенствовать их так, чтобы они стали соответствовать критериям логики и методологии науки. Таким образом, ЛС должна быть наукой не описательной, а изобретательной. Она должна изобрести особый язык и особую методологию для исследования СО, удовлетворяющие требованиям логики, — изобрести их по правилам (приемам) логики.

Обратимся к терминологии, относящейся к СО, т. е. к сфере социальных исследований. В нее включаются такие, например, термины: социальный индивид, группа, класс, общество, власть, управление, государство, право, закон, хозяйство, экономика, собственность, деньги, партия, диктатура, демокра-

тия, стоимость, прибыль, рентабельность, менталитет, религия, идеология, коллектив и т. д. Вся эта терминология, если ее рассмотреть с точки зрения требований научного подхода к социальным явлениям, не удовлетворяет логическим критериям. Об этом говорит хотя бы тот факт, что нет единых и общепризнанных определений смысла этих слов. Насчитываются десятки различных определений только в самой сфере профессиональной науки. В подавляющем большинстве случаев употребляющие эту терминологию люди даже не в состоянии объяснить смысл этих слов самих по себе, довольствуясь лишь их контекстуальным смыслом, т. е. заученным их употреблением в подходящих наборах фраз. Это объясняется не столько тем, что люди всего лишь не могут договориться об однозначности понятий, сколько тем, что люди вообще не владеют логической техникой определения научных понятий.

Задача ЛС — обработать эту терминологию и ввести новую по мере надобности. Фундаментальные принципы обработки тут те же самые, что и в логике, поскольку и тут приходится иметь дело с языковыми выражениями. Но тут имеет место отличие от логики. Во-первых, в ЛС предполагается, что логика уже в достаточно значительной мере разработана в том направлении, о котором говорилось выше. В частности, разработана теория определения терминов, в которой описаны виды определений, без которых невозможно дать научные определения основных социологических понятий. Построена логическая онтология, в которой определены комплексы логических понятий, относящихся к изменениям объектов, к пространству и времени, к эмпирическим связям, к эмпирическим законам и т. д. Во-вторых, ЛС предполагает достаточное знакомство с социальными объектами и с результатами их познания, т. е. с состоянием социологических исследований. Если ЛС уже разработана достаточно основательно, она может стать учебной дисциплиной в начальном социологическом образовании студентов. Но если речь идет о ее первичном создании (об ее изобретении), то знакомство с состоянием социальных исследований и его критическое преодоление есть условие построения ЛС.

И, в-третьих, логическая обработка языка и методов социальных исследований означает выход за рамки логики в сферу методологии социологии. Логика, сыграв свою роль, тут как бы поглощается конкретной методологией социологии и, затем, конкретным содержанием социологической теории.

ЛС есть исследование СО, но не сама по себе и не непосредственно, а как часть более обширной сферы социальных исследований. Напоминаю, ее непосредственный предмет — язык и методы социальных исследований. Как особая исследовательская деятельность, она имеет свои особые правила (законы). В методологии науки до сих пор имеет силу предрассудок, будто законы познания суть отражения законов познаваемого бытия. В результате методология науки превращается в популяризацию содержания конкретных наук, в «философствование» (в общие разговоры) по поводу конкретных открытий науки. Законы ЛС не являются отражением законов бытия. Они вообще ничего не отражают. Они суть законы самой деятельности людей по отражению (познанию) законов бытия. ЛС не есть пересказ и не есть некое обобщение результатов социальных исследований. Она сама делает (по идее) научные открытия, которые не может делать никакая другая наука, и делает это по законам (правилам) логики и методологии, а не по законам изучаемых СО.

Отталкиваясь от некоторых знаний о СО и приобретая о них некоторую информацию по мере надобности, что в наше время информационной избыточности не представляет трудности, ЛС осуществляет свою исследовательскую работу логическими методами. Для исследователя в данном случае достаточно иметь голову на плечах, правда — голову, специально обученную и подготовленную к этому. Работа исследователя в этом случае сродни работе математика и физика-теоретика. Отличие в нынешних условиях (как в математике, так и в социологии) состоит в том, что исследователь в ЛС еще должен сам изобретать свой аппарат исследования. Продукт его творчества должен сам становиться аппаратом для этого творчества. Эта ситуация подобна ситуации в современной логике. Более того, ЛС с этой точки зрения выступает как дополнение к логике.

Основные методы ЛС суть методы определения понятий, мысленного эксперимента и комбинаторики. В первом случае имеется в виду не просто сумма определений множества слов, а комплекс взаимосвязанных определений, упорядоченных в единую теоретическую конструкцию — в своего рода дефинитивную теорию, которая, по идее, должна послужить самым фундаментальным разделом социологии. Задача ее — определить сферу объектов, подлежащих исследованию. Тут исследователь принимает сознательно-волевое решение выделить эти объекты и в дальнейшем не выходить за эти рамки, не искать какие-то более глубокие закономерности, причины, основы и т. п. интересующих его объектов, чем те, которые описываются в ЛС. Тут исследователь поступает не по принципу «Посмотрим, что творится в сфере СО!», а по принципу «Я выделяю для исследования то-то и за эти рамки не выхожу!». В ЛС описываются самые глубокие основы социальных механизмов. Эти основы не есть нечто спрятанное в секретных учреждениях и документах, вознесенное на высшие высоты социальной иерархии или утопленное в неких толщах народной жизни. Они суть нечто в высшей степени будничное, обыденное и вроде бы очевидное. Ум исследователя тут нужен для того, чтобы заметить это, оценить и зафиксировать в форме теории рассматриваемого типа. Тут определения человека как социального существа, человеческого объединения, социальной организации, власти, управления, социальных клеточек, бизнеса, хозяйства, менталитета, идеологии, собственности, права и прочих СО должны быть построены так, чтобы тем самым фиксировались фундаментальные социальные законы. Последние по самой своей природе таковы, что для обнаружения их нужна именно логическая обработка общедоступной информации.

Ко второй категории методов ЛС относятся методы мысленного эксперимента. Мысленный эксперимент заключается в том, что исследователь мысленно осуществляет операции с изучаемыми объектами, подобные тем, какие совершают ученые в опытных науках в своих лабораториях. Эти операции суть познавательные: конечной целью их являются знания об объектах, что бы при этом ни делалось с объектами.

Особенность социальных исследований с этой точки зрения состоит в том, что они осуществляются как допущения относительно мыслимых объектов и логические рассуждения. Рассмотрим такой простой пример. Допустим, что некоторый человек вынужден наниматься на работу с целью заработать на жизнь. Допустим, что он имеет возможность выбирать из двух мест, которые одинаковы во всем, кроме размера заработной платы. Допустим, что человек вполне нормален и умеет оценить ситуацию выбора правильно. Какое место работы он выберет? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо в явном виде сформулировать некоторые фундаментальные утверждения, определяющие человека как социального объекта (социального атома). Среди них — закон экзистенциального эгоизма, согласно которому человек как социальный атом не действует во вред себе, что он отдает предпочтение тому, что в его интересах. И теперь вы чисто логически можете сделать вывод, что наш гипотетический человек предпочтет то место работы из двух, на котором заработная плата выше.

В этом аспекте ЛС есть гипотетическая теория. Задача исследователя при этом не ограничивается операциями мысленного эксперимента. Он еще должен изобрести особые правила в дополнение к правилам логики, позволяющие выводить логические следствия из получаемых в мысленном эксперименте знаний. Такие правила могут быть взяты из математики, если подходящий раздел уже создан в ней. Но при всех обстоятельствах эти правила должны быть привнесены извне применительно к характеру знаний.

Наконец, к третьей категории методов ЛС относятся такие, которые я объединяю под названием «социальная комбинаторика». Суть их заключается в том, что, отталкиваясь от некоторых наблюдений эмпирических фактов, выяснять затем все логически мыслимые «чистые» (абстрактные) варианты тех или иных СО. Установив эти варианты, мы можем с полной уверенностью утверждать, что в реальности возможны частные случаи соответствующих СО только в рамках этих вариантов и их логически допустимых комбинаций. Таким образом, результаты ЛС имеют априорный и, следовательно, прогностический характер.

**Социальные объекты.** Социальные объекты суть объединения людей и люди как члены этих объединений. Все в мире есть результат комбинирования некоторых элементарных частичек — атомов. Я принял это допущение в отношении социальных объектов. Что считать социальными атомами, это напрашивается само собой: люди. Но не просто люди со всеми теми свойствами, какие вообще у них можно обнаружить, а лишь с такими, которые непосредственно играют социальную роль и учитываются в определении человека как социального атома. Человек в этом качестве не делится на части, которые сами суть социальные объекты. Он в этом качестве состоит из тела, способного выполнять необходимые для его существования действия, и особого органа, управляющего телом — сознанием. Задача сознания — обеспечить поведение тела, адекватное условиям его жизни, и его самосохранение. Хотя человечество добилось баснословных успехов в познании бытия, до сих пор живет и даже преобладает взгляд на человеческое сознание как на особую идеальную (нематериальную) субстанцию, принципиально отличную от субстанции материальной (вещной). Это разделение духа и материи и лишение духа материальности из религии перешло в идеалистическую философию (или наоборот?), а из идеалистической философии — в «перевернутом» виде в философский материализм. На самом деле сознание людей (мышление, дух) есть явление не менее материальное, чем прочие явления живой и неживой природы. Никакой бестелесной (нематериальной, идеальной) субстанции вообще не существует. Сознание есть состояние и деятельность мозга человека со связанной с ним нервной системы. Идеи (мысли) суть состояния клеток мозга и комплексы вполне материальных знаков. И если люди при рассмотрении и переживании идей отвлекаются от всего этого или не отдают себе в этом отчета, если они абстрагируют лишь один аспект идей, а именно — аспект отражения мозгом и знаками явлений реальности или сосредоточивают лишь на нем внимание, то это не означает, будто идеи на самом деле таковы.

Обычно, говоря о сознании людей, имеют в виду содержание сознания (образы, мысли) и игнорируют аппарат сознания, без которого это содержание не существует. Положение

тут подобно тому, как если бы мы захотели сохранить написанное на холсте масляными красками изображение, уничтожив материальные холст и краски, или сохранить описание событий в книге, уничтожив бумагу и типографскую краску, благодаря которой напечатаны буквы. Аппарат сознания человека состоит из чувственного, биологически прирожденного и передаваемого по биологическому наследству аппарата и знакового, искусственного, неприрожденного и непередаваемого по биологическому наследству аппарата. Первый состоит из головного мозга, нервной системы и органов чувств. Он неотделим от человеческого тела, есть часть тела. Он обладает способностью создавать в себе чувственные образы явлений реальности (ощущения, восприятия), хранить их в себе (память), воспроизводить без непосредственного воздействия явлений внешнего мира, комбинировать из имеющихся образов новые (воображение, фантазия) и т. д. Этот аппарат изучается психологами и физиологами. Второй (знаковый) аппарат возникает на основе первого (чувственного), предполагает его в качестве необходимого условия и средства, переплетается с ним. Чувственный аппарат испытывает влияние знакового. По мере разрастания знакового аппарата роль его в сознании людей становится настолько значительной, что он становится доминирующим.

Суть знакового аппарата заключается в том, что люди с помощью чувственного аппарата устанавливают соответствие между различными явлениями реальности и оперируют одними из них как своего рода заместителями или двойниками других. Со временем изобретаются или отбираются особого рода предметы, удобные для этой цели. Они отделимы от человека, легко воспроизводимы, могут накапливаться из поколения в поколение. Изобретаются правила оперирования знаками. Этим правилам обучаются с рождения. Они не наследуются биологически. В своем чувственном аппарате люди оперируют чувственными образами знаков как заместителями обозначаемых ими предметов. На рассмотренной основе развивается язык и способность оперировать языковыми знаками по особым правилам, высшим уровнем которых являются логические правила.

Знаки, включая знаки языка, суть все без исключения материальные (вещественные, осязаемые, видимые, слышимые) явления. Никаких нематериальных знаков не существует. Возможно такое, что из данных знаков образуется новый знак или с их помощью изобретается новый знак, для которых нет реального предмета или предмет остается лишь воображаемым («круглый квадрат», «всемогущий Бог»). Но невозможно такое, чтобы знак был нематериален, т. е. невидим, неслышим, неосязаем.

Будем называть сознательным такое действие (поступок) человека, когда человек до совершения этого действия имеет в сознании цель действия, т. е. осознает, в чем именно должно заключаться действие, и рассчитывает на определенный результат действия. Совокупность действий человека образует его поведение. Поведение человека включает в себя сознательные действия, но не на сто процентов состоит из них. Люди в значительной мере действуют непроизвольно, наугад, животнобразно. Так что можно говорить лишь о степени сознательности поведения. Эта степень достаточно велика, чтобы положить между животными и людьми непреодолимую для первых преграду и породить новое качество в эволюции живой материи.

Сознание является фактором человеческих действий не само по себе, а посредством эмоционально-волевого механизма. Этот механизм является продуктом биологической эволюции людей. Он становится компонентом человеческой деятельности благодаря сознанию.

Социальным объединением я называю сознательное объединение людей как социальных атомов для совместных сознательных действий. Эти объекты не наследуются биологически. Они искусственно изобретаются, сохраняются (воспроизводятся) и эволюционируют благодаря сознательно-волевой деятельности людей. Это не означает, будто они суть продукты субъективного произвола людей. Существуют определенные объективные законы, с которыми так или иначе люди вынуждены считаться в своей жизнедеятельности в этом ее аспекте. Эти законы объективны в том смысле, что не зависят от того, знают о них люди или нет (как правило,

они о них не знают или не осознают их в качестве именно объективных законов).

Социальные законы. Особенность социальных законов состоит в том, в каком смысле они объективны. Тут мало признать объективность в том смысле, в каком мы признаем объективность законов и вообще явлений неживой и дочеловеческой живой природы, т. е. в смысле признания их существования вне сознания исследователей, независимо от воли и сознания исследователей. Проблема тут заключается в том, что социальные законы суть законы сознательной и волевой деятельности людей, но они при этом не зависят от сознания и воли людей. Кажется, будто одно исключает другое, будто тут имеет место логическое противоречие. На самом деле тут никакого противоречия нет. Тут надо различать два различных явления, а именно — отдельно взятые действия людей как эмпирические объекты и законы таких действий. Отдельно взятые социальные действия людей являются сознательно-волевыми, но законы этих действий таковыми не являются. Отдельные действия суть эмпирические явления, которые можно наблюдать непосредственно. Законы же их так наблюдать невозможно. Для обнаружения их нужна особая работа ума, особые познавательные операции.

Приведу для примера простейшие социальные законы социальных объединений. Чтобы такое объединение как целое совершало сознательные действия, оно должно как целое обладать управляющим органом, сознанием. Для этого должно произойти разделение членов объединения на таких, которые становятся воплощением мозга объединения, и таких, которые становятся управляемым телом объединения. Часть членов объединения должна стать носителями и исполнителями функции сознания объединения. Если в человеческом объединении не происходит рассмотренное выше разделение на управляющий орган и управляемое тело, оно оказывается нежизнеспособным.

Управляющий орган должен быть один. Он может быть сложным, расчлененным на части, но он сам должен быть единым объединением. Если в объединении появляются два или более таких органов, возникают конфликты, объедине-

ние распадается или образуется какой-то неявный орган единства, подчиняющий себе явные, претендующие на эту роль. Борьба за единовластие в объединении есть форма проявления рассматриваемого закона.

И управляемое тело тоже должно быть одно (едино) в том смысле, что в нем не должно быть части, которая не подлежит контролю управляющего органа. Если такая часть возникает, то такое отклонение от закона сказывается на состоянии объединения и в конце концов как-то преодолевается (если, конечно, объединение не погибает). Бывают случаи, когда одни и тот же управляющий орган управляет двумя и более объектами. Но это бывает в порядке исключения и временно. Или управляемые тела имеют какую-то компенсацию такого дефекта.

Объективность социальных законов вовсе не означает, будто люди не могут совершать поступки, не считаясь с ними. Как раз наоборот, люди их обычно вообще не знают и постоянно игнорируют их, поступая так, как будто никаких таких законов нет. Но люди столь же часто игнорируют законы природы, от чего последние не перестают существовать.

Возьмем такой простой пример для пояснения. Пусть некоторое множество людей решило создать группу с целью совместных действий, для которых требуется именно много людей. Это решение их сознательное и волевое. Но чтобы группа могла достаточно долго функционировать как единое целое и справиться с задачей, в ней должен быть руководитель или даже группа руководящая, причем — руководитель должен быть достаточно компетентен (адекватен делу), как и прочие члены группы. И эти требования суть объективные законы организации и успеха дела.

Они суть независимые от сознания и воли людей факторы их сознательно-волевой деятельности. Люди не в состоянии отменить эти факторы по своему произволу, как они не в состоянии отменить закон тяготения. Люди изобрели летательные аппараты, позволяющие преодолевать силу тяготения. Но это не означает, будто сила тяготения перестала действовать. Так и в сфере социальных явлений. Приняв решение назначить руководителем группы некомпетентного дурака

и распределив обязанности членов группы, не считаясь с их квалификацией, люди тем самым не отменили упомянутый выше закон группировки и адекватности людей занимаемым должностям. Они создали группу, подобную летательному аппарату, построенному без учета закона тяготения.

Социальные законы универсальны, т. е. имеют силу везде и всегда, если имеются объекты, к которым они относятся, и условия, указываемые в суждениях, фиксирующих (описывающих) законы. Например, если система власти человеческого объединения является государственностью, она организуется и функционирует по одним и тем же социальным законам, где бы и когда бы это объединение ни существовало. Меняются социальные объекты и конкретные условия их существования, но не меняются относящиеся к ним социальные законы. Задача научного подхода к социальным объектам — открыть их социальные законы, являющиеся самыми глубокими механизмами их бытия. Это является основой для научного прогнозирования в сфере исследования социальных объектов.

### Человеиник

Человеческие объединения как социальные объекты многочисленны и разнообразны. Логическую основу для их систематического обзора дает выделение и анализ объединения такого типа, которое я называю человеиником. Это объединение обладает следующим комплексом признаков. Члены человеиника живут совместно исторической жизнью, т. е. из поколения в поколение, воспроизводя себе подобных людей. Они живут как целое, вступая в регулярные связи с другими членами человеиника. Между ними имеет место разделение функций, они занимают в человеинике различные позиции. Причем эти различия лишь отчасти наследуются биологически (различие полов и возрастов), а главным образом они приобретаются в результате условий человеиника. Члены человеиника совместными усилиями обеспечивают самосохранение человеиника. Человеиник занимает и использует определенное пространство (территорию), обладает относительной автономией в сво-



ей внутренней жизни, производит или добывает средства существования, защищает себя от внешних явлений, угрожающих его существованию. Он обладает внутренней идентификацией, т. е. его члены осознают себя в качестве таковых, а другие его члены признают их в качестве своих. Он обладает также внешней идентификацией, т. е. люди, не принадлежащие к нему, но как-то сталкивающиеся с ним, признают его в качестве объединения, к которому они не принадлежат, а члены человеенника осознают их как чужих.

Человеенник характеризуется материалом (веществом, материей), из которого он строится, и организацией этого вещества. Материал человеенника образуют социальные атомы (люди) и все то, что создается и используется ими для существования, — орудия труда, жилища, одежда, средства транспорта, технические сооружения, домашние животные, культурные растения и прочие материальные явления. Будем называть это материальной культурой.

Человеенник состоит из множества людей (социальных атомов). Это множество должно быть как-то упорядочено, чтобы жить в течение исторического времени, т. е. в ряде поколений, веков, а то и тысячелетий. Это упорядочивание происходит под воздействием множества факторов. Социальная организация есть часть этих факторов. Ее образует совокупность явлений, которые создаются (буквально изобретаются) членами человеенника искусственно, в результате их сознательной и волевой деятельности. Повторяю и подчеркиваю: социальная организация человеенника создается сознательно и по воле людей, а не наследуется биологически и не навязывается силами неживой природы. Однако она создается не по произволу ее создателей, а в рамках объективных социальных законов.

Человеенник формируется, живет и эволюционирует одновременно во многих измерениях и на многих уровнях. Абсолютно строгого разделения этих измерений (аспектов) и уровней в реальности нет. Но какими бы ни были их взаимоотношения и состояния в реальности, мы можем мысленно выделить (абстрагировать) их в «чистом» виде и рассматривать их специфические свойства (признаки) по отдельности.

Прежде всего можно различить два аспекта, в которых происходит жизнедеятельность членов человеенника: деловой и коммунальный. В первом из них люди занимаются каким-то делом, благодаря которому они могут существовать и удовлетворять свои потребности, — выполнять в человееннике тем самым какие-то функции. Во втором люди совершают какие-то поступки и вступают в какие-то отношения в зависимости от того, что их много, что они вынуждены жить совместно из поколения в поколение и как-то считаться друг с другом. Разделение это, повторяю, не абсолютно: занимаясь своим делом, люди так или иначе вступают в неделовые контакты друг с другом, а в своих коммунальных отношениях им приходится заниматься какими-то делами. Тем не менее различение этих аспектов имеет место. В первом доминируют интересы и правила дела, во втором — отношение к другим людям. В первом люди должны обучаться какой-то профессии, чтобы зарабатывать на жизнь, во втором они должны обучаться правилам поведения в отношении себе подобных, чтобы они терпели друг друга и позволяли друг другу функционировать в первом.

Одновременно в жизнедеятельности членов человеенника можно различить то, что касается их телесной природы, и то, что касается их менталитета (сознания, духовной природы). В первом из этих аспектов люди создают, добывают и распределяют средства материального бытия, во втором — формируют свое сознание, создают, распределяют и потребляют духовную пищу. Суммарным результатом дифференциации жизни членов человеенника в указанных аспектах является образование трех основных аспектов человеенника — делового, коммунального и менталитетного. Все они в свою очередь дифференцируются и переплетаются. Но для структурирования человеенника эти три сохраняют свои специфические особенности и фундаментальную роль.

В структуре человеенника можно различить также три основных уровня — микроуровень, макроуровень и суперуровень. На микроуровне члены человеенника образуют первичные деловые клеточки. Такие клеточки образуют основную массу тела человеенника. В них протекает основная жизнедеятельность.

тельность членов человеиника. На макроуровне образуются объединения деловых клеточек в особые сферы, охватывающие своей деятельностью человеиник в целом, — образуют органы человеиника, выполняющие особые функции его как целостного социального организма. Основные из этих сфер суть сферы власти, хозяйства и менталитета. В высокоразвитых человеиниках, какими являются общеизвестные и привычные общества, эти сферы суть государственность, право, экономика, идеология. Суперуровень человеиника образуют явления, возникающие на основе явлений микроуровня и макроуровня, но выходящие за их пределы. Это — социальные слои и классы, партии, профсоюзы и другие объединения людей, на этом уровне возникают сверхклеточные, сверхгосударственные, сверхправовые, сверхэкономические явления. То, что называют гражданским обществом, есть явление на суперуровне.

Основу («базис») человеиников образует не один какой-то компонент, а социальная организация как единое целое. Общепринятое (не только в марксизме) утверждение, будто экономика есть базис общества, есть утверждение не научное, а идеологическое. Оно есть результат логической ошибки: в социальной организации одного типа (в западнестской) был абстрагирован один компонент (экономика) и абсолютизирован в качестве основы человеиников вообще.

История человечества есть история возникновения, изменения, развития, борьбы, гибели, объединения, распада, эволюции и т. д. человеиников. Нас в этом очерке интересует лишь один аспект этого процесса, а именно — эволюционный. Я различаю три эволюционных уровня человеиников — предобщества, общества и сверхобщества. Отношение между ними характеризуется в общем виде понятием диалектического отрицания или снятия: Возникновение более высокого уровня социальной организации человеиника означает, что некоторые признаки более низкого уровня организации исчезают («отрицаются»), а некоторые другие сохраняются в новом состоянии в «снятом» виде, т. е. в виде, «очищенном» от их исторических форм, преобразованном применительно к новым условиям и «подчиненном» признакам нового состо-

яния. Общество появляется как диалектическое отрицание предобщества, сохраняя его в себе в снятом виде. Аналогично отношение сверхобщества и общества. Сверхобщество выступает по отношению к предобществу как отрицание отрицания или снятие снятия и по ряду признаков является «возвратом» к предобществу.

В социальной организации предобществ доминируют явления микроуровня человеиника, в социальной организации общества — макроуровня, в социальной организации сверхобщества — суперуровня. Это не означает, будто прочие явления в человеиниках в той или иной мере и форме не развиваются. Доминирование, о котором я упомянул, означает лишь то, что доминирующие явления определяют тип социальной организации.

О предобществах я за недостатком времени здесь говорить вообще не буду. Скажу лишь об обществах, да и то в той мере, в какой это необходимо для определения сверхобществ. Мы вступаем в эпоху перехода человечества на уровень господства сверхобществ. Естественно, на них и должно быть нацелено наше внимание.

**ОБЩЕСТВО.** Слово «общество» многосмысленно, как вообще вся фундаментальная терминология сферы социальных явлений. Наша задача заключается не в том, чтобы из имеющихся словоупотреблений его выбрать наиболее подходящее (такового вообще нет, на мой взгляд), а в том, чтобы установить «нижнюю» эволюционную границу человеиника интересующего нас типа. Другими словами, мы должны описать тип социальной организации человеиника, который намерены называть обществом. При этом мы вправе в качестве конкретных образцов общества выбрать наиболее развитые его экземпляры, относительно которых нет сомнений в том, что они суть общества. Такими экземплярами являются страны западного мира в том виде, какой они имели до Второй мировой войны и еще сохраняют в значительной мере в наше время.

Общество образуется тогда, когда в каком-то ограниченном пространстве скапливается достаточно большое число людей и вынуждается на постоянную совместную жизнь в течение многих поколений не в силу родственных отношений (хотя

они не исключаются), как это имеет место в преобладаниях, а по каким-то другим причинам. Например, это может быть скопление в одном регионе множества разноплеменных людей для защиты от врагов или в силу природных условий. Эти люди по крайней мере в значительной части являются чужими друг другу, а то и вообще враждебными, как это имеет место, например, при завоевании одних человеичников другими. Но всем им свойственно одно общее: частные интересы различных людей и их групп могут быть удовлетворены только в составе объединения их в единое целое. Общество возникает как общее для разнородных людей и их групп с различными интересами условие удовлетворения их частных интересов.

Это условие выполняется путем создания специфически общественной социальной организации. В дальнейшем я буду употреблять для обозначения ее основных компонентов выражения «сфера государственности» («государственность», «государство»), «сфера экономики» («экономика»), «идеологическая сфера» («идеосфера», «идеология»). Все они — компоненты макроуровня.

Рассмотрев все логически возможные варианты, я пришел к выводу, что для описания социальной организации общества исходным должно быть признание четкой дифференциации основных сфер общества и оформление сферы власти и управления в качестве особой сферы (сферы государственности), и описание надо начинать именно с нее. Определение прочих сфер как специфичных обществу предполагает государство и не может быть логически корректно определено без ссылки на них. При этом не следует смешивать логические отношения понятий с эмпирическими отношениями определяемых объектов.

Государство есть управляющий орган общества как единого целого. Причем дело обстоит не так, будто сначала возникает общество, и затем в нем формируется государство. И не так, будто сначала возникает государство, и затем оно создает общество. Государство формируется как орган формирующегося общества, а общество формируется как человеичник с таким управляющим органом, каким является государство. Это — единый процесс.

С этой точки зрения марксистская концепция государства как надстройки над экономическим базисом есть чисто идеологическое (а не научное!) обобщение той роли, какую экономика приобрела в то время в западном мире. Если в каких-то обществах государственная власть находится в руках богатеев, военных или попов, и эти конкретные общества держатся на этом, из этого не следует, будто экономика, армия или церковь образуют основу общества как особого типа социальной организации человеичников вообще. В чьих бы руках ни находилась государственная власть, какой бы вид она ни имела и в каком бы состоянии ни находилась, что бы ни служило основой сохранения того или иного конкретного общества, неизменным остается одно: если в человеичнике нет государственности, этот человеичник не есть общество, а если в человеичнике в каком-то виде возникла государственность, то тут можно констатировать зарождение общества. Наличие государственности в этом случае есть показатель (признак) того, что человеичник зародился именно как общество.

Основная функция государства — обеспечить жизнь и самосохранение общества как единого целого. Она детализируется в сложную систему функций — установление правового порядка и охрана его, защита от внешних нападений и т. д. В число этих функций попадает и забота о частных интересах каких-то категорий граждан, слоев, классов, а также примирение вражды между ними. Но ошибочно сводить к этому сущность государства и его основную функцию. Ошибочна как концепция, согласно которой государство есть орган господства каких-то классов, так и концепция, согласно которой государство есть орган примирения классов.

Власть является государственной лишь при том условии, что она легитимная, т. е. признана обществом как законная. Власть может обладать силой заставить население признать ее, покориться ей, примириться с ней. Но для государственности этого мало. Для нее требуется именно законность как в ее установлении, так и в воспроизводстве.

Потребность власти в узаконивании возникает не всегда, а лишь в определенных условиях, а именно тогда, когда человеичник разрастается, усложняется и разбрасывается в про-

странстве настолько, что одними лишь средствами насилия удержать власть над ним и сохранить единство самой власти становится невозможным. Требуется изобрести и вбить в головы людей идею, будто власть исходит от неких сверхчеловеческих сил или по крайней мере от сил вне данного человеичника (бог, древние правители), а в случае выборной власти — исходит от некоего народа, будучи воплощением его свободной воли. Этим силам придавали роль учредителей некоего закона, а в случае выборной власти изображают народ, стоящий над каждым человеком в отдельности как высшая сила, творцом такого закона. Благодаря этому изобретению невыполнение распоряжений власти и всякие покушения на нее стали рассматриваться как выступления не против конкретных лиц во власти и конкретных проявлений власти, а против обезличенного и сверхчеловеческого закона. Замена идеи божественности власти на идею народа как на источник власти была лишь сменой формы легитимации власти. В конкретной истории это был длительный процесс борьбы и социального творчества людей.

Государственность суверенна. Это значит, что она законно (формально!) не признает в рамках своего подвластного общества никакой другой власти над собой и не делит власть ни с кем, кто (и что) находится вне государственности.

Государственность возникает в такой тесной связи с правовым (юридическим) аспектом человеичника, что они образуют одно целое. Говоря о государстве, мы должны говорить о правовых (юридических) законах, а говоря о праве — должны говорить о государстве. Уже легитимация государственной власти в конце концов принимает форму правовой операции.

Государственность действует в рамках правовых норм и в соответствии с ними. Даже в случае абсолютистских и диктаторских систем государственности это так или иначе в той или иной мере имеет место. Бывают диктатуры как формы государственности и диктатуры как негосударственные формы власти. Так называемая абсолютная власть абсолютна не во всем, но лишь в некоторых отношениях, и это — выход за рамки государственности.

Задача государства — управление обществом как целым. Специфическими средствами этого являются законодательство и принудительный аппарат исполнения законов. Законодательство есть введение в жизнь общества правовых норм (юридических законов), регулирующих взаимоотношения между членами общества, между управляемыми членами «общества и управляющей властью, между членами самой системы государственности, а также контроль за соблюдением этих норм, — принуждение граждан к их соблюдению и наказание за их нарушения. Будучи узаконено (лигитимировано), государство само становится органом легитимирования других феноменов общества.

Одновременно с формированием особой сферы государственности в обществе происходит формирование других компонентов социальной организации. Все они имеют свои специфические свойства, свою историю, свои закономерности. Но в составе социальной организации общества они так или иначе подпадают под влияние и власть государства.

К сфере экономики я отношу сферу хозяйства в том ее виде, какой она принимает в условиях общества, т. е. при наличии государства и права. Экономика предполагает ряд предпосылок. Среди них следует назвать, во-первых, разделение членов человеичника на сравнительно большое число однородных деловых групп, способных действовать более или менее самостоятельно, автономно. Назову это атомарностью хозяйства. Во-вторых, следует назвать достаточно высокую производительность труда деловых групп, благодаря которой они могут регулярно отдавать часть своего труда и продуктов труда кому-то и после этого продолжать жить и осуществлять свою производительную деятельность. И, в-третьих, следует назвать наличие внешних этим деловым группам сил, которые более или менее регулярно отбирают у этих групп часть продуктов их труда (в виде дани, поборов, грабежей) и принуждают работать на них. Но это — именно предпосылки экономики, но еще не экономика. Хозяйство становится экономикой тогда, когда функцию охраны упомянутых групп и поборов с них (в качестве вознаграждения за охрану) берет на себя государство. Государство

узаконивает эти группы и поборы с них (налоги), осуществляя при этом социальную стандартизацию хозяйства.

Именно государство организует хозяйство человека в особую стандартизованную сферу, которая «кормит» не только себя, но и весь прочий человек. Организует, узаконивая хозяйственные клеточки и вводя правовые нормы, в рамках которых должна протекать жизнь хозяйственной сферы. Благодаря государству образуется внутренне связанное в некоторое целое общечеловеческое хозяйство (с единой денежной системой, обменом, разделением функций).

Аналогично обстоит дело с идеологической сферой: лишь государственность придает менталитетной сфере человека статус идеосферы, внося в нее легитимность и отношения субординации с государством.

Отношения между различными компонентами социальной организации в различных обществах могут быть различными. В одних может доминировать государственность, в других — экономика, в третьих — идеосфера. Могут быть смешанные варианты. Эти сношения могут меняться в одном и том же обществе. Но это не отменяет закономерную субординацию компонентов социальной организации общества как особого типа и уровня эволюции человека.

Верхняя эволюционная граница всякого социального объекта есть предел развития явлений, образующих его нижнюю границу, т. е. предел развития того, что изначально образует качество объекта. Этот эволюционный закон имеет полную силу в отношении общества. Верхнюю границу общества образует предельное развитие потенций человека на основе его социальной организации в качестве общества.

**СВЕРХОБЩЕСТВО.** Наличие верхней границы общества не означает, будто невозможна социальная организация иного типа, на основе которой может происходить дальнейшая эволюция человека. Наоборот, я утверждаю, что возможен качественно новый, более высокий уровень социальной организации человека сравнительно с обществом, — уровень сверхобщества. Более того, он не просто возможен, он является реальностью.

Социальный объект *A* я называю сверхобъектом по отношению к социальному объекту *B* и употребляю при этом выражение «сверх-*B*», если и только если объект *A* содержит в себе в «снятом» виде основные признаки объекта *B* и сверх того обладает признаками, выходящими за рамки *B*. В сверхобъекте *A* можно таким образом различить две части: 1) базисную, в которую входят свойства объекта *B*, содержащиеся в *A* в «снятом» виде; 2) надстроечную, в которую входит то, что не входит в базисную часть, но вырастает на ее основе. Эта надстроечная часть образует новый эволюционный уровень, новое качество, отличающее *A* от *B* именно в эволюционном плане.

Данное общее определение сверхобъекта в применении к обществу и сверхобществу выглядит так. В компонентах социальной организации общества вырастают надстроечные части, так что образуются сверхгосударство, сверхэкономика, сверхидеология, сверхправо, сверхкультура, сверхклеточные структуры и т. д. Эти образования образуют единое целое, которое выступает как сверхобщественная социальная организация по отношению к социальной организации обществ. И человек с такой социальной организацией становится сверхобществом по отношению к человеку уровня (и типа) общества. Определяющими здесь становятся компоненты суперуровня.

Сверхобщество по определению есть человек, который является диалектическим отрицанием общества, содержит в себе общество в снятом виде, является человеком более высокого уровня организации, чем общество. Отношение сверхобщества к предобществу, таким образом, характеризуется как отрицание отрицания. Неизбежным следствием отрицания общества является утрата ряда достижений эпохи обществ, — никакой прогресс в одних отношениях не происходит без регресса в других. А неизбежным следствием отрицания отрицания является «возврат» человека по ряду признаков к предобществу, причем — не по второстепенным признакам, а по признакам, определяющим «нижнюю» границу сверхобществ.

Сверхобщества возникают в среде из обществ, на их основе, с использованием их материала и опыта. Тут возможны различные варианты. В Советском Союзе сверхобщество формировалось в условиях военной, предвоенной и послевоенной разрухи, нищеты, голода, хаоса, безграмотности населения, дефицита культуры, одним словом — в условиях, образно говоря, социальной пустыни. Коммунистическое сверхобщество складывалось сверху, по инициативе высшей революционной власти и благодаря ее усилиям.

Власть мобилизовала и организовала на это массы населения, заручившись их поддержкой. Сверхобщество тут складывалось в постоянной борьбе с внешними и внутренними врагами, складывалось как средство физического выживания народа. Оно тут возникало в условиях ослабленной и даже разрушенной социальной организации общества. Последняя тут создавалась заново усилиями высшей власти, которая, создавая государственность, сама превращалась в надстроечную часть сверхгосударственности. Власть создавала сверхэкономику, сверхидеологию, сверхкультуру.

Западнистский путь к сверхобществу является прямой противоположностью советско-коммунистическому. Он является другой крайностью эволюционного процесса. Он имеет место в условиях баснословного богатства и изобилия, процветания всех сфер общества, сказочного прогресса материальной культуры, благоприятных природных условий, высокой концентрации населения, всесторонних связей различных регионов, богатейшего опыта гражданской демократии — одним словом, в условиях «социальных джунглей». Сверхобщество вырастает тут не по инициативе сверху, а снизу, из всех основ жизни общества, во всех сферах его социальной организации. Общество тут не было ослаблено и разрушено, а наоборот, достигло всестороннего развития и высочайшего уровня. Сверхобщество тут формируется в условиях триумфальных побед западного мира над своим эпохальным противником (над советским коммунизмом) и побед в борьбе за мировое господство. Тут нет насилия и жестокости, какие имели место в случае советского варианта. Тут функции этих мер выполняют меры западной демократии и экономическо-

го принуждения, не уступающие по социальной эффективности мирам коммунистическим и более адекватные условиям западного мира и его человеческому материалу. Потому тут процесс формирования сверхобщества остается неявным, скрытым, трансформированным массой обстоятельств конкретной истории. Таковыми являются и черты самого строящегося человекиника нового типа.

**Светлана Сергеевна НЕРЕТИНА**

*доктор философских наук, профессор,  
главный научный сотрудник сектора филосо-  
фских проблем социальных и гуманитар-  
ных наук Института философии РАН*

## О Владимире Соломоновиче Библере, диалогике и поэтическом даре философии

В конце 1980-х годов Владимир Соломонович Библер вернулся с Международной конференции в Англии крайне возбужденным. Был доволен и своим выступлением, и тем, как его приняли.

Было ли это международным признанием? Бесспорно одно: это было «нашим» выходом в свет в момент, когда казалось: вот-вот начнется всеобщий диалог систем — не только политических, но и культурно-исторических, философских. «Нашим» — т. е. тех, кто во время господства одной-единственной методологии отстаивал идею диалога культур, кто проводил «домашние» семинары, а главный их заводила, неутомимый выдумщик, внимательный слушатель и критик (ох, какой критик!) часто оказывался вне стен какого-либо официального исследовательского института. Так было в 1949 г., когда в результате кампании против космополитов Библер оказался после аспирантуры в Институте философии сначала нигде, а потом в Душанбе, так было и после разгона сектора методологии истории в 1968 г. и т. д. Вот тогда мы, подгоняемые одной только свободной волей и исторической задачей понять, «что социум — это не просто некая характеристика настоящего, но некая одновременность разных культур, разных исторических эпох, переживаемая в настоящем» [1, 47], собирались на «домашние» семинары со снедью, ибо после семинаров был обязательный чай. Из множества участников сколотилась постоянная группа. Не все ее члены разделяли убеждения Библера, но всех захватывала его интригующая

**ВЛАДИМИР СОЛОМОНОВИЧ БИБЛЕР**

мысль. Первейшей и незаменимой была Л. Б. Туманова, безвременно сгинувшая от рака и от преследований КГБ, А. С. Арсеньев — блестящий логик, который вскоре организовал свой семинар, А. В. Ахутин, В. П. Визгин, верный друг со времен Душанбе М. С. Глазман, Т. Б. Длугач, Я. А. Ляткер, Л. А. Маркова, С. С. Неретина. В 1981 г. к нам присоединилась группа психологов: И. Е. Берлянд, Н. В. Малахова, Р. Р. Кондратов. Позднее, став самостоятельной исследовательской единицей со своим финансированием, разместившись в РГГУ, участники семинара стали именоваться группой «Архэ» и даже издавать свой ежегодник «Труды культурологического семинара “Архэ”». С этого времени стала работать и образовательная программа «Школы “Диалог культур”» (ШДК), которую совместно с Библером развивали М. Ю. Курганов, И. М. Соломадин, В. Ф. Литовский и др.: в Москву на семинары по ШДК стали приезжать учителя. Они делились опытом работы по программе школы.

Но, конечно, для Библера, основателя направления «Диалог культур», была важна идея прежде всего философской школы, ориентированной на исследование разных эпох — Античности, Средних веков, времени Модерна и Постмодерна, расколдовывавших замершую на полуслове прежнюю мысль, делая ее соучастником современности.

Диалог у Библера — основа творческого мышления, не просто мой диалог с самим собой, но диалог, который критикует меня с позиций другой культуры, укорененной во мне и внутри меня, создающей проекцию в будущее. Логика Библера — это философская логика культуры, возникающей на границе логик, ибо культура — в этом Библер был солидарен с М. М. Бахтиным — собственной территории не имеет. Без понимания этой пограничности как предельного напряжения мысли говорить о диалоге как споре логик, т. е. о диалогике, бессмысленно. В этом смысле логика диалога свидетельствует о возможности радикального изменения мышления и вместе с тем обнаруживает свою утопичность.

Всеобщность так понятой философской логики культуры состоит в том, что это — логика начала, где ничего еще нет, где логику еще только нужно изобрести. Такая логика не может

быть не чем иным, как логикой парадокса, началом множества логик. Она предполагает предельное доведение возникающего понятия до момента, когда ставшее понятие вновь становится проблемой. Он его и называет не понятием-термином, а понятием-проблемой, поскольку ментальный скальпель стремится проникнуть во внутреннюю организацию мысли, в «мышление как творчество», в понимание. Проблема научного понятия, которое Библер назвал точкой роста диалектической логики, которой он в то время держался [см.: 2, 47], и стала началом формирования диалогической логики начала мышления, предметом и моментом которой является диалог. Диалог в этом случае понимается не феноменально (спор между людьми), а как реализация и актуализация внутренней беседы разума с самим собой, выявляющей его «двуосмысленность» как разговора с собой и как разговора «о предметной и категориальной сущности бытия» [см.: 5, 937]. Диалектика (Библер намечает несколько актов ее рождения) при таком понимании диалогической логики и диалога является своего рода спрямлением диалога о том, «что есть это», в рассуждение о том, «каким образом есть это», разворачиваемое через категории, через «предикативное развитие», т. е. через свертывание разных позиций в одну логику. Именно в этом и заключается трудность диалектической работы: очевидная многомерность сущности, которая может раскрыться как качество, как возможность, как состояние (вместе это составляет тождество всех этих определений), требует ее однозначного определения, чтобы не произошло отказа от понятия тождества предмета самому себе. Понятие — и однозначно, и многозначно, элементарно и системно, неизменно и включает в себя возможности преобразования — то, что Библер называет трансдукцией, которая осуществляется в момент доведения понятия до предельного состояния, когда только и возможно взаимопонимание. Дальше — новое строительство: в точке перехода, где все снова расходится с самим собой, надо все решать заново.

Размышлениям о смысле диалогической логики и смысле философской деятельности Библер посвящает доклады, сделанные им на семинарах «Архэ» буквально накануне миллениума, кото-



рые обнаруживают дальнейшие возможности его философии. В одном из них — «Диалогика в канун XXI века», прочитанном 30 сентября 1998 г., намечены три сдвига, которые обеспечили социально-утопическую претензию диалогии: 1) способность разума критиковать самого себя, «выдвигать идею иного разума» [1, 947]; 2) кризис наукоучения, т. е. познающего разума, осознавшего саму способность мыслить как обращение к иной всеобщей мысли; 3) разрушение — в результате революционных катаклизмов и мировых войн в начале XX в. — социальной, оставившей человека наедине с самим собой. На третий сдвиг Библер обращает особое внимание, поскольку он важен для понимания процессов, происходящих в наше время. В XXI в. «время как бы откатывается до начала XX века... Происходит возврат в науку к тому, что вместо интенсивного развития новых идей возникает экстенсивное развитие возможности применения этих идей на практике, в технике, в экстенсивном развитии информационной силы, информационного объема движения человека... кризис наукоучения тормозится. Наука вновь претендует на всеобщность, но в виде... вширь распространяемого движения. Движение к современности и одновременности культур... подменяется движением чисто национального всплеска... культура отождествляется с национализмом... с национальной самобытностью, а та — с достаточно внекультурными, противокультурными, во многом каннибальскими, варварскими движениями» [1, 948–949]. Ориентация на личность меняется на ориентацию на частного человека и на его частную жизнь, связанную не с культурной всеобщностью, а с цивилизационной замкнутостью. Если в середине XX в. культура была центральным понятием философии, то на рубеже веков основными интеллектуальными напряжениями становятся цивилизация versus культура, тождество бытия и сознания. Диалог снимается в однозначности такого тождества.

Этот доклад — свидетельство личного философского мужества Библера, сквозь толщу опрокидывающих друг друга концептуальных движений высказывающего надежду на формирование нового диалогического содружества, которое может образоваться: 1) через личное (он даже говорит — тури-

стическое) общение с другими культурами; 2) через интернет, заставляющий обмысливать информацию, полученную от машины; 3) через со-участие в этом различных языков; 4) объединение в группы по интересам, минуя государственные границы.

В другом докладе — «Философия и религия» (12 мая 1999) — Библер обращает внимание на опасность не только в отождествлении культуры с национализмом, но и с религией. Сама эта проблема кажется симптоматичной в канун XXI в., если учесть, что в это же время речь идет вообще о конце философии и о поражении философии. Потому размышления Библера на эту тему существенны. Ему кажется «страшными» и «неинтересными», «отвращающими» религиозные представления о существовании души после смерти, поскольку это «означает отказ от основного присущего человеку отношения к жизни: любовь, познание, сомнение, удивление — все реальные жизненные переживания, если они прекращаются, если остается чисто душевное, духовное переживание — для меня это не представляется чем-то интересным и значимым» [3, 953]. Библер объявляет себя агностиком «по внутреннему подходу к сути этого дела», для которого главное — сомнение, выраженное в такой логической форме, как предположение. «Философия исходит из того, что человеческий разум не обязан кому-то своим бытием, он самобытиен, так же, как художественное творчество, так же, как нравственность» [3, 956]. Поскольку религия исходит из несамобытности человеческого разума, то философия и религия отрицают друг друга. Это имеет важное экзистенциальное значение не только для понимания современной культуры, но для бытия философом. Ибо философ — «тот, который из этого... исходного сомнения [выводит] некоторые предельные мысли, касающиеся самобытности человеческого разума» [3, 960].

Но философ обладает и еще одной особенностью — эта обнаруженная особенность выводит Библера на последний край современных размышлений о философии: он полагает, что «по типу соотношения с речью нет никого более близкого, чем Философ и Поэт». Доклад «Философ и Поэт» (11 апреля 1999 г.) — это почти философское завещание. Философ и Поэт

рассматриваются в «культурологическом отношении к практической речи и к внутренней речи» [4, 1003]. Во внутреннем диалоге с собой логический субъект, подразумеваемый и Философом, и Поэтом, выпадает из речи, оказываясь вместе и тождественным, и нетождественным мысли об этом субъекте. И в поэтической, и в философской речи логический субъект мысли как внеположное мысли единство бесконечного множества свойств отсылает к древнему началу, ищущему основания мысли и их выраженности в слове. Но философия доводит до предельного развития логику, а поэзия — доводит образы с их разными смыслами до их сплоченности в звуковом единстве слова. Библер формулирует афоризмы: «Поэзия — это есть напряженное колебание между смыслом и звуком». А «философия является напряженным колебанием между смыслом и значением». Это создает ту самую «дополнительность философской и поэтической мысли» [4, 1009], на которой он всегда настаивал. Надо ли говорить, как счастлив это читать автор статьи, в течение десятилетий извлекавший подобное сходство из средневековой мысли.

## Литература

1. Библер В. И. Диалогика в канун XXI века // Библер В. С. Замыслы / Отв. ред., сост., подгот. текста И. Е. Берлянд, А. В. Ахутин. М.: РГГУ, 2002.
2. Библер В. С. Понятие как процесс // Вопросы философии. 1965. № 9.
3. Библер В. С. Философия и религия // Библер В. С. Замыслы.
4. Библер В. С. Философ и Поэт // Библер В. С. Замыслы.
5. Библер В. С. Диалог и диалогика // Библер В. С. Замыслы.

**Владимир Соломонович БИБЛЕР**

доктор философских наук, профессор  
4 июля 1918 г. (Москва) — 3 июня 2000 г.  
(Москва)

## Что есть философия?<sup>1</sup> (Очередное возвращение к исходному вопросу)

|

### Опыт определения

Философ остается философом до тех пор, пока он чувствует насущность вновь и вновь возвращаться к этому исходному — с годами все более трудному и мучительному — вопрошанию (приходится поднимать все больший груз уже выношенных и, казалось бы, необратимых ответов).

Но все же попытаюсь еще раз<sup>2</sup>.

### Вводные размышления

О чем здесь будет речь? О моем понимании, что есть философия «вообще» (философия всех философов, даже — всех людей, в той мере, в какой они действительно философствуют...), или — о моем собственном философском «всеобщем», о философии в авторском осуществлении (и — в философской интуиции XX века)? Вне этого «или...», вне этой антитезы и невозможного тождества не может быть ответственной речи о том, «что есть (есть — сейчас — всегда!) философия...».

Но в любом случае я не покушаюсь на «энциклопедическое», «справочное» определение (дефиницию), но только формулирую свое собственное — в двух намеченных смыслах — понима-

<sup>1</sup> Печатается по: Библер В. С. Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 159–183.

<sup>2</sup> Первоначальным опытом этого текста была беседа с первокурсниками философского факультета РГГУ. Неожиданно я остро осознал: вопрос «Что есть философия?» вновь возникает в моем уме как бы впервые, жизненно, с громоздким «несмотря на все», что уже передумал и написал.

ние дела философии. Хотя предполагаю, что в XX веке каждое ответственное понимание философствования будет — в чем-то общаться с предложенным ниже определением<sup>1</sup>.

И сразу уточню: я предполагаю, что в канун века XXI философы общаются в контексте понимания и обоснования философии культуры. Чуть детальнее я скажу об этом в последних тезисах.

Здесь же скрыта и другая трудность и насущность: надо будет говорить одновременно (но — напряженно различно) о профессиональной философии — специальном деле немногих и — говорить о философии как некоторой всеобщей модальности мышления, необходимой и насущной для каждого нормально мыслящего (просто — мыслящего!) человека. Философу всегда необходимо сопрягать — в любом своем размышляющем слове и в каждом произведении — предельную философскую эзотеричность (разговор для посвященных, для философов книги) и исходную философскую вопросительность, разговор и мысль, укорененные в самом элементарном, само собой разумеющемся акте раздумия о своей (!) мысли.

Отвечая на вопрос «Что есть философия?», необходимо все время отваживаться на парадокс — отстраненно мыслить о том, как Я (именно Я) мыслю — во всей целостности моего — всеобщего (логика!) — мышления. Но кто тогда — этот (второй?) Я, мыслящий о моем мышлении? Сомневающийся в моей мысли?

И еще. Мои сомнения в сути и в возможности философского мышления будут формулироваться в форме догматического утверждения («философия есть...»). Но и здесь будут две «хитрости разума». Во-первых, модальность фундаментального сомнения (вероятности) входит в самое определение филосо-

<sup>1</sup> Скажу еще резче: предполагаю, что определение философии Платоном, Аристотелем, Проклом, Августином, Николаем Кузанским, Декартом, Спинозой, Кантом, Гегелем, Хайдеггером... также будет логически общаться с нашим пониманием, пусть и будет изложено на ином языке, в ориентации на иное начало: эстетическое, теологическое, научное и т. д. Невозможность для философов договориться слишком преувеличена. Каждый, даже самый авторский и эзотеричный философский язык (к примеру, Гегеля) есть ответ иному философскому языку, или — вопрос к нему, т. е. имеет пограничный, переводный смысл, сохраняет душу живую только в этом пограничьи. Система таких вопросно-ответных-вопросных... превращений и есть «порождающая грамматика» философии в самом строгом смысле слова.

фии и тем самым будет изнутри содержательно пережигать мою утвердительность. Во-вторых, в отсылках и сносках я буду выходить на реальный историко-философский материал, в размышлении над которым и родилось мое утверждение.

Этот материал (пусть в отсылках) также будет топливом для самостоятельных сомнений читателя. Конечно, исходным останется мое понимание этого материала, этих философских произведений (этих изначальных сомнений).

## Опыт определения

1. Сразу — одно жесткое утверждение.

Философия есть культура размышления о возможности помыслить<sup>1</sup> начало бытия (в его абсолютной всеобщности). Размышление о возможности (начала?) бытия.

Поверну это утверждение еще раз: философ стремится помыслить начало бытия всего, начало самого феномена (ноумена) бытия. Начало своего Я, начало осмысления мира. Еще углубимся в сомнительную непреложность этого первого утверждения: здесь начинается перевертень. Философия — это культура мышления о бытии — до бытия. Но тогда — о чем это мышление? Ведь мысль всегда о чем-то, о несовпадении мысли и ее предмета?! Это означает, что философия должна определяться как размышление о возможности и о начале безначального и беспредметного мышления. О возможности мыслить изначально... т. е. — мыслить до мысли. Теперь вновь затрудним наше исходное утверждение (сомнение). До сих пор, говоря: «возможность» бытия, начало бытия (и мысли), я не вдумывался в эту модальность. Вдумаемся.

<sup>1</sup> Именно — помыслить бытие (не познать, но из-мыслить — см. кантовскую «Критику чистого разума»). В своем особенном философском повороте — в повороте на начало бытия в античном или в средневековом, или в нововременном его предположении — именно эту проблему формулирует Платон в вопросительности и взаимодополнительности бытия многого и единого; Аристотель — в идеях формы и формы форм, как бытии до бытия «вторых сущностей»; Прокл — в идее первоначала; Аквинат — в своей «Сумме»; Николай Кузанский — в «Ученном незнании»; Декарт — в «Рассуждении о методе»; Кант — в «Критике...»; Гегель — в «Логике ...», пусть читатель продолжит сам, но пусть учтет, что разное понимание самого смысла бытия иначе ставит и вопрос об его начале и о начале мысли «об» этом до-начальном бытии...

Получается, что философская мысль всегда происходит где-то в «промежутке» изначальной мысли и изначального бытия, в том предположительном («внутри разума») ничто, в котором еще нет мысли (она только возможна, т. е. предполагается бытием), в котором еще нет бытия (оно только возможно, только предполагается мыслью). Философия есть культура всеобщего взаимопредполагания мысли и бытия в их всеобщем, абсолютном начале. В их изначальной возможности. (Nota Bene! — Надо обратить внимание на всеобщность бытия и всеобщность мысли с точки зрения их впитывающего все подробности и повороты определения... Это — все бытие; вся мысль.)

Но обращаюсь к человеку, способному мыслить философски. Это — способность и насущность стать — в средоточии разума — полностью ответственным за свое бытие, за свою мысль — перед всеми людьми, перед самим собой... Это — сдвиг в перипетию предельной ответственности и предельной свободы. Без какой-либо возможности сослаться на «среду», «воспитание»; на бытие до меня, на мысль, осуществленную человечеством до моей (всеобщей!) мысли. И — вместе с тем, поскольку весь этот путь исторического «ἐποχή» мне надо самому пройти: вспять, «до начала вещей» и — вновь — до своего собственного бытия, постольку философская мысль — мысль действительно предельной всеобщности, историчности и ответственности, но — сосредоточенных в (этом) моем мыслительном акте. Сегодня, сейчас происходящем.

Будем теперь конкретизировать эти исходные определения. Прежде всего, где же коренится сама возможность такого — изначального — философского мышления?

2. Исток философии в соотношении; сознание — мысль. В сознании (в момент сознания) осознается со-бытие моего Я и мира; единого и многого; и — после всех превращений — мысли и бытия. Это со-бытие в сознании есть их взаимная укорененность и одновременно их (Я и мира, единого и многого)<sup>1</sup> несовпадение, разнобытийность. Сознание — исходный момент их распада, лакуны, взаимосознания. В сознании мысль и бытие... начинают быть для меня. Но сознание — в любых его определениях — во-первых, мгновенно, во-вторых, в сознании

<sup>1</sup> Ср. античную философию, платоновского «Парменида».

событийствующие Я и мир, единое и многое и т. д. — абсолютно действительны, предположены извечными, безначальными. В сознании мысль впервые может очнуться и не может не очнуться, но в сознании (замкнутая в момент сознания) мысль еще не живет. Но — и это существенно для мысли — постоянно рождается. Сознание до ужаса серьезно, не иронично. Для сознания нет возможности. Только мысль — в собственном смысле слова, есть «осознание» (уже не осознание, но нечто иное... может быть — осмысление?) возможности бытия, возможности со-бытия, иными словами — их укоренение в той странной сфере (или — внебытийном мгновении), где их еще нет, где их взаимопредполагание только возможно. Философия раскрывает особый смысл возможности, как — в настоящем актуальной — возможности... настоящего (я это определяю как «возможность», но об этом — ниже). Мышление перенормирует сознание — в мысль — в идею «бытия — возможности» (Николай Кузанский). Мышление всегда несет в себе глубочайшую иронию «как если бы... бытия».

В отличие от сознания и — в момент сознания — мышление (в пределе «мышление» и «философское мышление» — синонимы) замедленно тормозится, бесконечно задерживается в этом зазоре со — бытия, работает в нем, развертывает средоточие до-бытийного промежутка в детальное логическое движение (в бесконечное логическое развитие, замкнутое «на себя», на точку начала). Начало (до... бытия, до... мысли и — в «самом начале» бытия, в самом начале мысли...) — это вечный и конкретный (Sic!) домен философии: того «есть...», что есть бытие только в статусе философского внутри — логического предположения. Для понимания сути философии значимо это продолжительное сосредоточение, торможение, замедленное спиральное движение (развитие понятий) в точке сознания, в атомарном, монадном мгновении начала. Начала бытия. Начала мысли. Начала их взаимоначинания. Мгновение начала бытия раздвигается в философской мысли в длительное бытие начала. Философское «есть...» — это предположение взаимодополнительности (взаимопредположения и взаимоотрицания...) феноменологически данного «есть» бытия и феноменологически наличного «есть» мысли. Так, если войти в историю философии, такое философ-

ское понимание бытия осуществляется в высказываниях типа: «единое есть (существует как...) многое», — «есть небытие единого»; «многое есть единое», — «есть небытие многого» (формула античности). Или в высказываниях типа «все есть ничто (происходит ничем...)», «ничто есть все», с оборотом — «все есть небытие ничто», «ничто есть небытие всего» (Средние века). Или начиная с XVII века: «бытие есть мысль», «мысль есть бытие» — с неизбежным перевертнем: «бытие есть не мысль», «мысль есть не бытие». Здесь логически включается нововременное уточнение — «в сущности»... «бытие в сущности есть мысль» (Гегель) или «мысль в сущности не есть бытие» (Кант). Или в XX веке... (Но здесь ограничусь многоточием.) Может быть, это — наибольшая странность философии: ее глубинная онтология — это онтология самой элементарной логической связки, — затаенно-го внутри — логического «...есть...».

Таким образом, только в лакуне сознания (и в ее торможении) возникает и раздвигается философская мысль, как бы переключая идею сознания (извечное со-бытие Я и мира) в идею возможности их со-бытия, т. е. собственно — в идею философского размышления.

Теперь продумаем уже не столько исток философской мысли, сколько ее преимущественную форму, ее собственное бытие. Ее бытие в заторможенном начале бытия (начале мысли).

3. Философия есть — по своей форме — философская логика. Сие означает: это есть логика, т. е. всеобщее определение схематизмов движения мысли, но развернутое (или замкнутое?) в изначальном средоточии, — в вопросительности всеобщей возможности бытия и мысли, как они представлены феноменологически и (или) метафизически. То есть для философской логики возможность («возможностьность») бытия и мысли, возможность их взаимообоснования есть исходное (и конечное) определение, как нечто изначальное, а не «подвешенное» к статусу действительного. Это есть замедленное обоснование (!) безначального начала (= смысла) всеобщего бытия. Это, кстати, означает также, что, условно говоря, две трети всего написанного философами, всего того, что относится к бытию и мышлению действительному, к бытию реального бытия и к мысли реального мышления есть не философия

в собственном смысле слова, но есть вне — философская догматическая метафизика, натурфилософия, философия религии, истинная наука и т. д. и т. п. Детальное понимание философии как философской логики означает следующее:

а) философская логика — это логика искусственно оставленного взаимоначинания мысли — бытием, бытия — мыслью. Только в таком понимании мысль (обоснованная в своем начале пред-положенным бытием) — логична, только в таком смысле логично бытие, обоснованное в своем абсолютном начале — мыслью.

Но это означает:

б) философская логика есть онто-логика: логика бытия (в той мере, в какой бытие исходно — в идее пред-положения — определено мыслью); логика мысли (в той мере, в какой мысль обоснована своим абсолютным вне — логическим началом).

Или еще парадоксальнее:

в) философская логика есть логика внутри — логического бытия, «наличного» только в сфере ничто (= в сфере возможности действительного бытия и мысли), т. е. в сфере онто-логически значимого «как если бы...», онтологически осмысленного предположения<sup>1</sup>. Онто-логика предположения<sup>2</sup> в означенном выше смысле и есть — идея философии. (Я уже писал, что тезисы 1–3, по сути — один, но постепенно развернутый тезис.)

4. Теперь возможно дать апофатическое (в этой статье — очень существенное) определение философии.

Вот несколько таких «отрицательных» определений, поясняющих определение конструктивное.

...Философия есть (по определению) не-религия.

Конечно, не в том упрощенном смысле, что философия есть попросту нечто иное, чем религия<sup>3</sup>. Нет, философ целенаправленно строит все системы в той же самой вопросительной изна-

<sup>1</sup> См. «Метафизику» и «Вторую Аналитику» Аристотеля, «Об ученом незнании» Николая Кузанского, все работы Декарта, «Критики» Канта, «Бытие и время» Хайдеггера; далее — по вашему выбору.

<sup>2</sup> Правда, обычно философия придает своей онто-логике предположений статус догматических утверждений, но это уже иная проблема — проблема почти неизбежного «бегства от чуда» онтологичности возможного бытия.

<sup>3</sup> Здесь я пытаюсь осмыслить не весь спектр сопряжения «философия — религия», но только осмыслить сопряжение философского и религиозного понимания бытия, бытийной установки.

чальности смысла бытия, что и религия, причем философ всегда развивает свои воззрения в мучительном внутреннем споре, диалоге с ответами и вопросами веры, строит «философемы» как ответы на вопросы религии, как вопросы к заповедям веры. Фундаментальное философское сомнение только тогда философское и только тогда фундаментально, когда это — сомнение в истинах религии. Философия — это религия, изнутри избывающая себя. То есть избывающая себя в самом своем начале.

Правда, исторически, открытое обнаружение фундаментального философского сомнения — краткий переходный момент. Обычно (во вседневной мысли) быстро побеждает вера. Еще более глубоко, твердо, преодолев философские сомнения. Но философия уходит в глубь сознания; погружается в неразложимые ядра мышления, вновь и вновь образует начало «разума культуры». И логически — этот краткий переходящий момент извечен.

Предполагаю также, что религиозное обоснование человеческой свободы воли, ответственности за добро и зло (т. е. их обоснование в Божественном замысле) еще недостаточно и уклончиво вне диалога с философским укоренением свободы и личной ответственности в онтологически значимом и индивидуальном начинании бытия, в разумном выборе и решении смертного человека; быть (хотя бы в схематизме Гамлетова размышления, если говорить о Новом времени). Быть изначально. Быть — в насущности Ты (alter ego). Быть свободным — в своей трагической абсолютной ответственности — за историю, за всеобщее бытие. Быть добрым. Быть — без отсылок к Высшей Силе.

Но посмотрим немного внимательнее. Обнаруживая — собственным умом — исходную предположительность начала бытия (вещей... мира... своего Я...), философская мысль не подменяет верой предположение о безначальном начале, но углубляя разум, впервые формируя разум (не рассудок), — философия, во-первых, замыкает это начало (смысл бытия) на себя, в различных превращениях идеи «causa sui» (или «возможности — бытия» Николая Кузанского), понимает начало длительно самообосновывающим. Во-вторых, этот самотворящий смысл начала раскрывается философским умом в «точке» самообоснования

мысли — бытием, бытия — мыслью, в «месте», где их еще нет, где они только предполагаемы, т. е. там, где вообще нет нужды в идее Творца. В-третьих, философская мысль развивает (по-своему в каждой философской системе) целостную онтологию, точнее — онтологику этого возможностного, себя — пред-полагающего мира, не нуждающегося во внеположных — по отношению к *Natura naturata* — Божественных санкциях, — актуализируя определения индивидуального разума. То есть разума, для которого насущно ино-бытие, — бытие не наличное, даже — не сущее, но именно — насущное. Только в идее насущности бытия (и его смысла) разум есть. Вне смертного индивида, вне особенного индивида, способного из-обретать (= понимать = во-ображать...) возможностное и NB — насущное всеобщее, разум еще не разум, но — поневоле — абстрактное — тождество бытия и мысли. Пусть именуемое Богом<sup>1</sup>.

Однако каждый раз это происходящее в уме индивида самозамыкание возможностного бытия (вне его перехода в действительность) разрушается сомнением (!) со стороны веры: ведь это только возможность, нечто неопределенное, вечно ускользающее (то ли будет, то ли нет...). Круг доминантных начал духовной жизни начинается заново. Вне веры человек — извечное перекасти-поле... Затем, сомнение в Божественном (очерченном заповедями культа) первоначально вновь расшатывает истины веры и религиозного опыта: разум еще не разум, лишенный стремления обосновать изначальное начало, замкнуть его «на себя» (см. доказательство бытия Божия в ортодоксальном католицизме, требующем — пусть для опровержения — предположить Его небытие...). На горизонте опять возникают какие-то вариации философического «causa sui» (бытие как начало и причина и определение самого себя). Вне «спинозизма» (здесь это метафора, годная и для Платона, и для Аристотеля, — и для Идеи и для Формы форм; и для Аквината...) духовная жизнь снова невозможна. В этом плане, философия есть — всегда — критика мифологического (историчного для данной эпохи) тождества мысли и бытия; и — глубже — есть критика Божест-

<sup>1</sup> В «возможности — бытии» Николая Кузанского нет (хотя постоянно маячит на горизонте) той насущности бытия, что реально и возможно только для «малого» особенного индивида, для личного ума.

венного размыкания идеи «causa sui», — по отношению к бытию мира, по отношению к смыслу человеческого бытия.

В Элладе это — преодоление Мифа. Но и — постоянное пограничье с Мифом (с дихотомией мифа Стихий и Олимпа). В христианской теологии — преодоление безличного «Олимпа» Платоновых Идей и Аристотелевых Форм. И тем самым это — Суммы обоснований Божественного первоначала (уже у Плотина и Прокла возникает отрицание предельности «Формы форм»). В Новое время — преодоление идеи Божественного первоначала в онтологически понятой собственно Спинозой «causa Sui»<sup>1</sup>.

В XX веке — это... (пока о XX веке говорить не буду)<sup>2</sup>. Только надо помнить, — когда я говорю о «преодолении» (каких-то истин религии) — это спиральный постоянно восстаиваемый процесс, мучение идей...

Далее:

...Философия — это (по определению) не наука, точнее и обобщеннее — «не теория»<sup>3</sup>. Если теория (в самом широком смысле, включающем и античную, и собственно научную формы) движется внутри эпистемы, снимая вопрос о началах бытия и мысли как запрещенный, чисто метафизический вопрос, или как строго конвенциональную проблему, то философия начинается там, где самодовольство дедукции или логики определения, или схематизм «эманации» кончаются, где насущно внимание именно к запрещенным вопросам, вне которых и дедукция, и логика определения, и лестница эманации неосновательны, взяты «на веру». Философия вновь укореняет — уже в новых формах и поворотах (иначе, чем в схематизме философия — религия) фундаменталь-

<sup>1</sup> Скажу еще раз — эти сверхсжатые экскурсы в историю философии, — даже не экскурсы, а философские формулы — энигмы (загадки), конечно, не должны что-то доказывать или иллюстрировать; они необходимы автору как предмет размышления о том, «что есть философия?» и, надеюсь, — внимательно читателю — как исходная установка на философское размышление.

<sup>2</sup> Но все же: только в XX веке онтология возможностного (бесконечно возможного) бытия значима в собственном смысле и может быть осмыслена философски — в философии культуры. В итоге — спиральное взаимопредположение индивидуального ума и всеобщего разума достигает предельного напряжения (в идее произведения как идеи философской) и тогда грань «философия — религия» становится специальным и осознанным предметом разума.

<sup>3</sup> Об этом пограничье — детальнее — «От наукоучения — к логике культуры».

ное и конструктивное сомнение в началах и в действительности извечного и всеобщего бытия, как оно представлено в теории. Культура такого сомнения в основательности теоретического движения (вывода, дедукции и — экспериментальной проверки) и есть собственное дело философии. Это означает, прежде всего, что философия целенаправленно сомневается в достаточности — для теории — необходимой доказательной и опытной верифицируемости, воссоединя логические и внелогические (Праксис) критерии истинности (характерные для той или иной культуры), обращая — если остановиться в Новом времени — средоточие эксперимента в монаду самообоснования (и самоизменения) разума. Философия — это теория, избывающая себя изнутри. Доводящая себя до своего преодоления.

В Античности это — фокусирование опытной очевидности, внимательности к живому бытию вещей — в умозрение внутренних форм (эйдосов).

В Средние века — сосредоточение опыта толкований и уточнений Слова (от Евангелия до «цехового устава») в подвиг уникального, неповторимого мастерства. Авторства. В этом подвиге личность может расслышать во всеобщей бытийной орудийности и порожденности — изначальный Замысел.

В Новое время это — связка-перевертыш: реальный эксперимент — эксперимент мысленный — самообоснование философских начал науко-учения.

В XX веке... Снова ограничусь отточием (впрочем, я все время говорю о XX веке). Такое же отточие относится к не-теории (= философии) Востока, для серьезного разговора о котором необходимы специальные знания...

И еще одна грань апофатического определения.

...Философия — это (по определению) — не-искусство. Сопряжение и взаимоограничение философии и искусства есть третья необходимая пограничная сфера понимания сути философии. Философия, так же как искусство, есть порождение (феномен и — исток) возможного бытия, как бытия «сверх-действительного» есть сфера из-мысленного бытия (можно сказать, что и в философии — как в искусстве — воображение обретает смысл разумения, т. е. — во-ображения всеобщего бытия...). Но определение философии вместе с тем «отрицает» искусство,

есть форма его преодоления, поскольку в искусстве раскрывается всеобщность особенного, этого «произведения», этой личности; в философии — раскрывается особенность всеобщего (бытия, исходно определяемого как всеобщее и единственное). Здесь — в философии — раскрывается всеобщность (самостоятельное бытие) моего разума. Уже — не личностного, но — извне обращенного на личность, и в этом смысле — анонимного, хотя личностью философа (и только ею) актуализированного.

Извечное дело философии заключается в том, чтобы обращать эстетическую, художественно воплощенную «горизонталь» общения личностей (именно — личностей, т. е. индивидов, общающихся на грани последних вопросов бытия) — в невозможную онтологическую «вертикаль», — т. е. в общение моего индивидуального ума с моим — мною изобретенным — всеобщим разумом — в общение моего смертного этого бытия — с моим насущным (для меня насущным) всеобщим изначальным бытием, — самобытием мира. Бытием не-воображенным. На-сущным. В этом обращении абсолютное воображение («имагинативный абсолют» Я. Э. Голосовкера)<sup>1</sup> сосредоточивается и переплавляется в абсолютный разум, в пафос понимания. В философском разуме возможностное (во-образенное) бытие есть, — понимается как извечное и внеположное разуму, — но не воображается. Или, как в логике Гегеля: разум — в идее метода — внеположен самому себе. То есть снова философия — это искусство, само избывающее себя, — в самих своих началах, в своем онтологическом пафосе.

Но это обращение обратимо.

Искусство обращает эту — разумом этой культуры выстроенную — «вертикаль» — в «горизонталь» личного общения, в плоть реальных художественных произведений. Причем каждое такое обращение изначально. Однако в искусстве всегда сохраняется, уходит в подтекст и укореняется исходное (?) предположение философской вертикали<sup>2</sup>. Художественное произведение —

<sup>1</sup> *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987. Однако для Голосовкера нет превращения разума — в воображение (искусство) и воображения — в разум. В «Логике мифа» абсолютный разум и абсолютное воображение просто тождественны. Но это действительно — логика мифа.

<sup>2</sup> В XX веке сама «вертикаль» понимается как одновременное общение в двух взаимоперекрестных измерениях: общение различных личностей различных

в эстетическом пафосе данной культуры — вновь и вновь обращает всеобщность разума (этой культуры) — во всеобщность художественного воображения (речь, конечно, не идет о мере осуществления). Но и в философской мысли всеобщий разум также несет в себе свое «заподлицо» — скрытую всеобщность воображения. Философский разум неявно под-разумевает — как свою предпосылку — всеобщее бытие в пло(т)ности художественного произведения. (В XX веке эта тайная работа разума становится явным предметом философского размышления.) И все же. Основная эстетическая работа мысли (автора и читателя) и основное эстетическое наслаждение всегда возникают и существуют в сознании (эмоции включены в эстетическое осознание) того, что — воображенный художником и — вместе с тем — угаданный, как извечно, — где-то за седьмым небом существующий — мой мир — есть только и исключительно пло(т)ность произведения: полотно и хаос красок; обломок камня; гармоническое сочетание звуков; причем бесконечная, извечная художественная (шекспировская или — пушкинская) вселенная — под взглядом зрителя — кругами расходится, порождается из жестких рамок «полотна» (и — остается «внутри» этих рамок). Предполагаю, что ясно, — столь же существен обратный вектор художественного наслаждения, — осознание извечности и угаданности воображенного и воплощенного художником мира...

Основная философская работа мысли и основное мыслительное наслаждение (автора и читателя) всегда осуществляется в процессе безвозвратного осмысления того, что за потоком воображения, предположения, логических начал и логических следований, за порогом книги — открывается, актуализируется реальный или — сверх-реальный мир, как он есть, или еще глубже — как он возможен «в себе», но с непременным условием (обратным искусству), что все следы воображения стерты, невозвратно забыты, «леса» изобретения отброшены. Рамки «произведения» сведены «на нет», ушли в нети... Если не считать мгновенного (в прочтение и в текст включенного) начала встречной, спорящей работы читателя-философа, вымысливающего столь же всеобщий и столь же бесконечно-возможный

исторических культур и — общение различных, по идее — бесконечно — возможных — форм разума.



мир, существующий, впрочем, только на грани с исходным философским миром, только в их взаимопредположении. В философской мысли (в отличие от поэтики) возможность, предположительность полностью перемещается в сферу определений самого бытия, навсегда покидая сферу мастерства, домен субъективной мысли<sup>1</sup>.

Правда, опасный и соблазнительный запашок художественной изобретаемости остается (и должен оставаться) на самом доньшке даже наиболее понимающих философских систем. Но это уже отступление.

Сейчас надо подчеркнуть иное. И эстетическая и философская мысль существуют только во взаимопредположении и взаимоотталкивании.

Орган такого взаимоопределения разума и — воображения (в их абсолютном смысле) — идея предполагаемого бытия. Вне внутренней художественной эстетической предполагаемости («как если бы») бытие насущное, порождающее философскую мысль, превращается в бытие наличное, сущностное (в теории) или — становится объектом веры — как бытие сверхсущее, Бытие Бога<sup>2</sup>.

\* \* \*

Если теперь логически повернуть эти три схематизма (философия — не-религия; философия — не-теория; философия — не-искусство), возможно сказать так: апофатический смысл философии — это смысл всеобщего антиредукционизма, точнее — не-редукционизма. Философия всегда ориентирована «против» сведения мысли — в ее началах — к ее причи-

<sup>1</sup> Предполагаю, что XX век углубляет эту перипетию. Философские книги сознательно жертвуют своим статусом произведения во имя понимания извечного бытия «как если бы...» оно было произведением, формировалось в зазоре многих — авторско-читательских, вопрошающе-отвечающе-вопрошающих Разумов.

<sup>2</sup> Обращение «разум — воображение» неповторимо в каждой культуре и поэтому формально «необобщаемо». Так, в античности обращение всеобщего воображения во всеобщий разум осуществляется в двоиче идей (эйдос — акме) и произведений (трагедия — философский диалог). В Средние века схоластико-мистическое обращение кристаллизуется в «бытии — в(о)круге — храма», в шедеврах Мастера. В Новое время философия живет в обращении идеи — как образа и как понятия, в котором рождается и неисчерпаемое нечто мысленных экспериментов Галилея и некто Гамлета романного времени.

нам, основаниям, корням, истокам, вне исходной мысли лежащим. Философия (по определению) есть отвержение редукции мысли: к экономической причинности, к историческим условиям, к дедуктивным основаниям (идушим в дурную бесконечность), к космической или Божественной Первопричине, к мифологическим архетипам, к телесным, языковым, экзистенциальным, сексуальным предпосылкам. Причем философия каждой эпохи есть «нередукционизм» особого историческо-всеобщего толка.

Вне этих (и всех других возможных) редукционистских сведений и объяснений феномен мысли есть «перекати-поле», но суть мысли — это и выясняет мысль философская — состоит в том, что она, причинно возникшая мысль, — растет «корнями вверх», переосмысливает и заново формирует собственные основания, выходит в сферу, в которой причинно-следственное или теологическое рассуждение оборачивается размышлением смысловым. Философическая мысль существует (первые становится) в предположениях вечного, бесконечного, только возможного, изначального бытия. Или еще так: философскую логику возможно определить как обоснование невозможности редукции (вспомним идею начала). С соответствующими изменениями это относится к культуре в целом, к смыслу, ответственности и свободе человеческого бытия.

...Не буду говорить сейчас об иных пограничностях, скажу только, что в этих гранях развивается сам смысл философской мысли; эти грани не внешние для философии, она — помимо этих пределов — вообще не существует, невозможна.

5. Но у философии есть и внутренние грани и пределы, позволяющие дать философской мысли еще одно (уже не апофатическое, но...) позитивное определение. Философия — это логически, точнее — онтологически осмысленная и представленная — история философии. В этом смысле истинная философия (но не ее редукция к другим формам духовной деятельности) всегда включает в себя в качестве всеобще-особенных определений (философских миров) все действительные и возможные философские системы. Философия — это одновременное со-бытие «философий» (вне этой со-бытийности еще не философий) — Парменида—

Платона—Аристотеля—Прокла—Плотина—Августина—Акви-  
ната—Николая Кузанского... Декарта—Спинозы—Лейбница...  
Канта—Гегеля... Когена—Гуссерля—Хайдеггера... (и бесконеч-  
ного множества возможных философских всеобщих онто-логик).  
Вне этого общения и вопросно-ответности, без этого бытия на  
гранях иной (столь же всеобщей философской) мысли философия  
еще не философия, она теряет необходимый статус особенного  
всеобщего. Утрачивает свой язык. В этом смысле философия (как  
история философии), история философии (как философия) вне-  
временна, исторического восхождения и прогресса не имеет.  
Каждая философия — новая форма суверенной личностной актуализации  
бесконечного возможного бытия (и мышления) и — тем самым —  
новая форма «Зазеркалья» иной философской онто-логики.

И именно в этих пограничьях философия реально и «логически»  
конкретно, артикулировано входит в сферу начала, в сферу  
возможностного бытия, т. е. обретает свою собственную форму.

Реализация истории философии как философии может, в свою очередь,  
осуществляться в разных формах: скажем, в формах гегелевского  
«развития (и — «снятия») понятий» и их целостного восстановления  
на последних страницах гегелевской Логики, в сфере Идеи и Метода.  
Или — в идее «диалога логик».

Но это уже иная, хотя и крайне существенная проблема. И прежде  
всего — это проблема философии как Философского факультета,  
философского образования.

\* \* \*

Но что я все о «философии»... Пора снова перевести все эти  
определения в экзистенциальный план, пора сказать о философе.

Философ — человек, сосредоточенно думающий о том, как  
возможно бытие, изначальное бытие всего...

Философ — человек, стремящийся мыслить изначальное, как  
будто он — первый мыслящий... Как будто он должен заново  
обосновать всю историю и все логические сдвиги человеческой  
мысли...

Философ — человек, постоянно (это — трагедия) сдерживающий  
и развивающий свою мысль в узком и сжатом «распадке» того  
Ничто, в котором и бытие, и мышление только еще возможны, т. е.  
их еще нет.

Философ — человек, мысленно общающийся с философами (просто —  
человеками) иных эпох и культур, как со своими современниками  
и собеседниками, мыслящими столь же изначальное и всеобщее.  
Причем это общение сквозь и через века есть для философа  
смысл его собственного мышления и бытия...

Философ — человек, трагически сомневающийся там, где сомневаться  
невозможно и запрещено: в религиозных первоначалах, в научных  
основаниях, в действительной онтологической мощи художественного  
воображения. Это — человек, отвергающий причинную безответственность  
(«Рок!», «Кровь!», «Экономика!», «Власть языка!», «Власть пола!»,  
«Среда!», «Власть космоса!») своих поступков. Это, по замыслу, —  
уввы, редко по исполнению, — человек, разумом утверждающий  
свою целостную, метафизическую ответственность и свободу своего  
индивидуального бытия. Своего — насущного! — общения с другим Я.

Философ — человек, индивидуальный, уникальный и неповторимый,  
разум которого по-особенному всеобщ: он актуализирует одну из  
бесконечных возможностей бесконечно-возможного бытия. Или,  
иными и более точными словами; это человек, разум которого  
сознательно культивируется как разум общения (со-бытия) — с  
каждым иным, столь же всеобщим и столь же индивидуальным и  
неповторимым разумом (то есть бытием, смыслом бытия!) другого  
человека, других людей.

Быть философом — очень трудно, почти невозможно. Но стремление  
к такому — философскому — разумению — это одно из определений  
каждого человека, одна из форм ответа на вопрос: «Что есть человек?».  
Теперь снова к философской прозе.

б. В пятом тезисе я уже стал открыто обращать мое понимание того,  
что есть «философия вообще», философская мысль «по преимуществу»  
(конечно, это мое понимание) — в определении «моей философии»,  
в понимании основного — как он мне представляется — пафоса  
философской мысли конца XX века. Сейчас об этом невозможно  
говорить детально, но намечки исходных определений необходимо  
представить, хотя бы

для того, чтобы признаться в авторской редакции всех предшествующих определений. Признаться в той «точке зрения», с которой была рассмотрена и история философии, и сама суть философской мысли. Итак.

Основной поворот внимания, задающий новую возможность понять «Что такое философия?», осуществляется в XX веке на грани между «философской логикой наукоучения» и «философской логикой культуры». В Новое время (XVII—XIX) философская логика развивалась (в самых различных вариантах) как логика Разума познающего, как онтология мира «познаваемого», т. е. обнаруживающего свою «сущность». (В кантианских, или откровенно иррационалистских вариантах возникало отрицание всеобщего разума именно в той мере, в какой он был синонимичен разуму познающему.)

Но в пределе своем, в логическом переходе XX века «логика наукоучения» обращается в «логику культуры». Мы (группа «Архэ») развиваем и обосновываем онто-логику всеобщего и изначального бытия «как если бы...» оно было, актуализировалось и понималось как произведение культуры. Это означает, что «по ту сторону» всеобщего, извечного бытия предполагается иной всеобщий разум, иные всеобщие разумы (реально осуществленные — в Античности, в Средние века, в Новое время, на Западе, на Востоке; и — бесконечно возможное) — соавторы и читатели бытия, понятого и актуализированного как произведение. Соответственно, диалог логик понимается как предельное осмысление диалога культур. Все, что я говорил в тезисах 1—5, это есть реализация такого подхода.

Еще основательнее: согласно нашему пониманию в XX веке философская логика, т. е. логика пред-полагаемого бытия (см. предыдущие тезисы) впервые прямо обосновывается и понимается — в самых различных философских системах, но также — на пределе научно-теоретической интуиции — как онтология бытия бесконечно — возможного, — как онтология мира, который всегда возможен и никогда — действителен. А поэтому онтологичен. Выход на идею Аристотелевых «предположений» (в сфере перво-сущностей) получает в XX веке — в философии культуры — собственно онтологическое оправдание... Бытие, именно тогда и в той мере, в какой оно есть — «только» еще воз-

можно. Бытие, понятое в своем всеобщем смысле, — догадывается XX век — есть — извечно — канун собственного бытия. Бытие есть — сегодня, сейчас, в это мгновение — нечто, еще не наступившее, «возможностное» (да простится мне этот упрямый неологизм), причем — «бесконечно-возможностное». («Как если бы» это было произведение культуры, всегда существующее накануне своей актуализации в общении «автор—читатель...».) Каждая философская логика, разум каждой уникальной культуры во взаимном общении с иной культурой актуализирует — во всеобщность — этот мир культуры (античной или средневековой, или нововременной...). Очерченное понимание бытия как бесконечно возможного есть понимание, отвечающее, как я предполагаю, интенциям мысли XX века.

В XX веке философскую идею бытия, философское «есть...» удается уловить и понять не только на грани с персонально иной философией и не в бесконечном отодвигании вне-логического бытия в «дурную бесконечность» (как это было в прошлые эпохи); они понимаются — действительно и осознанно — в самой «середке», в сердцевине собственно философских определений, в промежутке философских культур. Вне-логическое начало смещается в современной философской логике (в идее произведения культуры, в котором всегда воображен «мир впервые») в самое ядро логических структур и может быть впервые понято не в дедуктивном и (или) метафизическом осуществлении, но именно в своей возможностях детальности. Причем это начало (эта сфера значимого небытия) получает своего рода логическую архитектонику «самозамыкания», которого было лишено спинозовское «causa sui» (неизбежно понимаемое как мгновенный акт, в котором мысль редуцировалась к сознанию и (или) проецировалась на какие-то формы «эпистемы»...). В XX веке полное и конкретное развитие дедукции, особенно в ее математико-логическом варианте (см. парадоксы теории множеств или трудности в связи с теоремой Геделя) замыкается именно на исходное логическое «начало» (мега-понятие).

И тогда существенное возвращение к моим исходным определениям. Когда я утверждаю, что «философии вообще («любому философу») нечто свойственно», то этот выход к всеобщему имеет совсем особенный, XX веком продиктованный смысл.

Это не смысл «обобщения» по схеме: разные философы различных эпох очень многим отличаются, во многом противоположны, но если отбросить все их отличия, то в остатке будет то, что присуще любому философу, философу «как таковому».

Нет, в основе моего понимания всеобщего лежит другой схематизм, исподволь насыщенный мысли XX века: это схематизм общения всеобщих философских (логических!) систем. Общее для всех философов, для всех философствующих умов лежит на грани вопросно-ответного сопряжения, определяется диалогизмом их «непохожести». Не надо ничего исключать. Определение «философии вообще» — это определение современного, единовременного общения «на грани», в точках перехода и взаимоопределения всех философий мира.

Но именно «на грани», именно «в точках перехода». Вне формального обобщения и вне «металогики».

Это и есть то общее (всех философий), что насыщено нашему веку. Определить, «что есть философия вообще», означает — в концепции «Архэ» — определить всеобщий схематизм общения (взаимобоснования; взаимовопрошания; взаимоотрицания; диалога) философских систем или — точнее — энигм (загадок...). И — уже возникших, и — еще только возможных.

Пока — достаточно.

Вот — совсем вкратце — тот угол зрения, под которым рассматривается смысл философии. Это было авторизованное определение философии, хотя и «запрятанное» в форму обобщения.

Но здесь возникает одна существенная проблема.

Речь идет все о том же «угле зрения». Само собой разумеется, что философская мысль XX века далеко не сводится к представленной здесь «философской логике культуры». Конечно (и это насыщено самой идее философствования) для автора (этой статьи) предложенная философская система представляется всеобщей и ключевой. Но, все же... Как один из участников духовной жизни в канун XXI века я прекрасно понимаю, что это не так, и моя претензия на всеобщность отступает перед здоровой мыслительной иронией.

Реальным углом зрения на всеобщее понимание того, «что есть философия», оказывается сегодня реальный диалог (об-

щение) современных многообразных философских систем, во всем их разногласии и взаимовопросительности. Но я все же предполагаю, что в предложенном подходе (если, к сожалению, «стесать» самые острые углы) есть некий интеграл такого диалога, такой общей доминанты современного мышления.

Речь идет о:

1) кризисе разума познающего как единственного синонима всеобщего разумения; обнаружение зазора между пониманием и познанием. В самых различных формах раздумье над этим зазором обнаруживается в философии Дильтея и Риккерта, Гуссерля и Хайдеггера, Гадамера и Ортеги-и-Гассета...

2) той или иной форме понимания, что мышление прошлых эпох не «снимается» в современной мысли, но участвует в ней во всей своей самобытности и неснимаемости. У Хайдеггера — это современность досократиков; у Гадамера — диалог с Платоном, Кантом, Гегелем; в русской философии Серебряного века — живое общение с истоками христианства; у структуралистов — тщательное изготовление формальной матрицы такого всеобщего общения логик;

3) включении внелогического бытия в самое нутро философских концепций, исходя из непоглощаемости и неассимилируемости бытия — мыслью. Будь это различные варианты «философии жизни», отдельные формы экзистенциализма, и — на совсем другом полюсе — диктат языка над мыслью. Это

4) ...

Впрочем, для напоминания — достаточно. Существенно было лишь очертить особые возможности для ответа на вопрос «Что есть философия?», насыщенные в XX веке. (Сейчас я не касаюсь сложного переплета западной и восточной философской мысли, также крайне существенного для разговора о смысле философствования.)

7. Если теперь, после всех этих специальных философских уточнений, вернуться к исходному наивному вопрошанию начинающего философа (правда, но тут уж ничего не поделаешь, в контексте идей XX века и с трудом преодолевая груз собственных многолетних сомнений), то возможно сказать так.

Философия — форма размышлений о начале бытия.

Философствуя, т. е. размышляя о начале бытия, человек преобразует свой индивидуальный ум в разум, по-особенному всеобщий, и, вступая в общение с иными, столь же индивидуально-всеобщими разумами, актуализирует одну из бесконечных возможностей бесконечно-возможного всеобщего бытийного смысла. В философских произведениях этот процесс происходит сосредоточенно, замедленно, целеосознанно. Это и есть философия в более строгом смысле слова.

Самое основное, но...

Здесь начинается самое основное: подробности философских систем, т. е. их энигматическое (загадочное) взаимовопрошание и взаимоначинание... Раскрывается и углубляется взаимонасущность индивидуально всеобщих смыслов бытия. Взаимонасущность и одновременность культур. Попросту говоря — человека и человека.

Или совсем в ином заходе:

«...Все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся мыслить достойно. В этом — основа нравственности» (Блез Паскаль).

Философия — развитая культура способности мыслить.

Но философия есть также жажда этой культуры мыслить, жажда философской речи, голод по общению философствующих умов — в перипетиях вынужденного молчания, или в ситуации разговора о философии на языке вызывающе не-философском — языке здравого смысла (вообще-то, очень почтенной вещи, но в иных условиях). В такой ситуации, вполне обычной для XX века, когда приходится философски отнестись к позитивизму (в различных его вариантах), исходные определения философии приобретают новый — необходимый — смысл, могут быть повернуты и поняты под новым, более острым углом зрения.

Поэтому во втором очерке я постараюсь выстроить возможное пространство философского диалога, начиная с того «места», где такой диалог принципиально невозможен, но, следовательно, философские начала, сформулированные в очерке первом, должны быть поняты уже не как наличные и интуи-

тивно ясные, но в мучительном напряжении насущных превращений мысли, насущных, чтобы речь стала философской.

## || Опыт критики

(Заметки о статье Карла Поппера «Что такое диалектика?»)

В этом втором очерке я не буду специально развивать и разветвлять позитивные (и «апофатические») определения философии. Здесь я постараюсь обнаружить неизбежность своего рода «кислородного голодания» философской мысли там и в тех случаях, когда философ стеснительно отказывается (или — стремится отказаться) от тех исходных, парадоксальных начал философии, о коих шла речь в первом очерке. О, вторичные признаки сохраняются (хотя с некоторой дозой стеснения). Но вот без первичных (ладно, не буду развивать это рискованное сравнение)...

В качестве повода возьмем статью Карла Поппера «Что такое диалектика?». Это толковый повод по двум причинам: во-первых, пафос сознательного отрицания «первичных признаков» философии (см. Очерк первый) резче всего и откровеннее всего раскрывается именно в позитивизме; во-вторых, Карл Поппер жестко берет быка за рога — он пытается лишиться философского мужества — наиболее характерное детище философской логики — диалектику. Впрочем, для меня — это известно по первому очерку — диалектика должна в XX веке оспорить самое себя и принять форму диалогичности. Но сейчас отвлекусь от собственных пристрастий и просто покажу участь философии, лишенной философских начал.

Итак — к делу.

В предлагаемых заметках исходное вопрошание «Что есть философия?» будет смещено в неожиданную сферу. Смысл философии должен будет — по замыслу — стать настоящим в попытках наметить поле взаимопонимания, философского общения между Поппером и Гегелем, т. е. наметить поле реальной проблематики: диалектика—позитивизм. Надо сказать, что сам Поппер сделал все возможное, чтобы свести на нет это поле взаимопонимания. Если прочитать «Что такое диалектика?» отдельно и «Логикку» Гегеля — отдельно, то, предполагаю,

они предстанут существующими в совсем различных измерениях; это будет диалог глухих.

Поэтому для начала придется очертить, но затем и преодолеть обширную и тяжелую полосу отчуждения. Вот как Поппер сооружает эту полосу.

Разъясняя смысл диалектики, Поппер сводит ее к «триаде»; триаду истолковывает как бессодержательный формализм; этот формализм понимает как ослабленный вариант «метода проб и ошибок» («...научного метода»); метод проб и ошибок отождествляет с «истинно научным» способом испытания научных теорий; испытание научных теорий оказывается внутренней сутью... философии. В системе таких редуций и осуществляется попперовская критика диалектики.

Но начнем с целостного (еще не редуцированного) философского контекста диалектики (во всяком случае, как он представляется в истории философии).

1. Диалектика (в любой ее форме, поскольку Поппер ведет речь не только о диалектике Гегеля, но о диалектике «вообще») предполагает по меньшей мере такие философские исходные установки:

— Диалектика есть форма категориального развития мысли, необходимая для логического движения в любых предметных понятиях, коль скоро они соотносятся (возьму этот мягкий термин) с... количеством—качеством; сущностью—явлением; формой—содержанием; действительностью—возможностью... и тем самым вообще «понимаются».

— Диалектика есть форма стягивания всех категориальных разделений, связей, переходов, отождествлений, противоречий в единую систему категорий (для Аристотеля — как граней первосущего бытия; для Гегеля — как моментов понятийного развития Идеи...).

— Диалектика есть форма «сопряжения» (не буду сейчас уточнять, в каком смысле) относительно самостоятельных линий размышления, рассуждения, аргументации, характерных для отдельных теоретических систем, для особенных субъектов мысли; короче — есть форма логически корректного разговора, диспута.

— Диалектика есть форма мышления, обосновывающая логические начала, исходные основы позитивной логики; фор-

ма мысли, работающая — в сфере всеобщего — в статусе предположений. Далее я расшифрую некоторые из этих тезисов.

Со всеми необходимыми уточнениями, изменениями, перестановкой ударений, смысловыми наполнениями такое понимание «диалектики» свойственно и Платону, и Аристотелю; и Абеляру, и Фоме Аквинскому, и Николаю Кузанскому; и Спинозе, и Канту, и Гегелю; и Гуссерлю, и Хайдеггеру и всем традициям философской мысли. Конечно, на исходные вопросы: какова связь категорий? о чем суть предположений? в чем состоит действительная логика философского спора? какие начала мысли следует (хотя невозможно) обосновать? и т. д. и т. п. — ответы будут совершенно различными, но проблематика диалектики всегда оставалась одной и той же. Только в этом контексте может работать (и пониматься) любой схематизм диалектики, в частности — «триада».

Карл Поппер проходит мимо всей этой проблематики, и поэтому он напрямую отождествляет диалектику с упрощенной, обесмысленной «триадой».

Сформулирую это резче — как сквозной тезис всего последующего изложения. Отсутствие осмысленного философского контекста — вот что делает невозможным для Поппера и позитивизма в целом — плодотворный спор с гегелевской диалектикой. Этот спор возможен только после устранения «полосы отчуждения». Но позитивизм сам по себе устранить эту полосу не в состоянии. Теперь — непосредственно о Поппере и «триаде».

2. Карл Поппер понимает «триаду» (для него это тождественно диалектике) так:

«...Сначала — идея, теория, или движение. Это можно назвать “тезисом”. Такой тезис скорее всего повлечет за собой противоположение, ибо подобно большинству вещей в мире, не лишенный слабых мест, он будет иметь ограниченную ценность. Противоположная ему идея, или движение называется “антитезисом”, в силу своей направленности против первого — “тезиса”. Борьба между тезисом и антитезисом продолжается до тех пор, пока не будет найдено (? — В. Б.) решение, которое в определенном смысле (? — В. Б.) выходило бы за пределы тезиса и антитезиса, признавая при этом относительную ценность того и другого и пытаясь сохранить их достоинства

и избежать их недостатков. Это решение, которое является третьим шагом, называется «синтезом»...».

К сожалению, в этом разъяснении — за исключением слов «тезис», «антитезис», «синтез» — нет ничего общего с идеей, в особенности в гегелевском смысле. Перечислю хотя бы несколько моментов такого — «ничего общего». Во-первых, тезис и антитезис триады (по идее Аристотеля или Гегеля) вовсе не возникают откуда-то извне теории, как чертики *ex machina*, и не сосуществуют как некие индикаторы «слабых мест» и изъянов друг друга. Это — моменты (переходы) развития одного понятия (соответственно — теории), но — сие *NB* — в ее категориальном — логическом — осмыслении. Скучнейший «пример» с «качеством—количеством—мерой» (в разделе категорий бытия) здесь — несмотря на его изъезженность — вполне представителен; во всех теориях: от Евклидовой геометрии до квантовой механики (каждый раз — в своем особом предметном содержании). Во-вторых, синтез вовсе не есть взаимная индугенция «относительной ценности» (см. Поппер) тезиса и антитезиса, с сохранением их «достоинств» и очищением от их «недостатков». Ни тезис, ни антитезис вообще не могут быть поняты через «достоинства» и «недостатки». Это слова «из другой оперы»: из внешнего сопоставления отдельных теоретических утверждений, взятых поодиночке и по отношению к наличным «фактам». Речь в триадном синтезе идет о другом. Синтез — это обнаружение высшего тождества тезиса и антитезиса в некоей новой теоретической структуре, предполагающей взаимопредположение, взаимопологание, взаимоотрицание и тезиса, и антитезиса. Причем такая теоретическая структура необходимо имеет форму нового понятия. Скажем, в материале современной физической теории: в понятии микрообъекта как синтезе возможностей быть частицей и волной; быть определенным как волна и частица... Или — в понятии «состояния» как синтеза возможностей быть определенным в понятиях пространственных и (что исключает первое определение) в понятиях импульсных. И т. д., и т. п. В-третьих. Это я подчеркиваю вновь и вновь; как ни отнестись к идее триады (принимая ее или отвергая), — смысл ее состоит в схематизме внутреннего тождества (= логического обоснования) одной те-

ории — во всех метаморфозах ее движения и строения, но совсем не в какой-то внешней критике взятых «на пробу» (?) отдельных теоретических утверждений, вырванных из единого логического контекста. Вообще, как ни странно, в размышлениях и разъяснениях Поппера нет ни слова о логическом развитии теории, о логике ее внутреннего обоснования и вывода, хотя весь схематизм триады говорит только об этой логической ситуации. Наконец, в-четвертых, — хотя об этом я говорил все время (и далее еще скажу более развернуто), — в триаде речь идет не о научной теории как таковой (и об ее внешнем сопоставлении с «фактами»), но о научной теории в ее философско-логическом, в частности, категориальном осмыслении. Исключительно об этом. Для Поппера триада относится именно к научной теории (в ее позитивном, если не позитивистском определении), а философская «теория» понимается лишь как частный случай теории научной (образца XIX века). Такая модальность триады совершенно исключает взаимопонимание Поппера и Гегеля или — Поппера и Аристотеля, совершенно исключает продуктивность критики гегелевских триадных построений (см. ниже). Эти построения, конечно, возможно (и на мой взгляд, необходимо) критиковать, но только после того, как уточнен предмет разговора. До такого уточнения понятий любая критика диалектики неплототворна.

Впрочем, и архитектоника собственно научной теории: в точках ее возникновения; в узлах доказательства; в замыканиях взаимопревращения — все это в схеме Поппера также начисто исчезает. К этим упрощениям попперовского понимания диалектики я сейчас перейду.

3. В контексте собственно научном Поппер сводит уже ослабленный вариант «триады» — к частному случаю «метода проб и ошибок», предлагая сам этот метод (проб и ошибок) в качестве основ всеобъемлющего испытания научной теории.

Немного об этом отождествлении.

Напомню слова Поппера:

«Этот «метод» (проб и ошибок. — *В. Б.*) вкратце может быть описан следующим образом. Столкнувшись с определенной проблемой, ученый предлагает в порядке гипотезы (? — *В. Б.*) некоторое решение, теорию (? — *В. Б.*)... Теорию подвергают

критике с самых разных сторон (? — В. Б.), чтобы выявить те ее моменты, которые могут оказаться уязвимыми (? — В. Б.). Проверка же теории достигается посредством как можно более строгого испытания (? — В. Б.) уязвимых мест (? — В. Б.). Это, конечно, вариант метода проб и ошибок. Теории выдвигаются в качестве гипотез и тщательно проверяются (? — В. Б.). Если результат проверки показывает, что она (? — В. Б.) ошибочна, то она элиминируется. Метод проб и ошибок есть, по существу, метод элиминации. Его успех зависит... от трех условий...: предлагаются достаточно многочисленные и оригинальные теории, предложенные теории достаточно разнообразны и проверки строги» (? — В. Б.).

Теперь расшифрую поставленные (в скобках) знаки вопроса.

«Ученый предлагает в порядке гипотезы некоторое решение, теорию...». Очевидно, что коль скоро «тезис» и «антитезис» понимаются Поппером как гипотезы, следует поставить вопрос: что есть гипотеза. с точки зрения логики? Как она относится к «телу» имеющейся теории, или к корпусу предшествующих догадок? Что означает «ученый предлагает»? Есть это «предложение» некий вывод, некое превращение предшествующих положений или некое предположение «ad hoc»?

Далее. Через запятую стоят слова — «решение, теория...». Какой смысл имеет здесь понятие теории? Есть ли это просто-напросто сумма неких предположений о действительности? В чем состоит логическая связка ее (теории) положений и понятий? Носит ли теория логическую форму понятия (мега-понятия), или — суждения, или — умозаключения? Или — системы умозаключений (замкнутую, открытую?). В чем состоит сопряжение внутреннего (внутри-логического) критерия истинности теории и ее внешнего критерия — соответствия некоей предметной ситуации? Известно, что вне этого сопряжения (кстати, в чем его логический статус?) нельзя говорить об истинности теории, даже — об ее существовании. Но поскольку отношение «тезиса», «антитезиса» и «синтеза» относится Поппером именно к теории как целому, то без ответа на эти исходные сомнения — критиковать или принимать идею диалектической триады бессмысленно.

Но продолжим наши уточняющие вопросы.

«Теорию подвергают критике с разных сторон...» Что означает такая «посторонняя» критика, критика вчуже? В какой мере критика теории может осуществляться извне, будет ли такая критика «со стороны» логическим развитием данной теории, развитием ее понятия? Что означает проверка «уязвимых мест» теории? Это — логически уязвимые «места», то есть пробелы в логическом обосновании, выводе, доказательстве и т. д., или это — те «места» (?), в которых теория соприкасается с фактами действительности, но тогда как установлены эти всевластные факты? Эмпирическим видением действительной сути дела? Мысленной элиминацией чувственной видимости? Или... Но вопросы к тексту статьи Поппера возможно ставить бесконечно. Я привел лишь несколько из таких недоумений, пытаясь применить к его тезисам строго «позитивистский» критерий точности понятий, корректности логических определений и т. д. Если взять утверждения Поппера на испытание логической строгости, то вся его критика Гегеля будет основана на расплывчатости и неопределенности, то есть на тех грехах, которые наш автор особенно строго — и поделом — осуждает.

Но будем далее вести критику попперовской критики более содержательно, пока что отложим в сторону логический пурризм и вдумаемся в проблемы, которые (независимо от того, корректно ли их обсуждает Поппер) действительно значимы.

4. Здесь прежде всего существует такой момент. Если вдуматься, все наши логические уточнения относились к одному тезису Поппера: к пониманию «метода проб и ошибок» как внешнего и только внешнего критерия истинности теорий. По сути дела, Поппер берет в основу своего основополагающего метода хорошо нам известный критерий практики, только в эклектическом, здравосмысленном варианте: в форме «использования», как ответ на вопрос — «возможно ли данную теорию применить к делу». Для чего использовать? Это уже не столь важно. Ну, к примеру, применить математику для какого-то технического инженерного расчета. Но в таком пользовательном варианте полностью исчезает внутренняя самокритичность, рискованная логика Праксиса, столь существенная, кстати, в Марксовом понимании «предметной деятельности».



(Впрочем, и в Марксовой теории самокритичность критерия практики не доведена до действительно философского предела, а идея «самоустремленности» предметной деятельности оставлена на полпути. Но это уже иная Тема<sup>1</sup>.)

И еще одно соображение в этой связи. Метод «проб и ошибок» разрывает испытание теории на отдельные дискретные моменты. Одна проба; вторая проба; третья проба... Так — в дурную бесконечность. Логическая связь между «пробами» оказывается принципиально элиминированной. Мысль должна двигаться прыжками, произвольными перескоками.

Чтобы уяснить действительные основы «философии Праксиса», пойдём глубже. Рассмотрим, на мой взгляд — самое «уязвимое место» в попперовских сведениях, редукциях. Я имею в виду подразумеваемое тождество научной теории и философской энигмы. Ведь ясно, что если отождествить философию (и философскую логику) с научной теорией Нового времени, то возможно — со всеми внесенными выше уточнениями — утверждать, что научная теория («т. е. философия»?) проверяет себя тем, что опыт (?) ее подтверждает или отрицает. Временно отвлечемся от того, что представляет этот опыт, какое представление об истине он может подтверждать или опровергать...

5. Но все же: можно ли и на каком основании можно отождествлять логику философской мысли и структуру научной теории? (Вряд ли надо доказывать, что «диалектика и триада», о которых рассуждает в своей статье Карл Поппер, относятся именно к философской сфере.)

С самого начала возникают решающие сомнения.

Во-первых, философская мысль — всегда, в любой культуре, в каждой исторической эпохе — стремится говорить о вечном, бесконечном, изначальном смысле бытия, исходном начале логики. Ясно, что проверка — методом проб и ошибок — бесконечного и изначального всеобщего смысла вещей абсолютно невозможна. Пробы и ошибки — это нечто конечное, наличное. Экстраполяция конечного, частного, даже «общего» на бесконечное, на всеобщее является запрещенным ходом индукции.

<sup>1</sup> См.: Библер В. С. Самостояние человека. Предметная деятельность в концепции Маркса и самодетерминация индивида. Кемерово, 1993.

Мы можем, в крайнем случае, высказать некое предположение, о чем говорят Аристотель или Платон. Философия всегда работает в той сфере, где непосредственная научная проверка невозможна.

Исходное начало мысли не может быть проверено и движется в сфере предположений. Иногда это начало более, иногда менее достоверно, возможно, хотя точная мера достоверности—недостоверности оказывается недостижимой.

Во-вторых, утверждение, что философия есть особенный случай метода проб и ошибок, предполагает тождество философии и научной теории еще в одном смысле. В том смысле, что в итоге опытного «испытания» можно (и нужно) уничтожить исходное сомнение. Что оно — в философии — преодолимо...

Но философия любой эпохи всегда есть культура сомнения. Есть ли это платоновско-аристотелевское различие между нусом и эпистемой, связанное с теми исходными предположениями, что лежат в основе теоретического мышления... Есть ли это характерное для средневековой теологии стремление (насущность) обосновать (т. е. на мгновение перевести в статус возможности) само бытие Бога... Ясно, что опытной проверкой — методом проб и ошибок — теологию не обосновать. Здесь, правда, возможен собственно мистический Опыт. Но тогда нельзя говорить о философском разуме, разуме сомнения.

Наконец, философия Нового времени с идеей Спинозовской *causa sui*, или Лейбницанской «монады», или «фундаментального сомнения» Декарта, заложенного в основу Спинозовской «причины самого себя», как изначального самообоснования идеи причины, столь существенной для научной теории Нового времени. В философии никогда не существует, с одной стороны, теории и проверяющего ее опыта — с другой. В философии само бытие сомнительно (возможно).

Это действительно для Платона и Аристотеля; для Канта и Гегеля; для современной философии — XX века — с особой силой. Силой, понимаемой самими физиками и математиками, масштаба Бора, или Гейзенберга, Кантора или Колмогорова.

Таким образом, исходное утверждение Поппера о том, что наиболее широким методом испытания истинности теорий является метод проб и ошибок, это утверждение — уже по опреде-

лению — не может быть отнесено к философии вообще, к диалектике — в частности.

В-третьих. Философское «утверждение» — это не констатация факта, но целостная система понятий, это бесконечное движение мысли, замкнутое на его начало (то есть феномен самообоснования). Это — нечто континуальное. Между тем дискретной пробе подвергается лишь дискретное утверждение: утверждение существования или несуществования некоего наличного бытия: «это — есть» или «этого — нет!». Однако такая дискретная проба дискретной констатации выдается Поппером за проверку движения мысли, ее развития и самозамыкания, за проверку того, действительно ли, и в какой мере логично — мысль развивает исходное понятие. Но — см. выше — практика (в любом ее понимании) не способна испытать «на прочность» такое, внутренне замкнутое, движение мысли. Здесь проверка — как ни парадоксально это звучит — должна испытать само это развитие, то есть саму способность философской мысли обосновать свое начало, обеспечить — в целостности «дедукции» — свое самозамыкание, и — главное — определить возможность встречи философских систем, их диалога и взаимообосновывания (см. первый очерк).

Вспомним теперь исходный рецепт Поппера: если признать, что развитие человеческого мышления в бесконечном целом (т. е. в философском целом) и... структура позитивной научной теории тождественны и если подменить само научное мышление (процесс) научным утверждением (результатом), тогда возможно повергнуть диалектику испытанием методом проб и ошибок, тогда возможно принять самое диалектику за некий ослабленный («не метафизический») вариант метода проб и ошибок.

Будем это иметь в виду и пойдем дальше.

6. Вернемся — в свете собственно философской логики — к гегелевской «триаде», точнее — к невозможности истолковать ее в духе Поппера.

Я уже говорил, что триада Гегеля — тезис, антитезис и синтез — относится отнюдь не к любым фактическим утверждениям наличного бытия; триада «работает» лишь после того, как мы за утверждением наличного бытия обнаруживаем опреде-

ленный категориальный строй. Синтез — это строгая форма логически содержательного движения, причем само содержание (и форма) синтеза различны в разных «этажах» гегелевской логики. Уточним этот момент. Одно дело — «триада» в сфере бытия — в сфере «перехода» (!) от одного понятия бытия к иному (скажем, переход «качество—количество—мера»). Другое дело — триада в сфере сущности явлений и рефлексии (как формы такого синтеза) соответственно. И, наконец, третье — движение непосредственно в сфере понятия. Причем эта высшая форма синтеза пронизывает все строение гегелевской логики в целом. Это синтез уже не по схеме «перехода» или «рефлексии», но в схематизме развития.

Заметим еще, что каждое предметное понятие (физики, истории или биологии) может быть понято в схематизме «триады» лишь тогда, когда оно соотносено (отождествлено) с какой-то логической категорией.

Точнее — вернемся к гегелевскому схематизму «триады».

«Триадность» в сфере бытия (количество, качество, мера) не нейтральна к триадному содержанию, но говорит о том, что любое качество остается самим собой в пределах определенного диапазона (меры) количественных изменений, приводящих — в конечном счете — к преобразению этого качества, к новой мере бытия, предметности (сие — NB).

(Я сознательно привел учебнейший и банальнейший пример. Вот так — по Гегелю — работает «триада» в самом простом случае...)

Категории «количество», «качество», «мера» ставят «под категориальное ударение» строго определенные математические, физические, химические понятия. По Гегелю, мысль в сфере бытия всегда строится таким образом, что каждый ученый стремится понять данное наличное утверждение (атом; химическая реакция; генный код) как некую категорию, относящуюся к качественной—количественной—мерной определенности вещей — предметов логического определения. Ученый проводит свое предметное понятие сквозь иголье ушко категориального строя. И тем самым его развивает, углубляет собственно предметно. И только в таком всеобщем категориальном преобразении действует — в сфере неличного бытия — идея триады. (Не-

удобно говорить о такой элементарщине, но — к сожалению — приходится. Впрочем, сама эта элементарщина, если включить ее в целостный контекст Гегелевой «Логики», не так уж элементарна. Ее элементарность логически осмыслена.)

В наших учебниках обычно ограничиваются этим «примером» — бытийной характеристикой «триады», но при таком ограничении и пример этот — бессмыслен.

Дело в том, что в сфере сущности, то есть в ответе на вопрос, что в сущности происходит с вещами (а не просто во внешней их видимости), вовсе не действует закон триады как закон «перехода», который я сейчас проанализировал. Триада в сфере сущности — невероятно сложная и тонкая проблема. Это — проблема рефлексии. Снова — простейший «пример». Возможность и действительность! Возможность не предшествует действительности, но является одной из рефлектирующих сторон самой действительности, взятой в самом широком смысле. Здесь уже не работает «триада—переход», здесь «правит бал» «триада—рефлексия»...

Наконец, развитие. Это форма триадного движения в целом, категориального строя любой логики как некой системы.

Для Поппера даже этой диалектической азбуки как будто бы не существует вообще. Нет, я не прав, все же — существует. На первой странице своей статьи он говорит мимоходом: «Правда, у Гегеля какое-то странное значение имеет ссылка на категории, но от этого мы сейчас отвлечемся». Но как можно говорить о триаде: тезисе, антитезисе и синтезе, отвлекаясь от той действительной сферы, в которой она работает в гегелевской логике? В диалектике вообще!

Конечно, эту элементарную схему триады (скажем, в ее гегелевском построении) можно и следует критиковать. В своих работах я не раз критиковал, в частности, сведение «логического строя» — к строю «категориальному». В таком «сведении» и субъект логики и «логический субъект» (предмет мышления) исчезают в системе предикатов, «атрибутов». Но, в любом случае, спорить с оппонентом возможно (и корректно), лишь входя в действительный ход его рассуждений.

Но главное в этом триадном ходе рассуждений — идея внутреннего развития теоретической мысли; философской мыс-

ли — по преимуществу. Главное — идея внутреннего критерия логической истинности (ср. Эйнштейн) в его сложном единстве с «внешним критерием», с логикой отношения: «понятие — предмет понимания». Вот здесь могла бы начаться особенно плодотворная критика гегелевской «триады». К сожалению, эта возможность Поппером оставлена в стороне.

Теперь — *in media res*.

7. Принимая упрощенный вариант «триады», то есть сводя его к частному случаю метода проб и ошибок и отождествляя триаду как форму развития философской логики с частной критикой собственно научных теорий, Поппер обрушивает весь свой критический арсенал на действительное средоточие диалектики — идею диалектического противоречия.

«Самые серьезные недоразумения и путаница возникают, — как утверждает Поппер, — из-за расплывчатости, с которой диалектики говорят о противоречиях...». Хорошо, дескать, что диалектики стремятся обнаружить противоречия в недрах теории, но плохо то, что не жаждут ликвидировать эти противоречия, очистить от них теорию. Наоборот, диалектики веруют, что противоречия должны быть углублены, что они неустрашимая насущная суть действенного научного понятия. Это уже ни в какие двери не лезет. Любые покушения на закон тождества, на закон исключения противоречий, на закон исключения третьего — губительны и безобразны, потому что... Дальше следует коронное открытие позитивистских критиков диалектики:

«В случае признания двух противоречащих друг другу утверждений, придется признать какое угодно утверждение... Из пары взаимопротиворечивых утверждений можно с полным правом вывести все, что угодно...»

Итак, для Поппера — противоречие — это то, что надо искоренить из теории. Для Гегеля — противоречия — это неустрашимая суть понятия, определение логической его структуры. Казалось бы, никакое поле взаимопонимания между Гегелем и Поппером невозможно. Но все горе в том, что они говорят о противоречии в совершенно разных смыслах. У Гегеля (в диалектике в целом) речь идет вовсе не о «любом противоречии»; в таком усредненном, всеядном виде формальные зако-

ны тождества, исключенного третьего, противоречия абсолютно всесильны. (Всесильны — после процедуры такого усреднения.)

Нет спора: утверждения наличного факта: «да, это — стакан» или «нет, это — не стакан», никак нельзя отождествлять; взятые в одно время и в одном отношении, они безоговорочно исключают друг друга. Утверждение «тело теперь находится здесь» и утверждение — «тело теперь не находится здесь» — несовместимы до тех пор, пока мы не возьмем под лупу логического анализа само понятие «здесь» или «теперь». Но у Гегеля речь идет о противоречии только в последнем смысле. В уникальном, исключительном смысле.

Попытаемся уточнить — в каком именно.

Во-первых. Это — исходное для «любого» понятия — тождество (и противопоставление) мысли и бытия. Мысль должна истинно определять бытие, но определять его как не тождественное мысли. Иначе это — не мысль. (Но — скажем, — ощущение, или восприятие, или...) Мысль должна быть тождественна бытию, но должна быть ему также контрдикторна и контрарна, противопоставлена — как некое инобытие. Причем для мышления Нового времени, для «познающего разума» особенность всей ситуации в том, что тождество мысли и бытия и вместе с тем невозможность их отождествить (тогда это не мысль, если она не мысль о чем-то, не тождественном мысли в самом глубинном, онтологическом смысле), — это тождество осуществляется через некий медиатор «сущности»; в сущности, бытие есть понятие, в сущности бытие есть мысль. То есть в философской логике Нового времени (Античность или Средние века — это особая статья) тождество противоположностей реализуется в понятии не сразу, не прямиком, но в сложном движении мысли. Вне «медиатора» сущности, вне «среднего схематизма» гегелевской логики, вне категорий рефлексии бытие никоим образом не может быть тождественно понятию (здесь сходятся Кант и Гегель, об их расхождении я сейчас говорить не буду). Причем чем более формально-логически точно определяется бытие, предметность, тем более с большей логической силой и парадоксальностью обнаруживается в понятии диалектико-логическое противоречие (об этом я еще скажу).

Во-вторых. Тождество противоположностей определяется Гегелем (и в любом варианте диалектики) в точке самозамыкания логической дедукции, то есть это есть обоснованное движением мысли диалектическое тождество начала логики и ее «окончания», завершения. Это тождество предстает в целостной системе понятий, объединенных единой идеей. Для Гегеля — начало — чистая предметность. «Конец» — чистый Метод, чистая Идея. Соответственно, в научной структуре это тождество определимо только в целостной теории, своеобразном «мега-понятии» (из многих триадных переходов формируемом). Или, если определять в обобщенном (для Нового времени) кантовско-гегелевском варианте содержательной логики: в начале логического движения мысль и бытие наиболее жестко противопоставлены; в завершении логического пути они целиком отождествлены. Но логика в целом (и любая развитая теория) есть тождество противопоставления и — абсолютного тождества (в идее) мысли и бытия. Некое тождество противоположностей «во второй производной».

Здесь возникают как бы два полюса в содержательной логике Нового времени. Скажем, картезианский и Спинозистский; кантовский и гегелевский. Спиноза, Гегель: мысль — лишь тогда мысль, когда она через идею сущности все переводит в понятие — «я понял предмет в его сущности». Декарт, Кант: мысль — тогда мысль, когда она каждый раз вновь и вновь, все более глубоко формулирует понятие о предмете, не тождественном мысли, т. е. подлежащем пониманию. Это — «протяженная субстанция, которая никак не может быть отождествлена с мыслью» (Картезий). Это — «идея разума» у Канта. «Идея разума» предполагает собственно логическое (!) обоснование вне-логичности бытия (коль скоро оно понято в его сути).

Так строится теория (в мышлении Нового времени) — теория ли это атома или излучения света — каждая физическая или химическая теория. Рассмотрим эту странную двуполосность нововременной логики в связи со схематизмом мысленного эксперимента, крайне существенного для критики всеобщности попперовского «метода проб и ошибок». В новое время обнаруживается, что роль решающего испытания теорий играет движение реального эксперимента — в направлении

эксперимента мысленного, способного в логическом доведении (невозможном в реальности) полностью изолировать предмет в его самобытии, с устранением всех внешних воздействий, ускорений, чувственных претензий и т. д. Предмет наконец-то познается в его сути — как он есть «в себе». Но в таком бытии предмета «в себе», независимо от наших воздействий, раскрывается его странное тождество с... мысленным, чисто логическим определением, или, как сказал бы Гегель, — с идеей предмета. Предмет, как он есть «в себе», есть только в мысли, предполагающей... его абсолютное вне-логическое, вне-мыслительное бытие. Ср. Идею в «Логике» Гегеля и — «Идеи разума» в кантовской «Критике чистого разума». В явлениях нет и не может быть ни «идеально твердого тела», ни чистой «инерции», ни «абсолютной пустоты». Вообще, в наличном бытии невозможно достичь абсолютной характеристики какого-то предмета как предмета мысли. Чем более предмет понимается как внеположный мысли, тем более он есть... мысленный идеализированный предмет. Чем более предмет идеализован, тем абсолютнее в нем... пред-положено вне-логическое, вне-понятийное бытие. Вот действительный парадокс научных теорий Нового времени — в свете философского «наукоучения».

Диалектическое неустранимое противоречие возможно только в категориальном контексте. Так, внутреннее тождество формы—содержания, количества—качества, сущности—существования, возможности—действительности... есть именно «дополнительность» противоположных определений, и избавиться от нее — это то же самое, что избавиться от... апорий движения (Зенон), антитез бытия — ничто (Аквинат), или антиномий разума (Кант).

Причем в каждой логической культуре это тождество противоположностей (да и в целом система категорий) «перенормируется» и переосмысливается. Так — ограничусь одним примером — логика взаимопредположения и взаимоотрицания «содержания — формы» имеет совершенно иной смысл в Античности (в идее «внутренней формы») и в Новое время (в идее — сущностно-содержательного анализа). Причем повторю еще раз: в позитивной физической теории понятие движение и бытие микрочастицы означает вчертить ее в «сетку ка-

тегориальных модальностей» — формы и содержания, возможности — действительности; в биологической теории понятие суть генетической наследственности также означает — но в ином предметном плане — «вписать» генную структуру в подвижную матрицу категориальных связей.

Нельзя мыслить в «чистых» категориях; нельзя мыслить в «чистых» предметных понятиях; возможно мыслить только в их сращении... И тогда — и только тогда — возникает проблема «диалектического противоречия».

Так — в схематизме диалектики, и только в таком общедиалектическом контексте — возможно говорить о «триаде», возможно ее оспаривать.

Вне этого контекста — «триада» — бессмысленное словосочетание. Кстати, внимательный читатель, наверно, заметил, что я уже начал серьезный спор с Гегелем, но только с учетом нормального диалектического контекста, в формах философской речи.

Для менее внимательных читателей разъясню: это — необходимость «диады»: категорий и предметного понятия; это — различие категориального строя различных логических культур; это — несводимость логического противоречия к противоречию «атрибутов», с исключением «логического субъекта». Но теперь речь о другом. О попперовской критике диалектики вне ее реального логического контекста.

Итак, сейчас были вкратце намечены те реальные логические ситуации, в которых возможно говорить о «диалектических противоречиях».

Вне такого контекста формально-логический запрет противоречия полностью всемогущ и не может быть нарушен. Следовательно, отнюдь не «любое противоречие» разрешается диалектикой; из тех противоречий, о которых речь шла выше, вовсе не следует «любой вывод», но следует строго логическое развитие мысли.

8. Только теперь, если учесть реальный диалектико-логический контекст, возможно понятие рациональные основания попперовской критики диалектики Гегеля.

Но все эти основания связаны с тем, что Гегель во многом «подставляется» под критику Поппера. Или, иными словами,

в гегелевской диалектике (в целом — в философии Нового времени) есть много позиций, дающих Попперу — и вообще позитивистам — повод упрекать Гегеля за «непоследовательный» позитивизм.

Однако в нововременной логике это в действительности отнюдь не «непоследовательность», но насущный пафос наукоучения, «познающего разума», пафос, конгениальный мышлению XVII–XIX веков.

Разъясню этот тезис.

Во-первых, логика Гегеля, выявляя один из полюсов нововременной мысли и оставляя в стороне — второй полюс — картезианско-кантовский, настаивает — в конечном счете — на абсолютном тождестве мысли и бытия, но тем самым лишает смысла одно из оснований собственно диалектического противоречия, а именно — логическую внеположность понятия и бытия, идеи и ее предмета. Если же это основание «диалектического противоречия» будет устранено, то формальный запрет на «противоречие» должен быть признан, должен диктовать свою волю и вне формальной логики и в сфере логики содержательной. И — в схематизме «триады».

Во-вторых, коль скоро в логике Нового времени «медиатором» между бытием и понятием (понять бытие — означает понять его «по сути...») выступает сущность, постольку сведение всех форм разумения — к разуму познающему и, далее, сведение разума познающего к научно-теоретической мысли и, наконец, сведение философии к задачам обосновать всеобщность науки, к наукоучению, оказывается необходимым и всеобщим.

Но если это так, то, в-третьих, вырастает некая цепочка редукции категориальных связей к линейной связи: «причина—действие».

Сущность всегда остается в нововременной науке «книгой за семью замками»; мы знаем сущность вещей только по их действию на другие предметы, только в проекции связей сущностных, рефлексивных — сущности—содержания—возможности и т. д. — в линейную связь причина → действие. В логическом плане связь «причина—действие» в свою очередь проецируется в формальную связь «причина—следствие», и в итоге целостная содержательная логика может только «работать» — в недрах научной

теории — в статусе логики формальной, в линейном временном векторе (ведь в отличие от причины—действия рефлексия сущности—явления или содержания—формы не может быть выстроена линейно, всегда должна быть понята как связь одновременная, точнее — всевременная...). Но если так, то всеислие формальной дедукции должно быть распространено и на тонкие нити дедукции содержательной, или, иначе говоря — Поппер имеет логическое право критиковать диалектику Гегеля. В чем-то Гегель и Поппер говорят на одном языке.

Тут же начинает справлять свой праздник и попперовская «дискретность», поскольку «причина» и «действие» пространственно и во времени рассредоточены и могут быть определены только в дискретной форме, только отдельными блоками. Но коль скоро так, то вступает в силу всеобщность попперовского метода «проб и ошибок»...

Так что же, Поппер все-таки прав?

Но здесь следует учесть три момента, позволяющих мне по-прежнему утверждать некорректность попперовской критики в адрес диалектики (гегелевской — в первую голову):

Первый момент.

Гегелевская логика и вообще философская логика Нового времени отождествляет мысль и бытие, или — в ином плане — целостную категориальную систему и причинно-следственную дедукцию — только в конечном счете.

И это — крайне существенно.

Единственный смысл философской логики — в самом процессе такого сведения, в его тончайших логических «эпохах» (три формулы логического движения в «Логике» Гегеля) и... в невозможности его конечного осуществления в «дополнительность» картезианско-кантовского полюса. Если же эта логика взята сразу по «конечному результату», то она перестает быть логикой и оказывается... позитивистской идеологией. Наука, потеряв свое философское обоснование, кончает самоубийством.

Второй момент.

В плане Праксиса и гегелевская диалектика и кантовское учение об антиномиях научной мысли есть философски осмысленная стратегия мысленного эксперимента в его внутреннем

(диалектическом) тождестве с экспериментом реальным, так сказать, «бытийственным». Противоречие, заложенное в этой стратегии, и есть основание работы практического разума в его «применении к разуму теоретическому». Вне таких противоречий, вне противоречивой логики эксперимента бессмыслен любой опыт и прежде всего — пресловутый «метод проб и ошибок». Каждая «проба» теории не сможет быть в таком случае отличима от феноменологических показаний «органов чувств».

Третий момент.

Наука (теоретико-аксиоматическое ее построение) сохраняет статус науки, только если она способна к обратному движению логической мысли, т. е. если она способна включить в связь «причина—действие» (и в связь «причина—следствие») все остальные узлы категориальных связей. Если такого обратного логического движения — от логики вывода — к логике определения — не происходит, тогда предметная наука — физика, биология или даже математика теряет свой вне-логический предмет и сводится к бессодержательной формальной логике. Но и сама формальная логика тогда теряет свой логический (выводной, доказательный) смысл и, в свою очередь, сводится к произвольному набору «правил», в том числе — к набору правил метода «проб и ошибок».

Поскольку Поппер все эти моменты опускает, его критика диалектики Гегеля повисает в пустоте, идет мимо адреса. Тем более — в XX веке, когда изменяется весь категориальный строй мысли, и поэтому уже никак нельзя проходить мимо его философских начал, мимо его содержательных определений.

Однако надо признать, что Поппер формулирует (правда, в какой-то скорее бытовой форме) действительно наиболее серьезный упрек в адрес Гегеля, точнее — не упрек, но историко-логическое противопоставление. Поппер утверждает, что Гегель (и вообще классическая диалектика) сводит борьбу или битву людей, умов к битве идей. Здесь Поппер целит в самую суть дела.

Но об этом я специально скажу в заключение моих заметок. Пока уточним еще раз наше отношение к формально-логическому запрету логического противоречия. Давно пора поставить все точки над «і». Статья Поппера дает к такому уточнению хороший повод.

9. Предполагаю, что запрет на логическое противоречие действителен и безусловен во всех случаях, не перечисленных в предыдущем разделе.

Закон этот ненарушим тогда, когда речь не идет об исходном начале целостного (всеобщего) логического движения данной культуры; когда речь не идет о критике тождества «мысли и бытия»; когда речь не идет о категориях тождества начала и «завершения» теории (в момент их замыкания); когда речь не идет о категориальном строе мысли. А речь не идет о вышеназванном действительно почти (!) «в любом случае». Но существенно подчеркнуть и другое.

Именно для того, чтобы продуктивно сформулировать, и развить, и воспроизвести логическое противоречие (...когда оно необходимо), следует это противоречие определить в строгой формально-логической форме, т. е. определить его именно и только в той форме, в какой противоречие запрещено формальной логикой!

Здесь нельзя удовлетвориться комфортабельной эклектикой и расплывчатостью. Здесь требуется полная логическая ясность.

Содержательно сие означает, что в самом начале логического движения закон тождества должен быть понят в связке со столь же всеобщим законом достаточного основания. Если вдуматься, два эти формально-логических закона и предполагают и... взаимоисключают друг друга. Закон тождества предполагает, что выводимое из начала утверждение, суждение, понятие должно быть — для корректного обоснования — тождественно этому началу, также самотождественному ( $A = A$ ;  $A = B$ ). Закон достаточного основания предполагает, что логическое начало не тождественно самому себе и выводимому из него следствию. Иначе вывод невозможен. Только вводимое в самое начало обоснования логическое противоречие (двух формальных законов) обеспечивает... строгую формальную обоснованность вывода. Иначе будет не вывод и не обоснование, но — логический круг.

Вот насколько существенно диалектическое противоречие (диалектика в целом) для самой формальной логики. Причем это странное противоречие должно и может быть обнаружено

не только в самом начале логического движения, но и в каждом его моменте. Существует некое правило переноса начального противоречия между законом достаточного основания и законом тождества в каждый атом обоснования.

В каждом нашем утверждении — «отсюда следует...» обнаруживается, что нечто действительно «следует...» лишь в том случае, если предшествующее наше утверждение тождественно предыдущему и вместе с тем является его основанием (т. е. не тождественно).

10. Теперь, приняв бой на твердой формально-логической почве, перейду к тем заключительным соображениям, которые очерчивают реальное поле плодотворной полемики между позициями Поппера и традицией диалектики.

Это сопряжение и противопоставление «борьбы идей» и «борьбы (битвы) умов, людей».

Когда Поппер утверждает, что в «диалектике» «борьба людей» вытесняется и аннигилируется «борьбой идей», что в логике Гегеля исчезает реальный субъект мысли, или, говоря попросту — исчезает живой мыслящий человек (и соответственно — индивидуальный ум) в его общении с иным, столь же неповторимым индивидом, то такое обвинение попадает в самую точку. Но, с другой стороны, «борьба людей», не понятая как общение и взаимообоснование умов и — далее — идей (в самом глубинном смысле слова), легко вырождается в чисто эмпирическое соревнование «проб и ошибок» (см. все предыдущее). Но в XX веке, когда предметом логического внимания становится исходное начало мысли и взаимообщение этих начал, в XX веке логическое движение должно быть понято как одновременное и в том же отношении осмысленное «соотнесение» (далее это требуется уточнить) Умов, всеобще-индивидуальных разумов и — тем самым — Идей. Это и есть поле взаимопонимания внешнего и внутреннего критериев теоретической истинности. Это — поле взаимопонимания и продуктивного спора научного и собственного философского средоточия мысли.

В свете изначального сопряжения (диалога) Умов особое значение имеют собственные идеи Карла Поппера, далеко выходящие за рамки анализируемой статьи. Это — и тончайшая

«критика историцизма», и идеи «третьего мира», и стратегия логической «фальсификации», и многое другое, конечно, никак не подвластное «методу проб и ошибок». В этих прозрениях Поппер действительно философ.

В своих заметках по поводу статьи Поппера я оставил в стороне попперовскую критику Маркса<sup>1</sup>. Эта критика представляется мне малоинтересной, поверхностной, идущей мимо цели (т. е. — мимо произведений) и, главное — идеологической.

А идеологией — за и против Маркса — мы сыты по горло.

Нечто вроде заключения. Задача свести воедино две формы моего размышления о смысле философии — опыт определения и опыт критики — предстоит читателю. Предполагаю, что труд такого сопряжения будет собственной читательской формой возвращения к исходному вопрошанию каждого философа.

<sup>1</sup> Впрочем, в стороне оставлены также историко-философские экскусы. Мне кажется, что и понимание рационализма, и анализ идей Канта, и обоснование эмпиризма — очень неточно и сомнительно. Но это — специальный вопрос.



**Галина Леонидовна БЕЛКИНА**

*кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН*

**Сергей Николаевич КОРСАКОВ**

*доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН*

**Мария Ивановна ФРОЛОВА**

*научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН*

Иван Тимофеевич Фролов.  
Марксизм и глобальные проблемы  
человечества

Академик Иван Тимофеевич Фролов — легендарная фигура в отечественной философии 50–90-х гг. XX в. Он по праву считается основоположником целого ряда направлений философских исследований в нашей стране. Как сказал академик В. А. Лекторский в фильме об И. Т. Фролове, «он никого не боялся», он выдвигал новые идеи и отстаивал их уверенно и убежденно. Книга «Генетика и диалектика», защищавшая генетику и генетиков и развенчавшая лысенковские мифы; дискуссии и статьи ведущих ученых и философов на страницах руководимого им журнала «Вопросы философии»; выступления по острейшим вопросам, связанным с этикой науки и ответственностью ученых за свои открытия; создание Советского комитета по биоэтике и борьба за приоритетный статус программ по расшифровке генома и исследованию человека; блестящий учебник по фило-

**ИВАН ТИМОФЕЕВИЧ ФРОЛОВ**

софии, предложивший молодежи новый взгляд на мир и возможность выбора; создание уникального Института человека — все это невозможно уместить в одну человеческую жизнь, а оно было, как было и проведение Всемирного философского конгресса в разрушенной и лишенной ориентиров стране, возрождение Философского общества и начало проведения Всероссийских философских конгрессов, цикл прекрасных «Философских бесед» по телевидению, книги, статьи, выступления... Вся жизнь академика Фролова была посвящена идеям, борьбе за эти идеи и бесстрашному их отстаиванию. Убежденный марксист, не изменивший своим убеждениям даже тогда, когда рухнула страна и большинство открестились от своего прошлого, он с презрением к отступникам и любовью к философии говорил: «Это достойно презрения, такие люди, которые собственную немощь, собственную слабость пытаются перенести на эту великую науку, которая видела все...»

Фролов не уехал из страны в годы самых жестоких гонений, не «ушел в подполье» и не писал свои статьи «в стол». Он боролся открыто, не отступая от своих идей и принципов, и считал, что только жизнь, посвященная достижению высокой цели, достойна человека.

Одним из направлений философских исследований в России, основоположником которого был академик И. Т. Фролов, стала глобалистика, философия глобальных проблем.

Исследование глобальных проблем в нашей стране стало развиваться в первой половине 1970-х годов. Анализируя глобальные проблемы, И. Т. Фролов и его коллеги и последователи (В. В. Загладин, Э. А. Араб-Оглы, В. А. Лось, В. Н. Игнатьев и др.), в отличие от методологии Римского клуба, применяли предложенный И. Т. Фроловым комплексный подход методологов, как своего рода философский метод. В комплексном подходе научный и социальный аспекты анализа глобальных проблем находятся в органическом единстве. Он нацелен на выявление противоречий глобального характера, открытых Марксом в его учении об интернационализации производства, капитала и социально-культурной жизни человечества.

Глобальные проблемы возникают тогда, когда человечество как целое не в состоянии совладать со своими же возможностями, которые приобрели всеобщий характер. Глобальные проблемы возникают вследствие противоречия между расширившейся до планетарных масштабов производственной деятельностью и капиталистической формой, в которой протекает эта деятельность. Приоритет частного интереса препятствует подлинной интеграции человечества, становится помехой на пути разумного и планомерного управления планетарными производительными силами. В условиях социального отчуждения на пути конструктивного подхода к решению глобальных проблем встает стремление отдельных стран, блоков и международных структур любой ценой сохранить свои доминирующие позиции. Вместо налаживания сотрудничества по проблемам, которые может человечество решить лишь сообща, происходит усиление конфронтации, что становится особенно опасным с момента создания ядерного оружия.

Отсюда следует важнейший принцип, который был сформулирован И. Т. Фроловым с опорой на знаменитый Манифест Рассела—Эйнштейна 1955 г.: принцип приоритета общечеловеческих интересов над любыми частными интересами. В период перестройки этот принцип был провозглашен краеугольным камнем внешнеполитической доктрины нашей страны.

Концепция глобальных проблем И. Т. Фролова приобрела большую популярность в 1980-е гг. Параграфы о глобальных проблемах вошли в школьные и вузовские учебники. Но по мере распространения теории произошла и ее вульгаризация. Глобальные проблемы стали восприниматься не как комплекс, а как перечень.

В чем суть аутентичной философии глобальных проблем, как она была сформулирована И. Т. Фроловым? И. Т. Фролов постоянно подчеркивал, что центром системы глобальных проблем является проблема человека и его будущего. Человек с самого начала своего существования приспособлялся к природе, преобразовывая ее с помощью техники. Теперь он вынужден как существо биологическое приспособляться

и к технике и вплотную подходит к управлению самой жизнью, ее генетическими основами. Природа же, с которой он имеет дело сейчас, оказывается, в свою очередь, «второй природой», результатом его производственной деятельности. Об этом наглядно свидетельствуют глобальные экологические проблемы.

И. Т. Фролов показал, что проблемы преобразования природы человека, включая его генетику, и глобальные проблемы суть проблемы одного порядка, вытекающие из современной стадии развития человечества, и их разрешение требует комплексного, междисциплинарного подхода.

И. Т. Фроловым построена внутренне подвижная теоретическая модель глобального существования человека. Человек (человечество) рассматривается как центр и сочетание тех отношений, в которые он вступает: «человек—человек», «человек—общество» и «человек—природа». И.Т. Фролов типы глобальных проблем соотносит с этими типами отношений: 1) интерсоциальные, 2) антропосоциальные и 3) природосоциальные. В каждой из сторон этого комплекса возникают проблемы, которые приобретают статус глобальных (энергетика, продовольствие, народонаселение, здоровье, научно-технический прогресс, освоение мирового океана и космического пространства, терроризм и др.).

Каждый тип отношений, в свою очередь, динамичен, поскольку содержит в себе диалектическое противоречие.

В подсистеме «человек — человек» главным является противоречие между проблемой войны и мира, безопасности и проблемой преодоления отсталости и обеспечения экономического роста. Напряженность диалектического противоречия между ними заключается в том, что гонка вооружений, милитаризм поглощают ресурсы, необходимые для преодоления отсталости и обеспечения экономического роста.

В подсистеме «человек—общество» главным является противоречие между проблемами научно-технического прогресса, образования, культуры и проблемами народонаселения и здравоохранения. Речь идет о типичной в современном мире ситуации, при которой достижения научно-технического прогресса оборачиваются угрозами для жизни и здоровья

людей, а развитие образования и культуры весьма неоднозначно связано с демографическими проблемами.

В подсистеме «человек—природа» главным является противоречие между проблемами ресурсов, энергетики, продовольствия и проблемами сохранения окружающей среды. Противоречивая связь между этими блоками очевидна. Человечество ускоренными темпами потребляет природные ресурсы, чтобы обеспечить свои возрастающие потребности. Но сам этот процесс подрывает возможность дальнейшего удовлетворения потребностей человечества, поскольку в ходе него истощаются ресурсы природы и загрязняется окружающая среда.

Вместе с тем глобальные проблемы могут взаимодействовать между собой не только через очерченную выше систему, но и напрямую, по типу цепных реакций. Например, обострение проблемы войны и мира в развивающихся странах тянет за собой весь комплекс прочих глобальных проблем: голода, опасных болезней, неграмотности, чудовищной бедности, варварского обращения с природой. Любая из глобальных проблем (ядерное разоружение, демография, экология, продовольствие, энергетика, освоение космоса и Мирового океана) носит комплексный характер. Это площадка для глобального сотрудничества всех стран и народов, всей совокупности наук.

Философия глобальных проблем И. Т. Фролова — это теоретическая система, в которой предпринята попытка увязать в целое различные измерения человеческой деятельности, не нивелируя сами эти различия, но, напротив, с учетом их сложного взаимодействия. В этом состоит применение комплексного подхода к глобалистике.

И. Т. Фролов считал, что человечество не справится с развитыми им высокотехнологичными производительными силами, если не придет к новой гуманистической цивилизации. Предпосылки цивилизации будущего прорастают повсеместно в высших достижениях труда и культуры всех народов и представляют глобальный процесс развития мирового сообщества. Преодолев социальное отчуждение, построив справедливое общество, человек сумеет гармонизировать и свои

отношения с природой, будет осознанно управлять процессом взаимной адаптации человека и очеловечиваемой им природы. Путь решения общих для всего человечества глобальных проблем — путь становления реального единства человечества.

**Иван Тимофеевич ФРОЛОВ**

*академик РАН, доктор философских наук,  
профессор*

*1 сентября 1929 г. (Доброе) — 18 ноября  
1999 г. (Москва)*

## Человек и глобальные проблемы человечества<sup>1</sup>

...В том трагическом положении, перед лицом которого оказалось человечество, мы должны научиться мыслить по-новому... Мы должны задавать себе следующий вопрос: какие шаги можно предпринять для предупреждения вооруженной борьбы, исход которой должен быть катастрофическим для всех ее участников? Перед нами лежит путь непрерывного прогресса, счастья, знания и мудрости. Изберем ли мы вместо этого смерть только потому, что не можем забыть наших ссор? Мы обращаемся как люди к людям: помните о том, что вы принадлежите к роду человеческому, и забудьте обо всем остальном. Если вы сможете сделать это, перед вами открыт путь в новый рай; если вы этого не сделаете, перед вами — опасность всеобщей гибели.

*Из Манифеста Рассела—Эйнштейна*

Эти пророческие слова, сказанные миру великими представителями рода человеческого еще на заре ядерной эры (9 июля 1955 г.), только в наши дни начинают в полной мере осознаваться человечеством и получать реальное воплощение в новом политическом мышлении, которое учитывает уже не только ядерную угрозу, но и все то, что исходит из ка-

<sup>1</sup> Печатается по: *Фролов И. Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет.* М.: Политиздат, 1989. С. 291.

тастрофического обострения других проблем глобального масштаба и характера. Вне соотнесения с этими общечеловеческими, глобальными проблемами, охватывающими весь мир и требующими для своего решения объединенных усилий человечества, не могут сегодня плодотворно рассматриваться и социально-философские проблемы человека и гуманизма. Это — *существенно новое измерение*, которое получают последние в век глобальных проблем и угроз, и одновременно они сами становятся *органической частью глобальной проблематики настоящего и будущего*. Философская антропология в ее марксистском варианте получает поэтому новые направления своего развития. Но и то, что называют сегодня глобалистикой, также обращается к гуманистическим ценностям, делая их одной из важнейших своих характеристик. Какое социально-философское осмысление получают глобальные проблемы в их «человеческом измерении»?

Quo vadis? Куда идешь? Вопрос этот, обращенный к современному человеку и человечеству, является основным, главным вопросом жизни и смерти. Он, с одной стороны, фиксирует цели исторического прогресса человечества по пути разума и гуманности, с другой — угрозы и альтернативы цивилизации глобального масштаба и характера.

Общепризнанная особенность конца второго тысячелетия новой эры — необычайный взлет научно-технической мысли, но вместе с тем о нем говорят и как о «жутком и апокалипсическом времени», когда человечество реально стоит перед перспективой уничтожения.

Оценки настоящего, а в особенности будущего, варьируются от крайнего пессимизма до безоглядного оптимизма. Звучащая в мире разноголосица мнений, предсказаний и прогнозов отражает те реальные и очень сложные условия, в которых находятся сегодня общество и человек, реальную, во многом экстремальную ситуацию, в которой общество должно доказать свою человечность, а человек проверяется на право называться Человеком.

Увеличивающееся в мире социальное и экономическое неравенство, ужасающая бедность, беззащитность большей части развивающегося мира, обездушивающее влияние тех-

нической цивилизации, ведущей к потере живой и живительной связи человека с людьми, к «кризису идентичности», дамоклов меч экологического кризиса — лишь часть тех смертельных трудностей, которые необходимо преодолеть человечеству, чтобы обеспечить себе будущее. Мы находимся на переломном этапе истории, когда ломаются одни уклады, стереотипы и должны возникнуть другие. Но появляются они не сами. Люди должны родить их в мучительных поисках и сомнениях. В переломные периоды истории человек, как никогда, обращается к себе в поисках духовной опоры, смысла и назначения всего существующего, в том числе и себя самого. Чтобы выбрать дорогу, надо знать, куда ты хочешь прийти.

Quo vadis? Этот вопрос задают себе сегодня миллионы людей. Как найти на него ответ, на что опереться?

Будем ли мы идти по пути прогресса, и тогда какие горизонты открываются перед нами, к чему мы стремимся и что хотим утвердить в качестве приоритетных целей и ценностей? Либо все это, как и сама жизнь, перечеркивается смертельными трассами ракетно-ядерного вихря, несущего всеобщее уничтожение, небытие.

Некоторые лжепророки пытаются уверить нас, что путь прогресса и есть дорога в небытие, что человек и человечество обречены, у них нет будущего. Другие возбуждают опасные иллюзии вседозволенности, используют стереотипы «традиционного» мышления и действия, игнорируя реальности ракетно-ядерного века. Можно ли построить такую модель будущего, в которой органично соединились бы тенденции и противоречия научно-технического и социального прогресса с возможностями и перспективами человека, его гуманистическими целями и идеями? Как избежать при этом опасности термоядерной катастрофы, решить экологическую, энергетическую, продовольственную, демографическую и другие проблемы, выросшие до масштабов общечеловеческих, общепланетарных, глобальных?

Вот вопросы, которые стали общечеловеческими, глобальными. Они прямо или опосредованно влияют на мышление и действия человечества на рубеже третьего тысячеле-

тия. И от того, какой ответ будет дан на них, во многом зависит судьба нашей цивилизации.

К этим вопросам обращаются сегодня ученые и проповедники, политики и деятели культуры, мыслители и простые люди во всех странах мира и всех социальных слоях его. Их постановка и решение во многом обостряются теми социальными, гуманистическими и экологическими проблемами, которые возникли на новом этапе научно-технической революции в связи с интенсивным развитием новой технологии — атомной энергетики, микроэлектроники, робототехники, информатики и биотехнологии. Что несет она человеку, какие блага и опасности человечество получает и как все это соотносится с суммой глобальных проблем настоящего и будущего?

Вопросы, вопросы... И все они, так или иначе, концентрируются вокруг основного и главного: как мы должны мыслить и действовать, чтобы выжить и идти по пути прогресса? Вот почему такое большое значение приобретает сейчас концепция нового политического мышления и поведения в ракетно-ядерный век, идея приоритетности общечеловеческих ценностей над всеми другими. *Глобальная триада: мир — человек — природа смыкается с другой: человек — человечность — человечество.* Это усиливает значение не только тех или иных материальных — экономических, социальных, технологических и пр., — но и духовных, нравственно-гуманистических ценностей в решении глобальных проблем цивилизации.

На вопрос: «Куда идешь, человечество?» — может быть только один ответ: к торжеству разума и гуманности на всей Земле и во все времена. Другого пути нет, так как то, что ведет к небытию, планетарной катастрофе человечества, не является путем, достойным человека разумного и гуманного. И это вообще не путь, а безумное метание на круге смерти, трагический исход которого предопределен.

Отбросим поэтому такую возможность и проследим хотя и труднодостижимую, но вполне реальную перспективу «высокого соприкосновения» человека, общества и природы на рубеже третьего тысячелетия, обеспечивающую их

выживание и прогресс. Рассмотрим глобальные проблемы цивилизации в их исторической динамике, определяющей будущее человечества. Будем опираться при этом на те социальные, научные и гуманистические подходы к глобальным проблемам цивилизации, которые были в последние годы развиты с марксистских философских позиций, но, не игнорируя, а критически переосмысливая все другие, поскольку они, так или иначе, служат единой цели — выживанию и прогрессу человечества. Мы должны быть внимательны к тем, кто плывет в одной с нами лодке в океане истории и пытается проложить курс к туманным берегам будущего, используя, может быть, другие, нежели мы, инструменты.

Сказанное в наибольшей степени относится к комплексу глобальных проблем, к противоречиям глобального масштаба, затрагивающим самые основы существования цивилизации и требующим сотрудничества в общемировом масштабе, тесного международного взаимодействия большинства стран.

Вывод о существовании такой особой группы противоречий, опираясь на проведенные ранее научные исследования, сделан марксистами не так давно. Но сам подход был обоснован еще К. Марксом в его теории *интернационализации*, захватившей с утверждением капитализма как мировой системы сферу производства и культуру. Возникновение и обострение глобальных проблем в значительной степени вызвано стремительным развитием науки и техники, все возрастающим промышленным использованием их результатов на основе традиционной технологии. Научно-техническая революция наших дней привела к невиданному повышению производительности общественного труда, расширению масштабов производства, к несопоставимым ни с чем результатам в овладении силами природы: тайны атома и загадки космоса, глубины Мирового океана и микромир живой клетки стали во многом доступны человеческому разуму, вооруженному наукой. Однако победы эти сопровождались и поражениями: возросла опасность военного применения технических результатов науки, истощения природных ре-

сурсов, энергетического и продовольственного кризиса и пр. Серьезные деформации поразили и современную культуру, и образование, поскольку углубился разрыв между «двумя культурами» (Ч. Сноу) — научно-технической и гуманитарной. Возникла смертельная угроза биологическому существованию и социальному развитию самого рода человеческого, так как не только современные ракетно-ядерные средства ведения войны, но и подготовка к ней, загрязнение окружающей среды опасными для здоровья людей веществами могут привести к необратимым и губительным для человечества последствиям.

В условиях обострения глобальных проблем, в той или иной форме и степени вызванных к жизни научно-технической революцией, будущее человечества все в большей мере стало связываться с возможностью позитивного их решения. Научные и социальные прогнозы будущего обращаются теперь к глобальным проблемам в поисках реальных альтернатив человеческой цивилизации и перспектив человека. К сожалению, на этой почве рождается и новая мифология, которая спекулирует на авторитете науки, не имея с ней, однако, ничего общего, и основывается на столь же ложной философской методологии, в том числе на одностороннем понимании глобальных проблем. Эти проблемы вырываются из контекста основных социальных противоречий современной эпохи и представляются как якобы «надсоциальные», вся тайна решения которых заключена либо в односторонне абсолютизируемой научно-технической сфере, либо в самом человеке, изменение которого признается абсолютной предпосылкой и условием решения всех других проблем, включая глобальные.

Глобальные проблемы современности существуют в целостной системе, они диалектически взаимозависимы, и в этом единстве и взаимодействии выявляется и их социальная природа. Именно это и делает их необходимым компонентом всех проекций в будущее человеческой цивилизации и самого человека. Поэтому мы говорим:

1) *об интерсоциальных* глобальных проблемах, относящихся к взаимодействиям между такими социальными общ-

ностями, как общественно-экономические системы, государства и т. д. (проблемы мира и разоружения, мирового социального и экономического развития, преодоления отсталости отдельных стран и регионов и пр.);

2) *об антропосоциальных* глобальных проблемах, связанных с отношениями между человеком и обществом (проблемы научно-технического прогресса, образования и культуры, роста народонаселения, здравоохранения, биосоциальной адаптации человека и его будущего);

3) *о природно-социальных* глобальных проблемах, существующих во взаимодействии человека и общества с природой (проблемы ресурсов, энергетики, продовольствия, окружающей среды).

Все эти проблемы в той или иной степени оказывают влияние на будущее человеческой цивилизации, причем зачастую самое непосредственное, не дающее никаких временных интервалов для ослабления угрозы, никаких отсрочек. И, разумеется, это относится, прежде всего, к проблемам мира и разоружения. Мировая термоядерная война — не альтернатива любым формам существования человеческой цивилизации, и поэтому предотвращение ее, сокращение вооружений, лежащих тяжким бременем на человечество, — глобальная проблема проблем, от решения которой зависит будущее человека и человечества.

Вместе с тем проблема будущего самого человека приобретает и самостоятельное значение в ряду других глобальных проблем. Более того, она является своеобразным центром, средоточием всей системы этих проблем. От того, как решается проблема человека и его будущего, во многом зависит общий подход и стратегия решения глобальных проблем, обращенная в будущее.

В таком понимании субординации этих проблем, определяющей стратегию их решения, отражается определенная гуманистическая мировоззренческая и социальная позиции марксизма, то, что можно назвать *философией глобальных проблем*. В более широком контексте отчетливо обнаруживается влияние этих проблем буквально на все стороны жизни человека и человечества: материально-производственную

сферу и культуру, политику и идеологию, мировоззрение и мораль.

Таким образом, в связи с развитием процессов НТР, возникновением и обострением глобальных проблем сформировалась новая социальная и духовная среда, в которой ставятся и решаются сегодня многие вопросы, в том числе и те, которые непосредственно касаются будущего человечества. К сожалению, речь идет теперь зачастую уже не только об улучшении условий человеческого существования, но прежде всего о выживании человечества в перспективе ближайших десятилетий. Оправдана ли такая постановка вопроса? Нет ли здесь известной драматизации положения в мире?

Марксисты дали на эти жизненно важные политические и вместе с тем истинно философские вопросы свой ответ, который учитывает, с одной стороны, новизну создавшейся ситуации, важность решения комплекса глобальных проблем современности в контексте общих социальных преобразований в мире. С другой стороны, марксистский анализ мирового развития подчеркивает необходимость таких преобразований, т. е. обновления существующих в мире социальных структур, необходимость утверждения нового политического мышления, обновления фундаментальных, исходных принципов научного понимания будущего человечества,

Становится все более очевидным, что эти принципы должны отражать *диалектику* иных, природно-биологических и человеческих факторов развития в условиях глобальных проблем. От этого существенно зависит не только определение стратегии разрешения этих проблем, рассчитанной на дальнюю перспективу, но и вообще прогнозирование и исследование будущего человека и человечества. И здесь мы видим много новых вопросов, которые в последние годы встали перед научной философией.

Это относится, прежде всего, к пониманию приоритетного характера глобальной проблематики по отношению ко всем другим. Разумеется, такое понимание прямо вытекает из того, какой степени остроты достигли те или иные глобаль-

ные проблемы в первую очередь в их триаде: мир — человек — природа. И здесь на первом месте стоят, разумеется, *проблемы войны и мира*.

Войны сопровождают развитие человеческого общества на всем протяжении его истории, и столько же, сколько люди воевали, они пытались понять причины возникновения вражды между племенами и народами, размышляли, как можно установить на Земле мир. Но, несмотря на призывы гуманистов и проповедников: «Опомнитесь! Остановитесь!» — грохот военных барабанов снова и снова сводил враждующие армии, покрывал торжествующим рокотом стоны умирающих и вопли оставшихся в живых.

Что же изменилось в постановке проблемы войны в конце XX столетия, с какими новыми социальными процессами она оказывается связанной?

Наличие ядерного оружия и разрушительный потенциал современного обычного вооружения, характеризующегося большой быстротой и интенсивностью действия, привели к новому пониманию требований, касающихся безопасности между странами. В ядерный век страны не могут больше обеспечить свою безопасность за счет других стран. Они должны стремиться к безопасности путем сотрудничества, соглашений и взаимной сдержанности; они должны стремиться к *общей* безопасности. Таким образом, взаимозависимость является также фактом в сфере гонки вооружений и военной безопасности. Она стала неотразимым фактом, который вынуждает страны согласовывать свой подход к безопасности.

Средства ведения войны за тысячелетия истории общества совершенствовались, впитывая все самые последние достижения научной и технической мысли. Научно-технический «взрыв» XX в. породил совершенно новые по масштабам разрушений, по характеру поражения типы оружия. Сегодня на их разработку и производство тратятся гигантские суммы. Расходы на военные нужды составляют сегодня в целом по миру больше, чем общий доход беднейшей половины человечества.

В этих условиях большую опасность приобретают безответственные и антигуманные выводы о «допустимости» и «за-



конности» конфронтации, что имеет место во всякого рода фаталистических и пессимистических концепциях о «неизбежности» войн, поскольку-де они вытекают из агрессивной «природы человека», являются следствием «склонности» широких масс к насилию и фанатизму. Многие из этих концепций, как мы знаем, были практически «испытаны» фашизмом, развязавшим Вторую мировую войну.

Некоторые «теоретики» рассматривают мировую термоядерную войну как «радикальное решение» тяжелого бремени мировых проблем, как своеобразный «очистительный всемирный потоп».

В последнее время появилось немало литературы, посвященной «звездным войнам». И в связи со «звездными» проектами на первый план подчас вновь выдвигается технологический фатализм, но в иной редакции. Апологеты космического противоборства утверждают: коренное изменение технологии войны приведет, мол, к уменьшению ее опасности, что в конечном итоге СОИ будет в большей степени стабилизировать обстановку в мире, чем дестабилизировать ее.

Однако даже противники космического противоборства в большинстве своем не учитывают главного: решающей роли социально-политических факторов. Понятно, что между социальными, политическими и техническими факторами существует и прямая и обратная связь. Технологические решения, создание новых технологических средств войны могут, разумеется, обуславливать те или иные решения политического характера. Но определяющими выступают все-таки не техника и технология, а социальный строй общества и его политика.

В этих условиях в наш век — в век ядерно-ракетной и космической техники — призвание политики и мера ответственности политиков перед народами определяются тем, насколько они отдают себе отчет в опасностях ядерного конфликта. Иными словами, в наше время развитие техники и технологии подталкивает разумных, ответственных политиков к таким решениям, которые исключали бы войну из жизни общества.

Еще в 1918 г. В. И. Ленин, по свидетельству Н. К. Крупской, говорил, что «современная техника сейчас все более и более помогает разрушительному характеру войны. Но будет такое время, когда война станет настолько разрушительной, что она вообще станет невозможной»<sup>1</sup>. И человечество сегодня подошло к такому историческому поворотному рубежу, который с неизбежностью ведет к необходимости утвердить идею «вечного мира», о чем мечтали мыслители разных эпох развития цивилизации. Победить в мировой термоядерной войне невозможно, а потому человеческий разум диктует только одно: остановить безумцев, стремящихся к ней, прекратить гонку вооружений. Это — исходный пункт нашей современной политической философии в вопросах войны и мира. Альтернативы этому нет.

Война и военная деятельность в современном мире оказываются теснейшим образом взаимосвязанными со всеми сторонами общества. Особенно отчетливо это проявляется, когда проблемы войны и мира рассматриваются как включенные в общую систему глобальных проблем. И здесь огромную роль играют научные исследования возможных последствий ядерной войны и гонки вооружений. *Ученые предупреждают*, и мировая общественность, а также реалистически мыслящие политики все больше прислушиваются к этим предупреждениям о том, какие катастрофические последствия для человека и среды его обитания будет иметь применение, в частности, ракетно-ядерного оружия.

Проводимые в США, СССР, ФРГ и других странах исследования процессов, связанных с загрязнением атмосферы вследствие ядерных взрывов большой суммарной мощности, выявили ряд новых, не учитывавшихся ранее факторов, прямо воздействующих в случае ядерной войны на климат планеты. К ним в первую очередь относят всколыхнувшее всю мировую общественность явление, которое получило название «ядерной зимы».

Всемирное признание получил вклад в разработку проблемы климатических последствий ядерной войны советских

<sup>1</sup> Крупская Н. К. О Ленине. М., 1960. С. 40–41.

ученых. Работы в этой области велись, в частности, в Вычислительном центре АН СССР и в Институте физики атмосферы АН СССР, в работах советских ученых Н. Н. Моисеева, В. В. Александрова и Г. Л. Стенчикова.

Вызванные мировой ядерной войной возмущения климата могут оказать беспрецедентное по силе и масштабу воздействие на экологические системы Земли. Особенно уязвимыми к резким и значительным скачкам температуры являются наземные экосистемы.

Встает вопрос о том, насколько враждебной для человека станет окружающая среда, в каком состоянии будет находиться экономика, в особенности сельское хозяйство, будут ли иметься возможности для экономического восстановления. Можно с уверенностью сказать, что число выживших непосредственно после ядерного удара не является показателем для долговременного выживания (обычно для гипотетических оценок берется срок в пять лет после окончания конфликта). Очевидно, что окружающая среда после конфликта будет гораздо менее благоприятной для человека, смертность среди населения от ожогов, радиации, болезней резко возрастет.

Что касается мировой экономической системы, то следует ожидать ее полного расстройтва, практического прекращения импорта и экспорта. Мировой экономики в «довоенном» смысле этого термина вообще не будет. При обычных войнах целью сражающихся сторон было уничтожение живой силы противника и в значительной мере национального богатства при сохранении социально-экономических структур. В этой связи главный экономист крупнейшего французского банка «Сосьете женераль» Ив Лолан отмечает парадоксальность того факта, что обычные войны приводили подчас к возрождению экономики на более высоком уровне (Япония, ФРГ) или стимулировали экономическое развитие (США)<sup>1</sup>. При ядерной войне, по мнению Лолана, произойдет полный упадок (если не уничтожение) всей экономической активности, за исключением меновой

<sup>1</sup> *Laulan I. Economic Consequences: Back to the Dark Ages. Chichester, Wiley, 1986. P. 258.*

торговли. Человечество в своем развитии возвратится к эпохе Средневековья.

Разумеется, эти и многие другие выводы ученых могут оспариваться, хотя «критерий истины» — практика вряд ли здесь что-то подтвердит или опровергнет для нас, ныне еще живущих. Здесь самым важным является процесс осмысления возможных результатов ядерной войны. В этом — задача ученых, в этом их гуманистическая ответственность перед человечеством. И надо только приветствовать их все умножающиеся усилия, их вклад в это благородное дело.

Ученые предупреждают, что не только война, как таковая, оказывается губительной для общества, но и «мирная» военная деятельность: разработка и производство вооружений, подготовка кадров, военные маневры и т. д. Они высасывают те натуральные, интеллектуальные и финансовые ресурсы, без которых не могут быть решены жизненно важные для человечества проблемы.

В мире, безусловно, есть немало проблем, решить которые можно было бы, используя эти безвозвратно теряемые средства. Много их требует борьба с голодом, неграмотностью, экономической отсталостью развивающихся стран. Отказ от гонки вооружений в мире помог бы решению этих злободневных проблем.

«Завязанность» проблемы предотвращения войны в «клубке» других глобальных проблем и процессов проявляется и в изменении причин, вызывающих сегодня вооруженные столкновения. В докладе Комиссии по окружающей среде и развитию, явившемся результатом почти четырехлетней напряженной работы сотен ученых и специалистов во всех концах мира и представленным на рассмотрение Генеральной Ассамблеи ООН, отмечается, что наряду с политическими причинами не менее значимыми в возникновении вооруженных конфликтов в наше время стали причины экологические.

Одним из достижений в исследовании вопроса войны и мира в отличие от чисто пацифистских и утопических рассуждений явилось доказательство необходимости сегодняшнее обсуждение этого вопроса увязывать с тем, как людям

жить вместе. Как только простое разделение войны и мира преодолевается, размышления о мире неизбежно вливаются в более прочное течение политического мышления и практики.

Наша страна, выдвинув в Заявлении от 15 января 1986 г. программу ликвидации к 2000 г. ядерного вооружения, неуклонно наращивает практические действия по реализации этой программы, охватывающие военную, политическую, экономическую и гуманитарную сферы. Их цель — создание всеобъемлющей системы международной безопасности как условие для нормального, свободного развития цивилизации, человека на Земле. Мы исходим из возможности и необходимости глобальной мирной стратегии, которая могла бы объединить страны и народы в общем движении против ядерной угрозы.

Глобальная мирная стратегия — программа реальных действий, составленная на основе анализа *реальных* условий современного мира. Ее характерная черта — обращение к действительному положению дел, учет изменяющихся обстоятельств, диалектический анализ *развивающихся* политических, экономических, экологических, демографических и др. реальностей. Это относится в первую очередь и к объективной оценке действительной роли военной деятельности в жизни как всего человечества, так и отдельных государств. «Во многих странах военная деятельность поглощает такую долю валового национального продукта, что начинает служить серьезным препятствием для осуществляемых в них мероприятий по развитию. Правительства по-прежнему подходят к оценке безопасности, опираясь на традиционные представления»<sup>1</sup>.

Находясь и плену у старых, давно не соответствующих действительности взглядов, государства, правительства тратят все большие суммы на совершенствование армии, тогда как гораздо более серьезная, чем вооруженное вторжение соседей, опасность угрожает подчас национальной безопасности совсем с другой стороны. Она может принять

<sup>1</sup> Our common Future. World Commission on Environment and Development. N.Y., 1987. P. 7.

личину сокращения запасов воды, или наступления пустыни на плодородные земли, или недостаточно апробированных таблеток, вызывающих у принимающих их женщин рождение неполноценных детей, или СПИДа — этой «чумы XX века», или... Да мало ли этих «или» в нашем сегодняшнем мире. И все они находятся за рамками привычного, устаревшего, но, увы, еще широко бытующего мышления, считающего, что раз «безопасность», — значит, «танки» и «самолеты».

Глобальная мирная стратегия — общечеловеческий вклад в дело мира, новое видение путей его спасения. Но глобальная философия мира не остается, так сказать, «чистой» философией. Она реализуется в практических конструктивных шагах, способных, если они будут поддержаны другими государствами, привести к воплощению идеала ненасильственного мира. Это нашло ясное выражение и в выступлении М. С. Горбачева в Организации Объединенных Наций<sup>1</sup>.

Выдвинутые в нем подходы учитывают противоречивый, но во многом целостный, взаимозависимый характер современного мирового развития, создают предпосылки не только для предотвращения войны сейчас, но и для искоренения причин, могущих породить ее в будущем. Реализация положений создает действенные орудия предотвращения войны, и наша страна делает конкретные шаги в этом направлении.

Наша программа — программа *совместных* действий, она открывает широкие перспективы международного сотрудничества, имеющего целью не только предотвратить непосредственную угрозу войны, но и объединить народы и государства для решения сложных и взаимопереплетающихся национальных, региональных и общепланетарных проблем, выведения человечества на путь «устойчивого развития», т. е. развития, свободного от катастрофических дисбалансов как в международных отношениях, так и в отношениях человека, общества и природы. Тем самым создается условие

<sup>1</sup> См.: Горбачев М. С. Выступление в Организации Объединенных Наций, 7 декабря 1988 г. М., 1988.

для научного и гуманного решения всего комплекса глобальных проблем человечества.

Мы знаем, что сегодня выдвигаются разные проекты, многие из которых не содержат в себе, к сожалению, реалистических, конструктивных предложений. Однако на разных стадиях поисков и они играли свою роль. Быть может, в ходе непосредственных дискуссий в разные годы в отношении них высказывались порой чрезмерно негативистские суждения. Теперь время по-новому оценить многое, и кое-что, видимо, и переоценить. Важно видеть вместе с тем *основное направление* поисков решения глобальных проблем, которое реализуется сегодня в новом политическом мышлении как интегральном результате этих совместных поисков.

Рассмотрим, как в истекшие 10–15 лет формировались основные концепции *глобалистики*, включая ее марксистский вариант, существо которого в общем виде было очерчено выше.

Следует отметить, прежде всего, что марксизм, вопреки распространенному мифу его современных противников, не только не стоял в стороне от научного осмысления глобальных проблем, но, опираясь на классические традиции, творчески развивал эту проблематику, получив мощные импульсы в результате XX съезда КПСС. Важно при этом, что такая разработка осуществлялась в тесной связи с проблематикой человека, и здесь также сказались традиции и преимущества марксизма. Это и привело в итоге к пониманию приоритетности общечеловеческих ценностей, диалектики общечеловеческого и классового, что нашло свое воплощение в концепции нового политического мышления, получившего широкое признание в мире. Однако произошло это уже после апрельского (1985 г.) Пленума ЦК КПСС, хотя марксисты ставили проблемы современного развития человечества в связи с проблемой будущего человека уже в конце 60 — начале 70-х годов<sup>1</sup>. Хочется отметить при этом деятельность журнала «Вопросы философии», в котором в начале 70-х го-

<sup>1</sup> Например, в 1969 г. в Праге была издана книга «Civilizace na Rozcestí» («Цивилизация на распутье»), в которой было представлено понимание глобаль-

дов был проведен ряд «круглых столов» по проблемам, касающимся человека и его будущего в биологическом и социальном планах: «Человек и среда его обитания», «Наука и глобальные проблемы современности», «Социально-философские проблемы демографии», участники которых — философы и крупнейшие ученые — обсуждали глобальные проблемы именно в комплексе, подчеркивая центральное место среди них проблемы человека.

Надо отметить, что марксистское обсуждение глобальных проблем, начатое у нас в стране в начале 70-х годов, сразу, изначально основывалось на комплексном их понимании, на необходимости рассматривать их в единстве различных аспектов, как технологических, так и социальных. Академик П. Л. Капица в ходе дискуссии в 1972 г. назвал три таких аспекта: 1) технико-экономический, связанный с истощением природных ресурсов земного шара; 2) экологический, связанный с биологическим равновесием человека с живой природой при глобальном загрязнении окружающей среды; 3) социально-политический, поскольку эти проблемы связаны с необходимостью их решения в масштабе всего человечества<sup>1</sup>.

В ходе обсуждения подчеркивалось, что, в сущности, все глобальные проблемы как бы сосредоточиваются вокруг общей и главной — проблемы человека, его существования, его развития в современных социальных условиях. По существу, стоит проблема будущего человека, причем имеется в виду не только его социальное будущее, но и его будущее как живого, чувственного, природного существа, потому что и экологическая проблема, и проблемы народонаселения, питания, развития процессов научно-технической революции и в особенности проблемы, связанные с войной и миром, касаются самого существования человека.

Причины появления проблем глобального характера, согласно марксистскому их пониманию, — в некоторых характерных особенностях развития современных произво-

ных проблем современности с точки зрения марксизма. Активная роль здесь принадлежала выдающемуся философу и социологу-марксисту Радовану Рихте.

<sup>1</sup> См.: Вопросы философии. 1973. № 2. С. 37.

дительных сил. Анализируя тенденции развития индустриального производства, Маркс в свое время показал, что они с неизбежностью обретают мировой характер, делают проблемы, связанные с ним, всемирными, глобальными. Это относится, в частности, к тем проблемам, которые мы включаем в общий комплекс проблем современной научно-технической революции. При всей специфике процессов научно-технической революции, которую они приобретают в рамках разных систем, существуют и общие закономерности: закономерности развития производства, закономерности развития науки, развития техники, которые должны нами фиксироваться и изучаться. И именно эти общие закономерности все больше подчеркивают мировой, интернациональный характер развития современной науки и техники.

Глобальный характер многих животрепещущих проблем современности объясняется также их новыми масштабами или результатами, которые дает развитие современного производства, науки, техники и культуры.

Наконец, глобальность проблем определяется еще и таким фактором, как большая «уплотненность», если можно так выразиться, взаимодействия событий в мире, их возросшая взаимная зависимость. Нельзя, однако, рассматривать этот процесс, в ходе которого многие проблемы становятся глобальными, как нечто принципиально новое в развитии современного производства, науки и техники, средств коммуникации и информации. Хотя мы наблюдаем здесь явления, с которыми не сталкивались и которые были неизвестны в прошлом, все же в основном происходит колоссальный количественный рост факторов и явлений, действовавших в прошлом. И этот рост приводит к возникновению нового качества, превращению многих процессов в глобальные.

Важно еще отметить, что глобальные проблемы — это не есть какие-то «надсоциальные» проблемы. Они реально существуют в специфических формах, которые определяются социальными системами, в которых живут государства, народы, то есть в государственных, социальных, регио-

нальных формах. Учет связи глобальности проблем с их социальными аспектами и в то же время четкое различие этой связи и этих аспектов являются очень важной предпосылкой для практического и теоретического решения глобальных проблем.

Конечно, многие постановки глобальных проблем в то время отражали первоначальный уровень их понимания, стремление скорее «вписать» их в существующую идеологическую систему, чем изменить ее. Однако они логично вели к этому, подготавливая почву для того, что мы называем сегодня новым политическим мышлением. Эта задача получала и первые свои выражения. Так, подчеркивалось, что то, как решаются глобальные проблемы, демонстрирует истинность или ложность той или иной идеологии, той или иной концепции, которая существует в рамках этой идеологии. Именно здесь, как нам кажется, в решении глобальных проблем, и доказывается сегодня жизненность и правота марксистской теории, показывающей будущее для всего человечества.

Здесь обнаруживается и другое обстоятельство: глобальные проблемы, как никакие другие проблемы современности, требуют содружества между науками, содружества многих наук — естественных и общественных. Они требуют союза науки и практики, экономики и политики. Только в условиях этого содружества и союза они могут успешно обсуждаться и решаться — таков итоговый вывод, оказавшийся доступным нам в те годы.

Таким образом, к концу 70 — началу 80-х годов в исследованиях советских ученых-обществоведов, а также представителей специальных наук был выявлен круг глобальных проблем, создана их концепция, намечена стратегия и тактика их научного и социального разрешения. Первые марксистские работы в области глобальных проблем современности, несмотря на постановку, разработку и разрешение ряда важных в теоретическом отношении вопросов, позитивные результаты содержали еще недостаточно полно. Более того, ощущалась настоятельная необходимость развития *философии глобальных проблем*, обнаруживающей

свою эвристическую эффективность в решении этих во многом новых, не имеющих прямых аналогов в прошлом проблем.

С начала 80-х годов активизируются исследования по формированию и развитию марксистской концепции глобальных проблем современности, исследуются их сущность, диалектическая взаимосвязь и взаимозависимость, системный характер и исторические перспективы человечества в контексте развития процессов, затрагивающих как мир в целом, так и отдельные его регионы и страны. Вот краткое резюме тех представлений, которые сложились в нашем обществе введении, включая философию.

1. Особенностью современного этапа истории человечества является то, что все большее число основных проблем общественного развития, ранее имевших во многих случаях локальный характер, приобретает глобальные масштабы. Иначе говоря, глобальные проблемы не возникают где-то рядом с ранее существовавшими, а органично вырастают из них. И их решения в той или иной стране или регионе уже недостаточно, так как оно оказывается тесно связанным и с тем, как они решаются (или не решаются) в других странах и регионах, а также в мире в целом.

2. Глобальные проблемы образуют органически целостную систему, в рамках которой наблюдается диалектическая взаимозависимость компонентов, их иерархическая соподчиненность, зависимость от целого, развитие в пространстве и времени и т. п. Характерной особенностью этой системы является то, что она обладает чрезвычайной сложностью, многофакторностью. Вместе с тем в ней проявляются и статистически реализующиеся закономерности, определенная направленность, некоторая, если можно так выразиться, «целевая детерминация». И это проявляется прежде всего в том, что сущностной основой системы глобальных проблем оказываются социальные взаимосвязи и взаимозависимости, определяемые фундаментальными закономерностями общественного развития.

Это дает ключ к познанию не только теоретической сущности глобальных проблем, но и путей их практического ре-

шения, которое предполагает выработку долговременной стратегии, обращенной в будущее.

3. Центральным звеном этой стратегии является ныне развитие международного сотрудничества, объединение усилий всего человечества в решении глобальных проблем. Вместе с тем необходимо ясное понимание того, что их полное и окончательное решение возможно лишь в отдаленной перспективе на основе социальных преобразований во всемирном масштабе. Марксисты не скрывают этого. Но они, будучи реалистами, исходят из того, что эта конечная цель будет реализовываться постепенно, в течение определенного исторически длительного периода.

Поэтому стратегия решения глобальных проблем, обращенная в будущее, строится с учетом необходимости объединения усилий всего человечества в решении проблем, которые уже сегодня угрожают его существованию.

4. Стратегия всех прогрессивных сил, состоит в том, чтобы имеющиеся в распоряжении современного человечества материальные и духовные силы обратить на решение основных проблем современности, получивших глобальный характер. Это предполагает, прежде всего, отказ от неразумного растрачивания этих сил в целях гонки вооружений, подготовки мировой ракетно-ядерной войны.

5. Огромную роль в решении глобальных проблем играют наука, научно-технический прогресс человечества. Однако эта новая социальная функция мировой науки также предполагает международное сотрудничество и солидарность внутри самого мирового научного сообщества, возрастание социальной и гуманистической ответственности ученых, отказ от всяких форм научно-технического обслуживания милитаристских программ, военно-промышленного комплекса. Наука для человека и человечества, наука в целях решения глобальных проблем современности — вот истинная гуманистическая ориентация, которая должна вдохновлять ученых всего мира.

6. Стратегия решения глобальных проблем, обращенная в будущее, не может не соединять в себе научный, социальный и гуманистический подходы к этим проблемам. И она

не может не иметь единую «точку отсчета», в качестве которой выступает для нас человек и его будущее. Это является «самоцелью» (К. Маркс) нового общества, но это же оказывается конечной целью и движущей силой научного и социального решения глобальных проблем в их единстве.

Поэтому гуманистическая сущность нового общества совпадает с направлением и потребностями человека и человечества в условиях глобальных проблем.

На этой концептуальной основе, развитой к началу 80-х годов, стала активно проводиться серия организационных мероприятий, стимулировавших научные исследования глобальных проблем.

В рамках современных разработок, затрагивающих различные аспекты глобальных процессов мирового развития и приобретающих все более комплексный характер, с известной степенью условности можно выделить несколько соответствующих направлений: философско-методологическое, естественнонаучное и научно-техническое, социально-экономическое.

Однако марксистский подход отличается от любого другого именно тем, что он ориентирует не на недифференцированное рассмотрение глобального развития, отвлекающееся от социально-политических реальностей в мире, а на конкретное видение мира, включенное в контекст объективных законов, тенденций, движущих сил исторического процесса. Только с учетом этой реальности и этой перспективы можно, по-видимому, строить конкретные прогнозы и модели будущего, относящиеся к миру на рубеже третьего тысячелетия.

Таким образом, к середине 80-х годов созданы научные основы, обеспечивающие развитие нового направления в науке, связанного с изучением глобальных проблем современности.

Было бы неверно считать, что марксистская традиция изучения глобальных процессов мирового развития противопоставляет себя исследовательским направлениям, исходящим из других философско-мировоззренческих оснований. Напротив, существенный аспект развития марксист-

ских исследований глобальных проблем — налаживание диалога с учеными иных мировоззренческо-идеологических позиций. Это проявилось уже в 1961 г. на конференции «Какое будущее ожидает человечество», организованной в Руайомоне, близ Парижа, по инициативе редакции журнала «Проблемы мира и социализма» и Центра марксистских исследований Французской коммунистической партии. Международная встреча в Руайомоне протекала как открытый, публичный диспут между представителями двух мировоззрений.

В конце января 1983 г. в Париже состоялся международный colloquium «Марксизм и освобождение человека», организованный Институтом марксистских исследований при Французской коммунистической партии. В colloquium участвовали представители марксистской мысли из 32 стран, в том числе из 12 социалистических, 11 развивающихся и 9 развитых капиталистических стран. В семидесяти с лишним докладах и выступлениях было большое богатство оттенков мнений, акцентов. Не было одного — конфронтации непримиримых теоретических и политических позиций.

Развитие диалога представителей различных философских, идеологических направлений, исследующих глобальные проблемы, осуществляется и в рамках международных организаций: ЮНЕСКО, Римского клуба, ЮНЕП, Международного института системного анализа (Австрия), Берлинского научного центра (Международный институт сравнительных социальных исследований, Берлин) и др.

Мы видим, что именно марксистами был поставлен вопрос о приоритете социальных аспектов глобальных проблем и сделан акцент на человеке, его сохранении и развитии как глобальной проблеме, центральной при анализе всех остальных технологических, экологических, ресурсных, демографических и прочих проблем глобального масштаба и характера. Это позволило логично подойти к идее о приоритете гуманистических общечеловеческих ценностей и в этой сфере, органично соединить их с социально-классовыми в новом политическом мышлении и новом (реальном) гуманизме.

Марксистские исследования этого комплекса проблем учитывали, что новые условия существования и развития человечества порождают технологические формы мировой цивилизации, от которых в существенной степени зависят также ее социальные, человеческие и экологические характеристики. Но в какой именно степени и как сами социальные факторы влияют сегодня на магистральные направления развития мировой цивилизации? Вот решающий вопрос, без ответа на который невозможно эффективно вести научный поиск путей развития мировой цивилизации во взаимодействии общества, человека и природы, где как раз и проявляются основные ее характеристики.

Мировая цивилизация, т. е. вся материальная и духовная структура человеческого общества на определенной стадии его развития, включая культуру, имеет как конкретные социально-экономические, так и глобальные характеристики, которые марксисты рассматривают в диалектическом единстве. При этом сохраняется все ценное, что было накоплено человечеством на предшествующих этапах истории мировой цивилизации. Но и на современной ее стадии существующие в разных и даже противоположных формах материальные и духовные ценности мировой цивилизации взаимодействуют все более интенсивно, подтверждая научно обоснованную К. Марксом закономерность *интернационализации* экономической и других видов человеческой деятельности.

Прогресс нашего времени разворачивается в условиях резких противоречий, в том числе и тех, которые имеют глобальные масштабы, затрагивают самые основы существования цивилизации. Именно так, через борьбу противоположностей, трудно, в известной мере как бы наощупь, складывается противоречивый, но *взаимозависимый, во многом целостный мир*.

Глобальные, общечеловеческие проблемы существенно влияют сегодня на судьбы мировой цивилизации, общий прогресс человечества, а потому вне их анализа невозможно проследить пути развития последнего в современную эпоху.

На пути прогресса существует ряд препятствий как объективного, так и субъективного порядка, которые ставят перед нами проблемы, требующие глубокой, революционной перестройки всех сфер нашей жизни, чтобы мы научились мыслить и работать по-новому. Это относится и к ряду экономических проблем, и к более общим социальным, человеческим, экологическим и т. п. На этом пути у нас немало трудностей, преодоление которых требует определенного времени, материальных затрат и активизации человеческого фактора.

Усилия социалистического общества на рубеже XX–XXI вв. будут направляться во многом именно на реализацию этих целей, способствующих созданию нового облика социалистического общества — гуманного и демократического. И это будет означать не только достижение нового качества социалистического общественно-экономического развития, но и прогресса мировой цивилизации как целого, поскольку ценности и приоритеты, которые утверждает социализм, во все большей мере приобретают общечеловеческое значение. Они выдвигаются самым ходом развития мировой цивилизации как наиболее передовые, прогрессивные, способные вывести ее из тупиковых ситуаций. Это относится ко всей системе глобальных проблем цивилизации, начиная с проблемы мира и разоружения, преодоления отсталости отдельных стран и регионов и кончая экологическими, научно-техническими и гуманитарными проблемами, определяющими новое место человека и смысл его жизни в новых технологических условиях, которые уже созданы в последние десятилетия и будут интенсивно развиваться на рубеже третьего тысячелетия. История мировой цивилизации с этой точки зрения является процессом становления, порабощения и освобождения, развития общественного человека в его взаимодействии с природой. Путь цивилизации — путь разума и гуманизма, утверждения их во всемирно-историческом масштабе.

Научно-философское осмысление этих идей и подходов — также трудный путь разума и гуманности. Не все здесь пока ясно, хотя и сделаны определенные шаги.



Сегодня многие политические деятели мира, журналисты-международники, писатели, представители разных сфер культуры говорят о необходимости нового мышления в ядерный век. Но редко вспоминают при этом, что первыми, кто привлек внимание к этой проблеме, были ученые и среди них — марксисты, коммунисты. 31 января 1955 г. великий физик современности коммунист Фредерик Жолио-Кюри, бывший в то время президентом Всемирной федерации научных работников, обратился к известному буржуазному философу и прогрессивному общественному деятелю Бертрану Расселу с письмом, в котором указывал на угрожающую человечеству опасность ядерной катастрофы и настоятельную необходимость того, чтобы деятели науки объединились для подготовки совместного заявления на эту тему. Такое заявление, по мнению Ф. Жолио-Кюри, должны были сформулировать и подписать лица, пользующиеся неоспоримым научным авторитетом, хотя и с различными философскими убеждениями. Б. Рассел поддержал предложение Ф. Жолио-Кюри и также отметил, что лица, которые подпишут заявление, не должны принадлежать к одному политическому направлению, а, напротив, должны представлять мнения всех кругов общества. Такой подход и лег в основу написанного Б. Расселом манифеста, который подписали выдающиеся ученые капиталистических и социалистических стран. Первым подписал его А. Эйнштейн (за два дня до своей кончины), затем — Ф. Жолио-Кюри, М. Борн, Л. Полинг и др.

9 июля 1955 г. Б. Рассел огласил на пресс-конференции это заявление ученых, которое стало называться Манифестом Рассела—Эйнштейна и положило начало широко известному теперь Пагуошскому движению за мир и разоружение. В манифесте подчеркивалась трагичность ситуации, в которой оказалось человечество в результате разработки оружия массового уничтожения. Мы обращаемся как люди к людям, говорилось в этом документе. Помните о том, что вы — человеческие существа, и забудьте все остальное. «Имея в виду тот факт, что в любой будущей мировой войне ядерное оружие, несомненно, будет использовано и что та-

кое оружие угрожает продолжению существования человечества, мы призываем правительства стран мира признать и публично заявить, что цели политики не могут быть продолжены мировой войной, и мы призываем изыскать мирные средства для разрешения всех разногласий между ними». И самое главное, получающее сегодня особый резонанс: чтобы сохранить жизнь на нашей планете, мы как представители рода человеческого должны научиться мыслить по-новому и предпринимать практические шаги, исключающие войну и гонку вооружений.

Более трех десятилетий отделяют нас от времени опубликования Манифеста Рассела—Эйнштейна, который, на наш взгляд, правильнее было бы связывать и с именем Ф. Жолио-Кюри. За эти годы взорвано много ядерных и термоядерных бомб, созданы сложнейшие системы разной степени дальности, способные доставить смертоносный груз в любую точку нашей планеты. Накоплен огромный ядерный потенциал. Однако пока еще ни разу ядерное оружие не было применено ни в одном из военных конфликтов, которых было немало за эти годы. Мир отдает себе отчет и в том, что применение ядерного оружия хотя бы один-единственный раз означало бы мировую термоядерную войну, которая в современных условиях привела бы к катастрофе для всего человечества. Означает ли это, что люди на Земле научились мыслить по-новому в ядерный век, к чему призывает Манифест Рассела—Эйнштейна — Жолио-Кюри? К сожалению, на этот вопрос нельзя ответить однозначно.

Чтобы одолеть силы войны, силы милитаризма, предстоит мобилизовать весь огромный общепланетарный антивоенный потенциал, усилия всех миролюбивых стран и народов. Ныне разворачивается новый, во многом решающий этап борьбы за запрещение ядерных испытаний, обуздание гонки вооружений, за избавление человечества от угрозы катастрофы, за надежный мир и всеобъемлющую международную безопасность. Цементирующей основой этих действий является новое политическое мышление, пример которого дает наша страна, другие страны социализма.

В беседе с группой деятелей мировой культуры М. С. Горбачев сказал, что «сейчас действительно настал тот критический момент в истории, когда очевидно, что роковая опасность может быть устранена лишь совместными усилиями». И далее: «В. И. Ленин в свое время высказал мысль колоссальной глубины — о приоритетности интересов общественного развития, общечеловеческих ценностей над интересами того или иного класса. Сегодня, в ракетно-ядерный век, значимость этой мысли ощущается особенно остро. И очень хотелось бы, чтобы в другой части мира тоже поняли и приняли тезис о приоритете общечеловеческой ценности мира над всеми другими, к которым привержены те или иные люди.

Надо во весь голос говорить о тревогах нашего времени, вместе вести поиск необходимых решений ради мирного настоящего и будущего, будить совесть и ответственность каждого человека за судьбу мира. Надо сохранить цивилизацию — при всех ее трудностях и противоречиях — для жизни, для человека. А если человечество будет жить, с противоречиями оно как-нибудь разберется»<sup>1</sup>.

Это может означать начало нового этапа в развитии человечества. Теперь уже речь идет не столько о росте его материальной и научно-технологической мощи, но — главное — о его мышлении и психологии, ценностных ориентациях и гуманистических устремлениях. Почему главное? Да потому, что все другое теперь уже больше подавляет, чем высвобождает основное в человеке и человечестве — его разум и гуманность, элементарное чувство самосохранения. Надо вспомнить простые и вечные истины, на которых зиждется жизнь человеческого рода, истины, которые не измеряются мегатоннами злой и неразумной разрушительной силы, но одни только и могут противостоять ей. Это разум, соединенный с гуманностью, добрый разум, который во все времена назывался мудростью, так необходимой нам сегодня.

Что это? Утопические грезы, идеализм с его верой во «всемирный разум»? Наверное, это было бы так, если бы за всем этим не стояли конкретные, научно обоснованные исследо-

<sup>1</sup> Горбачев М. С. Избранные речи и статьи: В 7 т. М.: Политиздат, 1987. Т. 4. С. 164.

вания мировой ситуации и конструктивные предложения, в общем и целом составляющие глобальную мирную стратегию. Прежде всего это обнародованная в Заявлении от 16 января 1986 г. программа полной ликвидации ядерного оружия к 2000 г., содержащая поэтапное решение проблем ядерного разоружения, а следовательно, рассчитанная и на эволюцию нашего мышления и политической психологии, их адаптацию к новым условиям и их динамике, адаптацию, связанную в первую очередь с развитием сотрудничества и ростом международного доверия, воспитанием в духе мира. Но это значит, что предложенная нашей страной программа и сама культивирует почву, на которой она произрастает. Это разумный реализм созидательной силы, противостоящей губительной для человечества злой неразумности.

Весьма наглядно это проявилось в восприятии мировой общественностью наших взглядов и позиций, которые были выдвинуты М. С. Горбачевым в его выступлении в ООН 7 декабря 1988 г. Речь идет не только о конкретных шагах в области разоружения. Именно как *новая философия мира* была оценена наша концепция. И ее отличительной особенностью является новое видение мира с точки зрения новых реальностей — превращения многих национальных и региональных проблем в глобальные.

В связи с этим меняется само представление о характере и критериях прогресса, в ходе которого огромное значение имели Французская революция 1789 г. и российская 1917 г., давшие ему — каждая по-своему — гигантский импульс. И сегодня перед нами — иной мир, для которого надо искать иные пути в будущее, где общечеловеческие интересы рассматриваются как баланс различных (социальных и др.) подходов в рамках международных. Признается обязательность *свободы выбора* и *многовариантность* общественного развития разных стран, единство в многообразии в политическом плане, ведущее к укреплению единства мира.

Все это не ведет к отрицанию того, что будут происходить коренные изменения и революционные перемены внутри отдельных стран и общественных структур. Однако задача состоит в том, чтобы «совместно искать путь к *верховенству об-*

*щечеловеческой идеи* над бесчисленным множеством центробежных сил, к сохранению жизнеспособности цивилизации, возможно, единственной во Вселенной»<sup>1</sup>. И в мире уже сложились силы, побуждающие так или иначе к *вступлению в мирный период*. Изменение в философских подходах и в политических подходах — серьезная предпосылка для этого. Последнее связывается также с деидеологизацией межгосударственных отношений, с обменом духовными ценностями; с честной борьбой идеологий, которая не должна переноситься на взаимоотношения между государствами, так как иначе нельзя решить ни одной из мировых, глобальных проблем.

В этом направлении коренного преобразования политического и духовного облика планеты сделаны лишь самые первые шаги, которые встречают в определенных влиятельных кругах недоверие, наталкиваются на сопротивление. «Наследие и инерция прошлого продолжают действовать. Глубокие противоречия и корни многих конфликтов не исчезли.

...Однако смысл наших международных усилий, одно из ключевых положений нового мышления состоят как раз в том, чтобы придать этому соперничеству качество разумного соревнования в условиях уважения свободы выбора и баланса интересов.

В этом случае оно станет даже полезным и продуктивным с точки зрения общемирового развития.

Иначе — если его главным компонентом, как до сих пор, останется гонка вооружений — соперничество губительно»<sup>2</sup>.

Конечно, эта концептуальная, философская платформа нового политического мышления диалектически соединяется с основными постулатами нашей идеологии, она стимулирует их развитие.

*Осознание особенностей существования и развития человека и человечества в условиях глобальных проблем* должно было привести и привело к новому пониманию мира, к новой концепции современной эпохи. Ее уже невозможно понять вне связи с процессами *интернационализации, глобализации* миро-

<sup>1</sup> Горбачев М. С. Избранные речи и статьи. Т. 4. С. 12.

<sup>2</sup> Горбачев М. С. Выступление в Организации Объединенных Наций 7 декабря 1988 года. С. 31.

вого развития, которые во многих случаях *оказались сильнее внутриформационных процессов*, получили приоритетное значение.

Глобальные проблемы делают все более прочной материальную ткань политики мирного сосуществования.

Под влиянием необходимости сотрудничества в решении глобальных проблем еще более усиливается интернационализация жизни человечества, которая происходит по мере интернационализации его экономического и культурного развития и т. д. В перспективе она станет основой дальнейшего развития человеческой цивилизации.

Чрезвычайно важно сохранить и приумножить все ценное, что создавалось марксистами в прошлые годы. Однако сегодня надо идти дальше. Надо больше разяснять и развивать марксистскую концепцию глобальных проблем, то, как они, в частности, влияют на сосуществование и соперничество разных социально-экономических и политических систем, показать, как по-новому ставятся вопросы, относящиеся к диалектике общечеловеческого и классового, приоритетности общечеловеческих ценностей, новому пониманию гуманизма.

В такой же, по-видимому, степени, в какой мы сейчас вправе говорить о необходимости и возможности, реальности утверждения нового, в том числе политического мышления, в такой же мере мы должны говорить и говорим сейчас о необходимости, возможности и реальности утверждения *нового гуманизма*, новых форм гуманизма, которые соответствовали бы новому мышлению. Для этого нужно соотнести то, что характеризует новое политическое мышление, с теми принципами гуманизма, которые утверждаются сейчас в мире на разных философских основах и которые марксизм пытается утвердить также в присущих ему формах. Если мы исходим из того, что новое политическое мышление ставит в центр концепцию взаимозависимого, взаимодействующего целостного мира, т. е. оно исходит из того, что мир един, то мы тем самым утверждаем, что этот мир — мир *целостного* человека.

Мы говорим о приоритетности таких подходов, об утверждении общечеловеческих ценностей как главных, решающих, но тем самым мы утверждаем приоритетность ценностей мира

человека. Мы утверждаем целостного человека как нечто приоритетное и потому уже не можем противопоставлять разных людей в зависимости от каких-то других факторов, которые разделяют их в современном мире. Это не значит, что мы не видим этих факторов. Но в новых условиях развивающихся взаимосвязей экономического, политического, научного, культурного характера, которые все больше объединяют мир, обнаруживают его целостность, когда утверждается приоритет этих целостных связей, в этих условиях и нужно научиться видеть то общее, что объединяет не только человечество, но характеризует и самого человека. Если поставить социальные отношения, из которых исходит новое политическое мышление, вне человека, вне того нового, что сейчас обнаруживается в нем, то это мышление окажется оторванным от главного — от гуманистического фундамента, из которого необходимо исходить. Условия глобальных проблем также переводят во многих случаях осмысление этих вопросов в принципиально новое качество, но вместе с тем сохраняются традиции марксистского подхода, творчески развивающиеся, в том числе и во взаимодействии с концептуальными идеями, имеющими иные основания. Новое здесь связано с особым пониманием значения гуманистических ценностей в их отношении к современному научному познанию, о чем уже шла речь выше. Это полностью относится и к глобальным проблемам и роли науки в их решении.

Наука не только находит путь определенного решения глобальных проблем, но и делает авторитетное «предостережение» относительно того, что если их решение не будет достигнуто, то перед человечеством возникнет некоторая угроза. Большинство глобальных проблем и существует сегодня именно как актуальная угроза. К сожалению, эта угроза не снимается во многих случаях и тогда, когда мы рассматриваем перспективу XXI в. Тем самым наука стимулирует гуманистическую и социальную постановку и решение глобальных проблем. Она способствует тому, что под влиянием возникающих угроз изменяется шкала ценностей, причем все явственнее обнаруживается *приоритет гуманистических и социальных целей*. Попытка определить это в последнее время предприни-

мается многими мыслителями. Содержащаяся в них конкретная интерпретация понятия гуманизма нас, марксистов, естественно, не всегда может удовлетворить, но мы с пониманием относимся к самым разнообразным гуманистическим тенденциям, проявляющимся в современном мире, и готовы вести с их представителями дискуссии, диалог.

Надо сказать, что в числе первых, кто в тесной связи с глобальными проблемами предчувствовал необходимость нового гуманизма, был один из крупнейших современных ученых, видный общественный деятель Дж. Хаксли, который, возглавив ЮНЕСКО после Второй мировой войны, изложил это в своей статье «Философия и назначение ЮНЕСКО»<sup>1</sup>. ЮНЕСКО, по-видимому, должна руководствоваться идеями гуманизма, глобального по масштабам и эволюционного по своей сути, делает вывод Дж. Хаксли. «Мир, — считает он, — практически един, и человеческие потребности одинаковы в любом его районе. Они состоят в том, чтобы понять его, овладеть им и наслаждаться им»<sup>2</sup>.

Позиция Хаксли (хотя и без ссылок на него) получила яркое и впечатляющее (хотя в определенном отношении столь же одностороннее) развитие в трудах Римского клуба. Почти все они в той или иной степени апеллируют к необходимости выработки «нового мирового сознания», «глобального этоса» и пр. В последних докладах само решение глобальных проблем и, следовательно, будущее человечества ставятся в прямую зависимость от изменений его гуманистических целей, сознания, морали.

Когда мы говорим о новом гуманизме, соответствующем условиям глобальных проблем, мы имеем в виду научный гуманизм, который еще в середине прошлого столетия провозгласил К. Маркс и который развивается сегодня в тесной связи с практикой развивающегося социализма, с общими закономерностями развития современного человечества, в том числе и в сфере глобальных проблем.

Новый гуманизм, провозглашенный марксизмом, будучи классовым по своим первоначальным истокам, с самого нача-

<sup>1</sup> См.: Курьер ЮНЕСКО. 1976. Апрель.

<sup>2</sup> Там же.

ла опирался на идею интернациональной общности человечества, которая в будущем получит свою полную и адекватную реализацию. Он поэтому органично включает в себя и глобальные подходы, переводя их в реальную плоскость конкретной политики, учитывающей наличие в современном мире сосуществующих систем социализма и капитализма, необходимость глубоких социально-экономических, научно-технических и культурных преобразований для построения новой цивилизации.

Исходя из гуманистического идеала общества и представления о человеке как «самоцели» истории, новый гуманизм предполагает социальную и индивидуальную активность в достижении ближайших и перспективных целей человечества, основанную на научном подходе. Он включает в себя как нечто необходимое постоянное стремление к переменам, в том числе и радикальным, революционным, рассматриваемым как средство, которое всегда должно быть адекватно целям.

Новый гуманизм исходит из того, что достижение этих целей возможно лишь в условиях демократии и свободы, представляющих собой огромную ценность, вне которой невозможен прогресс человечества. Он тесно связан также со стремлением ко всеобщему миру и международному сотрудничеству, способностью к диалогу в актуальном и историческом аспектах.

Новый гуманизм утверждает, исходя из определенного понимания будущего человека и человечества, и он провозглашает, поэтому справедливость и альтруизм, бережливость и щедрость, сострадание и ответственность, стремление к новому и уважение к настоящему и прошлому человека и человечества.

Конечно, еще и сегодня этот гуманизм во многом существует как цель и идеал. Однако определенные элементы его во все большей мере становятся реальностью мирового развития, и новый вклад здесь вносит развивающийся социализм в его стремлении к новому, гуманному и демократическому облику. Этот процесс становления и развития нового (реального) гуманизма, тесно связанного с решением комплекса глобальных проблем человечества, является известной пред-

посылкой и условием его будущего. А поэтому надо желать и надеяться, чтобы он воплотился в жизнь, чтобы он стал ведущей духовной силой прогресса человечества.

Но одной надежды мало — нужны целенаправленные действия на основе принципов нового (реального) гуманизма. Нужна и соответствующая система международно-правовых соглашений по линии ООН в решении глобальных проблем человечества.

Необходимо развитие идей, ценностей и норм, определяющих гуманистическую ориентацию людей, причастных к решению глобальных проблем на всех этапах — от осознания и постановки проблем до практического их решения. Необходимо сформировать систему принципов поведения в глобальном масштабе на основе общечеловеческих ценностей.

Во всем мире растет число людей, которые сознательно обращаются к нелегкому искусству считаться с интересами друг друга, к идеям глобальной ответственности. Принципы глобального поведения должны помочь людям выйти за пределы их сугубо профессиональной этики и побуждать их к активной гражданской деятельности, чтобы внести вклад в общие усилия по решению общечеловеческих проблем. Принципы глобальной этики могли бы войти, по моему мнению, в некоторую декларацию, совместно разработанную и принятую различными международными организациями, сосредоточившими усилия на решении глобальных проблем.

Конечно, не все здесь просто, и необходимы нарастающие усилия на общественном и индивидуальном уровнях, причем в глобальных, общечеловеческих масштабах, чтобы прогресс в этой важнейшей сфере человеческого бытия непрерывно ускорялся. Но иного нам не дано!

Это становится настоятельным императивом нашей эпохи — и не только в отношении глобальных проблем войны и мира, но и всей системы глобальных проблем.

**Виктор Аронович МАЛАХОВ**

*доктор философских наук, профессор,  
до 2015 года главный научный сотрудник  
Института философии им. Г. С. Сковороды  
НАН Украины*

## Генрих Степанович Батищев и его концепция глубинного общения<sup>1</sup>

Философский путь Генриха Батищева был богат открытиями, духовными обретениями — и внутренне был на них нацелен. В философии, как и в жизни, Генрих Степанович до конца своих дней сохранял юношескую экспрессию, стремление открывать новые горизонты для себя и для других. Проработав всю жизнь в Институте философии, по своей человеческой конституции он был неутомимый *путник* — и вдохновенно об этом писал<sup>2</sup>. Легкий, стремительный, он нередко изумлял неожиданными поворотами мысли. Но в этих поворотах была не просто внутренняя логика — была своя глубокая правда. В какой-то мере динамичная траектория мысли Батищева предвосхищала некую общую тенденцию трансформации российской философской мысли конца XX в., в гораздо

<sup>1</sup> Концепция глубинного общения Г. С. Батищева полнее всего раскрыта в его статье «Особенности культуры глубинного общения». Статья эта издавалась трижды: в сб.: *Батищев Г. С.* Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 13–51; в журнале: Вопросы философии. 1995. № 3. С. 109–129; в издании философско-педагогических сочинений Батищева, подготовленном А. А. Хамидовым: *Батищев Г. С.* Философско-педагогические произведения. Собр. соч.: В 2 т. Бийск, ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 2. С. 194–229. Текст статьи печатается по последнему изданию.

<sup>2</sup> См., напр.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 325–333; *Он же.* Диалектические строки // Батищев Г. С. Философско-педагогические произведения: Собр. соч.: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Хамидов. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 2: Работы 1980-х годов. (Далее сокр.: ФПП-2. Пользуюсь случаем, чтобы обратить внимание читателя на кропотливый труд А. А. Хамидова, взявшего на себя задачу собрать, прокомментировать и издать работы выдающегося мыслителя — своего многолетнего собеседника и друга. — В. М.). С. 14–62.

**ГЕНРИХ СТЕПАНОВИЧ БАТИЩЕВ**

большей — была запросом, адресованным будущему. Это свое значение, думается, она не утратила до сих пор.

Пафос первых значительных публикаций Генриха Батищева, в том числе монографии «Противоречие как категория диалектической логики» (1963), определялся носившимся в оттепельном воздухе тех лет страстным желанием пробиться к «подлинному» Марксу, высвободить из-под догматических наслоений истинный смысл и дух его учения. Конечно же, речь шла не просто об отрешенной академической работе над текстами: читателей тех ранних батищевских работ не могла не поразить убедительность и мощь гуманистической диалектики Маркса в творческой интерпретации молодого мыслителя-шестидесятника. Батищевская — по следам Маркса — критика овеществления и превращенных форм социальной связи надолго сохранила эталонное значение для советских «младомарксистов», так же как и патетика утверждения целостной творчески-деятельной человеческой субъективности.

По мере развития упомянутого дискурса акцент в нем все более сдвигался для Батищева в сторону *деятельности* как подлинного средоточия человеческих сущностных сил. Блестящая работа 1969 г. «Деятельностная сущность человека как философский принцип»<sup>1</sup> стала настоящим манифестом *деятельностного подхода* в осмыслении человеческого бытия и обрела популярность, далеко выходящую за пределы профессиональной философской среды.

Надо сказать, что деятельностный подход как таковой приобретал в те годы все новых сторонников. В их достаточно пестром окружении концепция Батищева выделялась своей философской проработанностью в марксовом диалектическом духе и вместе с тем — открытостью по отношению к ценностным смыслам и духовным достояниям культуры. Все более явственно ощущалась в писаниях Батищева и характерная нравственно-проповедническая тональность, разительно не совпадавшая с «идейно-воспитательным» мейнстримом того времени, хотя порой и прибегавшая к его словарю. Этот свое-

<sup>1</sup> См.: Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 73–144.

образный проповеднический тон Батищева непосредственно передавал напряженность его собственных исканий и вместе с тем делал для него творчески неизбежными постоянные обращения к педагогической области (характерный пример — цикл статей Генриха Степановича, опубликованный в «Учительской газете» на протяжении 1988 г.).

Высокая степень философской репрезентативности батищевской концепции деятельности придавала особую значимость также и выходу мыслителя за пределы этой концепции — ведь, образно говоря, глубина его философской «вспашки» оставалась та же. И есть, несомненно, своя логика в том, что именно Батищеву, доведшему до крайней степени отчетливости и выразительности имманентно-деятельностное понимание человеческой субъективности, суждено было осознать и артикулировать принципиальное его преодоление. Вглядываясь все пристальнее в «сверхкатегию» деятельности, философ не мог не различить и ее теневое ядро, не мог не отметить моменты ее перерождения в демонический «активизм», не почувствовать, что в своем неограниченном саморазвертывании деятельность становится «безжалостно прямой и острой, как меч»<sup>1</sup> и в конце концов поглощает своего субъекта — человека, со всеми его высшими ценностями, нравственными связями, с его ответственностью и любовью.

Придя к подобному осознанию деятельности в ее трагической глубине, Батищев не стал сжигать «все, чему поклонялся»: напротив, повел речь о том, что «категию предметной деятельности надо поистине спасать»<sup>2</sup> — спасать путем включения в более высокую и духовно содержательную структуру, каковой может быть только структура субъект-субъектных отношений, структура ценностно ориентированного человеческого общения с другими людьми, со всем миром живого и со всем, как любил говорить философ, «беспредельным Универсумом».

В философском творчестве Батищева примерно с начала 1970-х годов намечается, к немалому удивлению иных его приверженцев, решительный поворот в сторону проблематики общения, сотворчества, совместной ценностной устрем-

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 194.

<sup>2</sup> Там же. С. 283.

ленности. Попутно следует отметить, что 70-е годы явились для Батищева также и порой кардинальных духовно-мировоззренческих переориентаций: вначале его привлекла религиозная мысль Востока (через призму учения агни-йоги), затем, и уже до конца жизни — православие. Без учета этого общего духовного контекста наше представление о философских исканиях и идеях «позднего» Батищева неизбежно оказалось бы неполным. Впрочем, усматривать в его работах зрелой поры всего лишь некий шифр сокровенных религиозных истин тоже было бы, на мой взгляд, несправедливо — слишком велика была степень его самостоятельности как творческого мыслителя, слишком глубоко впитал он и дух классической философской традиции, и практический опыт современности. С этой точки зрения философию Батищева 70–80-х годов уместно, быть может, рассматривать как *постсекулярную* — в ряду тех концепций последнего столетия, авторы которых, развивая свои собственно философские идеи, заново открывали для себя на этом пути основания религиозной веры<sup>1</sup>.

Однако вернемся к основной нити нашего рассмотрения. Вполне очевидно, что, совершая свой «общительский» (пользуясь словечком самого Генриха Степановича; вообще, придумывать неологизмы он был великий мастер) поворот, Батищев никоим образом не мог удовольствоваться исследованием чисто лингвистических, семиотических, психологических или каких-либо иных частных аспектов общения. Отталкиваясь от понимания деятельности как принципа целостного человеческого бытия, он и к общению подходил как к началу бытийственному, объемлющему всю целостность человеческой жизнедеятельности и всю полноту человеческих связей с окружающим миром, связей ведомых нам и неведомых.

Своеобразным ключом к батищевскому пониманию глубинного общения представляется понятие *другодоминантности*. Общение, согласно Батищеву, в своих истоках асимметрично — в этом отношении он ближе, пожалуй, не к М. М. Бахтину, а к А. А. Ухтомскому или Э. Левинасу. Подобно тому, как дело обстоит у только что упомянутых мыс-

<sup>1</sup> См.: Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / Ed. by Phillip Blond. L.; N.Y: Routledge, 1998.

лителей, батищевская философия общения предполагает, что человеческий субъект изначально находится в ситуации нравственного выбора между *своецентризмом* и *другодоминантностью*, т. е. бытием-для-себя и бытием-для-другого. Никакой «симметрии», никакого «баланса интересов» в рамках данной ситуации не просматривается — уравновешенность и гармония если и приходят, то значительно позже. Человек может выбрать «своецентризм», т. е. утверждение себя и своего вопреки всем инаковым: этот путь ведет в сторону зла и распада, в сторону эгоизма, общинной и национальной обособленности, самовлюбленного антропоцентризма (стоит заметить, что Батищев был убежденнейшим критиком антропоцентризма в отечественной философской литературе<sup>1</sup>). Напротив, принцип «другодоминантности» (ср. понятие «доминанты на лицо Другого» в творческом наследии А. А. Ухтомского) открывает перед субъектом путь к Другому как к другу и указывает возможности собственного самосозидания на этом пути.

Критикуя М. М. Бахтина за формальные моменты в понимании диалога, Батищев настаивает на том, что подлинное общение непременно предполагает «ценностную вертикаль» — совместно признанную восходящую иерархию ценностей<sup>2</sup>. Начинаясь для каждого из его участников с «другодоминантного» предпочтения партнера себе и сообщая раскрывая перед ними перспективу совместной устремленности ко все более высоким и содержательным горизонтам бытия, вглубь вечно открытого Универсума, ценностная вертикаль придает человеческому общению динамизм и объемность, способствует выявлению присущих ему преэмственных связей и творческих возможностей.

В развернутой форме концепция глубинного общения была изложена Батищевым в статье «Особенности культуры глубинного общения» (1987)<sup>3</sup>; ср. также главный труд философа «Введение в диалектику творчества» (рукопись депони-

<sup>1</sup> См., напр.: Батищев Г. С. Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // ФПП-2. С. 74–83; *Он же*. Введение в диалектику творчества. С. 429–431.

<sup>2</sup> См.: Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // ФПП-2. С. 527–551.

<sup>3</sup> См.: ФПП-2. С. 194–229.



рована в 1984, опубликована в 1997) и его «Диалектические строки» (записаны на протяжении 1980-х годов, опубликованы в 1992—1993<sup>1</sup>). Базисный факт, на который опирается данная концепция, — сущностное несовпадение, доходящее до противоположности, между поверхностной общительностью («коммуникабельностью», зачастую свойственной как раз личностям вполне монологичным) и глубинной раскрытостью и сопричастностью людей друг другу. Из крупных философов XX в. здесь сразу же вспоминается К. Ясперс с его различием «коммуникации наличного бытия» и «экзистенциальной коммуникации». Однако существенно и несходство: если у Ясперса речь идет о сопричастности экзистенций, то у Генриха Степановича — вспомним! — на арену общения выступает онтологически активный целостный человеческий субъект, вполне сохраняющий свой предметно-деятельный потенциал, «завещанный» ему еще Марксом. Так что смыслообраз глубинного общения, как он вырисовывается у Батищева, напряженно онтологичен; помимо наследия Маркса и космически жизненной мудрости Востока в этой связи не следует, наверное, терять из виду и традиции русского космизма, к которым Генрих Степанович также был близок.

В картине этой напряженной «онтологии между субъектностью»<sup>2</sup> собственно общение предстает как непрестанная, бесконечно разнообразная по формам своего проявления диалектическая пульсация между виртуально заданной человеческим субъектам «пред-общностью» и свободно, на основании собственного ценностного выбора и жизненного опыта творимой ими «вновь-общностью» — общностью, способной удерживать и одухотворять индивидуальную неповторимость и эволюционный путь каждого. Это гармонизирующее человеческую жизнь устремление к «вновь-общности» явным образом противостоит как безличностной «социал-органической» спайке человеческих индивидов, когда, к примеру, нация «превыше всего» уже потому только, что она нация, так

<sup>1</sup> См.: Философская и социологическая мысль. 1992. № 10. С. 140—150; 1993. № 4. С. 73—88; 1993. № 11—12. С. 61—76.

<sup>2</sup> Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // ФПП-2. С. 208, 212.

и их атомистической разобщенности. В среде поверхностной «лингво-психо-коммуникации» люди обмениваются фрагментарными, выбранными соответственно той или иной функции сообщениями, удерживая все остальное при себе. Между тем в глубинное общение человеческий субъект способен вступить только *весь целиком*, «во всей своей становящейся целостности, ...ничего не оставляя в себе не ввергаемым в обращенность: здесь адресуется не нечто от себя и вместо себя (вспомним шаблонное выражение, которое не случайно сегодня в ходу: фильм *от* такого-то режиссера, роман *от* такого-то писателя... — В. М.), но человек всего себя адресует: сознающего, мыслящего, бытийствующего, виртуального — ведомого и неведомого, ставшего и становящегося, и даже могущего быть инаковым!»<sup>1</sup> Адресовать другим себя такого, каким ты сам себя еще не знаешь, каким ты еще и не стал, но только можешь стать, адресовать с собою вместе весь свой неповторимый мир, открыть его для других надежд, другого творчества — таков императив подлинного общения: ведь «искренняя только вся полнота бытия, раскрытая безусловно»<sup>2</sup>. И хочется добавить: разве редко встречается такая искренность среди людей?..

В заключение не могу не упомянуть две «внеконцептуальные» особенности, ярко характеризующие как весь стиль «опытного» философствования Батищева, так и, решусь утверждать, саму его нравственную личность. Первая — то, что сам мыслитель обозначал словом *путничество*: да, и на крутых тропах глубинного общения, и вообще по жизни своей ищущий, духовно взыскующий человек всегда в пути, всегда в неистощимом «движении становления», и это Генрих Степанович прекрасно знал по своему личному опыту. Вторая — *обращенность к детству*. Батищев не только пылливо вглядывался в мир «ценностей сокровенного детства»<sup>3</sup>, пытаясь найти в дарах детской поры некий предвосхищающий ответ на запросы взрослой человеческой жизни, — сам характер, даже физический облик философа до конца отзывались

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения. С. 220—221.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

<sup>3</sup> См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. С. 38—44.

чем-то неуловимо детским — достаточно всмотреться в его фотографии...

Чем философский опыт Батищева может быть особенно интересен для нас сегодня?

Разумеется, со своим временем — позднесоветским, застойным — философ был не в ладах. Пожалуй, еще в большей мере не вписывается его творчество в нынешнюю парадигматику человеческой жизни и мысли — парадигматику радикального уплощения мира, безудержного прагматизма, гедонизма, потребительства, намертво исключаящих, казалось бы, самую возможность осмысленного противостояния им.

Что ж — роль «чудака», выбивающегося из потока времени, Батищеву была не чужда.

Чем Генрих Степанович уж точно не был, так это консерватором, призывающим вспять. Неприятие деструктивных тенденций времени устремляло его взор *дальше вперед*, к состоянию мира, при котором дух глубинного общения станет общим достоянием человеческой семьи. В целом подобную установку можно было бы, пожалуй, определить как *философию послезавтрашнего дня* — дня, который непременно наступит после завтра, любого завтра, и будет свободен от присущего завтрашнему дню ресентимента, мстительности, жестокости по отношению ко дню сегодняшнему. Смогут ли люди в том мире, который наступит *после завтра* — любого завтра! — все еще оставаться людьми, общаться, заново собирать свою жизнь, возрождать духовную ойкумену? Ведь есть вещи, которые всякий раз приходится начинать заново. Не предстоит ли нам тогда убедиться: уроки, которые Батищев с таким упорством пытался преподать своим современникам, несмотря на всю изоциренность его терминологии, по основной своей человеческой сути достаточно просты и посильны для каждого — вполне в духе излюбленной максимы философа: «*Начать с себя!*»!..

### Список литературы

1. *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии / Ред. колл.: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. М.: Наука, 1969. С. 73–144.

2. *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.
3. *Батищев Г. С.* Диалектические строки // Батищев Г. С. Философско-педагогические произведения: Собр. соч.: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Хамидов. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 2: Работы 1980-х годов. С. 14–62. (Перв. публ.: Философская и социологическая мысль. 1992. № 10. С. 140–150; 1993. № 4. С. 73–88; 1993. № 11–12. С. 61–76).
4. *Батищев Г. С.* Нравственный смысл диалектики. (К критике антропоцентризма) // Батищев Г. С. Философско-педагогические произведения: Собр. соч.: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Хамидов]. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 2: Работы 1980-х годов. С. 74–83. (Перв. публ.: Диалектика и этика. Алма-Ата: Наука КазССР, 1983. С. 104–114).
5. *Батищев Г. С.* Особенности культуры глубинного общения // Философско-педагогические произведения: Собр. соч.: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Хамидов. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 2: Работы 1980-х годов. С. 194–229. (Перв. публ.: Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 13–51).
6. *Батищев Г. С.* Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // Философско-педагогические произведения: Собр. соч.: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Хамидов. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015. Т. 2: Работы 1980-х годов. С. 527–551. (Перв. публ.: М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 123–141).
7. *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* / Ed. by Phillip Blond. L.; N. Y.: Routledge, 1998.

**Генрих Степанович БАТИЩЕВ**

доктор философских наук, профессор  
21 мая 1932 г. (Казань) — 31 октября  
1990 г. (Москва)

## Особенности культуры глубинного общения<sup>1</sup>

Предвосхищая то, к чему должно прийти последующее изложение, заранее спросим себя: если бы все земное человечество и каждый из нас, людей, обладал бы неущербной и неутрачиваемой, достаточно развитой культурой глубинного общения, то смогли бы мы и не прийти к столь трагически грозной для нас всех глобальной ситуации? Смогли ли бы мы избежать тех исторических тенденций, которые ныне ведут пока лишь к ее все большему обострению по всем ее главным трем измерениям: чреватой тотальным самоубийством вооруженности; экологической неадекватности и, следовательно, космической неуместности слишком многих черт нашей цивилизации; наконец, опасности личностной деградации, т. е. своего рода энтропии души и духа? Смогли ли бы мы миновать все это? И если не поздно, то еще сможем ли преодолеть и превозмочь в себе самих все подобные тенденции, если только заново откроем для себя и станем претворять в себе те необычные для нас возможности, те духовные сокровища, которые присущи культуре глубинного общения? Сам смысл этого вопроса делает излишними и жалкими в их малости любые словесные оценки, любые патетические выражения, которыми мы могли бы попытаться выразить значимость его в нашей судьбе: она настолько велика, что, вместо отвлеченного оценивания, лучше бы сразу же попытаться разбудить в себе способность на деле откликнуться на этот смысл — откликнуться не одним лишь познающим умом, а *всею своею жизнью*, максимально практически, дабы выполнение в по-

<sup>1</sup> Печатается по: Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Философско-педагогические произведения. Собр. соч.: В 2 т. / Сост. и ред. А. А. Хамидов. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАУ», 2015. Т. 2. С. 194–229.

ступках не отставало от разума. По правде сказать, если установки на целостное, всежизненное приятие в нас вовсе нет, если расположенности к такому приятию мы в себе несколько не имеем, то и адекватную расшифровку смысла обсуждаемой здесь проблемы и верное вникновение в него мы не получим. Без искреннейшей установки *на правду поступка в его конкретности*, на правду самого поступка, а не идеи о нем! — за проблематику глубинного общения лучше бы вообще и не браться...

Конечно, верно, что смертельная угроза, таящаяся в каждой из глобальных проблем, и крайняя трудность их положительного решения касаются совместной судьбы человечества и в этом смысле они *социально-историчны*. Однако их исторический, обще социальный характер отнюдь не ставит их в какое-то отрешенное от каждого индивида положение, не замыкает их в некоем, якобы изолированном от каждой личности, отчужденном от них пространстве. Напротив, это — в высшей степени личное дело каждого, и громадность их масштаба ничуть не должна заслонять совершенно необходимого при подходе к ним принципа: «*Начать с себя!*»

Размышления над путями земного человечества давным-давно приводили к выводу, справедливость которого особенно рельефно выступила теперь: к числу существеннейших всепронизывающих и коренных недостатков, а лучше бы сказать, суровее и жестче: пороков рода людского следует отнести глубинную *необщительность* каждого из нас и всех нас, вместе взятых, как совокупности. Только определенная *мера* такой общительности и сущностной открытости оправдывала бы собою определенную, ей адекватную *меру* нашей развитости: нравственной, художественной и особенно — познавательно-технической.

Между тем никакой даже сколько-нибудь приблизительной адекватности друг другу таких мер нет, и — хуже того — нарастает от века к веку *дисгармония* между ними, а как следствие — также и между остальными сферами культуры. Поэтому картина такова: наша необщительность или крайняя ущербность, граничащая с почти полным отсутствием глубинного общения, выступает и проявляется через взаимное *несоответствие* степеней развития прочих сфер культуры, через их рассо-

гласованность между собою. Это находит себе дальнейшее проявление и преломление в том, что и внутри каждой той сферы культуры, которая получила известное развитие, происходит внутреннее расслоение — по степени подлинности, или аутентичности, причем все больше и больше *нарастает самый низший слой* — слой минимальной подлинности, где культура превращается в некультуру, в ее самоотрицание и подменяется ее суррогатами, легкая потребительская доступность которых обратно пропорциональна их смысловой содержательности (продуцирование и использование средств удовольствия). В этом низшем выражении вырожденной культуры, или даже *анти-культуры* последняя прямо и резко направлена на всестороннее *разобщение*, на *разрушение* самих возможностей глубинной общности между эпохами, континентами, обществами, социальными группами, людскими типами, индивидуумами, между мировоззрениями, образами жизни, а посредством всего этого — между человечеством и всей остальной Вселенной, между внутренней сущностью каждого человека и неисчерпаемой никаким бытием, беспредельной объективной диалектикой Универсума, объемлющей собою все возможные культуры Мегамира... (Здесь не подлежит рассмотрению вопрос о том, какие формации какую лепту внесли в насаждение псевдокультуры и анти-культуры; о том, какую разрушительность принесли с собою классово-антагонистические общества, достаточно известно.)

Чтобы видеть в себе некий недостаток или изъян — видеть, что *нечто* ущербно, нужно все же иметь внутри себя хотя бы сколько-то этого самого *нечто*, иметь какой-то его ощутимый минимум. Ибо только тогда мы способны замечать у себя недостаток, скажем, ума или вкуса или совести, когда в какой-то степени все же обладаем тем, другим или третьим. Если же кто-то, увы, полностью или почти полностью лишен некоего атрибута, то едва ли способен сам объективно оценить свою ущербность: ниже минимума наступает состояние самоудовлетворенности и псевдоблаженства, когда кажется, будто больше ничего и не надо... Особенно это касается именно глубинного общения: когда способности к нему меньше минимума, тогда перестает беспокоить и исчезает из поля внимания сама проблема его обретения и восполнения. Хуже того, привычка жить

в ситуациях его отсутствия делает нас невосприимчивыми к этой проблеме. Мы уже перестаем чувствовать себя *покинутыми даром* общительности глубинно-сущностной и в своей привычной бездарности к нему оказываемся слепы и глухи к любому голосу, о нем напоминающему. Поэтому вести речь о глубинно-сущностном общении и пытаться повествовать о нем необычно трудно: приходится в максимальной степени идти наперекор житейскому здравому смыслу с его стереотипами и преодолевать инерцию хорошо затверженных и обкатанных формобразов. Ясно, что в таком деле без сотрудничества с участливым читателем никак не обойтись.

Начнем с той сферы культуры, которая (с чем, можно надеяться, все согласятся без особенного труда) уже давно выступает как наиболее масштабно развитая, признанная в ее успехах и получившая преобладающее место по ее влиятельности в культуре большинства членов общества, а еще больше — в ее действенных приложениях к уровню цивилизации: такова сфера познания и его практического производственного применения, или, говоря чуть менее строго: *науки и техники*. Назовем ее — *техно-когнитивной* культурой. Ее перевес, ее первенствующая значительность, ее преобладание кажутся несомненными. Однако даже при простой констатации этого преобладания велик риск впасть в апологию, чреватую непониманием самого этого факта как такового. Дело в том, что *относительный* перевес техно-когнитивности по сравнению с художественностью и нравственностью, перевес, подтверждаемый постепенно нарастающим и затем бурно усилившимся процессом научно-технических нововведений, особенно в XX в. и его последние годы, есть феномен вовсе не какого-то более высокого качества, которое именно благодаря своей большей *собственной* высоте в абсолютном смысле обрело оправданное положение *качественного приоритета* и господства над иными сферами культуры: художественностью, нравственностью... По сути своей этот перевес, какое бы головокружительное впечатление он ни производил в его наиболее броских, массово тиражируемых проявлениях, тем не менее есть перевес только и сугубо относительный: он — показатель нашей *неразвитости*, нашего несовершенства во всех *иных*, не техно-когнитивных измерениях, во всяком случае — большинства нас, людей, в каждом обществе и в каждой

социальной группе. Никакого непревратно выступающего, не сопряженного с превратностью приоритета техно-когнитивности (и его преобладания) вообще не может быть, ибо собственные *качества* ценностей познания, с одной стороны, ценностей художественных, с другой, и ценностей нравственных, с третьей (а о глубинной общительности тут и говорить не приходится!), друг с другом прямо несопоставимы и несоизмеримы, сущностно инородны, будучи именно *разными измерениями* многомерной культуры, и поэтому обретать действительный приоритет и преобладание в каждой из этих сфер может только нечто свойственное ей же самой, только сродственное ей, а отнюдь не пришедшее из сферы соседней, инаковой. Грани своеобразия между ними непреходимы посредством простого переноса и наложения достояний одной сферы на иную. Следовательно, если вопреки этому все же явственно имеет место *факт* преобладания техно-когнитивности, то говорит сей факт совсем о другом: он свидетельствует как раз *против* высоты качества внутри сферы, наделяемой господством или перевесом. Почему? Да потому, что притязать на оттеснение и замещение собою иных сфер способна лишь некая заведомо неполноценная в себе самой, узкоограниченная и грубая, претерпевающая извращение и овещнение, *ущербная* — техно-когнитивность, идеологией которой выступает сциентизм. Напротив, познавательная культура высокая и тонкая, творчески адекватная самой себе и аутентично реализуемая в обществе, способна, никоим образом не притязая на перевес, лишь вызывать, пробуждать, требовать рядом с собою *также и иную* культуру — в полифонической гармоничности с собою.

Итак, опьяненность успехами в сфере техно-когнитивной и склонность современного человека чрезмерно уповать на эти успехи и на их применимость также и за пределами этой сферы, даже в жизни вообще, — эти факты говорят как раз о недостаточной высоте познавательной культуры, о ее уродливой редуцированности к наиболее грубым и доступным слоям. Однако и само познание тоже виновато в таком с ним обращении: век за веком наука проникала туда, куда легче было проникнуть при сохранении ее стиля, норм и методов, ее парадигмальных ограничений; она брала за свой предмет преимущественно то, что легче и проще обращалось в ее предмет — в первую очередь

лишь *объектно-вещный* уровень бытия: она стремилась всякий раз к максимальной экспансии вовне, к редуциям реальности и экстраполяциям методов, лишь бы преуспевать в устремлении *вширь*, к универсализации однажды выработанного способа освоения мира, к познавательному и техническому своемерию, всячески охраняя пара-дигмальную инерцию. Отсюда — те кризисы в ее развитии, лишь посредством которых происходило *вынужденное* преодоление парадигмальной закрытости и своемерия, преодоление инерции и упрямой приверженности к чему-то такому, что прежде провозглашалось «единственно научным методом». Сколько их было — этих «единственно научных методов»! Сколько раз нужно было приходиться к печальному концу универсалистских притязаний, чтобы теперь наконец начало складываться признание *принципиальной разноразноуровненности и полипарадигмальности* познания!

Однако если в познании нет и не может быть никакой однажды найденной и навсегда незыблемой привилегированной парадигмы, если парадигм всегда в принципе много (как бы ни доминировало влияние какой-то одной из них и как бы сильно мы ни держались за нее), если ко всякому богатству парадигм всегда в принципе возможно присоединить еще одну, радикально инаковую и парадоксально неожиданную, то фундаментальные проблемы познавательной культуры тем самым вызывают и делают необходимым наше обращение к какой-то глубинной культуре *взаимоотношений, взаимосоотнесения и гармонически-полифонического* единения всех возможных парадигм без ущерба для каждой — к культуре глубинного общения, как к чему-то гораздо большему, нежели психолингвистические контакты... Ибо необходим какой-то онтологический общий знаменатель, какое-то гармонизирующее общее начало, которое было бы предельно творчески открытым и в атмосфере которого могли бы быть соизмерены кажущиеся несоизмеримыми максимально далекие парадигмы. Такое онтологическое объединяющее начало не может быть чем-то покоящимся, готовым, данным в его оформленной завершенности и окончательности нам всем, напротив, оно должно быть в высшей степени проблематизирующим всякое бытие — даже кажущиеся весьма прочными и законченными наши фундаментальнейшие достояния. Как мы увидим в дальнейшем, подобному долженствованию

как раз и отвечает глубинное общение: оно приводит нас к встрече и притом именно онтологической встрече с чем-то большим, нежели любое *наше* достояние.

Какие тенденции, присущие современной науке, ведут к тому, чтобы внутри нее стала чувствоваться необходимость выхода к глубинному общению? Конечно, это не тенденции к засилью репродуктивных, прикладнических и ситуативно-утилитарных функций, к отходу от фундаментальных исканий ради торжества исследований на заказ, в пределах извне ставимых задач, к превращению познавательной деятельности во все более частичную, лишенную стратегического смысла, нивелированную и стандартизированную, овещненную и комбинированную по подобию фабричного производства, все больше отдающуюся в объятия логики *хитрости*: редукции и подчинения высшего и сложного — низшему и простейшему, сиюминутным эффектам, и продающуюся за награды... Нет, напротив, это тенденции к выявлению наукой бывших «за ее спиной» культурно-исторических предпосылок и ее гуманитарного характера даже в самых негуманитарных, отвлеченных предметах, к превращению таких предпосылок в важные рабочие ориентиры исследований, к их гуманитаризации, к установлению необходимого содружества с художественностью и нравственностью, к экологизации, космоизации и аксиологизации когнитивных процессов, предмета исканий и исследований, самого знания о предмете — настолько, что ценностные измерения уже входят в этот предмет и признаются как неотъемлемо ему присущие, наконец, к обретению такой аксиологической позиции, которая изначально уже не *субъект-объектная*, а *междусубъектная*<sup>1</sup>: позиции онтологического «диалога» с природой, с действительностью вообще. Переход на такую, «диалогическую» (или, вернее было бы сказать, *ио/ш-логическую*) позицию ныне уже со всей прямотой и недвусмысленностью провозглашается самими ведущими учеными-естественниками: «Естественные науки нельзя рассматривать лишь как проекты господства над природой. Они ведут с нею также и диалог, целью которого, вовсе не яв-

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в работе автора данного текста «Диалектика творчества», деп. в ИНИОН № 18609 от 1 ноября 84.

ляется подавление одного «собеседника» другим... Науки обнаружили необходимость диалога с природой... диалога с открытым миром...»<sup>1</sup>. Начавшееся усвоение самой специальной наукой начал бытийственной взаимности и ответственности человечества и каждого человека перед всею Вселенной, перед ее беспредельной диалектикой обещает непредсказуемо серьезные переориентации и сдвиги в ней, в ее концептуализациях, в ее парадигмах, — оно делает сами специально-научные истины в гораздо большей степени способными участвовать в духовном мире их субъекта, вместо того чтобы оттеснить собою и заслонять духовность и многознающим ученым теоретизмом, как это, увы, нередко бывало и бывает.

Однако как бы далеко ни зашла когнитивная, научная культура на путях самоочищения от грубостей овещняющего технизма, преодолевая шоры объективистских редукций и универсалистского самодовольства, на путях вбирания в себя все более богатых самокритически-гуманитарных, экологически отзывчивых и вообще безусловных ценностных содержаний, как бы высоко она ни поднялась, интенсифицируя в себе все более духовные качества, все же, оставаясь созидательницей особенного рода условных произведений — знаний, — она никогда не сможет *заменить* своими собственными, внутренними достояниями той междусубъектности (безусловной в ее действительных претворениях), от которой она сама более или менее неявно, косвенно, подспудно питалась потенциалами устремляющей энергии, но которая навсегда остается чем-то принципиально иным, инаковым, *независимым* от познания сущим. Более того, познание остается *зависящим* от междусубъектности в самом изначальном, вновь и вновь животворящем его императиве-импульсе: в устремленности к исканию (а тем самым косвенно — и к исследованиям), к разысканию истины как чего-то абсолютно и всежизненно насущному, без чего судьба не может состояться и человек не может пребыть самим собою, т. е. истина как нечто безусловное и *незаменимо обязательное*. Вот эта обязательность истины,

<sup>1</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Возвращенное очарование мира // Природа. 1986. № 2. С. 87, 98. Кстати сказать, в той же статье содержится еще и акцентированное внимание к тому «уроку мудрости», что неизбежна множественность точек зрения в науке, а также к ее гуманитаризации (см.: Там же. С. 91).

эта *первичная жажда правды* вовсе не есть нечто умещающееся внутри лишь когнитивной сферы культуры. Эта жажда правды-истины питает собою и вызывает к жизни собственно познавательное устремление, дает ему основание, но изнутри познания и в его пределах она не поддается ни обоснованию, ни выведению, ни установлению в ее неперменной и незаменимой обязательности — не в качестве отвлеченной, а именно для каждого и *вот для меня конкретно!* Как показал в свое время Э. Гуссерль, обязательство стремится к истине не имманентно гносеологическому отношению, но предполагается последним. Императив, идущий изнутри человеческой сущности: *жить в истине*, — может породить из себя познание, но само по себе познание никогда не порождает такого императива, ибо оно *недостаточно* для этого, оно менее многомерно, чем онтология *поступка-события*, оно беднее и принципиально слабее его<sup>1</sup>... Но даже и поступок-событие не обладал бы достаточной порождающей мощью императивной обязательности, если бы не междусубъектность самой сути его, если бы не общительность — глубинная общительская суть поступка как онтологически первичного по сравнению со всяким произведением. Не что иное, как именно субъектная, *кому-то* направленность и ценностно-ответственная устремленность, а через посредство этого — онтологическая себя адресованность совершающего поступок человека другим и в их лице всему Универсуму — вот что придает поступку качество быть источником безусловной императивности в искании истины, вот откуда исходит жажда истины.

Обратимся теперь к *художественности*. В отличие от сферы познания, где парадигмальное многообразие долго не признавалось или преуменьшалось, художественная культура издревле получила широкое признание как обитель едва ли сопоставимых и соизмеримых феноменов, — здесь многообразие скорее бывало преувеличено — даже до степени утраты той объединяющей общей гармонии, которая должна была бы удерживать внутри своей атмосферы все самые непохожие

<sup>1</sup> «Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает ее должностное, этот момент... невыводим отсюда; он может быть только извне привнесен...» (Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 85).

друг на друга лики. К великому сожалению, далеко не только в вульгарно-вырожденных формах и явном псевдоискусстве (скажем, типа «кич») многообразие имеет тенденцию к полному разбеганию друг от друга прочь, в дисгармонию, в некую безотносительность к какому бы то ни было гармонизирующему единому пра- или прообразному началу, т. е. тенденцию самохаотизации под знаменем анархического культа оригинальничания. Увы, даже и во многих весьма содержательных произведениях искусства, заслуживающего имени классического, тяготение к общекультурным и транскультурным общим знаменателям присутствует нечасто, скорее — как исключение из привычного правила. Поэтому художественная многоликость не выступает — в противовес познанию — как взывающая собою, самим своим фактом к поиску глубинного общения, к сфере межпарадигмальной общности, к надпарадигмальной сверхгармонии. Кажется, будто самая специфика искусства оправдывает самозамкнутость внутри ограниченного социума<sup>1</sup>, как самодовлеющего и самоцельного организма, — достаточно лишь выразить его как нечто окончательное и последнее — выразить и служить его самоутверждению. В крайнем случае эти пределы самодовления расширяются до общечеловеческих, но с тем большим основанием консолидируется *свое-*центризм земного бытия: коллективный *антропо-*центризм, и тогда *красота тем более категорически дезонтологизируется* вместе со всеми прочими эстетическими категориями. Последние превращаются в нечто сугубо имманентное человечеству — в противовес якобы начисто бесхудожественному внечеловеческому Универсуму. Художественное творчество, порождающее произведения самых различных парадигм, и все «движение становления», которое в них себя реализует, провозглашается безотносительным к чему бы то ни было, следовательно, имеющим *внутри* себя абсолютное Мерило. Так своецентризм венчает себя возведением своего собственного, на себя замкнутого самостановления в якобы *абсолютное*, т. е. не нуждающееся ни в каком *инаковом* бытии «*по ту сторону*» себя, если оно не поддается ре-

<sup>1</sup> См.: Хамидов А. А. Становление // Диалектическая логика. Общие проблемы. Алма-Ата, 1986. С. 386 и далее (критика социумо-центризма).

дукции к *фону* для саморазвертывания. Так вся Вселенная сводится к пустому холсту для человеческого автопортрета...

Однако высокое искусство противостоит подобного рода дезонтологизации красоты и утверждает непрестанную встречу человеческого художественного развития с внечеловеческим, универсальным. Общий знаменатель, общий корень (и полифоническая атмосфера) всех ликов не может не быть онтологическим, беспредельно глубоким — уходящим в неисчерпаемость объективной диалектики. Такова тональность духовных разысканий философской романистики, особенно Ф. М. Достоевского. Таков поздний Рембрандт, в видении которого наше бытие предстает как своего рода витраж, пропускающий сквозь себя свет и питаемый им. Таков Р. М. Рильке, воспевающий устремленность человека *не к своей победе*, но, как раз наоборот, — *к поражению* своей ограниченности и своей собственной, еще своеобразной правоты — перед лицом чего-то большего, более высокого, более духовного, ибо именно такое, искомое и желаемое поражение и дарует истинно достойный новый расцвет всех сил<sup>1</sup>, — уже отнюдь не своецентричных, неприсвоимых своемерием, истинно взаимных, диалогичных, вмещающих всему бытию Вселенной. «Любой предмет взывает: “Вникни, почувствуй!”/ Любая тропка молит: “Сохрани!”/ ...и я сам хранитель./ Прекрасный мир, моих волнений зритель,/ рыдает дивно на плече моем». «...И голос твой, что прозвенел в тиши,/ в тех звездах отдаленно отзовется»./ «Безмерной далью близость обернется, /и эта даль нас вновь соединит»<sup>2</sup>. Так Анаксагорово «Все во всем» (В 5) конкретно оживает в Тютчевом: «Все во мне и я во всем»<sup>3</sup>, — в той истинной взаимности, когда утончившаяся *внемлемость* к Книге природы, исполненной неисчерпаемых смыслов (ибо она — совсем не то, что мы своеобразно о ней «мним»), делает возможным состояние глубинной, полной *услышанности* и запечатленности в непреходящем: «Был ли ты природою забыт?/ Благостной земле шепни: “Я — вечен”./ Быстрой влаге вымолви: “Я —

<sup>1</sup> См.: Рильке Р. М. Созерцание // Рильке Р. М. Новые стихотворения. М, 1977. С. 271.

<sup>2</sup> Рильке Р. М. Созерцание. С. 313; Он же. Лирика. М; Л., 1965. С. 227, 233.

<sup>3</sup> Тютчев Ф. И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М, 1980. С. 81.

тут»<sup>1</sup>. А эта бытийственная услышанность всего того, что есть в нас — явного нам и неявного, — в свою очередь, рождает в нас все более и более глубокую нашу внемлемость ко всем *таковым* «языкам» сущего:

Сердце, миг от вечности наследуй  
В час, когда по зову бытия  
Собрались на древнюю беседу  
Звездный мир, морской прибой и я!<sup>2</sup>

Но едва ли превзойденным еще кем-либо из людей проникновенным свидетельством о нашей способности к такого рода «древней беседе» следует признать то, что поведал нам богатейшим из всех доступных нам языков — языком музыки — Себастьян Бах. Согласно характеристике, данной Альбертом Швейцером, Бахово музыкальное искусство при всей его личностности одновременно и сверхлично, так что в его судьбе оживают жизни многих времен и эпох и встречаются духовности... «Все художественные искания, стремления, желания прежних, равно как и современных поколений сосредоточились и творят через него»<sup>3</sup>.

Хотя и познание по сути своей обладает не только деятельностным характером, но и (не редуцируемым к нему) общительским характером, все же в искусстве этот последний выступает с меньшими опосредствованиями и преломлениями через объективации: личностно-персонажно, олицетворенно, с более явным выражением напряженной адресованности смысла произведенческого — смыслу поступка конкретного человека. Эта обращенность к полноте бытия каждого, правда, присуща и познанию в его высших, духовно насыщенных содержаниях, однако обращенность через художественный вкус и заразительную образность художественного хронотопа оказывается более «близкодействующей», чем через посредство постигающего в понятиях разумения... Высокое искусство явственнее обнаруживает звучание необезличенного зова к общительно-

<sup>1</sup> Рильке Р. М. Сонеты к Орфею // Новые стихотворения. С. 308. Ср.: Свасьян К. А. Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 287.

<sup>2</sup> Балтрушайтис Ю. Дерево в огне. Вильнюс, 1969. С. 415. Ср.: Орехов В. Сотвори мир, документальный фильм о художнике В. Т. Черноволенко.

<sup>3</sup> Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. М., 1965. С. 5.



сти, к ее глубинности. Эта последняя предстает не как рассредоточенность на контакты с окружением, не как захваченность и одержимость внешним потоком событий, не как некая экстравертированность — псевдопризвание быть человеку специалистом по всяческим чуждым делам, не ведая своих собственных, — нет! Напротив, глубинность предстает как прежде всего нуждающаяся в самосредоточенности. У поэта-философа Мигеля де Унамуну требование сосредоточенности получило замечательно выпуклое изображение: «Иди... к каждому в отдельности... Будь больше исповедником, чем проповедником. Общайся с душой каждого, а не с обществом в целом». «Сосредоточься, чтобы излучать; дай себе наполниться, чтобы потом излиться, сохраняя источник... отдавая себя, скажи: “Я отаю с собой всю Вселенную. Для этого тебе придется сделать себе вселенную — уйди искать ее в глубине своей души. Вглубь!”»<sup>1</sup> Здесь мы видим воспевание самоуглубления, доходящее до того, что предваряющее условие сосредоточенности заслоняет собою то, ради чего это условие требуется: другого, других. Здесь глубина превозносится до степени забвения того, *глубиной чего же* она должна быть — глубиной между субъектности, а вовсе не одной-единственной и одинокой души, горделиво притязающей вместить в себе вселенную... Здесь не хватает самого главного — *доминантности* на других: на каждого из тех самых других, к кому призывалось идти, и на всех, вместе взятых; не хватает *приоритета* взаимности и сопричастности над самоустранением души в самой себе.

Одной из причин такого недостатка служит как раз то, что зов «Вглубь!» обретает свое преимущественное пространство *внутри* лишь произведенческой, особенно — художественно-произведенческой сферы, в границах условно-касталийской романтической «страны» (в смысле Германа Гессе):

Удел наш — музыке людских творений  
И музыке миров внимать любовно,  
Сзывать умы далеких поколений  
Для братской трапезы духовной<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Унамуну М. де. Избранное: В 2 т. Т. 2. Л., 1981. С. 234, 235–326.

<sup>2</sup> Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 429.

Такое разыгрывающее себя самого культурулюбивое касталийство из-за своей произведенческой условности, из-за пребывания внутри своего собственного хронотопа остается лишенным той безусловности, которая начинается *по ту сторону* противоположности между внежизненной культурной Касталией и внекультурной «жизнью» — там, где царит суровая и необратимая логика встречи во всей правде бытия каждого — со всем Универсумом, где в лице каждого уникального вот-этого-Другого нам являет себя как через посредство своего посланца и свидетеля вся универсальная, неисчерпаемая объективная диалектика Вселенной, вся ее Беспредельность. Столь суровая безусловность царит лишь в сфере *поступков*, совершаемых по необходимости *посредством* каких-то произведений, с их помощью, но никак *не лишь внутри* них. Поступок объемлет собою все произведения, обогащающие собою правду логики его совершения, а косвенно — даже и те, в которых он выступает превратно, самоотчужденно, негативно-бессубъектно, но никакое произведение с его условным хронотопом не может вместить всего поступка.

Касательно познавательных концепций, научного теоретизма это понять легче: внутри них все видится так, как если бы конкретного *вот-этого человека* могло бы и не быть вовсе, все берется отрешенно от обязательной именно *его* причастности Универсуму и от его уникальной ответственности в нем. Но так же дело обстоит и с художественностью: хотя внутри эстетического отношения и мышления может быть по-своему отображена почти вся жизнь или жизненно важные черты вот-этого-человека, тем менее получаемое там отображение никогда не может обрести достоинство столь же полновесной, многомерно-конкретной действительности, как и прямой поступок. Подобно тому, как долженствование жить в истине или стремиться к ней уникальному субъекту в уникальный момент времени и на уникальном своем собственном месте в истории, нельзя извлечь из самого по себе познания, точно так же и долженствование жить в красоте и стремиться к ней нельзя обрести в пределах самого по себе художественного отображения. «Эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни... он предполагает венаходящегося, дру-

гого субъекта вживания»<sup>1</sup>. Внутри границ художественного отображения, внутри произведенческой картины («эстетического рефлекса») возможно представить максимально полно очень многое из конкретного действительного поступка, но *кроме* его собственной безусловности, неповторимости и незаменимости, *кроме* претворяемой в нем необратимым образом, раз и навсегда рискующей способности сделать свой выбор — перед лицом абсолютно обязательной со-причастности: *не-алиби*. Ибо переселяясь внутрь художественного изображения, человек извлекает себя из безусловности уникального выбора и помещает в *иной* хронотоп: выключенный из сферы прямых поступков условностью, выделенный и обрамленный «рамкой» произведения, сценического пространства и т. п. (даже если он разыгрывает пьесу всего лишь перед самим собой), где еще можно «вернуться и все переделать иначе»... Так, при эстетическом отношении и мышлении человек отстраняет себя самого от своего неповторимого места, уходит от своей со-причастности и своего не-алиби на некую дистанцию в сферу относительной необязательности, тогда как логика целостного поступка категорически запрещает любую установку на то, чтобы вернуться и переделать *потом* и в *ином* месте. Никакого переноса в некое там и тогда! Все только под знаком неотвратимости выбора здесь и теперь!

Только под таким знаком неотвратимости выбора и рождается та *первичная жажда красоты*, которая обладает для субъекта ничем не заменимой и не восполнимой, не поддающейся никакой отсрочке обязательностью и диктует устремленность не к условному отображению, а к безусловному претворению этой красоты. Она-то и питает собою также и весь мир условно-произведенческих художественных отображений, дарует им живительный импульс. Но сама эта первичная жажда коренится в глубине онтологии междусубъектности, которая богаче, конкретнее, многомернее любого, даже самого близкого к ней богатства художественного.

Однако, если теперь обратиться к собственно *нравственности*, то она-то не окажется ли все же *достаточно* близкой к междусубъектности и входящей в ее сферу, или хотя вполне

<sup>1</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 80–160.

родственной ей? Не превосходит ли она и познавательную, и художественную культуру своей приближенностью едва ли *вплотную* к совершению поступка?

Не будем спешить с выводом, ибо здесь еще больше риск впасть в подмену предмета нашего внимания. Ибо здесь еще больше контраст и разрыв между разными слоями: между собственно нравственностью и тем, что известно, принято иметь в виду, что получило массовое распространение под ее именем и что в течение многих веков замещало ее собою. Прежде всего не забудем о многочисленных в любом социуме регулятивах, нераздельно слитых с нормами юридико-политическими, хозяйственно-производственными и даже вполне технологическими,

— регулятивах, которые суть в своем роде *социо-моральные* нормы и обычаи. Прискорбно, когда неморальные регулятивы отделяются от моральных и освобождаются от их влияния. И очень хорошо, когда нормы моральные привходят все больше и больше в ткань общественных институтов и, главное, когда в них самих есть хотя бы минимальный отсвет высших и безусловно-абсолютных ценностей. Однако прикладной характер и ситуативные рамки не могут не сковывать, не преломлять, не ограничивать этого света, не сводить его к минимуму.. Индивидуум призван привнести в любую ситуацию свет ценностей, но он слишком часто живет, подменяя нравственную культуру той *моралью задним числом*, которая допускается к участию лишь тогда, когда уже слишком поздно: дело сделано — безотносительно к ценностям!

— акт выбора уже состоялся, псевдопоступок уже произошел или хотя бы решение о нем уже вынесено, и вот осуществляется некая наружная, косметическая обработка, некое подтягивание под нормы, некое обоснование и оправдание — одним словом, создание *способа казаться* более или менее моральным, который призван камуфлировать собою способ *псевдо-быть*. В самом лучшем случае здесь вступает еще голос совести — укоряющий, горько-упрекающий и портящий все счастливое благополучие. Но что можно исправить задним числом? Что можно исправить, если упрекающий голос бывает вовсе *не слышен* до принятия решения и если он вновь и вновь бывает *не приглашен* к участию в процессе его выработки и мотивировки?

В противовес всему этому речь должна здесь идти исключительно о той культуре нравственной мотивации, которая выступает как *работа совести, упреждающая дело*, — загодя и наперед, даже с избытком, на случай возможного дефицита возможностей для рефлексии и взвешивания. Только такое упреждение поступка совестью впервые создает смысловое внутреннее пространство, — да и время! — для собственно ценностной самоотчетливой мотивации, для ответственного взвешивания и сурового суда над собою по высшему кодексу доступной человеку нравственной культуры. Только здесь живет и действует полнокровно эта самая культура как таковая.

Заметим, однако, что, если эта культура берется или притязает быть самодостаточной в пределах всего того, что людям явно дано в их земной истории — в пределах хтонического горизонта, — то она имеет всегда перед собой лишь *изъятый* из беспредельного контекста, из уз беспредельной значимости, исторически-локаль-ный адресат (хотя бы и при иллюзии, будто общечеловеческое уже само по себе являет собой нечто абсолютное). Адресат ее подвергнут *релятивизации и сужению*, тогда как в действительности из душевно-духовного мира каждого вот-этого-человека, вот-этого-ребенка должна была бы проступать абсолютность и универсальность этического адресата, которая должна была бы иметь свое представительство каждым строго надситуативное, а лишь отправляясь от этого — также и применительно к ситуации любого конечного масштаба и протяжения, иерархически: сверху вниз. Хтоническая локализация и релятивизация не позволяют достроить эту иерархическую лестницу доверху, до беспредельности диалектики.

При ущербном адресате наше нравственно культурное самоопределение и саморегуляция также оказываются ущербными: мы почти всегда живем не в полном присутствии себя самих, но в неких лишь *частичных* поступках-делах — таких, которые все суть еще не окончательные, все — более или менее *«черновики»* жизни, в надежде на некую будущую, более настоящую жизнь, которая наконец-то станет когда-нибудь жизнью-набело. Мы все время малодушно позволяем себе хотя бы подсознательно надеяться на возможность «вернуться и переделать лучше», мы постоянно и неисправимо притязаем иметь

какие-то шадящие условия, в которых допустимо снова и снова подменять поступок-«отрезание» — неким полу-«примериванием», полу-«отрезанием». И это происходит вовсе не потому, что мы строго верны рекомендации: «прежде семь раз отмерь...», а скорее потому, что мы нерадивы и в «отмеривании» не выполняем его загодя и достаточно ответственно, а вследствие этого — постоянно пребываем в состоянии *неготовности* встретиться с необходимостью *«уже отрезать»*. Между тем с усложнением всего социально-культурного процесса, с его невиданной интенсификацией и приближением к каждому человеку в его исторической судьбе *последних* вопросов его бытия, с невиданным обострением необходимости безотлагательно «уже отрезать», не имея никакой отсрочки, ныне стало нужно еще гораздо больше повысить свою способность предварительно «отмеривать» — и не семь раз, но, может быть, даже *семью семью* раз. Однако такое повышение ответственности, бдительной ригористичности<sup>1</sup> и осмотрительности, такая обязанность все больше «отмеривать» никому не дает права вообще отойти от жизни в поступках, избежать требований «отрезать» и спрятаться от них в некоем длительном «отпуске», продлевая себе младенчество души и духа едва ли не до конца жизни, — нет! Мы непрерывно живем в поступках даже тогда, когда лишь учимся жить, а, поступая, непрерывно учимся поступать лучше, так что *наращивать* свое «семью семью раз отмеривание» возможно честно *только без отрыва от ответственных поступков, только одновременно неотлучно присутствуя* в их сфере. Строго говоря, на самом деле никому никогда так и не удастся совершенно покинуть эту сферу, ибо даже крайне иждивенческая, безответственно-паразитарная жизненная позиция, какой бы активной она ни была в изощренности выхода из любого положения *за чужой счет*, тем не менее, имеет и свой собственный поступочный эквивалент — хотя бы и негативный, деструктивный. Тогда это — своего рода ан#ш-

<sup>1</sup> Симптоматична хитрость: в страхе перед ригористичностью по духу ее подменяют карикатурой — ригоризмом по букве, по мертвой форме, по ритуальности, даже фанатизмом, для которого нет загадок и тайн, но есть только мишени: козлы отпущения. Действительная ригористичность не ведает никаких стандартов-шпаргалок, но приемлет жизнь как повсюду и всегда уникально проблемную и загадочную, взывающую к креативности — перед лицом каждого другого.

поступок, разрушающий сопричастность, умерщвляющий ее глубинные узы.

В пределах хтонически-замкнутого горизонта нравственная культура, или равным образом этика, взятая в ее исключительной лишь к людям применимости, не может быть чем-то большим, нежели культура ущербно-частичных поступков, ущербно-частичной жизни. Она не может не сбиваться на апологию этой ущербности, этой ценностной невыдержанности, этой духовной немощи. Если же, вопреки этому, в ней все же всерьез утверждается категорически над-ситуативное добро, то его корни — корни его конкретно обязующего долженствования для каждого вот этого субъекта — уходят гораздо глубже, за ее пределы. Внутриэтики как таковой *достаточно* импульса, порождающего такое долженствование, найти нельзя<sup>1</sup>. Достаточным импульсом к нему сама этика заряжается лишь из той онтологии междусубъектности, онтологии ответственно-адресованных поступков, которая векторами своей устремленности пронзает любой конечный горизонт. Только оттуда не может исходить та *первичная жажда добра, та воля и решимость жить в добре*, которая в свою очередь животворит также наделенную самостоятельностью нравственную культуру, а равно и этику. Только оттуда приходит, только там зарождается вновь и вновь обязательное для каждого вот-этого-человека долженствование: ценностное вообще, а поэтому и нравственное в особенности.

Итак, и познавательная, и художественная, и нравственная культура оказываются (каждая сама по себе) *недостаточными* для того, чтобы ценностно определить конкретное долженствование ответственного, полнокровного и полноценного поступка. Каждая из них взывает к необходимости чего-то такого, что обладало бы *большой объективностью* бытия своего, нежели любое бытие условно-произведенческое, либо частично-поступочное, — к необходимости онтологии междусубъектности как сфере самих целостных поступков в их взаимной безусловной адресованности. Другими словами: каждая из этих трех областей

<sup>1</sup> «Этика не только не может обосновать факта долженствования, она сама этим фактом обоснована, всецело зависима от него» (Аверинцев С. С. Примечания // Бахтин М. М. К философии поступка. С. 158).

культуры нуждается и предполагает, а тем самым и требует признать более глубокую, чем они сами, культуру, — культуру глубинного общения. Однако еще может возникнуть вопрос: не способна ли философия выполнить миссию такой требуемой сферы, если она выступит не в какой-либо односторонней своей форме — как познавательный панлогизм, или панэстетизм, или панэтизм, — но как всесторонний (полифонический) синтез, синтез без редукции, всех этих трех областей в многомерное целое, будучи «живой душой» *всей* культуры? Проработка этого вопроса весьма благотворна для философии, ибо не только обостряет наше внимание к тому, чтобы научиться всегда удерживать *многомерность* начал всей культуры, всех ее трех областей внутри собственно философского мышления, а и приводит к различению, которое еще гораздо важнее. Таково различение, с одной стороны, философии как концептуализаторства, как теоретического отношения, выразимого в философском *знании*, следовательно, на *произведенческом* уровне (трактатная, изучающая и повествующая, оценивающая и объясняющая философия, самое оценивание переводящее на язык истолкования), а с другой стороны, духовная *практика* выполнения мировоззренческих культурных универсалий и философом, их прямого претворения в самом себе, их выверки на самом себе и выделения себя в них, т. е. философия как личностный *опыт* творческой работы прежде всего над самим собой (поистине: «Начать с себя!») перед лицом всей объективной диалектики Вселенной. Касательно первой, произведенческой и концептуализирующей философии еще раз прав М. М. Бахтин: «Ни одно теоретическое положение не может непосредственно обосновать поступка, даже поступка-мысли...» Ибо вот-этот-человек может, конечно, сколь угодно искренне соглашаться с концепцией, с ее логикой, с ее для себя убедительностью, более того — быть автором этой концепции, еще более того — считать концепцию значимой для своего поступка в максимально возможной степени, но этого соглашения, этого авторства и даже этой значимости все же всегда еще *недостаточно* для совершения целостного поступка во всей его ответственности: «нужно еще нечто из меня исходящее»<sup>1</sup>. Скажем еще резче: из самой глубины моего подлинного я, в его

<sup>1</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. С. 99.

междусубъектном предстоянии всем другим, из всей целостности моего существа — исходящее! Вот это самое исхождение из глубины *бытия* субъективного мира — как бытия между-субъектного — навсегда и в принципе остается для трактатной, произведенческой философии чем-то ей недоступным, вне ее и независимо от нее происходящим, нисколько не вменяемым в нее и ею не подменимым. Но тот же М. М. Бахтин все же не прав, когда, предлагая некоторую «нравственную философию» *описательного* типа, думает, будто благодаря этому она — в отличие от всякой иной — сможет обрести статус более бытийственно-глубокий, чем любые произведения вообще<sup>1</sup>.

Совсем иное дело — *философский опыт духовного делания*, заведомо не ограниченный никакими рамками внешней выразимости — опредмечиваемости в отдельных результатах, — а равно и условиями категориальной фиксируемости и концептуализируемости согласно некоторой философской парадигме *знания*. Этот опыт обретается и разворачивается в более (и притом гораздо более!) многомерном смысловом пространстве самого поступочного *бытия* субъекта. Однако этот опыт не может быть лишь некоторым автаркичным самосовершенствованием, успех которого достигим в пределах индивидуальной «территории» одной отдельно взятой философствующей души, но по сути своей и в каждом своем шаге движется в общемировых и универсальных проблемах, задачах и загадках, равно касающихся многих и многих других и разрешимых только вместе с ними, в общности с ними, в сопричастности всем им, при адресованности всем им. Это — опыт, всецело взаимостный, *междусубъектный*<sup>2</sup>, *общий* тому, кто устремился его обрести, с другими, творчески наследуемый и наследующе-со-творимый вместе с ними. Но если это верно, то вообще возможен ли он в качестве *только философского* при том условии, что философия синтезирует в себе и единит в полифонизирующее целое лишь культуру внутри хтонического горизонта: познавательную, ху-

<sup>1</sup> См.: Бахтин М. М. К философии поступка. С. 102, 122, 124.

<sup>2</sup> Однако в качестве опыта отрицательного он может быть и опытом отвержения междусубъектности ради утверждения той или иной формы своецентризма, самозамкнутости в хтоническом горизонте — антропоцентризма. Это отвергательство остается в негативной зависимости от отвергаемого. К счастью, угроза экологической ситуации пробуждает от забвения междусубъектности.

дожественную и нравственную, и что этих *трех* областей нашей, человеческой культуры для этого *достаточно!* Или сам такой опыт лишь указывает собою на выражаемое им и предполагаемое им *нечто большее*, существенно специфичное и превышающее все эти три области, — на какую-то еще иную культуру, без которой сам этот опыт беспочвенен и бесплоден?

Вся «обычная» наша культура — познавательная, художественная, нравственная вкупе с венчающей их собою философией — живет и развивается на каждой исторической ступени лишь внутри пределов тех содержаний, которые на этой ступени доступны людям для распредмечивания, — в пределах предметной зоны, очерченной со всех сторон относительно не переходимой границей: *порогом распредмечиваемости*. Иначе говоря, вся эта культура движется внутри зоны *до-пороговых* содержаний. Между тем в *междусубъектной встрече как онтологическом событии* во взаимную общность вступают и участвуют отнюдь не только лишь до-пороговые зоны каждого, а вместе с тем *также и за-пороговые*. Более того, такое участие во встрече также и за-пороговых содержаний не остается целиком «за спиной» для каждого, «за кадром» поля их сознания, но и открывается им. Это происходит благодаря тому, что в любую эпоху, в любой культурно-исторический период и в любом обществе хотя и существует некий единый для всех или почти всех *средний* порог распредмечиваемости, тем не менее у членов этого общества он представлен всякий раз неодинаково, индивидуально-своеобразно. Конфигурация границы многомерной до-пороговой зоны у каждого имеет свой, индивидуализованный «рисунок» и поэтому не совпадает с другими, — она не конгруэнтна — «рисунку» встречаемого им в общении другого субъекта. Так недоступное и сокрытое тайной приоткрывает себя, напоминая нам всем, что мы живем отнюдь не только посреди явной нам действительности...

Из сказанного следует, что философия, даже если в ней достигается максимальное единение концептуально-произведенческого слоя (внешне результативного) с практически-опытным, все же вряд ли способна оправданно притягивать на *редуцируемость* к ней той онтологической междусубъектности — той более, чем особенной, культуры! — где фигу-

рирование и ненавязчиво-мощное влияние за-пороговых содержаний первостепенно важно. Самое лучшее и плодотворное (и для самой же философии), что мы в состоянии сделать, это — решительно отказаться от малейших попыток подменить или подчинить глубинное общение нашим философским универсалиям-мерилам, «до конца» промерить его этими мерилками и воздвигнуть «обобщающие» философемы *над ним*, а вместо всего этого — постараться самокритично пойти навстречу той необычайно, парадоксально богатой диалектике глубинного общения, которая не обязана поддаваться нашему «насквозь промериванию», но которая сможет гораздо щедрее одарять нас, если мы настроим себя открыто-полифонически. Прежде всего опытно, а благодаря этому и посредством этого — также и концептуально обогащать философию и возможно, и нужно, почерпывая смысловые светоносные содержания из ее неиссякаемого истока.

Итак, глубинное общение, к признанию которого предшествующее изложение должно было привести через рассмотрение всей остальной культуры, — это сугубо онтологический, объективный процесс-событие. Вернее сказать: *дважды* объективный, ибо он протекает не только независимо от феноменальных актов сознания, но еще и независимо от (объективных по отношению к последним) произведений и условно-частичных «поступков», т. е. полу-поступков, четверть-поступков и т. п. Чтобы отчетливее это уразуметь, обратим внимание на то, чем глубинное общение отнюдь *не* является и с чем его ни в малейшей мере нельзя смешивать; это видно из сопоставления его с тем, что обычно называют коммуникацией или что ныне часто именуют общением в психологии, психолингвистике, лингвистике, социальной психологии, отчасти — в социологии и даже в историческом материализме — именуют *вопреки* некоторым чрезвычайно фундаментальным традициям, но зато в согласии с иными тенденциями обыденного сознания<sup>1</sup>. Однако сказанное не означает, что, в отличие от древних традиций, хотя бы обыденное сознание, резко с ними разошедшееся, не имеет корней вовсе. Оно тоже имеет корни — в *социально-атомистическом* типе связей, где позиция индивида (или

<sup>1</sup> Некоторые ссылки на литературу, здесь уже не нужные, см. во Введении.

группы) такова, что превращает даже и предположенные и первичные узы в нечто вторичное, производное, в средство для «частных интересов» и где реально не приемлется сущностная онтологическая общность. Отсюда и смещение смысла слова «общение» в сторону предельного ослабления его содержания: «общение» низводится до уровня всего лишь *соприкосновения извне*, к контактам между независимыми не обязательными друг для друга «атомами». Противоположный смысл несет древняя традиция, коренящаяся в *социально-органическом* типе связей, где, напротив, позиция индивида вмещает даже и устанавливаемые заново узы — предустановленному единству, субстанциально предопределенному, диктующему несвободную принадлежность его вместе с другими этому сверхчеловеческому единству — конечному или бесконечному<sup>1</sup>... В нижеследующем изложении проблемы не принимается в качестве предпосылки или почвы ни тот, ни другой тип связей, но скорее дело идет о преодолении и того, и другого.

Перейдем теперь к обещанному сопоставлению.

Глубинное общение есть прежде всего *двуединство*, которое образуют равно онтологические процессы со-бытия, идущие всегда рука об руку, во взаимном переплетении и взаимном проничании друг другом: а) унаследование и извлечение субъектами из виртуального состояния все большей и большей бытийственной *пред-общности* между собою и актуальное воссоздание, претворение ее в бытие; б) со-творение и установление заново *той же самой общности* между ними же в тех ее моментах, в которых она только и возможна как *заново*, свободно-креативно, «предначинательно» выбираемая каждым и как вводимая, а тем самым до-страиваемая собою виртуальную пред-общность. Это — единство противоположностей «пред-общности и вновь-общности, осуществляемое как незавершенное становление. Так должно бы уже проясниться то, насколько далек смысл имеющегося здесь в виду действительного, онтологического общения от того, что, увы, называют тем же словом, но имея при этом в виду лишь легковесное сходство признаков, таксономическую смежность, или некую

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Батищев Г. С. Социальные связи в культуре // Культура, человек, картина мира. М., 1987.

случайную вдруг-заброшенность перипетиями в один и тот же «ящик» с кем-то... Нет, здесь речь идет об узах ненавязчиво-изначального и сверх-мерного родства в Универсуме. Уместно ли именовать его коммуникацией? Не очень, конечно, но если уж ради сопоставимости приходится это потерпеть, то лишь в такой форме: *онто-коммуникация*.

В резком контрасте с онто-коммуникацией обычно подразумевают под ординарным общением процесс, ничего бытийственного не открывающий и ни к чему слишком судьбическому не обязывающий, — процесс текстовых, жестовых и эмоциональных *сообщений*, циркуляцию (прием и передачу) информации, контакты-соприкосновения. Все это вполне вписывается в предметы ведения психологии, лингвистики и прочих упомянутых выше наук, а постольку процесс этот можно поименовать *лингво-психо-коммуникацией*, или, ради удобства: *психо-коммуникацией*.

Не трудно видеть, что психо-коммуникация не имеет никакой своей онтологии в культуре или природе, но обслуживает, кроме всех областей культуры, больше всего и шире всего — *цивилизацию* и вырожденные до уровня цивилизации слои культуры. Напротив, онто-коммуникация имеет лишь весьма скупой словарь символических выразительных возможностей — она есть такая культура, адекватная выразимость которой чрезвычайно проблематична и крайне трудна. Соотношение смысловых нагруженностей той и другой коммуникации выглядит как сопоставление микро- и мега- или: того, что можно положить в карман, и — того, что восполняет собою Вселенную.

Психо-коммуникация вполне и нацело подводится под один из аспектов одного из уровней категории деятельности, под ее во вне направленный, центробежный «вектор». Напротив, онто-коммуникация неподводима ни под какую категорию, даже под максимально емкую, предельно обогащенную смыслом, многомерно понятую: *деяние*. Общение есть нечто гораздо большее, нежели любое деяние, ибо *глубинность* общения означает значимое участие в нем поистине громадных *запороговых*, не поддающихся распредмечиванию содержаний.

Хотя даже и психо-коммуникация содержит в себе на деле и неявные, несознаваемые компоненты, все же ее общий, сум-

марный эффект, к которому она стремится, — это вынесение всего доступного на воспринимаемую поверхность *явной* данности, сообщаемости и передаваемости. Напротив, устремленность глубинной онто-коммуникации совсем иная: дать место и время для участия в со-бытии-поступке и сохранить родство со-причастности тому содержанию, которое заведомо недоступно нашему нынешнему насквозь прозрачному уяснению и вынесению на «экран» зримой и слышимой данности. Для него важно не упустить, не утратить, не нанести ущерб всему тому, что пока остается для нас таинственным, или по меньшей мере загадочным. Оно и никогда и ни за что не принесет бытийственную многомерность и конкретное богатство реального и непременно виртуально нагруженного со-бытия-поступка — в жертву уплощающей ясности и коммуницируемости, в жертву «миру знаков».

В психо-коммуникацию человек вступает не иначе, как *частично*, фрагментарно, ущербно, функционально-избирательно, отделяя от себя нечто для сообщения другому, а все остальное в себе удерживая вне обращенности ему. В этом смысле любая, даже самая точная и правдивая в своих границах информация далеко не вполне искренняя здесь, ибо искренняя только вся полнота бытия, раскрытая безусловно. Мысль изреченная только тогда *не* есть ложь, когда через мысль изрекает себя само бытие-поступок... В психо-коммуникацию включается лишь крайне обедненное, омертвленное и профильтрованное «эхо», заведомо отсеченное от судьбически-ответственной, а нередко даже и от произведенчески-условной нагрузки, от присутствия самого человека, от звучания мелодии его всежизненной устремленности. Психокommunikативная информация или безжизненно нейтрализована, или окрашена ситуативными эмоциями, но в ней нет места для свято чтимых ценностей. Коммуникатор — это одна из социальных ролевых масок, которые надевает на себя человек, будучи в плену либо внешнего ритуализма и распорядка, либо своих эмоциональных реакций... Частичность коммуникатора имеет своим логическим продолжением не меньшую частичность, которую ожидают в адресате. Сообщение делается без расчета, без надежды на полноту понимания, а если это

ненадеяние переходит в отчаяние и потом даже в привычку ко взаимонепониманию, то человек коммуницирует именно лишь ради того, чтобы *отделиться* от ответственной со-причастности, загородить, заслонить, загроздить пустыми знаками удобную поверхность своей жизни и чтобы сквозь эту поверхность уже невозможно было бы пробиться, чтобы стала уже невозможна встреча в правде бытия-поступка. Психокommunikативные навыки превращаются в искусство замаскировывать и отсутствие реальной общности, и, что еще гораздо хуже, — устало-злое нежелание ее искать, к ней стремиться, становиться достойным ее. Никому себя не адресуя, человек отсутствует также и внутри самого себя. И все больше умерщвляет себя душевно и духовно — при физической видимости жизни. Абсентеизм к другим опустошает.

Особенно отягчающий случай такого неприсутствия, такого мертвящего абсентеизма являет нам поведение, которое внешне симулирует величайшей энергичности присутствие: приняв на себя миссию широкого специалиста по любым чужим делам, человек изливает на других свою шумообильную активность. Но на деле ему вовсе нечего лично поведать другим, ибо такую активность он как раз и подменяет в себе, вытесняет из себя бытие в реальном поступке, простота мудрости которого и ценностная ответственность не терпят коммуникабельного шума. Как тут не вспомнить сонет Р. М. Рильке: ведь лишь одному тому дано искренне «изойти в звучанье», кто сам стал — «тихий друг пространств»<sup>1</sup>! Даже кажущееся незаполненным окружающее молчаливое пространство заслуживает того, чтобы отнестись к нему со-дружески! Что уж и говорить о живых существах, о душевно-духовных субъектах! Какая пропасть разделяет столь утонченную глубинно-общительскую обращенность к миру, обращенность сдержанную, *внемлющую*, — и слышащую только саму себя коммуникативную активность, которая одержима решимостью всех осчастливить своей неотвратимой помощью, преимущественно ораторской... Такая грубая навязчивость вызывает, однако, *реакцию* на себя, порой благородную по умонастроению, но остающуюся в негативной зависимости от

<sup>1</sup> Цит. по: *Сасьян К. А.* Голоса безмолвия. Ереван, 1984. С. 287.

нее — бегство от присутствия другим. Однако бегство ничего не исправляет, и временное отступление в уединенность оправдано лишь ради выполнения со-причастности. Мы не имеем выбора: порвать узы со-причастности или не порвать — они виртуально непреходящи, они — наш безусловный долг. Мы можем лишь предварить свое присутствие другим заботой о достойном *качестве* этого присутствия.

В глубинном общении количество — почти ничто, качество и повышение достоинства — почти все. В противовес психокommunikации с ее заведомой частичностью, человек вступает в онто-коммуникацию во всей своей становящейся целостности, единой и неделимой, ничего не оставляя в себе не ввергаемым в обращенность: здесь адресуется не нечто от себя и вместо себя, но *человек всего себя адресует*: сознающего, мыслящего, бытийствующего, виртуального — ведомого и неведомого, ставшего и становящегося, и даже могущего быть иным! Суть дела в том, что эту онто-коммуникативную обращенность к другим невозможно создать на уровне средств речевой самовыразительности или мышления, ее нельзя сотворить ни вербально, ни идейно-производенчески, ее нельзя выдумать и ввести в реальность даже при максимуме искренности, ее можно *лишь выявить во вне* символически, *если она уже есть* бытийственно, если само действительное бытие человека уже выработано таким, что оно *все целиком проникнуто самоадресованностью*: оно — вектор, а не скаляр. Когда каждый мой жизненный шаг стал не половинчатым, но всецело ценностно-ответственным, безусловным, тогда я могу вложить в каждый поступок всего себя и всю свою адресованность, все в себе привести в состояние смыслового «короткого замыкания», стягивая и собирая себя в нем. «И таким поступком должно быть все во мне, каждое движение, жест, переживание, мысль, чувство — только при этом условии я действительно живу, не отрывая себя от онтологических корней...» И вся моя единственная жизнь выступает тогда как единый «сложный поступок»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Бахтин М. М.* К философии поступка. С. 115, 83. Ср.: Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка (Там же. С. 123).



Онтологической полноте обращенности отвечает полнота адресата. Онто-коммуникация предельно далека от отчаяния фатальной непонятности, напротив, она вся проникнута радикальной устремленностью к торжеству правды бытия — в правде услышанности. К кому бы непосредственно ни было адресовано обращение *явно*, за ним и под ним предполагается гораздо большее — виртуальная *тотальность* адресата. Иными словами, оно «предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается... Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога»<sup>1</sup>. Этот *как бы* присутствующий — в меру глубинности общения! — фон-нададресат не остается для каждого лишь чем-то посторонним или потусторонним (в нигилистическом смысле этого слова), но, подобно тому как конкретно-всеобщее пронизывает собою всякое особенное, так же пронизывает и как бы высвечивает собою конкретное лицо непосредственного собеседника и представлен в нем, даже и при всей недостаточности его представительности. Так, глубинное общение есть не только вновь и вновь стихийно осуществляемое единение универсального с уникальным, а и могущее быть сознательно, намеренно вызываемым к присутствию смысловое представительство одного в другом (вспомним тут характеристику С. Баха А. Швейцером).

Наконец, онто-коммуникация не только радикально непохожа и во многом несопоставима с психо-лингво-коммуникацией, но, больше того, может и должна иметь свои собственные, существенно своеобразные средства выразительности (особенную функцию речи) и психологические состояния, столь же существенно иные. Начнем с последних, ибо они — неперемное условие. Тогда как при обычной психо-коммуникативности допустима пристрастно-эмоциональная окрашенность обращения субъекта к другим и примесь своемерных эмоций «частной жизни индивида» может быть порой и весьма велика — до степени полного пленения его игрой страстей, — в онто-коммуникацию вступить способен только тот, кто предварительно превозмог в себе и порвал пленящие сети эмоционального своемерия. Ис-

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 305–306.

кренний «голос» в онто-коммуникативности обретается человеком лишь постольку, поскольку ему удастся лишиться в себе «голо-са» слепо-эмоциональную сферу и возвыситься до тех духовных *чувств*, которые эпически-беспристрастны. Только такие, не эмоциональные, но сострадательно-сердечные чувства, в атмосфере ответственного самообладания, делают возможной чистоту «звучания» *правды* его бытия, его бытийной обращенности.

Точно так же и речевое выражение онто-коммуникативного обращения *иное* — такое, которое не может быть привнесено ни из житейски-обиходного языка, ни из языка науки, искусства или нравственности, поскольку они остаются условно-произведенческими или лишь частично-поступочными. Ни нарративная (повествовательная), ни объяснительная, ни герменевтическая (толковательная), ни императивная или интеррогативная функции речевого обращения, а уж и подавно — его суггестивность для онто-коммуникации не годятся. Здесь человек не сообщает нечто о чем-то, но являет самого себя, не толкует, не внушает, а раскрывает правду даже и *за пределами* толкуемости — *все как есть*. Здесь он не вопрошает о чем-то, а самого себя ставит под вопрос — проблематизирует *себя, как возможно для другого*. Здесь он ничего не требует, ничего никому не навязывает, не проецирует на другого свое мерило, но, напротив, *раскрыт навстречу* парадоксальной *инаковости мерила другого*. Он ожидает неожиданного. Здесь, в глубинном общении, человеческое слово выступает в редкой для нынешних времен и непривычной функции — *голоса самого целостного поступка*; это — *слово-поступок*, это — высказывание бытия в его самоадресованности другому. Это — как раз тот редкий случай, когда слово есть уже дело-делание... Такие случаи порою непрошено входят в рутинно-ординарное течение жизни и нарушают его совершенно, когда вся наша судьба оказывается зависящей от нашего свободного, ничем не плененного выбора перед лицом крайней угрозы или крайней радости, а еще лучше — сочетания того и другого: риска гибели и вместе с тем возможности торжества правды. Однако мы можем и сами пойти навстречу этому, ставя себя — и удерживая себя! — перед последними вопросами мужественно, с открытым взором совести, самокритично до конца и жизнетворчески во всем.

Очередная наша задача — попытаться отыскать и выявить специфические для культуры глубинного общения *универсалии* («категории»). Это составит тему будущей работы. Здесь же, в данном тексте, дается лишь предварительный набросок ее решения.

Прежде всего не следовало бы преувеличивать аналогию между искомыми универсалиями и теми, которые присущи известным ныне сферам культуры и которые в той или иной степени могут водворяться внутри философии в качестве ее категорий. Ибо последние слишком часто несут на себе печать «предельных», «высших подытожений». Их историческая относительность в них стерта, и через них выражается притязание человека обладать «последними», «наивысшими» родовыми определениями всякого бытия, что характерно для субстанциализма, или «высшими» мерилami для всякого бытия, в духе анти-субстанциализма. В действительности же категории суть лишь векторы-указания. Но для универсалий глубинного общения особенно и первостепенно важно именно то, что они лишь векторы-указания, *символически* представляющие нам перспективы трансцендирования за горизонты нашей культуры. Вместо того чтобы резюмировать максимальные достижения человечества в их превосходстве над нашими малыми делами, глубинное общение ставит эти максимальные достижения перед лицом возможных гораздо больших, гораздо более совершенных:

«Все, что мы побеждаем, — малость, нас унижает наш успех...»<sup>1</sup>

Через такое самокритичное видение своей достигнутой «универсальности» как чего-то весьма малого, через видение себя как свечи перед лицом солнца — мы и выходим к возможности обрести свои онтологические и аксиологические корни.

Когда философская психология находила важность включения Другого в онтологию человека, указывала на незавершенное выходение субъекта за границы самого себя, понимала жизнь как уходящую вглубь<sup>2</sup>, разве это касалось только лишь проблем лингво-психо-коммуникации? Когда выдвигался тезис: «Само бытие человека... *есть глубочайшее общение*. Быть — значит *общаться*»<sup>1</sup>, — разве его смысл сводился к лингво-психологическим контактам? Отнюдь нет. Вести речь о культуре глубинного общения — значит входить в самую сердцевину, в бытийственную сердцевину человека и его культуры, которая не могла не быть всегда предпосылкой всех предпосылок... И все же так называемый цивилизованный человек ни в чем другом столь не изощрился, как в удержании себя повернутым спиной к этой *сердцевинной* для него культуре! Поэтому предпринимать реставрационную работу здесь приходится с величайшей осторожностью и сдержанностью: лучше сделать меньше, да лучше, лишь бы не испортить, не огрубить, не подменить предмета...

В самом предварительном и скупом их абрисе универсалии культуры глубинного общения таковы.

1. *Мироутверждение*: приятие и всежизненное утверждение несомненной, ничем не колебимой, абсолютной первичности и столь же абсолютной приоритетности Универсума, как мира всех возможных миров, прежде же всего — его беспредельной и неисчерпаемой *объективной диалектики*; утверждение этой первичности и приоритетности *над* любой субъектностью и над любым, сколь угодно значительным бытием во всех возможных отношениях. Речь идет, следовательно, не о каком-то нам известном или нам доступном или когда-нибудь могущем стать нам доступным хотя бы дистантно познавательном, не об одном лишь *нашем* мире, сколь бы широко ни простиралась наша экстраполяция его во вне (любое число световых лет), но об Универсуме поверх всякого возможного знания о нем, всякого в него проникновения. Речь идет не просто о совокупном бытии, но об объемлющей равно и всякое бытие, и всякую виртуальность неисчерпаемой объективной диалектике. Речь идет не о некоей компромиссной готовности посчитаться, «учесть» бытие мира вне нас и независимо от нас — по логике хитрости, — но о бесхитростном, безусловном *предпочтении* Универсума — себе, своему сознанию и бытию, — о предпочтении объективной диалектики и себе как индивиду, и себе как группе, и себе как человечеству. Такова позиция всежизненного

<sup>1</sup> Рильке Р. М. Новые стихотворения. С. 271.

<sup>2</sup> См.: Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 281, 344, 366, 377.

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 312.

«ДА» диалектике Универсума, а одновременно — «НЕТ» всякому ее отрицанию, всякому ее *непредпочтению* или подмене любым бытием, загоразиванию ее любым своемерием, хотя бы и объективированным. Дух такого рода объективности, доходящей до отрешения от своего знания о мире как точки отсчета, выражен в строках поэта:

Я не знаю, но дорога знает  
я не слышу, только слышит роща  
я не вижу, только видит поле  
мысль твою  
слова твои  
и душу<sup>1</sup>.

Такое предпочтение не себя — Универсуму, но Универсума — себе, такое предпочтение беспредельности без всяких условий и ограничений ее *своим* заранее установленным мериллом означает настолько сильное и серьезное уважение объективной диалектики — уважение сущего независимо от любых своих мерил, — что это освобождает решительно от всех забот о самоутверждении. Подлинно человеческая жизнь заключается вовсе не в утверждении себя — индивидуально или коллективно, — но в том, чтобы вновь и вновь быть, т. е. *становиться достойным* того, что сама объективная диалектика утверждала бы наше бытие, т. е. полностью и до конца предоставить ей делать нас уместными в ней. Итак, *мироутверждение* есть по сути своей последовательное *несамоутверждение*.

Напротив, всякое предпочтение себя иному бытию, всякое самоутверждение есть по своей сути именно *мироотрицание*, есть онтологический и аксиологический *нигилизм* по отношению к объективной диалектике. В конечном же счете в этом нигилизме, обращенном во вне, таится и логика бумеранга: мироотрицание оборачивается отрицанием себя подлинного.

2. *Со-причастность*: онтологическая, объективно не зависящая ни от какого сознания, ни от какой воли, ни от какого исторически преходящего общества, социальных ролей человека в нем, универсальная взаимная со-причастность *каждого всем* субъектам в Универсуме и *всех — каждому*. В этой со-

<sup>1</sup> Марцинкявичюс Ю. Цит. по: Литературная газета. 1981. № 45. 4 ноября. С. 7.

причастности мы застаем себя как в предуготованной нам сугубо объективно, однако ее узы не навязываются нам автоматически-стихийно — действием некоей фатальной принудительности, — но остаются лишь виртуальными для нас до тех пор, пока мы сами совершенно свободно не изберем их утвердительно: они актуально выступают для нас лишь постольку, поскольку мы воспроизводим их. Всегда при этом остается еще и неисчерпанный потенциал возможных уз со-причастности, нами не воспроизведенных, не признанных, нам не ведомых. Чтобы процесс мог продолжаться, необходимо заранее интегральное утверждение нами *всех вообще* уз со-причастности, включая и все за-пороговые для нас, — как единство *происхождения* всех возможных субъектов во Вселенной и вместе с тем единство их универсального созидательного *назначения*. Наше последовательное «Да» всему Универсуму, его объективной диалектике находит себе обязательную конкретизацию в нашем «Да» ему же, как лону нашей неисчерпаемой со-причастности всем и каждому субъекту во Вселенной. И, наоборот, всякое отвержение взаимной со-причастности, как универсальной, всякое наложение на нее избирательных ограничений, всякая исключительность влечет также и мироотрицание со всеми его печальными последствиями.

3. Приоритет *безусловно-ценностного* отношения к миру над любыми, сколь угодно важными, но условно-локальными и исторически ограниченными началами, целями, интересами и т. п.; приоритет абсолютного над относительным, высшего над низшим, более совершенного над менее совершенным — и неукоснительное *соблюдение этой смысловой иерархичности* всю жизнь и *каждым* целостным ответственным поступком, следовательно, всю жизнь как *единым сложным поступком*. Любое нарушение этой вертикальной иерархии в любом ее звене, на любой ступени равносильно отречению от надежности и верности безусловным ценностям в их объективной обязательности вообще, т. е. нигилизмом, разрушающим узы со-причастности и подрывающим мироутверждение. Наше «Да» всему Универсуму и нашей сопричастности всем в нем требует от нас также и ценностной верности, ценностной принципиальности.

4. *Доминантность на всех Других*<sup>1</sup>, устремленность человека каждым поступком и всею жизнью *не* к тому, чтобы сначала требовать от других и от всего мира убедительности *для себя*, надежности *для себя*, заслуженности доверия к ним в *своих* глазах и т. п., но, совсем напротив, — именно к тому, чтобы *начать с себя ради всех других* — чтобы от себя потребовать убедительности *для других* и для всего Универсума, от себя — надежности *для других*, от себя — *бытия достойным* и заслуживающим *доверия других*. Человек не самого себя возводит в Мерило Всем Вещам — и не человечество, — но открывает в других все новые и новые Мерила для себя<sup>2</sup>: такова позиция *несвоемерия*. Он не самого себя возводит в аксиологический центр и не человечество, — ибо никто не может занимать такого центра, никто из субъектов не есть вершина, — но приемлет всех других изначально *доминантно на них*, на их действительное бытие<sup>3</sup>. Такова позиция принципиального *несвоецентризма*, не-антропоцентризма. Вся нынешняя острейшая глобально-экологическая проблематика адекватно может быть ставимой только не-антропоцентристски.

5. *Предваряющее утверждение достоинства каждого другого* в неявных, *виртуальных* слоях его бытия, в его возможности быть инаковым — быть своеобразным субъектным миром, со своим положительным и отрицательным опытом, своими падениями и подъемами, со своей способностью к мироутверждению, своей со-причастностью и своим ценностным отношением ко всему, как бы мало ни проявлялось все это актуально, в данных социальных ролях, статусе, образе жизни, взглядах и т. п. Особенно важно выполнять эту универсалию применительно к ребенку: уважать в нем субъекта не по заслугам и достижениям, коих почти нет и кои будут едва ли скоро, но безотносительно к заслугам и готовым результатам. Душевно-духовный мир больше любых результатов. Таково превосходящее

<sup>1</sup> См.: Ухтомский А. А. Доминанта. М.; Л., 1966; *Он же*. Письма // Пути в неизвестное. Сб. 10. М., 1973.

<sup>2</sup> «Для человека другой человек — мерило...» (*Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. С. 338).

<sup>3</sup> На всякий случай напомним лишний раз: речь идет не о способах казаться (лицедействе), но о способах быть на самом деле.

уважение — включая и прощение — к другим: оно креативно превосходит возможное грядущее и делает тем самым более вероятным, что оно действительно грядет.

6. *Творчество как свободный дар встречи, дар междусубъектности*. Прежде чем быть деянием и для того чтобы быть также и деянием, собственно креативность сначала должна быть дарованием между субъектным: свежестью души и духа, обретающим встречу с Универсумом *как бы впервые, мирооткрывательски*. Именно глубинное общение делает возможным творчество как *сдвиг самого порога распределчиваемости*. Однако такой сдвиг не должен быть сам по себе мотивом, — он гармонично происходит тогда, когда субъект становится *достойным* расширения и углубления его креативности за прежние пределы — когда большее богатство ценностных адресатов оправдывает также и большие силы-способности у него, т. е. когда у него есть *чему и кому* посвятить свое творчество.

7. *Со-творчество*: креативное участие в решении все более и более трудных задач универсального Космогенеза в преданном служении ему, в ценностной посвященности ему и приятии авторитетов такого служения и такой посвященности. Это, конечно же, предполагает сугубо неантагонистический климат — дух полифонического отрудничества.

\* \* \*

Итак, здесь была предпринята попытка очертить особенности культуры глубинного общения. Естественно, что изложение ставит больше вопросов, чем дает ответов. В наибольшей степени это касается заключительного наброска семи универсалий этой культуры (наброска сугубо предварительного, призванного лишь стимулировать новые размышления и искания в намеченных, или иных направлениях, отправляясь от предложенного здесь). Проблематика такого рода требует к себе чрезвычайно сдержанного, недерзкого отношения, тщательной взвешенности каждого шага, но вместе с тем она таит в себе ожидающие нас открытия, включая и судьбически-личностные, — открытия необычайные и парадоксальные.

**Владислав Александрович ЛЕКТОРСКИЙ**

*доктор философских наук, профессор, академик РАН, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН*

## Идеальное как форма коллективной деятельности у Эвальда Васильевича Ильенкова

Эвальд Васильевич Ильенков — выдающийся советский философ, имеющий международную известность. Участник Великой Отечественной войны (командовал артиллерийским взводом). В 1950 г. окончил философский факультет Московского государственного университета. С 1953 г. до конца жизни работал в Институте философии АН СССР.

В течение всей творческой жизни подвергался идеологическим гонениям за оригинальные идеи, не укладывавшиеся в догматически понятый диалектический материализм. Идеи Ильенкова серьезно повлияли на отечественную психологию и педагогику: деятельностные концепции психологов А. Н. Леонтьева и В. В. Давыдова, загорский эксперимент по воспитанию слепоглухонемых детей, теория личности и творческого воображения и др. Идеи Ильенкова пользуются известностью в США, Канаде, Финляндии и других странах. Существует международное Общество друзей Ильенкова. Ильенков — один из основных авторитетов международного общества по изучению деятельности в культуре, объединяющего психологов, педагогов и философов из нескольких десятков стран мира.

На основе изучения «Капитала» Маркса Ильенков разработал понимание метода восхождения от абстрактного к конкретному в качестве способа построения научной теории. Высказанные им идеи предвосхитили развитие мировой философии науки, в частности, концепции Куна и Лакатоса: проблема теоретической нагруженности эмпирических фактов, роль исходной идеальной модели в развертывании теории и др.

**ЭВАЛЬД ВАСИЛЬЕВИЧ ИЛЬЕНКОВ**

Опираясь на Маркса, Гегеля и Спинозу, Ильенков развил идею о тождестве содержания мышления и бытия, — сегодня эта идея приобретает новый смысл в связи с так называемым энактивизмом, популярным направлением в когнитивных исследованиях.

В 60-е и 70-е годы XX века Ильенков разрабатывал проблему идеального, используя идеи Маркса и Гегеля. Предложенное Ильенковым оригинальное понимание идеального снимает обсуждаемую в философии в течение столетий дилемму психологизма и антипсихологизма и открывает новые перспективы в понимании человеческой субъективности и мира культуры, генезиса личности. Ильенков различает идеальное и психическую жизнь, подчеркивая объективность идеального, его существование вне индивидуального сознания отдельного человека. О том, что мир идеального выходит за пределы индивидуального сознания, писали многие философы, начиная с Платона и кончая Поппером с его идеей «Третьего мира». Существенная оригинальность Ильенкова состоит в том, что он связывает существование идеального с коллективной человеческой деятельностью: идеальное — это деятельная форма вещи вне самой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. Идеальность сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно — формы вещи в форму деятельности общественного человека.

Человек смотрит с самого начала на природу как на материал, в котором воплощаются его цели, и как на средство осуществления своих целей. Поэтому он и видит в природе прежде всего то, что годится на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, то есть то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности и замечает их естественные свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей «самих-по-себе».

Субъективный мир возникает на основе включения индивида в эту деятельность. И человеческая свобода, и нормы жизни возникают именно в деятельности и через нее.. Общение включено в деятельность, является его неотъемлемым компонентом: вне отношений с другим человеком деятельность невозможна. Особую роль в этом процессе играют вещи, созданные самим человеком.

Такое понимание идеального было развито впервые в мире.

Идеи Э. В. Ильенкова относительно идеального и деятельности повлияли не только на теоретические представления отечественных психологов, но и на их экспериментальную практику. В экспериментально-практической работе отечественных психологов было показано, что усвоение предметного значения слов языка (то, что входит в сферу идеального) может произойти у слепоглохого ребенка только в том случае, если соответствующий предмет включен в коллективную деятельность.

Концепция Ильенкова относительно идеального обсуждается сегодня философами в разных странах. Она обнаруживает исключительную актуальность в связи с развитием философии сознания и когнитивных наук.

**Эвальд Васильевич ИЛЬЕНКОВ**

доктор философских наук, профессор  
18 февраля 1924 г. (Смоленск) — 21 марта  
1979 г. (Москва)

Диалектика идеального<sup>1</sup>

Мысль о превращении идеального в реальное глубока: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма<sup>2</sup>.

«Идеальное» — или «идеальность» явлений — слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути идеализма, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут *идеальное* — как бы, в частности, последнее ни расшифровывалось — как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало», или как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется *идеализмом*, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом», — это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», т. е. относится к категории «идеальных» яв-

лений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, *не материально*. Но если вы скажете наоборот, — скажете, что «идеальное» — *это и есть сознание* (психический образ, понятие и т. д.), — то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще, в самое *понятие* «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие идеального превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений — просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак: рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам не известный, вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приуроченное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного, хотя бы и типичного, случая «идеальности».

Хлеб есть пища — и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же, как и понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных вам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о «материи».

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу, — слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Чаще всего это — явления сознания, феномен сознания.

<sup>1</sup> Печатается по: Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1. С. 6–62.

<sup>2</sup> Ленин В. И. ПСС. Т. 29. С. 104.

Вот типичный образчик такого понимания {~ выворачивания наизнанку верной истины}: «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны»<sup>1</sup>.

«Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как *бессознательные* («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд *материальных* явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций, — Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер и им подобные — с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов. {И пусть И. С. Нарский не говорит, что он понимает выражение «помимо и вне сознания» «в ином смысле», нежели общепринятый.}

Путаница, как видите, получается весьма далеко идущая, и, следуя своей логике, И. С. Нарский, по-видимому, {~ совсем} не случайно усмотрел «материализм» в сочинениях Р. Карнапа, поскольку тот занимается такой вполне безличной вещью, как «язык» с его «структурами», никак не сводимыми к явлениям индивидуального сознания (см. его статью о Р. Карнапе в «Философской энциклопедии»).

Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос — а что вы при этом понимаете под «идеальным»? — отвечать фразой: «идеальное *есть сознание*», «есть феномен (или характеристика) *сознания*» — уже никак нельзя, не уподобляясь игривой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И. С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное — это актуализированная мозгом для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... Идеальное — это пси-

<sup>1</sup> Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 78.

хическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! — Э. И.) как идеальное); а постольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности... Идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»<sup>1</sup>.

Очень хорошо. Сказано прямо — из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить только те, которые представляют собою «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у И. С. Нарского) в разряд явлений *материальных*.

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный, «мозговой нейродинамический» процесс, только, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого, очень специализированного, мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам, — специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении оказывается сугубо «конкретным» вопросом физиологии — науки, исследующей структуры и функции мозга, т. е. факты, локализованные под черепной коробкой отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отно-

<sup>1</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 187–189.



шения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными».

Поэтому Д. И. Дубровский и вынужден категорически возражать всем тем философам и психологам, которые под «идеальным» понимают что-то иное, нежели мимолетные «сознательные состояния отдельной личности», нежели «текущие психические состояния отдельной личности», нежели «факты сознания», под которыми он понимает исключительно субъективно переживаемые (хотя бы в течение нескольких секунд) индивидом материальные состояния его собственно-го мозга.

Для Д. И. Дубровского (для его теоретической позиции, разумеется) совершенно безразлично, что именно представляют собой эти «текущие психические состояния отдельной личности» с точки зрения философии, — отражают они нечто объективно-реальное, нечто вне головы человека существующее, или же они суть всего-навсего субъективно переживаемые мозгом его собственные имманентные «состояния», т. е. физиологически обусловленные его специфическим устройством события, по наивности принимаемые за события, *вне этого мозга* совершающиеся? Для Д. И. Дубровского и то и другое одинаково «идеально» по той причине, что и то и другое есть «субъективное проявление, *личностная обращенность* мозговых нейродинамических процессов»<sup>1</sup>, и ничего другого собой представлять не может. Поэтому «определение идеального не независимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление»<sup>2</sup>.

{Что нашему автору до того, что философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию «идеального» именно в связи с проблемой истинности и что только в этой связи ее определения идеального и материального вообще имели и имеют смысл? Что ему до того, что эти определения философия разработала в качестве теоретического выражения сов-

<sup>1</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. С. 189.

<sup>2</sup> Там же. С. 188.

*сем других фактов*, нежели тех, которые персонально интересуют Д. И. Дубровского как специалиста по «церебральным структурам» и «нейродинамическим процессам»?}

Между тем философию как науку никогда особенно не интересовала «личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов», и если понимать «идеальное» в смысле Д. И. Дубровского, то эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат разнообразных, но одинаково незаконных и недопустимо расширительных либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное». Научная же монополия на толкование этого термина, на решение вопроса о том, что можно, а что нельзя этим именем «обозначать», принадлежит, согласно этой позиции, физиологии высшей нервной деятельности. «Личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов» — и точка. Все остальное — от лукавого (в образе Гегеля).

{Позиция Д. И. Дубровского вообще очень характерна для людей, решивших пересматривать определения понятий в определенной науке, даже не потрудившись разобраться, какой именно круг явлений (актов) данная наука до сих пор рассматривала и изучала, эти определения вырабатывая. Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область любой науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров о номенклатуре.}

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д. И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», — различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми, и в силу этого объективными, формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности {(как бы последняя потом ни истолковывалась — как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление)}. Это важней-

шее различие имеет непосредственное отношение ко всей тысячелетней баталии между материализмом и идеализмом, к их принципиально-непримиримому спору. Объявлять это различие «для характеристики идеального безразличным» можно только при условии полнейшего незнакомства с историей этого спора. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, т. е. проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, т. е. «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, т. е. совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона — это не просто любые состояния человеческой «души» («психики») — это непременно *универсальные*, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотнительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно-фактическом основании: все это — *всеобщие нормы той культу-*

*ры*, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и «законы государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т. д. и т. п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую, явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную. Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную и очень нелегкую проблему — проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», *идеального мира*, проблему, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более устройства одного из органов этого тела — устройства мозга. Это просто-напросто не та проблема, не тот круг явлений, который заинтересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Можно, конечно, назвать «идеальным» что-то другое, например «нейродинамический стереотип определенного, хотя еще и крайне слабо исследованного, типа», но от такого переименования ни на миллиметр не двинется вперед решение той проблемы, которую действительно очертил, обозначив ее словом «идеальное», философ Платон, т. е. понимание того самого круга фактов, ради четкого обозначения которого он это слово ввел.

Правда, позднее (и именно в русле однобокого эмпиризма — Локк, Беркли, Юм и их наследники) словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это словоупотребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узко эмпирическая традиция

в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выставленную Платоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» значит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта и терминологическая, и теоретическая позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные, чувственно-воспринимаемые «вещи», а *всякое всеобщее* есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдано лишь постольку, поскольку он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно-воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний.

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция, хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой однобокого эмпиризма представителями немецкой классической философии, и потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы, вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для XVII—XVIII вв., не давало возможности даже просто четко сформулировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном, — проблему объективности всеобщего знания, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, т. е. природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями, — иначе говоря, проблему *истинности* всеобщего знания, понимаемого *как закон* познания,

остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» — и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте, как проблема отношения идеального вообще к материальному вообще.

Пока под «идеальным» понимается все то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а все остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика), к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить и все *вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания*, все исторически сложившиеся и социально-указанные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет — все это предметы, и существующие, конечно же, вне индивидуальной головы, и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно-созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты».

Однако, если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление — это именно *представление*. В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое*. Что?

«Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П. И. Чайковского и Уильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциальное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существ-

венной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, *ближе к материалистическому взгляду* на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, — о «вещах», в теле которых осязаемо *представлено нечто другое, нежели они сами*.

Что? Что такое это «нечто», *представленное* в чувственно-созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т. д.)?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только *другой материальный объект*. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний.

Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее — *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так, т. е. как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений, в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально-значимых формах своего выражения (своего «существования»). А не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй — спиритуалистически-бестелесно на манер Декарта или Фихте, или же грубо-физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера — Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений — коллективно создаваемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социаль-

но-зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* людей о «реальном» мире — и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир, как «идеальный мир вообще», как «идеализованный» мир.

«Идеальное», понимаемое так, конечно же, не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую «чувственно-сверхчувственную» реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это — *мир представлений*, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это — действительный (материальный) мир, *как и каким он представлен* в исторически сложившемся и исторически изменяющемся *общественном* (— *коллективном*) *сознании* людей, в «коллективном» безличном «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». В частности — в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах *выражения* общественно значимых представлений, во всех других формах *представления*. В том числе и в виде балетного представления, обходящегося, как известно, без словесного текста.

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии *всему материальному* — в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью коего «идеализируется» реальный мир, т. е. мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» так узко психологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что *идеальное вообще* ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще», в полном объеме этого понятия — как

«всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный дух», — ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» (— «идеальное») вообще и противостоит «природному» не как отдельная душа — «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа»!

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства»<sup>1</sup>, а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более — отдельного мозга.

(Заметим в скобках, что под «государством» Гегель — как и Платон — понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина {только}, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида — и в ее бытовых, и нравственных, и интеллектуальных, и эстетических проявлениях, — словом, все то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, все то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности, — законы жизни данного полиса вообще; о «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

Пока же вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узко психологически, как вопрос об отношении отдельной души с ее состояниями «ко всему остальному», он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального», т. е. *материального, реального*, автоматически по-

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1932. Т. X. С. 200.

падает уже другая такая же отдельная «душа», тем более — вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию, — *духовная культура* данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократно повторенной «отдельной души», ибо в данном случае очевидно, что «целое» несводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем не похожа на форму кирпича, из множества которых он построен, — то же и тут.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно, как «идеальное», и не дана, она противостоит ей лишь в виде совокупности своих *осязеемо-телесных, непосредственно-материальных проявлений* — хотя бы в виде жестов, мимики, слов или поступков или, в наше время, еще и рисунков осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю, нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует как таковое лишь в *интроспекции*, лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной, и именно «моей», личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого Я» — «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принимать эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа — «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и всех его — может быть, и не столь откровенных — последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отношении идеального *вообще* к материальному *вообще*, т. е. единственно грамотно поставленный вопрос, — «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной

личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать. Невозможным становится и самое понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще»), — оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая фикция, как научно неопределимый мираж, как, в лучшем случае, терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка».

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением *определенной сферы (круга) явлений* и становится применимым *к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается», «психически переживается», поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем или облизываем ...* И это же — *любое* — явление мы вправе «обозначать как материальное», если мы «имеем в виду», что мы видим *его* — именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». А «само по себе», т. е. независимо от того, что мы «имеем в виду», никакое явление нельзя отнести ни в ту, ни в другую категорию. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом — материально», «в одном смысле материально, а в другом — идеально».

И прежде всего, *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении — идеально, в другом смысле и отношении — материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения.

«Сознание идеально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду*, во-первых, его психическую форму, соотношенную с познаваемым (отражаемым) содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, создаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду* другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но кроме того, сознание материально по форме и иде-

ально по содержанию, в особенности *если иметь в виду* соотношение материальной формы в смысле нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле “внутреннего мира” субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под “формой” и под “содержанием”. Соответственно меняются значения “идеального” и “материального”»<sup>1</sup>.

Понятия «идеального» и «материального» при таком толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные *категории объективно различающихся явлений*, и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое — смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками.

Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а «нейрофизиологические процессы», то сознание оказывается «материальным». А если под «нейрофизиологическими процессами» понимать *сознание*, то нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как насквозь *идеальное* явление.

Очень просто. Конечно, если под словом «идеальное» *иметь в виду материальное*, то... получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду *идеальное*...» Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более — материалистической. Нельзя все же забывать, что «идеальное» и «материальное» — это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные *категории явлений*, достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что *назвать* сознание «материальным» — значит осуществить недопустимое смазывание границ между тем и другим, *между идеализмом и материализмом*. Это специально подчеркивал В. И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процес-*

<sup>1</sup> Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. С. 74. (Курсив мой. — Э. И.).

са, — того самого превращения, важность исследования которого намечена Лениным, — здесь {чисто софистически} подменяется словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных процедур {~ фокусов}, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и наоборот.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» — в «идеальное»), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу — процесс *материализации* (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями.

Очень важно то обстоятельство, что этот процесс — процесс превращения «материального» в «идеальное», а затем и обратно, постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека.

Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом — и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высокоразвитому, речи всерьез вести нельзя.

Хотя, само собой понятно, высокоразвитое животное обладает *психикой*, *психической формой отражения* окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное»

можно заподозрить и у животного. Если под «идеальным» понимать вообще *психическое*, а не только ту и именно ту своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, *общественно-человеческому «духу»*, *человеческой голове*.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование — форму общественно-человеческой психики.

Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>1</sup>.

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания Марксовой позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с *гегелевским* толкованием «идеального» и вне этого совершенно определенного контекста свой конкретный смысл утрачивает.

И если упустить из виду этот контекст, т. е. суть принципиального различия Марксова и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксовское положение в *дефиницию* «понятия идеального», то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему несвойственный и в нем не заключенный, т. е. будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и естественно, стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида *Homo sapiens*, т. е. совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида, то все остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и, выявив, отверг Тодор Павлов:

«Иногда толкуют его (идеальное. — Э. И.) бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 21.

и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными»<sup>1</sup>.

И, как прямое следствие такого толкования, «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т. д. и т. п. Естественно, что в рамки *так понимаемого* «идеального» сразу же попадают бесконечно многие *чисто материальные* процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов — все те чисто физические явления, которые так или иначе связаны фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он беспо воротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, — от разговора об «идеальном», т. е. в крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизм», «гомоморфизм», «нейродинамическая модель» и пр. Все это просто *не про то*, не о том предмете, не о той конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто про другое, в лучшем случае — про те *материальные предпосылки*, без наличия которых «идеальность», как специфическая форма отражения окружающего мира *человеческой* головой, не могла бы возникнуть и осуществляться.

Но не про самое идеальное, не про тот своеобразный продукт, который получается в результате «пересадки»

<sup>1</sup> Павлов Т. Д. Информация, отражение, творчество // Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966. С. 167–168.

и «переработки» материального человеческой, и только человеческой, головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте *человеческой* жизнедеятельности.

Ибо в грамотно-понимаемую категорию «идеального» входят именно те, и только те формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти, специфические формы отражения окружающего мира *человеческой* головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих она и сохраняла этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Когда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой щекотливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обесмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»...

И солнце и ветер стали (в рамках этой концепции, разумеется) производить «стоимость». И человеческий труд — тоже, наравне с ними. Но «не только он», и главным образом не он.

То же самое и с «идеальностью».

И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, *формы стоимости*. Здесь эти проблемы оказались завязанными



в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую.

Ибо *форма стоимости*, как показывал с бесспорной очевидностью самый придирчивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась *идеальной*. В самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том что «форму стоимости» может принимать на себя *любой* чувственно-воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, — любая «потребительная ценность». Это — непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно-осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают*, представляют своим специфическим телом эту загадочную реальность, но ни в коем случае *не есть она сама*. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно-осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселялась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе»: универсальность, бестелесность, неуловимость для любых самых тончайших физико-химических способов обнаружения, и при этом всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей — все это в виде определений формы стоимости предстояло перед теоретической мыслью как бесспорная, никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая, *реальность*. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический), тем более вульгарный, материализм попадал тут в весьма неприятное положение. Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, попадал в тиски неразрешимой дилеммы. Либо отрицай существование несомненно существующей объективной реальности, либо иди на поклон к Платону, а то и к Беркли.

Выбирай — «стоимость» не то, что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило.

И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Форма стоимости *вообще* идеальна. И это никак не значит, что она существует лишь в сознании, внутри физиологически толкуемой «человеческой головы», как психофизиологическое явление, как мозговой, нейродинамический феномен определенного, «хотя еще и крайне мало исследованного», типа. Как раз такое объяснение и было бы стопроцентно идеалистическим объяснением истории, толкованием общественно-исторического процесса, и притом в его важнейшей товарно-капиталистической фазе, с точки зрения самой глупой разновидности идеализма — *физиологического идеализма*.

Нам очень хотелось бы задать деликатный вопрос Д. И. Дубровскому и И. С. Нарскому: на какой путь они философски ориентировали бы политическую экономию, столкнувшуюся с загадкой идеальности формы стоимости, если бы они продолжали настаивать тут на своем понимании «идеальности», на своем ответе на вопрос — что такое идеальное и где его искать?

*Конечно же, говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его, человеческой, «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет.*

Но это никак не значит, что оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга и не существ-

вует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность *материальных отношений производства*. И даже сами производительные силы.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В. И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом.

*Мыслит человек с помощью мозга* — вот ленинская формула.

А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная.

Да, все дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга — индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека. Мозг же — это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом этой специальной работы как раз и оказывается идеальное. А вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, т. е. выступает как форма вещи вне руки, а не форма самой руки с ее пятью пальцами.

Точно то же и тут. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы — вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе *схем и образов внешнего мира*.

Поэтому, начертив (безразлично, на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный геометрический образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства туда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга,

не состояния мозга и изменения, в нем совершившиеся, а нечто совсем иное.

Идеальное — это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вещи вне головы, вне мозга.

Да, это именно схема, и только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому, и только потому, что это — схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, протекающих в толще его собственного мозга, схему нейродинамических процессов и т. п., — значит становиться обеими ногами на точку зрения особой разновидности субъективного идеализма — физиологического идеализма — в понимании как идеального, так и материального.

И Д. И. Дубровскому не следовало бы забывать, что «если бы кто-то вдруг глубоко усыпил всех людей на десять минут, то в этом интервале времени на нашей планете не существовало бы» *не только идеального*, а и процесса производства материальной жизни с обусловленными им производственными отношениями.

Разве же из этого остроумного мысленного эксперимента следует вывод, будто материальные производственные отношения существуют лишь в сознании и лишь благодаря сознанию? По принятой Д. И. Дубровским логике — следует. И следует по той простой причине, что принципиальная граница между «идеальными» и «материальными» явлениями у него проходит совсем не там, где она проведена раз и навсегда теорией Маркса, Энгельса и Ленина.

Когда теоретик *пишет книгу* пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, он производит *идеальный* продукт, несмотря на то, что его работа фиксируется в виде чувственно-осознаваемых, зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает *духовный* труд, и ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает *образ*, а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта, он тоже совершает лишь *духовный* труд и производит лишь идеальную — а не реальную — машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта — лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита, создать скульптурный образ, физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требуется, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт.

Тем не менее одна категория людей совершает лишь *духовный* труд, создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное сознание* людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

И в этом вся разница. Та самая разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А.А. Богданов, для которого они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «формы социально-организованного опыта», как вполне различные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие «стереотипы».

То, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются, как извне

действующая сила, индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, еще никак не делает их *материальными* формами, формами общественного *бытия*. Они были и остаются формами *общественного сознания*, т. е. *всецело идеальными формами*.

Д. И. Дубровский же {как и А.А. Богданов} таковыми их признавать не хочет, записывая их в категорию *материальных* явлений. Сюда у него, естественно, попадают и синтаксические, и грамматические формы языка, и правовые нормы регламентации индивидуальной воли государственными, специально на то поставленными, учреждениями, и многое, многое другое. Все, что не есть «мозговые нейродинамические процессы определенного типа». Все, кроме них. В том числе, разумеется, и *форма стоимости*.

Предоставляем читателю судить, насколько это понимание может быть увязано с аксиоматическими положениями материалистического понимания истории и к каким выводам оно привело бы в попытках критически разобраться с антиномиями стоимости, с загадочными свойствами товара, этой «чувственно-сверхчувственной вещи».

Согласно тому «значению», которое придает слову «идеальное» К. Маркс, *форма стоимости вообще* (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная».

И вовсе не на том основании, что она существует якобы только «в сознании», только в голове товаровладельца, а на основании как раз обратном. Цена, или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена, — читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров»<sup>1</sup>.

Иными словами, форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, т. е. в самих товарах, или, как выразился Маркс, «так сказать, существует лишь в их голове!»<sup>2</sup>

Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочине-

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105.

ний о материализме и об отношении материального к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания отдельных людей, как совершенно объективная, от сознания и воли индивидов никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

Читатель, несколько более эрудированный в области философии, заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничании с гегелевским языком, с той «семантической традицией», которая связана с именами Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, т. е. концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека существующий мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель, скорее всего, упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, для материалиста непростительных.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет очень немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального, как феномена сознания, как чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый», как его назвал В. И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, все же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения идеального в материальное и обратно, о котором даже не подозревает метафизический {~ «глупый»} материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий.

Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не просто философический вариант религиозных сказок о боге (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически-перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко обрисую ту историю, которую пережил термин «идеальное» в истории развития немецкой классической философии от Канта до Гегеля, и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (т. е. диалектический) материалист Маркс.

Началось все дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял как исходное именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым сам себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание этого различия знаменитым примером с «талерами»: одно-де дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое — лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами — лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль, роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предмета в *сознании* умозаключать к бытию предмета *вне сознания*. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах.

В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыва-

тель прекрасно знает, что на самом деле — вне сознания перепившегося алкоголика — их нет и что за зелеными чертей он принимает совсем иные, непохожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштемпелеванные на бумаге *знаки представления*, обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительным» и «реальным» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно, он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство», — писал автор, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию, чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением»<sup>1</sup>.

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит, конечно же, не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, именующая «реальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существую-

щую вещь, а «идеальным» — то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой чувственно-воспринимаемой телесности и есть бог, сам бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубофетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома, она чувственно воспринимает именно Илью-пророка, а вовсе не его символ, точнее, она именно гром и молнии воспринимает как Илью-пророка, а не как символ этого персонажа; в молнии и громах она воспринимает его действительные действия, его действительные формы чувственного обнаружения.

Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно-воспринимаемым внешним обликом не имеют.

Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т. д. и т. п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», на символ внешне совсем непохожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант, и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию хрести-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 98.

анства более высокой ступенью развития религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает все изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально, как точное изображение событий, имевших место во внешнем мире (бога — как благостного старичка с бородой и светящимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы — как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо, и т. д. и т. п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания, имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки, или символ «общего, или скорее общественного представления людей», суть только представители (формы внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же, как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно-воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. В сущности своей они всецело идеальны, хотя по существованию — вещественны, материальны, и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры — явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание выставленной Кантом темы.

«Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии*, — например, онтологическое доказательство сводится к следующему: «то, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление», — значит действует на меня, и в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, — то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*<sup>1</sup>.

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 97–98.

всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т. д. и т. п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве совершенно внешних форм его детерминации. Факт есть факт, с требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних «вещей» и ситуаций или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и формы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» ему трансцендентально-психологических схем или даже хотя бы в виде инстинктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, т. е. в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре, как ее схемы и формы. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею формы «другого», внешне-го ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» «ко всему остальному», а на основе исследования всеобщего (читай — общественно-коллективного) отношения «мира идей» — к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души», как некоторой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоя-

щей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивиду, и выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт — факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, т. е. работа человеческой головы.

Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и представал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм (схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу в частности эта функция ни приписывалась — сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остается всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким оно и было до Платона (термином «идея» обозначалась — в том числе у Демокрита — вполне вещественная форма, геометрические очертания «вещи», тела, вполне телесно же отпечатывающаяся в человеке, в теле его глаза. Такое словоупотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»).

Поэтому-то в лексиконе современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеаль-

ности», или «идеального», характеризует не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с психикой, но вовсе не слившийся с ней.

«Идеальность» по преимуществу характеризует идею или образ, по мере того как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему “объективной реальностью”, приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычлняясь из психической деятельности индивида», — пишет известный советский психолог С.Л. Рубинштейн<sup>1</sup>.

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению и существу психике, в общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще.

Относительно приведенной выдержки из книги С.Л. Рубинштейна следует лишь заметить, что образ объективируется вовсе не только в слове и вовсе не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно выработанного знания». Категория образа понимается в диалектико-материалистической теории отражения достаточно широко. Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображении, и в виде привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, — и в виде чертежей или моделей, и в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и пр. и пр. Как деньги, наконец, включая сюда и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

<sup>1</sup> Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 41.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких, вещественно-зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, т. е. исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый).

По этой причине, исключительно в интересах терминологической точности, бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются ведь практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явления аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз; об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об идеальности того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеальность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, т. е. таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер и к тому же выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Поэтому-то пространство и время, причинная зависимость и та же «красота» для Канта «идеальны», а те состояния психики, которые связаны с неповторимо-мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не достаиваются. Правда, как мы



видели на примере с талерами, Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость (в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое коварство тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления известных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание; то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном индивидуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственны каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии проблема выступила существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) вовсе не есть абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «абстракт», свойственный каждому отдельному индивиду, как трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности.

Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа»), хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее рассматриваются им уже не как формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разнонаправленных «единичных волей» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «волей» вовсе не заключенные, и что в силу этого общественное сознание, как некоторое «це-

лое», вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его «частей» (индивидуальных «Я», единичных сознаний). Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно-присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собою извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как «внешние» схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений».

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, то есть вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально-узаконенных обычаях и правах, и далее — как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками, прочими органами) как «в-себе и для-себя» организованное целое, как нечто «идеальное», *внутри* которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели «сами по себе», т. е. вне этого целого. Поэтому-то «идеальное» определение любой вещи, или же определение любой вещи как «исчезающего» момента в движении «идеального мира», и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально-организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица, которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именуется все то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материальным» или «реаль-

ным» — все, что находится вне сознания отдельного лица, все то, что данное лицо не сознает, хотя это «все» и есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в от века и навек непосредственные «разные миры», не имеющие между собою ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны» — и только...

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», и вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно-зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное («овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемой «материи», в языке и в зрительно-воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеального» Гегель включает все то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А. А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально-организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля, и для Богданова (как для идеалистов) является представление, что этот мир «социально-организованного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», — тот единственный предмет, с которым инди-

вид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубоко упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (т. е. не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно-организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне и совершенно независимо от «опыта» и до выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализованный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир — мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры. Мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то вразумительное «сказать».

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждении Гегеля об «идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некоего «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю, физики — ньютоновской механики:

«Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще всегда интересно видеть осуществ-

вление понятия»<sup>1</sup>. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в одной точке или в тождестве»<sup>2</sup>, а это значит, что их «для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой», — это и значит обладать кроме «реального» еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеальности природы»: на самом-то деле Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только исключительно о природе, как и какой она выглядит в зеркале ньютоновской механики, о природе, как и какой она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок»; в самом деле, ведь говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растет и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут. И вся мудреная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только в «языке», как в «родном доме», в качестве его потаенной «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» не существует.

Нетрудно видеть, что главная трудность {и потому главная проблема — философии и} заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится «в сознании отдельного лица», — всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), — а в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, т. е. весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми устойчивыми и вещественно-зафиксированными всеобщими схемами его

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.; Л., 1934. Т. II. С. 67.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

структуры, его организации, — и реальный, материальный мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».

Вот здесь-то, и только здесь, различие «идеального» от «реального» («материального») и приобретает серьезный научный смысл, — и именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами, — за собственные формы вещей... В этих случаях указание на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьезном материалистическом смысле. И наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собой выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление. В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием, — за субъективную выдумку, существующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и заходит на западе, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость — на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение — лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально».

Поэтому-то серьезный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» — как того, что

существует вне этого сознания как чувственно-воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «материальным» и «идеальным», между «вещью в себе» и ее представлением в общественном сознании по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той коварной диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности, в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного, кончая товарным фетишизмом, а далее фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно-воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне реальными телесными свойствами. По старой, принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации они явно входят в категорию «материального», «реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется, в отличие от этих вещей, их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же и начинается коварство такого различения, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, за спиной индивидуального сознания, т. е. вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь общее (т. е. коллективно-исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно-воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно-воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на

человека, им обозначенного, и на тот чувственно-представляемый образ Петра, который о нем имеют другие люди<sup>1</sup>. Точно то же отношение между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить, — теми благами (товарами), всеобщим представителем которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое», — в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, а свою страну, его на то уполномочившую. То же самое и слово, словесный символ или знак, равно как сочетание таких знаков и синтаксическая схема этого сочетания.

Вот это-то отношение представления (отношение репрезентации — отражение в диалектико-материалистическом смысле), отношение, в составе которого одна чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее — всеобщей природы этой другой вещи, т. е. чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования, — вот это-то отношение и обрело в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие не есть ее для-себя-бытие». Там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За цеховой схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, т. е. представления, стоимости.

<sup>1</sup> Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта, — хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. Значение термина «идеальное» у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (т. е. способы понимания) этого «одного и того же» — глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически-трактуемой Логике — это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений, которые этим термином лишь обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но зато, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному, понимание этих явлений. В отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание, «понятие», «определение понятия»<sup>1</sup>.

Анализируя в своем «Капитале» деньги, эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений, Маркс формулирует следующее определение: «Der Preis oder die Geld-form der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgre iflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определение понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу, лишая эту важнейшую категорию научного смысла, относя противопоставление «идеального» «материальному» в разряд «метафизических», т. е. на их языке — донаучных и антинаучных различений.

<sup>2</sup> Маркс К. Das Kapital. Erster Band. В., 1969. С. 110 (русский перевод см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105).

«Идеальной» здесь названа ни больше ни меньше как стоимостная форма продуктов труда вообще («die Wertform überhaupt»).

Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознанию», «существующего лишь в сознании», «лишь в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, т. е. обретет превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитается так, что и капитал — а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития производительных сил, форма функционирования средств производства, — тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а «не на самом деле».

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только какой-нибудь Чейз, но никак не Карл Маркс, т. е. последователь Беркли, а вовсе не материалист.

Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собой психический феномен, существующий лишь под черепной крышкой товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная осязаемая форма вещи (например, сюртук) является лишь формой выражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, «воплощена» в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная, или представленная, форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он «сюртукоподобен», выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом, холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина — в уподоблении себя агнцу божию»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 61.

Это — вполне объективное (так как совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания складывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара *B* становится формой стоимости товара *A*, или тело товара *B* становится зеркалом стоимости товара *A* — полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут.

Поэтому, а не почему-либо еще, форма стоимости идеальна, то есть представляет собою нечто совершенно отличное от осязаемо-телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот, и воля и сознание людей определяются этой объективной идеальной формой, а выражено в ней, «представлено» ею, определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания», и вещественно зафиксированная в виде вышеобрисованного отношения между вещами, как вещь. Этим, а ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо-телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо-телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, т. е. преобразования природы общественным человеком.

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности, отражающая объективную реальность. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, отражающая объективную реальность, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, т. е. индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» — продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение, и вместе с тем идеальное в форме знания отражает объективную реальность, не зависящую от человечества. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот, форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций и человека, и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она — «идеальность» — все время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой

деятельности», лишь как *actus purus*. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле, это прекрасно понимал и Гегель, нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в действительности, а только в возможности, только потенциально, стало быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное — как бездеятельность, как отсутствие деятельности.

Поэтому-то и, по Гегелю, «дух», как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм, вообще не может осуществить «рефлексию» (т. е. осознать формы своей собственной структуры) иначе, как предварительно противопоставив «самого себя — самому себе» как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже это другое — другой глаз, его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала:

«В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 62. Примечание.

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить свою незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя самому себе. Вначале хотя бы в виде Слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов, и фабрик, и конституций, и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно-воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом, в котором он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую деятельность». Гегель прекрасно понимал, что «идеальность», в качестве «чистой деятельности», непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу во всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемой телесной действительности, в зеркале системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». По плодам их узнаете их — не иначе.

Идеальные формы мира — это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой» деятельности. Если они в осязаемо-телесном материале не осуществлены, они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», т. е. превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии идеальность существует, обладает наличным бытием только как овеществленная и овеществляемая форма деятельности — форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания, и ни в коем слу-

чае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как то получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема, «имманентная сознанию», идеальность может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распределмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по сравнению с кантовско-фихтеанским; оно ухватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей, охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому-то Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (т. е. деятельности), копясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний, чувственно воспринимаемый телесный мир — в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей.

Такое гегелевское определение термина «идеальность» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно воплощаемая форма активной деятельности общественного человека. Как деятельность в форме вещи или наоборот, как вещь под формой деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые демонстрируют людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно-денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов». Вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». «Вещей», к разряду которых столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие «вещи». Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо-телесными образованиями, все свое «значение» (функ-

цию и роль) обретают от «духа», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории «вещей» — тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера», и была впервые научно раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, в ходе анализа товарной (стоимостной) формы продукта, как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это — физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей»<sup>1</sup>.

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, т. е. как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной, телесно осязаемой формой того тела, в котором она представлена (т. е. отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 82.



Она «идеальна» потому, что не заключает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это — форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно — «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства, — а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова, — вне его головы, в пространстве рынка, и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки скорее поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшейся вопросом о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались и развивались, чем дальше, тем больше превращаясь в нечто всецело объективное, совершенно независимо от чьего бы то ни было сознания, в ходе процессов, протекавших вовсе не в голове, а каждый раз вне ее, хотя и при ее участии.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «иде-

альной формы» — это, увы, не горячечный бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом ниже.

Идеализм — не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм — это спекулятивная интерпретация объективности идеальной формы, т. е. факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры.

Материализм в данном случае может заключаться только и именно в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит {именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона»:} как объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел. Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако всесильная «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одним из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде — и нигде в частности. И уж во всяком случае не в голове Иван Иваныча или Петра Петровича, хотя и в ней тоже.

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального», как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира, в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности, а в частной форме — как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, т. е. классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости — типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на марксовской концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диа-

лектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное физически-осязаемое «тело», другая «вещь», или «вещество», или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя.

Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность — «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность», «actus purus». Но в сфере экономической деятельности эта субстанция естественно расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» — как осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо — люди, достаточно от философии далекие, — ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы», классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе? Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к этой теме. Так или иначе, а «дедукция», то есть теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталась непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные — физически-неосязаемые — свойства этой формы, постольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования «идеальности», отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напоминавших лейбницеvские монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу, как экономисту, здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо.

Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции идеальности как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически-осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности формы стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком формой преобразованной ею вещи.

И тот факт, что это вовсе не форма вещи самой по себе (т. е. вещи в ее естественно-природной определенности), а воплощенная в вещество природы форма общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека, — этот факт и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Именно понимание «формы стоимости вообще» как «формы чисто идеальной» и дало возможность К. Марксу впервые в истории политической экономии уверенно различить материальные формы отношений между людьми, как отношений, завязывающихся между ними в процессе производства материальной жизни совершенно независимо от их со-

знательных намерений (от их воли и сознания), и идеальное выражение этих отношений в формах их сознательной целесообразной воли, т. е. в виде тех устойчивых идеальных образований, которые Маркс назвал «объективными мыслительными формами».

Это — то самое различие, на важности которого настаивал позднее (в 1894 году) В. И. Ленин, различие между материальными и идеологическими отношениями. В разряд последних он относил, как хорошо известно, правовые, политические и государственно-политические отношения между людьми, предметно-оформленные в виде соответствующих учреждений — в виде органов государственной власти, в структуре политических партий и других социальных организаций, а ранее — в виде Церкви с ее строгой иерархией, в виде систем обычаев и ритуалов и пр.

Все эти отношения и соответствующие им учреждения, будучи идеальными формами выражения материальных (экономических) отношений, существуют, конечно же, не в голове, не внутри мозга, а в том же самом реальном пространстве человеческой жизнедеятельности, что и материальные, экономические отношения производства.

Именно поэтому их так часто и путают друг с другом, усматривая экономические отношения там, где налицо лишь правовые формы их регулирования (и наоборот), — и путают так же беспардонно, как экономисты до Маркса путали «стоимость» с «ценой», т. е. материальный экономический факт с его собственным идеальным выражением в денежном материале.

«Чисто идеальную форму» выражения материального факта они принимали, ничтоже сумняшеся, за сам материальный, экономический факт, за «стоимость как таковую», за «стоимость вообще». Зато у них не вызывало никакого сомнения, что «стоимость как таковая», независимо от ее идеального выражения в цене, — это лишь «фикция», изобретенная классиками трудовой теории стоимости и существующая лишь в голове Смита, Рикардо и Маркса.

На том стояла и стоит до сих пор вся вульгарная политэкономия, начиная с Бэли и Д. С. Милля и кончая Д. Кейн-

сом, подставляющая на место анализа реальных материальных, экономических отношений и их имманентных форм копанием в сфере чисто идеальных образов этих отношений, предметно представленных в таких ходячих и самоочевидных «вещах», как деньги, векселя, акции, инвестиции, т. е. в зафиксированных правовыми нормами и дозволенных ими *сознательных* взаимоотношениях между агентами капиталистического производства и обращения. Отсюда уже автоматически получается взгляд на экономические отношения как на отношения чисто психические, то бишь, на их языке, «идеальные».

Так, для Д. М. Кейнса «стоимость» — это миф, пустое слово. На самом деле якобы «существует» лишь рыночная цена. Поэтому и «норма процента» и все подобные категории — лишь «в высшей степени психологические феномены», а кризис перепроизводства — «это простое следствие нарушения деликатного равновесия самопроизвольного оптимизма. Оценивая перспективы инвестиций, мы должны поэтому принимать во внимание нервы, склонность к истерии и даже несварение желудка и реакцию на перемену погоды у тех, от самопроизвольной деятельности которых они главным образом зависят»<sup>1</sup>.

Вот вам и следствие метафизического понимания отношений между «материальным» и «идеальным».

Из этого следует один вывод: метафизический материализм, с его наивным пониманием «идеального» и «материального», сталкиваясь с конкретно-научной (в данном случае с политэкономической) проблемой, требующей грамотно-философского (диалектического) различения между тем и другим, превращается, сам того не заметив, в чистейший субъективный идеализм берклианско-махистского толка. Неизбежное и справедливое наказание для метафизического материалиста, пренебрегающего диалектикой. Воюя против диалектики как «гегельянщины», он обязательно впадает в идеализм, бесконечно более мелкий и пошлый, нежели гегелевский.

<sup>1</sup> Кейнс Дж.-М. Общая теория занятости, процента, денег. М., 1948. С. 195–196.

Совершенно то же самое происходит с ним и там, где он сталкивается с проблемой так называемых «идеальных, или абстрактных, объектов» математического знания.

В математике вообще, а в особенности же в сочинениях, посвященных ее философско-гносеологическому обоснованию, с некоторых пор широкое распространение получило выражение «идеальный объект». Естественно возникает вопрос, насколько правомерно в данном случае это выражение с точки зрения материалистической философии, с точки зрения теории отражения? Что называют тут «идеальным», что вообще имеют в виду под этим словом?

Нетрудно убедиться, что это понятие обнимает собой все {наиболее важные} объекты математического мышления {— и топологические структуры, и мнимые числа вроде корня из минус единицы, и регулярности, обнаруживаемые в натуральном ряде чисел, и так далее и тому подобное. Короче говоря, все, что изучают ныне математики}.

Этот факт служит основанием для столь же широко распространенного утверждения, согласно которому не только математика, но и вся современная наука, в отличие от естествознания прошлых эпох, вообще именно (и только) идеальное (мир «идеальных объектов») и исследует, что идеальное и есть ее единственный и специфический предмет.

Представители неопозитивизма, само собой понятно, не упустили возможности усмотреть в этом обстоятельстве лишний аргумент против материализма, против тезиса, согласно которому математика, как и любая наука, исследует все же реальный, материальный мир, хотя и рассматривает его в своем особом ракурсе, под своим, специально-математическим, углом зрения.

И надо признать, что материализм недиалектический, стихийный оказывается тут явно несостоятельным, попадает в трудное положение, в безвыходную для него ситуацию. И повинно в том его наивное толкование «идеальности», категории идеального.

В самом деле: если вы под «идеальным» понимаете то (и только то), что находится в сознании, в голове человека, т. е. некоторый чисто психический или психофизиологиче-

ский ментальный феномен, то вы уже тем самым оказались беспомощны перед субъективно-идеалистическим толкованием предмета современного математического знания, вынуждены капитулировать перед объединенными силами неопозитивизма, гуссерлианства и родственных им учений. Ибо силлогизм здесь получается убийственный: если верно то, что современная математика изучает «идеальные объекты», а «идеальные объекты», по вашему собственному заявлению, находятся в сознании, и нигде иначе, то вывод следует уже автоматически: современная математика исследует лишь события, протекающие в сознании и только в сознании, лишь в человеческой голове, и никак не реальный, вне сознания и вне головы существующий мир.

Конечно, вы всегда можете сделать финт, сказав, что математики, рассуждая об «идеальных объектах», на самом деле, неведомо для себя «имеют в виду» нечто совсем иное, нежели философия, и именно — «материальное», объективный мир естественно-природных и общественно-исторических явлений, только выражаются при этом неточно.

Но это, конечно же, только финт, и на самом деле вы еще глубже увязнете в трудностях. Так просто этот вопрос не решается, и вам придется объяснять математикам, что же «на самом деле» скрывается за этим названием.

Если вы ответите им на это, что, скажем, «топологическая структура» есть на самом деле объект вполне материальный, а не идеальный, как они привыкли думать, то вы рискуете вызвать недоумение любого сведущего в математике человека. Вам укажут, что топологическая структура (и если бы только она одна!) есть все же математический образ, а никак не сама материальная действительность, и добавят, что уж кому-кому, а философу следовало бы чуть тоньше разбираться в различиях между материальным объектом и математической конструкцией.

И математик будет в этом пункте совершенно прав, так как он хорошо знает, что в мире чувственно-созерцаемых явлений, в мире физических фактов «топологическую структуру» искать бесполезно. Столь же хорошо он понимает, что объявить ту же топологическую структуру исключительно *психическим* явле-

нием (как это склонен делать субъективный идеализм, в частности «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и его последователей) — значит совершить не менее непростительный грех, значит отказать математической науке, а в конце концов и всему математическому естествознанию в объективном и необходимом значении ее построений.

И тогда Карл Поппер скажет, что мир «идеальных объектов» современной науки — это и не «физический мир», и не «психический мир», а некоторый явно «третий мир», существующий каким-то загадочным образом наряду с двумя перечисленными и от них обоим явно отличающийся. От мира *физических* явлений — наблюдаемых в синхрофазотронах, осциллографах и прочих хитроумных приборах — своей явной «бестелесностью» и «интеллигибельностью» (т. е. своим чисто умопостигаемым характером), а от мира *психических* явлений — своей столь же очевидной собственной организованностью и независимостью от психики как отдельного лица, так и коллектива таких лиц, т. е. своей, очень своеобразной, объективностью и необходимостью.

И такое объяснение наверняка покажется представителю современного математического естествознания куда более убедительным и приемлемым, нежели объяснение, исходящее из позиции доморощенного стихийного и чуждого диалектике материализма. Неслучайно Поппер и пользуется в ученом мире довольно большой популярностью.

Для недиалектического, для додиалектического материализма ситуация тут получается действительно безвыходная и коварная.

И единственная философская позиция, способная защитить в этом случае честь материализма, заключается в том, чтобы решительно отказаться от старого, метафизического понимания «идеальности» и столь же решительно принять то ее диалектико-материалистическое толкование, которое было разработано Карлом Марксом. Вначале на пути критически-материалистического преобразования гегелевской диалектики, исходившей из допущения «идеальности» самих по себе явлений внешнего мира, мира вне и до человека с его головой, а затем, еще более конкретно, в ходе позитивного ре-

шения проблемы «*формы стоимости*» и ее принципиального отличия *от самой стоимости* — этого типичнейшего случая противоположности между «формой чисто идеальной» и ее собственным *материальным* прообразом.

Этим и интересен, этим и актуален по сей день «Капитал», где эта проблема решена блистательно-диалектически и притом вполне конкретно — и в плане общефилософском, и в плане специально-экономическом, в плане грамотно-философского различения между «идеальной формой» выражения реального экономического факта и самим этим реальным, материальным, фактом.

Когда наука, в том числе и математическое естествознание, поймет до конца всю глубину и точность достигнутого в «Капитале» решения проблемы диалектического тождества и различия «идеального» и «материального», тогда и только тогда она перестанет верить Попперу с его толкованием мира «идеальных объектов» и «идеальных моделей» как «третьего мира», противостоящего, как нечто особое, и миру физическому, и миру психическому. Тогда Поппер и будет понят как феномен, в лице которого вконец запутавшийся в этой коварной проблеме неопозитивизм, *субъективный* идеализм Рассела и Карнапа, начал перерождаться в запоздалую разновидность архаического *объективного* идеализма, очень напоминающего традиционный платонизм.

Но для этого нужно диалектико-материалистическое решение проблемы «идеальности», т. е. решение материалистическое по сути, но обогащенное уроками гегелевской диалектики, на которую Поппер, как и все неопозитивисты, предпочитает фыркать, не уразумев того простого исторического обстоятельства, что диалектик Гегель намного ближе к современному научному взгляду на вещи, чем Платон...

Идеальная форма вещи — это форма общественно-человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно — как форма внешней вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно — как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека».

А поскольку в развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, т. е. сознательно-во-

левой, характер, то «идеальность» и предстает как форма сознания и воли — как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», а «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал» (т. е. истолковал как определения вне сознания индивида существующего мира) чисто субъективные формы человеческой психики. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и пр. и пр.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические схемы деятельности субъекта и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (т. е. отраженные, превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира, существующего независимо от человека и человечества.

И никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная по последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего на материалистическом понимании специфики общественного — человеческого — отношения к миру (и его принципиального отличия от отношений животного к миру, от чисто биологического отношения):

«Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же де-

лает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»<sup>1</sup>.

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека — не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя, — то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию» как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса — и именно потому, что оно взято из ранних произведений, — не подчеркнута еще с достаточной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочитать и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот: сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире, план жизнедеятельности, деятельность, направленная на усвоение специфически-общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу, и потому никак не закодированных в нем биологически, форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения. Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакций на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совершенно иное — человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 565.

никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически-необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически-врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т. д. и т. п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это — такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы<sup>1</sup>.

Это — чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее — биологическому организму вида *Homo sapiens*) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспособлять все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность.

Наличие этого специфически-человеческого объекта, мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть — вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля — условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более — его «причина».

{Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, — это прямое следствие того факта, что ему проти-

<sup>1</sup> См.: *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972; *Мещеряков А. И.* Слепоглухие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М., 1974.

востоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.}

Сознание и воля делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой.

Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить в правила и схемы жизнедеятельности своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом.

Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности, т. е. наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в представителя, в полномочного представителя рода (т. е. всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений), — наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание, и волю, как специфически-человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, — только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, т. е. только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля, как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, завязавшегося вокруг некоторого общего дела<sup>1</sup>.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля — не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии, и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредствующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это — и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и сложившиеся формы быта, и формы языка и т. д. и т. п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществлен-

<sup>1</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975.

ных» и противостоящих ей вполне предметно, как «непсихологическая», как внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его фундаментальном значении для психологии специально подчеркивает А. Н. Леонтьев:

«Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, т. е. в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не «психологичны», как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними»<sup>1</sup>.

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямоком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну идеальности хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему, как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм — это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшен-

<sup>1</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность и сознание // Вопросы философии. 1972. № 12. С. 134.



ный ракушками и перьями. Та самая грубая форма идеализма, которая ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для него (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение. Так и китайцы нещадно избивают слепленного из глины идола, если тот не желает ниспослать дождь на их поле.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно-осоздаваемой ею, вне ее мозга существующей «достоверности» две принципиально разных, и даже противоположных, категории явлений — естественно-природные свойства вещей, с одной стороны, и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, в этих вещах осуществленному и осуществляемому. Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, т. е. происходит прямое отождествление материального с идеальным и наоборот, происходящее не от большого ума масштаба Платона и Гегеля, а как раз от недостатка этого ума, без раздумья принимающего все то, что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именуящего все то, что находится «в голове», «в сознании».

Маркс именно так и понимает суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выход буржуазная политическая экономика. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет:

«Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 198.

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» все то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» «материальным», а все, что находится «в голове», — «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно-осоздаваемых, чувственно-воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении там, а не где-нибудь видеть различие и противоположность «материального» и «идеального».

Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, а именно в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях от жизнедеятельности как любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма.

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно только то, что и в самом человеке, и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о каком «идеальном» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобретения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельнос-

ти мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

{Потому-то, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и все не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкторами Платона и Гегеля»}.

Идеализм — не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы»<sup>1</sup>, где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «Товарный фетишизм» и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности — нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы»<sup>2</sup>, как точно формулирует в своей книге о Марксе Мих. Лифшиц. Объективная реальность «идеальных форм» — это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой — только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм, при всех своих благих намерениях, обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент — принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

<sup>1</sup> Лифшиц М. А. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972. С. 130.

<sup>2</sup> Там же.

Другое дело — мозг, отшлифованный и пересозданный трудом; он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем «идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку, общественно-производящему свою материальную жизнь существу. В этом и заключается действительный научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

*Иногда Маркс определяет «идеальное» как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи вида «Homo sapiens», растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.*

*В голове же, понимаемой натуралистически (т. е. так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть — так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом», который мозгу противостоит как особый предмет, как тем или иным образом овеществленная форма общественно-человеческой жизнедеятельности, как цель — неотъемлемый компонент этой жизнедеятельности, как человеческое значение вещи.*

Поэтому-то «материалисты», толкающие физиологов на нелепые поиски «идеального» в мозгу, в толще нервной ткани коры, в глубине «церебральных микроструктур» и тому подобных вещах, в конце концов добиваются только одного — полной дискредитации материализма как принципа научного мышления. Ибо никакого «идеального» физиологи под черепной крышкой так и не находят, сколько ни ищут. Ибо его там и нет, {потому-то такие псевдоматериалисты наносят науке о человеке и об «идеальном» куда больший вред, чем Платон с Гегелем, вместе взятые. Последние, при умном их прочтении, оказывают даже пользу, которую никак не в состоянии принести глупые «материалисты», т. е. материалисты философски малограмотные, не прошедшие школу диалектики, но зато кичащиеся своим мнимым материализмом}.

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (т. е. социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе.

{Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.}

Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом, воспроизводящим формы самого объективного материального мира, существующего независимо от человека. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как особое отношение между вещами, такое отношение, в котором одна вещь реализует, отражает другую, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих вещей, {исторически-социально «положенные» в них формы — за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие формы и отношения — за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы»}.

Здесь-то {а не в «глупости» или необразованности людей} и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому и философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материаль-

ному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественно-природный материал (включая сюда и собственное «органическое тело» человека, его биологически-врожденную морфологию с ее руками и мозгом).

В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, т. е. то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности, и замечает их «естественные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он и принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих-по-себе. Отсюда — фетишизм любого толка и оттенка, одной из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм — учение, принимающее идеальные формы вещей (т. е. воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первозданные и беспредпосылочные «абсолютные»

формы мироздания, а все остальное учитывающее лишь постольку, поскольку это «все остальное», т. е. все действительное многообразие мира, уже вовлечено в процесс труда, уже сделано средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» — форм человеческой деятельности, уже предстояло (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически-человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное», как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. {А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.}

Идеальная форма — это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь, в том числе и такую, которая существует независимо от человека и человечества. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая

ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно — формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно-закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общежития, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический.

**Владислав Александрович ЛЕКТОРСКИЙ**

*доктор философских наук, профессор,  
академик РАН, главный научный сотрудник  
сектора теории познания Института  
философии РАН*

## Георг Лукач: овеществление и коллективная практика как тождество субъекта и объекта

Георг Дьердь (Георгий Осипович) Лукач — всемирно известный философ и теоретик литературы, один из основателей «западного марксизма», повлиявший на Т. Адорно, К. Хоркхаймера, В. Бенямина. Э. Блоха, К. Маннгейма. В юности прошел школу неокантианства. Один из любимых учеников М. Вебера, дружил с Т. Манном. В 1918 г. стал марксистом, вступил в Коммунистическую партию Венгрии, принимал участие в Венгерской революции, был заместителем наркома просвещения Венгерской республики и комиссаром венгерской революционной армии. После поражения Венгерской революции был на подпольной работе. В 1931 г. приехал в СССР. В 1931—1935 гг. работал в Институте Маркса и Энгельса, а в 1935—1945 гг. в Институте философии АН СССР. Во второй половине 30-х гг. принимал активное участие в работе журнала «Литературный критик», где подружился с известным советским философом и теоретиком искусства М.А. Лифшицем. В 1942 г. защитил в Институте философии докторскую диссертацию на тему «Молодой Гегель» (оппоненты Ю.Э. Быховский, В.Ф. Асмус, Э.Я. Кольман). После 1945 г. и до самой смерти жил и работал в Венгрии. Был избран академиком Академии наук Венгрии. В 1956 г. во время Венгерского восстания принимал участие в деятельности правительства Имре Надя, за что был исключен из партии и подвергся опале. Затем его членство в партии было восстановлено, а его работы стали широко публиковаться.

**ГЕОРГ ЛУКАЧ**

Вышедшая в 1923 г. книга Лукача «История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике» считается классикой «западного марксизма», ее идеи повлияли на тематику основанной вскоре после этого Франкфуртской школы социальных исследований. Молодой Лукач впервые в мире соединил идеи Маркса о товарном фетишизме с концепцией М. Вебера о всеобщей рационализации, присущей современному западному обществу, в рамках собственной оригинальной теории. Лукач дал новое понимание марксизма, в центре которого не экономические проблемы, а вопросы философской антропологии и философии культуры. Лукач развил идею об овеществлении (реификации) как выражении принципиальной особенности капиталистического общества — это было сделано впервые в мире и за 8 лет до посмертной публикации «Философско-экономических рукописей Маркса», в которых была разработана концепция отчуждения продуктов человеческой деятельности (правда, в своей ранней работе сам Лукач не различает овеществления и отчуждения). Созданные человеком предметы (как продукты труда, так и социальные институты), считает Лукач, превращаются в вещи, которые выглядят как независимые от человека и определяющие его жизнь. Именно овеществление выражает то, что считается объективностью. Сам человек тоже превращается в особого рода вещь, а его способности и возможности отделяются от него. Факт овеществления позволяет рационально исчислять не только продукты экономической деятельности, но и все другие социальные отношения, включая правовые (формальное право). Человек превращается в пассивного созерцателя внешнего (природного и социального) мира, который представляется существующим независимо от его деятельности. Разум приобретает инструментальный характер. Снятие такого рода овеществления (объективности как якобы независимости от субъекта) возможно только через коллективное революционное действия класса пролетариата, осознающего свою роль создателя социальных отношений и воплощающего тождество субъекта и объекта, превращение сознания и бытия, теории и практики друг в друга. Марксистская диалектика по Лукачу есть выражение коллективной революционной практики (именно это с его

точки зрения и есть подлинная практика в отличие от промышленного использования технологий и экспериментальной практики естественных наук). В этой связи Лукач критикует идею Энгельса о диалектике природы, понимание им эксперимента и понимание познания как отражения существующей независимо от него реальности.

Некоторые исследователи считают, что знаменитая книга Хайдеггера «Бытие и время» содержит скрытую полемику с ранней работой Лукача. Есть мнение о том, что Лукач был одним из трех философов — наряду с Хайдеггером и Витгенштейном, в наибольшей степени повлиявших на развитие мировой философии в XX веке.

В СССР концепция Лукача была подвергнута резкой критике как философами (А. М. Деборин), так и политиками (Г. Зиновьев). После переезда в Советский Союз сам Лукач отказался от ряда принципиальных идей своей ранней концепции и стал развивать теорию отражения как в общей философской форме, так и применительно к теории литературы в книгах «К истории реализма» (1939), «Своеобразие эстетического» (1963), «К онтологии общественного бытия» (1971).

Особое место в поздних работах Лукача занимает его книга «Молодой Гегель», опубликованная в 1948 г., но подготовленная им в годы работы в Институте философии АН СССР. Лукач впервые в мире показал, как на отход Гегеля от субъективистского понимания диалектики у Фихте и на разработку концепции объективной диалектики повлияло изучения молодым Гегелем работ английских экономистов Смита и Стюарта. С точки зрения Лукача, уже в ранних работах Гегеля развивается идея о том, что человек есть порождение собственного труда — то, что впоследствии было разработано Марксом на материалистической основе и стало одним из главных принципов марксистской философии.

**Георг Дьердь (Георгий Осипович) ЛУКАЧ**

доктор философских наук, профессор

13 апреля 1885 (Будапешт) — 4 июня 1971  
(Будапешт)

## Овеществление и сознание пролетариата<sup>1</sup>

«Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек».

*Карл Маркс. К критике гегелевской философии права*

### Введение

Отнюдь не случайно то, что оба крупных и зрелых произведения Маркса, где он задается целью воссоздать целокупность (Gesamtheit) капиталистического общества и раскрыть его фундаментальный характер, начинаются с анализа товара. Ведь на данной ступени развития человечества не существует ни одной проблемы, которая в конечном счете не отсылала бы к этому вопросу и решение которой не сводилось бы к разгадке тайны *структуры* товара. Конечно, такая обобщенность проблемы становится достижимой лишь тогда, когда сама ее постановка приобретает ту широту и глубину, какие присущи ей в анализах самого Маркса; когда проблема товара выступает не только как одна из проблем или даже не только как центральная проблема политической экономии как частной науки, а как центральная, структурная проблема капиталистического общества во всех его жизненных проявлениях. Ибо лишь в этом случае возникает возможность показать, что структура товарного отношения есть прообраз всех форм предметности и всех соответствующих им форм субъективности в буржуазном обществе.

<sup>1</sup> Печатается по: Лукач Г. Овеществление и сознание пролетариата. Феномен овеществления // Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос, 2003. С. 179–203.

### I. Феномен овеществления

1.

Как уже не раз отмечалось, сущность товарной структуры состоит в том, что отношение, связь между лицами [Personen] приобретает вещественный характер и тем самым — «призрачную предметность», которая своей жесткой, с виду совершенно замкнутой и рациональной, автономной закономерностью стирает всякий след своей фундаментальной сущности, отношений между людьми. Здесь не место останавливаться на том, каким образом данная постановка вопроса превратилась в центральную для самой политэкономии, какие последствия для экономических воззрений вульгарного марксизма повлек его отказ от этого методологического исходного пункта. Отправляясь, как от *предпосылки*, от Марксова экономического анализа, мы только хотим указать на те коренные проблемы, которые проистекают из фетишистского характера труда как формы предметности, с одной стороны, а с другой — из соотносительного с ней поведения субъекта; понимание указанных проблем впервые позволяет внести ясность в идеологические проблемы капитализма и его крушения.

Но прежде чем браться за рассмотрение самой проблемы, мы должны отчетливо взять в толк то, что проблема товарного фетишизма — это специфическая *проблема* нашей эпохи, *современного* [modern] капитализма. Товарное обращение и соответствующие ему субъективные и объективные товарные отношения, как известно, существовали уже на весьма примитивных стадиях развития общества. Однако *здесь* речь пойдет о том, в какой мере товарное обращение и его структурные последствия способны оказать влияние на *всю* внешнюю, равно как и внутреннюю, жизнь общества. Стало быть, вопрос о том, в какой мере товарное обращение является господствующей формой обмена веществ в обществе, нельзя трактовать — сообразно современным, уже овеществленным под воздействием господствующей товарной формы навыкам мышления — просто как вопрос количественный. Различие между таким обще-

ством, в котором товарная форма выступает как господствующая форма, решающим образом влияющая на все жизненные проявления, и таким, в котором она фигурирует лишь эпизодически, — это различие, напротив, является качественным. Ибо совокупные субъективные и объективные феномены данных обществ в соответствии с этим различием приобретают качественно разные формы предметности. Маркс очень резко подчеркивает подобный эпизодический характер товарной формы в примитивном обществе: «Непосредственная меновая торговля — первоначальная форма процесса обмена, — представляет собой скорее начало превращения потребительных стоимостей в товары, чем товаров в деньги. Меновая стоимость не получает еще никакой самостоятельной формы, она еще непосредственно связана с потребительной стоимостью. Это обнаруживается двояким образом. Само производство всей своей структурой направлено на создание потребительной стоимости, а не меновой стоимости, и поэтому только вследствие производства сверх того, что требуется для потребления, избыточная часть потребительных стоимостей здесь перестает быть потребительными стоимостями и становится средством обмена, товарами. С другой стороны, они становятся товарами только в границах непосредственной потребительной стоимости, хотя и располагаются полярно, так что товары, обмениваемые товаровладельцами, должны быть потребительными стоимостями для обоих, но каждый из них — потребительной стоимостью для его невладелец. В действительности процесс обмена товаров возникает первоначально не внутри первобытных общин, а там, где они кончаются, на их границах, в тех немногих пунктах, где они соприкасаются с другими общинами. Здесь начинается меновая торговля и отсюда она проникает вовнутрь общины, на которую она действует разлагающим образом»<sup>1</sup>.

При этом констатация разлагающего воздействия обращенного вовнутрь товарооборота является совершенно четким указанием на качественную перемену, которая происходит из господства товара. Тем не менее и этого воздействия

<sup>1</sup> Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 36.

на внутреннее строение общества недостаточно для того, чтобы сделать товарную форму конститутивной формой общества. Для этого она должна, — как было отмечено выше, — пронизать всю совокупность жизненных проявлений общества и трансформировать их по своему образу и подобию, а не только внешне связать процессы, сами по себе от нее независимые, направленные на производство потребительных стоимостей. Однако качественное различие между товаром как одной (среди многих) формой обмена веществ в обществе, производимого людьми, и товаром как универсальной формой общественной архитектоники выражается не только в том, что товарное отношение как отдельное явление оказывает в высшей степени отрицательное влияние на строение и расчленение общества, но и в том, что данное различие производит обратное воздействие на характер и значимость [Art und Geltung] самой категории. Товарная форма в качестве универсальной формы, также будучи рассмотрена сама по себе, предстает в ином образе, не как партикулярный, обособленный, не доминирующий феномен. То обстоятельство, что переходы и здесь являются постепенными, не может завуалировать качественного характера решающего различия. Маркс указывает на следующий отличительный признак товарного обращения, которое не стало господствующим: «Количественное отношение, в котором продукты обмениваются друг на друга, является сначала совершенно случайным. Они принимают товарную форму, потому что они вообще могут обмениваться, т. е. потому что они суть выражения чего-то одного и того же третьего. Продолжающийся обмен и более регулярное воспроизводство для обмена все более устраняют этот элемент случайности. Но сначала не для производителей и потребителей, а для посредника между ними обоими, для купца, который сравнивает денежные цены и разницу кладет в карман. Самим своим движением он устанавливает эквивалентность. Торговый капитал вначале служит только посредником в движении между двумя крайними членами, которые не подчинены ему, и между предпосылками, которые не им созданы»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. III. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 362.



И это развитие товарной формы, ставшей действительно господствующей формой общества в целом, имеет место только при современном капитализме. Поэтому, далее, неудивительно то, что на начальном этапе капиталистического развития личный характер [Personalcharakter] экономических отношений был еще порой относительно прозрачным, и что, чем дальше идет развитие, чем более сложными и опосредствованными оказываются возникающие формы, тем реже и трудней удается разглядеть указанные отношения сквозь эту вещную оболочку. Согласно Марксу, дело обстоит так: «В прежних общественных формах эта экономическая мистификация выступает преимущественно по отношению к деньгам и приносящему проценты капиталу. По самой природе дела, она исключена, во-первых, там, где преобладает производство ради потребительной стоимости, для непосредственного собственного потребления; во-вторых, там, где, как в античную эпоху и в средние века, рабство или крепостничество образуют широкую основу общественного производства: господство условий производства над производителями замаскировывается здесь отношениями господства и порабощения, которые выступают и видимы как непосредственные движущие пружины производственного процесса»<sup>1</sup>.

Ибо товар в своей неподдельной сущности является постижимым лишь как универсальная категория совокупного общественного бытия. Лишь в этой взаимосвязи овещствление, порождаемое отношением товаров, приобретает решающее значение как для объективного развития общества, так и для отношения к нему людей, для подчинения их сознания тем формам, в которых выражается это овещствление, для попыток постичь данный процесс или выступить против его разрушительных последствий, освободиться от этого рабства у возникшей таким образом «второй природы». Маркс так описывает фундаментальный феномен овещствления: «Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. III. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 399.

данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому quid pro quo [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными <...> Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»<sup>1</sup>.

В этом фундаментальном структурном факте [strukturelle Grundtatsache] прежде всего надо выделить то, что в силу подобного положения дел человеку противостоят, как нечто объективное, от него не зависящее, подчиняющее его своей антигуманной закономерности, — его собственная деятельность, его собственный труд. Причем это верно как в объективном, так и в субъективном плане. Верно в объективном плане, поскольку возникает мир готовых [fertig] вещей и вещных отношений (мир товаров и их движения на рынке), чьи законы хотя мало помалу и познаются людьми, но и в этом случае противостоят им как непреодолимые самостоятельные силы. Их познание, стало быть, может быть использовано индивидом к собственной выгоде, но и тут ему не дано своей деятельностью оказать активное влияние на реальный ход событий. Это верно и в субъективном плане, поскольку при сложившемся товарном хозяйстве человеческая деятельность объективируется по отношению к нему самому, становится товаром; она подчиняется чуждой человеку объективности естественных законов общества, то есть должна совершать свое движение так же независимо от людей, как и любая другая потребительная ценность, ставшая товаровидной вещью [Warending]. Маркс заявляет: «Характерной особенностью капиталистической эпохи является тот факт, что рабочая сила для самого рабочего принимает форму принадлежащего ему товара, а потому его труд принимает форму наемного труда. С другой стороны, лишь начиная с этого момента, товарная форма продуктов труда приобретает всеобщий характер»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.

Универсальность товарной формы как субъективно, так и объективно обуславливает абстракцию человеческого труда, который опредмечивается в товарах. (С другой стороны, ее историческая возможность в свою очередь обусловлена реальным протеканием этого процесса абстрагирования.) Объективно, поскольку товарная форма как форма эквивалентности, обменваемости качественно различных предметов становится возможной лишь в силу того, что они — только в *этом* отношении, в котором они впервые приобретают свою предметность в качестве товаров — выступают как формально эквивалентные. Причем принцип их формальной эквивалентности может основываться только на их сущности как продуктов абстрактного (т. е. формально одинакового) человеческого труда субъективно, поскольку данная формальная одинаковость абстрактного человеческого труда не только является общим знаменателем, под который подводятся различные предметы в отношении между товарами, но становится реальным принципом фактического производства товаров. Само собой понятно, что в наши цели здесь не входит даже беглое изображение этого развития, возникновения современного трудового процесса, обособленного, «свободного» работника, разделения труда и т. д. Тут речь идет лишь об установлении того, что абстрактный, одинаковый, сравнимый труд, измеряемый с все большей точностью общественно необходимым рабочим временем, труд в рамках капиталистического разделения труда, возникает одновременно как продукт и как предпосылка капиталистического производства только в процессе его развития, т. е. только в ходе этого развития становится общественной категорией, которая решающим образом влияет на форму предметности как объектов, так и субъектов возникающего этим путем общества, на его отношение к природе, возможные в нем отношения между людьми<sup>1</sup>. Но если проследить тот путь, которым идет развитие трудового процесса от ремесла через кооперацию, мануфактуру к машинной индустрии, то становятся очевидными постоянно усугубляющаяся рационализация, все большее исключение качественных, человеческо-индивидуальных свойств рабоче-

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 333–335 и далее.

го. С одной стороны, это происходит вследствие того, что трудовой процесс во все большей мере разлагается на абстрактно рациональные частичные операции, а в результате разрывается связь рабочего с продуктом как единым целым, и его труд сводится к механически повторяющейся специальной функции. С другой — вследствие того, что из-за такой рационализации общественно необходимое рабочее время, основа рациональной калькуляции, сперва выступает в качестве эмпирически взятого среднего рабочего времени, а затем, под воздействием все большей механизации и рационализации трудового процесса, — в качестве объективно рассчитываемой трудовой нагрузки, противостоящей рабочему в своей готовой и законченной объективности. Вместе с современным, «психологическим» расчленением трудового процесса (система Тейлора) эта рациональная механизация проникает даже в «душу» рабочего: сами его психологические свойства отделяются от его цельной личности, объективируются по отношению к нему, чтобы их можно было ввести в рациональные специальные системы и подвергнуть калькуляции<sup>1</sup>.

Для нас особенно важным является тот *принцип*, который становится здесь значимым: принцип рационализации, ориентированной на калькуляцию, на *калькулируемость*. Решающие изменения, происходящие при этом в субъекте и объекте экономического процесса, состоят в следующем. Во-первых, просчитываемость [*die Berechenbarkeit*] трудового процесса предполагает разрыв с органическо-иррациональным, всегда качественно обусловленным единством самого продукта. Рационализация в смысле все более точного предварительного вычисления тех результатов, которые нужно получить, достигается лишь при самом точном разложении всякого комплекса на его элементы, при изучении специфических частных законов их создания. Она, с одной стороны, должна покончить с органическим созданием целостных продуктов, основанных на *традиционной связи эмпирического трудового опыта*: рацию-

<sup>1</sup> Весь этот процесс исторически и систематически изображен в первом томе «Капитала». Сами факты, — разумеется, по большей части без их соотнесения с проблемой овеществления, — были зафиксированы буржуазной национальной экономией: Бюхером, Зомбартом, А. Вебером, Готтлем и др.

нализация немислима без специализации<sup>1</sup>. Единый продукт исчезает как предмет трудового процесса. Этот процесс превращается в объективную взаимосвязь рационализированных частных систем, чье единство определяется чистой калькуляцией, при которой они должны выступать по отношению друг к другу как *случайные*. Рационально-калькуляционное разложение трудового процесса уничтожает органическую необходимость соотнесенных друг с другом и сведенных в продукте в одно единство частичных операций. Единство продукта как товара более не совпадает с его единством в качестве потребительной стоимости: техническое обособление частных манипуляций при возникновении продукта в условиях сплошной капитализации общества выражается также экономически как обособление частных операций, как растущее релятивирование товарного характера продукта на различных ступенях его создания<sup>2</sup>. Причем рука об руку с этой возможностью пространственно-временного и т. п. раздробления производства потребительной стоимости идет пространственно-временное и т. п. объединение частичных манипуляций, которые опять-таки соотнесены с совершенно гетерогенными потребительными стоимостями.

Во-вторых, такой разрыв объекта производства означает одновременно разрыв его субъекта. Вследствие рационализации трудового процесса человеческие свойства и особенности рабочего все больше выступают лишь как *источники погрешностей* по отношению к заранее рассчитанному функционированию этих абстрактных частных законов. Человек ни объективно, ни в своем поведении в трудовом процессе не является его подлинным носителем; как механизированная часть он вводится в механическую систему, которую он преднаходит готовой и функционирующей независимо от него, — систему, законам которой он должен беспрекословно подчиниться<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 483–485.

<sup>2</sup> Там же. С. 367 (примечание 58 и 58а).

<sup>3</sup> С точки зрения индивидуального сознания эта видимость является вполне оправданной. Применительно к классу стоит заметить, что такое подчинение стало итогом долгой борьбы, которая вспыхивает вновь и вновь по мере организации пролетариата как класса — на новом уровне и с изменившимися средствами.

Эта беспрекословность усугубляется еще и тем, что вместе с все большей рационализацией и механизацией трудового процесса деятельность рабочего все больше теряет свой деятельностный характер и превращается в *контемплитивную* установку [*kontemplative Haltung*]<sup>1</sup>. Контемплитивное отношение к механически-закономерному процессу, который разыгрывается независимо от сознания, и на который человеческая деятельность не оказывает никакого влияния, который, стало быть, проявляется как готовая замкнутая система, — эта позиция изменяет также основные категории непосредственного отношения людей к миру: данный процесс подводит под общий знаменатель пространство и время, нивелирует время, уравнивая его с пространством. Маркс заявляет: вследствие «подчинения человека машине» создается ситуация, при которой «труд оттесняет человеческую личность», при которой «часовой маятник сделался точной мерой относительной деятельности двух рабочих, точно так же как он служит мерой скорости двух автомобилей. Поэтому не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа. Время — все, человек — ничто; он, самое большее, только воплощение времени. Теперь уже нет более речи о качестве. Только одно количество решает все: час за час, день за день»<sup>2</sup>. Тем самым время утрачивает свой качественный, изменчивый, текучий характер: оно застывает, становится континуумом, точно ограниченным и заполненным количественно измеримыми «вещами» (овеществленными, механически объективированными, неукоснительно отделенными от совокупной личности человека «результатами» труда рабочего): время становится пространством<sup>3</sup>. В таком абстрактном, поддающемся точному измерению, ставшем физическим пространством времени как в окружающем мире [*Umwelt*], во времени, которое является одновременно предпосылкой и следствием научно-меха-

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 384–386, 430–433. Само собой понятно, что подобная «контемплиция» может быть более напряженной и изнурительной, чем «активность» ремесленника. Но обсуждение этого момента не входит в наши цели.

<sup>2</sup> Маркс К. Ницета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 89.

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 357–359.

нически разложенного и специализированного создания объекта труда, субъекты тоже должны быть рационально разложены в соответствии с этим положением дел. С одной стороны, это происходит постольку, поскольку механизированный частичный труд субъектов, объективация их рабочей силы по отношению к их совокупной личности [Gesamtpersoenlichkeit], которая вызывается уже продажей их рабочей силы как товара, делается устойчивой и непреодолимой повседневной действительностью. Причем личность здесь также становится бессильным зрителем того, что происходит с ее собственным наличным существованием [Pasein] как изолированной частичкой, втиснутой в чуждую ей систему. С другой стороны, механическое разложение производственного процесса разрывает и те узы, которые при «органическом» производстве связывали отдельных субъектов труда со всей общностью. Механизация производства и в этом плане делает из них изолированные абстрактные атомы, которые уже не имеют между собой того непосредственно-органического контакта, который устанавливали результаты их труда. Атомы, чья взаимосвязь, напротив, во все большей мере опосредствуется исключительно абстрактными механическими закономерностями, в которые они втиснуты.

Такое воздействие внутренней организационной формы индустриального предприятия было бы невозможным — в том числе в рамках предприятия, если бы в ней не манифестировалась в концентрированном виде структура всего капиталистического общества. Ибо достигающее крайних пределов угнетение, издававшаяся над всяким человеческим достоинством эксплуатация были известны и докапиталистическим обществам: последние знали даже массовые предприятия с механически однородным трудом, — такие, как, например, прокладка каналов в Египте и Передней Азии, рудники в Риме и т.д.<sup>1</sup> Но в них массовый труд, с одной стороны, нигде не способен был стать *рационально механизированным* трудом; с другой — эти массовые предприятия оставались изолированными явлениями внутри общностей, которые имели нату-

<sup>1</sup> Ср. в данной связи: *Gottl F. Wirtschaft und Technik // Grundriss der Sozialoekonomik. 1914. Bd. II. S. 234 ff.*

ральное хозяйство и жили соответствующим образом. Поэтому эксплуатируемые подобным образом рабы стояли вне заслуживающего внимания «человеческого» общества, а их судьба не воспринималась их современниками, даже величайшими и благороднейшими мыслителями, как человеческая судьба, как судьба человека. С приобретением категорией товара универсальности. это отношение претерпевает радикальное и качественное изменение. Судьба рабочего становится общей судьбой всего общества; ведь именно всеобщность этой судьбы является предпосылкой для трансформации трудового процесса на предприятиях в указанном направлении. Ибо рациональная механизация трудового процесса становится возможной лишь тогда, когда возникает «свободный» работник, который в состоянии свободно продавать на рынке свою рабочую силу как «принадлежащий» ему товар, как вещь, которой он «владеет». Пока этот процесс находится на ранней стадии, средства выжимания прибавочного труда являются более неприкрыто-брутальными, чем на более поздних, развитых стадиях, а сам процесс овеществления труда, и с ним — сознание рабочего, тем не менее, продвинуты гораздо слабее. Для этого совершенно необходимо, чтобы удовлетворение совокупных потребностей общества стало происходить в форме товарооборота. Отделение производителя от средств его производства, разрушение и разложение всех естественно сложившихся производственных единств и т. д., короче, все социально-экономические предпосылки современного капитализма действуют в этом направлении: а именно способствуют тому, что рационально овеществленные отношения заступают место естественно сложившихся человеческих отношений. Маркс пишет о докапиталистических обществах: «<...> Общественные отношения лиц в их труде проявляются во всяком случае здесь именно как их собственные личные отношения, а не облакаются в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда»<sup>1</sup>. Но это означает, что принцип рациональной механизации и калькулируемости должен охватить все формы проявления жизни. Удовлетворяющие потребности предметы тут

<sup>1</sup> *Маркс К. Капитал. Т. I. С. 87–88.*

уже больше не выступают в качестве продуктов органического жизненного процесса общности (как, например, в деревенской общине); как экземпляры абстрактного рода они, с одной стороны, ничем принципиально не отличаются от других экземпляров этого рода; с другой — выступают как изолированные объекты, имение или неимение [Haben oder Nichthaben] каковых зависит от рациональных калькуляций. Только тогда, когда вся жизнь общества расплывается этим путем на изолированные акты товарообмена, может возникнуть «свободный» работник; одновременно его судьба должна стать типической судьбой всего общества.

Конечно, возникшие подобным образом изоляция и атомизация суть чистая видимость. Движение товаров на рынке, приобретение ими стоимости, одним словом, реальное поле действия любой рациональной калькуляции не только подчиняются жестким законам, но предполагают как основу калькуляции строгую закономерность всего происходящего. Такая атомизация индивида, стало быть, есть рефлекс, отражение в сознании того, что «естественные законы» капиталистического производства охватили все жизненные проявления общества, что — в первый раз в истории — общество в целом, по меньшей мере в тенденции, подпадает под единый экономический процесс, что судьба всех членов общества движется согласно единым законам. (В то время как органические единства в докапиталистических обществах осуществляли свой обмен веществ в значительной степени независимо друг от друга.) Но эта видимость является необходимой в качестве видимости; это значит, что непосредственное, практическое, равно как и умственное, взаимодействие индивида с обществом, непосредственное производство и воспроизводство жизни, — при котором для индивида являются чем-то готовым и преднайденным, чем-то непреложно данным, товарная структура всех «вещей» и «естественная закономерность» их отношений, — могут протекать только в этой форме рациональных и изолированных актов обмена между изолированными товаровладельцами. Как уже подчеркивалось выше, рабочий должен представлять самого себя в качестве «владельца» собственной рабочей силы как товара. Спе-

цифичность его позиции заключается в том, что рабочая сила является его единственной собственностью. Типичным в его судьбе для структуры всего общества является то, что это самообъективирование, это превращение-в-товар некоторой функции человека с величайшей точностью раскрывает обезчеловеченный и обезчеловечивающий характер товарного отношения.

## 2.

Данное рациональное объективирование скрывает, прежде всего, непосредственный — качественный и материальный — вещный характер всех вещей. Когда все без исключения потребительные стоимости выступают в качестве товаров, они приобретают новую объективность, новую вещественность, которой они не имели во время простого спорадического обмена и в которой уничтожается, исчезает их изначальная, подлинная вещественность. Маркс заявляет: «Частная собственность *отчуждает* индивидуальность не только людей, но и вещей. Земля не имеет ничего общего с земельной рентой, машина — ничего общего с прибылью. Для землевладельца земля имеет значение только земельной ренты, он сдает в аренду свои участки и получает арендную плату; это свойство земля может потерять, не потеряв ни одного из внутренне присущих ей свойств, не лишившись, например, какой-либо доли своего плодородия; мера и даже самое существование этого свойства зависит от общественных отношений, которые создаются и уничтожаются без содействия отдельных землевладельцев. Так же обстоит дело и с машиной»<sup>1</sup>.

Следовательно, если даже отдельный предмет, которому непосредственно противостоит человек как производитель или потребитель, претерпевает искажение своей предметности из-за своего товарного характера, то данный процесс, очевидно, должен усиливаться в тем большей мере, чем более

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф.. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 218. Имеется в виду прежде всего капиталистическая частная собственность. К этому рассуждению здесь примыкают прекрасные замечания о проникновении структуры овеществления в язык. Отправляющееся от этого пункта историко-материалистическое филологическое исследование могло бы принести интересные результаты.

опосредствованными являются те отношения, которые устанавливает в своей общественной деятельности человек к предметам как объектам жизненного процесса. Разумеется, здесь невозможно проанализировать все экономическое строение капитализма. Следует удовлетвориться констатацией, что современный капитализм по ходу своего развития не только изменяет производственные отношения сообразно своим потребностям, но также включает в свою целостную систему те формы примитивного капитализма, которые в докапиталистических обществах вели изолированное, оторванное от производства существование, делает их составными частями отныне уже единого процесса сплошной капитализации всего общества (торговый капитал, роль денег как сокровища или как денежного капитала и т. д.). Хотя объективно сами эти формы капитала подчинены собственному процессу жизни капитала, выжиманию прибавочной стоимости в производстве, то есть постижимы только исходя из сущности индустриального капитализма, но в сознании людей в капиталистическом обществе они представляются чистыми, подлинными, нефальсифицированными формами капитала. Именно потому, что в них становятся совершенно не воспринимаемыми и неузнаваемыми скрытые в непосредственном товарном обмене отношения людей друг к другу и к действительным объектам, удовлетворяющим их потребности, — именно поэтому для овеществленного сознания они могут стать истинными репрезентациями его общественной жизни. Товарный характер товара, абстрактно-количественная форма калькулируемости проявляются здесь в своей полной чистоте: эта форма, таким образом, становится для овеществленного сознания формой проявления его подлинной непосредственности, за пределы которой оно, — будучи овеществленным сознанием, — и не помышляет выходить. Напротив, оно стремится закрепить ее и увековечить путем «научного углубления» в схватываемые здесь закономерности. Подобно тому, как экономически капиталистическая система беспрестанно производит и воспроизводит себя на все более высокой ступени, точно так же в ходе развития капитализма структура овеществления погружается в сознание людей все более

глубоко, судьбоносно и конститутивно. Маркс часто изображает это потенцирование овеществления самым проникновенным образом: «Поэтому в капитале, приносящем проценты, этот автоматический фетиш, самовозрастающая стоимость, деньги, высиживающие деньги, выступает перед нами в чистом, окончательно сложившемся виде, и в этой форме он уже не имеет на себе никаких следов своего происхождения. Общественное отношение получило законченный вид, как отношение некоей вещи, денег, к самой себе. Вместо действительного превращения денег в капитал здесь имеется лишь бессодержательная форма этого превращения <...> Создавать стоимость, приносить проценты является их свойством совершенно так же, как свойством грушевого дерева — принести груши. Как такую приносящую проценты вещь, кредитор и продает свои деньги. Но этого мало. Как мы видели, даже действительно функционирующий капитал представляется таким образом, как будто он приносит процент не как функционирующий капитал, а как капитал сам по себе, как денежный капитал. Переворачивается и следующее отношение: процент, являющийся не чем иным, как лишь частью прибыли, т. е. прибавочной стоимости, которую функционирующий капиталист выжимает из рабочего, представляется теперь, наоборот, как собственный продукт капитала, как нечто первоначальное, а прибыль, превратившаяся теперь в форму предпринимательского дохода, — просто как всего лишь добавок, придаток, присоединяющийся в процессе воспроизводства. Здесь фетишистская форма капитала и представление о капитале-фетише получают свое завершение. В Д-Д1 мы имеем иррациональную форму капитала, высшую степень искажения и овеществления производственных отношений; форму капитала, приносящего проценты, простую форму капитала, в которой он является предпосылкой своего собственного процесса воспроизводства; перед нами способность денег, соответственно товара, увеличивать свою собственную стоимость независимо от воспроизводства, т. е. перед нами мистификация капитала в самой яркой форме. Для вульгарной политической экономии, стремящейся представить капитал самостоятельным источником стоимости, сози-

дания стоимости, форма эта является, конечно, настоящей находкой, такой формой, в которой уже невозможно узнать источник прибыли и в которой результат капиталистического процесса производства, отделенный от самого процесса, приобретает некое самостоятельное бытие»<sup>1</sup>.

Подобно тому как капиталистическая экономика не идет дальше этой ею самой созданной непосредственности, точно так же останавливаются на ней буржуазные попытки осознания идеологического феномена овеществления.

Даже те мыслители, которые никоим образом не стремятся отрицать или затушевать сам этот феномен, для которых более или менее очевидным является его губительное для человека воздействие, останавливаются в своем анализе на непосредственности овеществления и даже не пытаются продвинуться к первофеномену овеществления от его объективно наиболее производных, самых отдаленных от подлинного жизненного процесса капитализма, то есть от наиболее овнешненных и опустошенных форм. Они отрывают эти опустошенные формы проявления от их естественной капиталистической почвы, обособляют и увековечивают их как вневременной тип возможных человеческих отношений вообще. (Отчетливее всего эту тенденцию выдает книга Зиммеля «Философия денег», очень интересная и остроумная в деталях.) Они просто описывают этот «заколдованный, извращенный и на голову поставленный мир, где *monsieur le Capital* и *madame la Terre* как социальные характеры и в то же время непосредственно, как просто вещи, справляют свой шабаш»<sup>2</sup>. Они тем самым не выходят за пределы простого описания, а их «углубленная» постановка проблемы вращается в замкнутом круге около внешних форм проявления овеществления.

Отрешение феноменов овеществления от экономической почвы их существования, от основы их истинного постижения облегчается еще и тем, что данный процесс трансформации должен охватить все формы проявления общественной жизни, коль скоро необходимо заложить предпосылки для полного развертывания потенциала капиталистического про-

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. III. Ч. 1. С. 431–432

<sup>2</sup> Там же. Ч. 2. С. 398.

изводства. Капитализм в своем развитии создал, таким образом, отвечающее своим потребностям, приспособляющееся к его структуре право, соответствующее государство и т. д. Их структурное подобие на самом деле столь велико, что оно зафиксировано всеми действительно прозорливыми историками современного капитализма. Макс Вебер следующим способом описывает основной принцип этого развития: «Оба они [государство и право] по своей коренной сути скорее совершенно однородны. С общественной точки зрения, современное государство — это «предприятие», такое же, как какая-нибудь фабрика: именно в этом заключается его историческая специфичность. И отношения господства внутри предприятия тоже обусловлены одинаково там и здесь. Подобно тому как относительная самостоятельность ремесленника или кустика, помещичьего крестьянина, коммендатария, рыцаря и вассала базировалась на том, что они сами были собственниками инструментов, сырьевых запасов, денежных средств, оружия, с помощью которых они выполняли свои экономические, политические, военные функции, обеспечивали свое существование после отбывания повинностей, точно так же иерархическая зависимость рабочего, коммивояжера, технического служащего, сотрудника академического учреждения, государственного чиновника и солдата совершенно однородным образом базируется на том, что указанные необходимые для предприятия и экономического существования инструменты, сырьевые запасы и денежные средства концентрируются в распоряжении в одном случае — предпринимателя, в другом, — политического господина»<sup>1</sup>.

Вебер также — с полным правом — присовокупляет к этому описание причин и социальной сущности феномена овеществления: «Современное капиталистическое предприятие внутренне опирается прежде всего на калькуляцию. Оно нуждается для своего существования в юстиции и администрации [Verwaltung], чье функционирование, по крайней мере,

<sup>1</sup> Weber M. Gesammelte politische Schriften. München, 1921. S. 140–142. Указание Вебера на развитие права в Англии не имеет отношения к нашей проблеме. Относительно медленного самоутверждения экономическо-калькуляционного принципа см.: Weber A. Standort der Industrie, — в особенности, с. 216.

в принципе, может стать рационально калькулируемым на основе прочных генеральных норм, подобно тому как предварительно калькулируется результат работы какой-либо машины. Оно так же мало может <...> уживаться с судебным разбирательством, где судья в данном конкретном случае руководствуется своим чувством справедливости или использует другие иррациональные правоприменительные средства и принципы, <...> как и с патриархальным административным управлением, действующим по своему свободному произволу и милости, исходя в остальном из нерушимо священной, но иррациональной традиции <...> То, что специфично для современного капитализма в противоположность всем древним формам капиталистической наживы: строго рациональная организация труда на базе рациональной техники, — такая организация нигде не возникала в рамках подобных иррационально построенных государственных структур и никогда не могла там возникнуть. Ибо современные формы предприятия с их постоянным капиталом и точной калькуляцией чересчур чувствительны к иррациональностям права и административного управления, чтобы это стало возможным. Такие формы могли возникнуть только там, <...> где судья, как в бюрократическом государстве с его рациональными законами, в большей или меньшей степени является параграфоидальным автоматом, в который сверху вбрасываются акты вместе с издержками и сборами, а снизу выходит приговор вместе с более или менее надежной аргументацией, то есть где функционирование этого судебного автомата при всем прочем является, в общем и целом, калькулируемым»<sup>1</sup>.

Процесс, который здесь происходит, как в своих мотивах, так и в своих последствиях близко родственен вышеозначенному экономическому развитию. Тут также имеет место разрыв с эмпирическими, иррациональными, основанными на традициях методами правоприменения, административного управления и т. д., субъективно ориентированными на действующего человека, объективно — на конкретную материю. Возникает рациональная систематизация всего правового регулирования жизни, которая, с одной стороны, по меньшей мере, в тенден-

<sup>1</sup> Weber A. Standort der Industrie.

ции, представляет собой замкнутую, приложимую ко всем возможным и мыслимым случаям систему. Для нас, для нашего стремления познать данную структуру современной юридической предметности безразлично, как внутренне складывается эта система, — на сугубо логическом ли пути, на пути чисто юридической догматики, истолкования права, или же на пути заполнения судебной практикой «пробелов» в законах. Ибо в обоих случаях в самой сущности правовой системы заключено то, что благодаря своей формальной всеобщности она приложима ко всем возможным событиям в жизни и в силу этого является предсказуемой, калькулируемой. Даже римское право, наиболее сходное с данной системой, но по современным понятиям принадлежащее к докапиталистической фазе правового развития, в этом плане является эмпирическим, конкретным, традиционалистским. Чисто систематические категории, благодаря которым впервые состоялась всеохватывающая всеобщность правового регулирования, возникли лишь в ходе современного развития.

Без дальнейших объяснений понятно, что такая потребность в систематизации, в отказе от эмпирии, от традиции, от связи с материальным была не чем иным, как потребностью в калькуляции. С другой стороны, той же самой потребностью обусловлено то, что правовая система противостоит отдельным событиям общественной жизни как нечто уже готовое, точно зафиксированное, то есть как косная система. Конечно, отсюда проистекают беспрестанные конфликты между постоянно революционирующейся капиталистической экономикой и косной правовой системой. Но это имеет следствием лишь новые кодификации и т. п.: новая система должна несмотря ни на что сохранить в своей структуре законченность и косность старой системы. Таким образом, возникает — мнимо — парадоксальное положение дел, когда неизменное столетиями, а иногда даже тысячелетиями, «право» в примитивных формах общества имеет текучий, иррациональный, сызнова возникающий в юридических решениях характер, в то время как современное право, которое предметно претерпевает постоянное бурное развитие, демонстрирует косную, статическую и законченную сущность. Пара-



доксальность, однако, оказывается мнимой, если принять во внимание, что та же самая ситуация в одном случае рассматривается с точки зрения историка (чья точка зрения методологически находится «вне» самого развития), а в другом случае — с точки зрения сопереживающего субъекта, с точки зрения воздействия данного общественного порядка на его сознание. Как только мы уразумеваем это, тотчас выясняется, что здесь в иной области повторяется противоположность между традиционалистско-эмпирическим ремеслом и научно-рациональной фабрикой: непрерывно изменяющаяся техника современного производства — на каждой отдельно взятой ступени ее развития — противостоит отдельному производителю как косная и готовая система, в то время как относительно стабильное, традиционное, ремесленническое производство объективно сохраняет текучий, постоянно обновляющийся, продуцируемый производителем характер. Тем самым и тут с полной очевидностью проявляется созерцательный характер поведения капиталистического субъекта.

Ибо, по сути, рациональная калькуляция базируется в конечном счете на том, что познается и просчитывается независимый от индивидуального «произвола», непреложно-закономерный ход определенных процессов. То есть на том, что поведение человека исчерпывается правильным просчетом шансов такого течения событий («законы» которого он находит в «готовом» виде), умелым обходом «случайных» помех путем применения мер предосторожности, защиты и т. д. (которые также базируются на знании и применении подобных «законов»). Очень часто он довольствуется лишь исчислением вероятности возможного действия таких «законов», даже не предпринимая со своей стороны попытки вторгнуться в течение событий посредством применения других «законов» (система страхования и т. п.). Чем глубже и чем независимей от буржуазных легенд о «творческом гении» выразитель капиталистической эпохи рассматривается это положение дел, тем отчетливей в каждом из случаев подобного поведения обнаруживается структурная аналогия с поведением рабочего по отношению к машине, чье функционирование он контролирует как наблюдатель. «Творческий» момент здесь

можно отыскать лишь в том, в какой мере — относительно — чем-то самостоятельным или же служебным является применение этих «законов». То есть в том, до какого предела отодвинуто на задний план чисто созерцательное поведение. Какая разница, что рабочий подобным образом должен относиться к отдельной машине, предприниматель — к данному типу машинного производства, инженер — к уровню развития науки, рентабельности ее технического приложения, — все равно это лишь чисто количественная градация, которая непосредственно не знаменует собой никакого качественного различия в структуре их сознания.

Проблема современной бюрократии становится совершенно понятной только в данной взаимосвязи. Бюрократия представляет собой сходное приспособление образа жизни и труда, а, соответственно, и сознания, к общим социально-экономическим предпосылкам капиталистической экономики, которое мы установили применительно к рабочим на отдельном предприятии. Формальная рационализация права, государства, управления и т. д. объективно-вещественно означает сходное разложение всех общественных функций на их элементы, сходный поиск рациональных и формальных законов этих неукоснительно отделенных друг от друга частных систем, а, сообразно с этим в субъективном плане, сходные следствия в сознании отъединения труда от индивидуальных способностей и потребностей трудящегося, сходное рационально-бесчеловечное разделение труда, которое мы на машинно-техническом уровне обнаружили в предприятии<sup>1</sup>.

При этом речь идет не только о совершенно механизированном, «бездуховном» способе труда низшей бюрократии, который чрезвычайно напоминает простое обслуживание машин и даже зачастую превосходит его своей безысходностью и однообразием. Но, с одной стороны, речь идет о все более формальном, рациональном подходе ко всем вопросам с объективной точки зрения, о всевозрастающем отрешении от качественно-материальной сущности «вещей», на которые распространяется бюрократический подход. С другой стороны — о еще более монструозном усугублении односторонней специализации

<sup>1</sup> Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 491.

в рамках разделения труда, насилующей человеческую сущность человека. Справедливость замечания Маркса о фабричном труде, при котором разделяется сам индивид, каковой превращается в автоматический приводной механизм частичного труда, доводится до ненормальности, проявляется здесь тем более резко, чем более высоких, развитых, «духовных» достижений [Leistungen] требует от работника данное разделение труда<sup>1</sup>. И здесь повторяется отделение рабочей силы от личности рабочего, ее превращение в вещь, в предмет, который он продает на рынке. Повторяется с тем лишь отличием, что тут машинная механизация не угнетает разом все духовные способности, а одна способность (или комплекс способностей) отрешается от целостной личности, объективируется по отношению к ней, становится вещью, товаром. Даже если средства общественного культивирования подобных способностей, равно как и их материальная и «моральная» меновая стоимость, в корне отличны от тех, что используются в отношении рабочей силы (причем, конечно, нельзя забывать о целом ряде связующих звеньев, плавных переходов между ними), тем не менее, сам фундаментальный феномен остается одним и тем же. Специфическая разновидность бюрократической «совестливости» и деловитости, неизбежное для отдельного бюрократа полное подчинение системе деловых отношений, в которые он поставлен, представление о том, что именно такого подчинения требуют его «честь», его «чувство ответственности»?<sup>2</sup> — все это показывает, что разделение труда погружается здесь в «этику», подобно тому как в случае тейлоризации оно погружается в «психику». Но это есть отнюдь не ослабление, а укрепление структуры сознания, обусловленной овеществлением как основной категорией всего общества. Ибо, откуда судьба работника (как это было с рабами в эпоху античности) выступает лишь как частный случай индивидуальной судьбы, жизнь господствующих классов еще могла протекать в совершенно дру-

<sup>1</sup> То обстоятельство, что в данном контексте не ставится акцент на классовом характере государства и т. д., вытекает из нашего намерения постичь овеществление как всеобщий, структурный [struktives], фундаментальный феномен буржуазного общества в целом. Вообще-то классовую точку зрения нужно вводить уже при рассмотрении машины. Об этом см. третий раздел данной работы.

<sup>2</sup> См.: Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 430–437.

гих формах. Только капитализм с его единой для всего общества экономической структурой породил — формально — единую для всех его членов вместе взятых структуру сознания. И она проявляет себя как раз в том, что характерные для наемного труда проблемы сознания повторяются в господствующем классе — в более тонком, одухотворенном, но именно поэтому в более усугубленном виде. Специалист — «виртуоз», продавец своих объективированных и овеществленных духовных способностей не только становится лишь зрителем общественных событий (насколько сильно современное административное управление и правоприменение и т. д. приобретает сущностный облик фабрики в ее противоположности ремеслу, на этом мы не имеем возможности остановиться даже вскользь), но занимает также созерцательную установку по отношению к функциям своих собственных объективированных и овеществленных способностей. Наиболее гротескное выражение данная структура получает в сфере журналистики, где субъективность как таковая, знание, темперамент, формулировочный дар становятся абстрактным, самопроизвольно приводящимся в действие механизмом, не зависящим ни от личности их «владельца», ни от материально-конкретной сущности рассматриваемых тем. «Бессовестность» журналистов, проституирование ими своих переживаний и убеждений может быть понята лишь как некая кульминация капиталистического овеществления<sup>1</sup>.

Превращение отношения между товарами в вещь с «призрачной предметностью», таким образом, не может остановиться на том, что все предметы, удовлетворяющие потребности, становятся товарами. Оно запечатлевает свою структуру на всем сознании человека: его свойства и способности уже больше не сливаются в органическом единстве личности, а выступают как «вещи», которыми он «владеет» и которые он «отчуждает» точно так же, как разные предметы внешнего мира. И не существует, естественно, никакой формы отношений между людьми, ни одной возможности у человека проявить свои физические и психические «свойства», которая бы не подпадала все больше под власть этой формы предметности. Достаточно лишь вспомнить о семье, о ее развитии в XIX веке, когда Кант

<sup>1</sup> Ср. в связи с этим: Weber M. Politische Schriften. S. 154.

с присущей великим мыслителям наивно циничной откровенностью ясно зафиксировал этот факт: «Половое общение — это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого», — заявляет Кант. — Брак есть «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга»<sup>1</sup>.

Эта мнимо безостаточная, доходящая до самых глубин физического и психического бытия человека рационализация, однако, наталкивается на ограничения, налагаемые формальным характером свойственной ей рациональности. Это значит, что хотя рационализирование изолированных элементов жизни, проистекающие отсюда — формальные — закономерности непосредственно и на поверхностный взгляд и вписываются в единую систему всеобщих «законов», однако пренебрежение конкретной материей законов, на чем основывается сама их закономерность, проявляется в виде фактической несогласованности законов в этой системе, в случайной соотнесенности частей такой системы друг с другом, в относительно большой автономии этих частей системы по отношению друг к другу. Наиболее резко подобная несогласованность выражается в периоды кризисов, существо которых, с представляемой здесь точки зрения, состоит именно в том, что разрывается непосредственная континуальность перехода от данной части системы к другой ее части, что их независимость друг от друга, их случайная соотнесенность между собой внезапно становятся достоянием сознания всех людей. Поэтому Энгельс был вправе назвать «естественные законы» капиталистической экономики законами случайностей<sup>2</sup>.

Но кризисная структура при ближайшем рассмотрении оказывается лишь усугублением [Steigerung] повседневной жизни буржуазного общества. То обстоятельство, что кажущаяся почти замкнутой — в рамках непосредственности бездуховной обыденности — взаимосвязь «естественной закономерности» этой жизни внезапно распадается, становится воз-

<sup>1</sup> Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 647–648.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 21. С. 175.

можным лишь потому, что взаимная соотнесенность элементов этой жизни, ее частных систем является чем-то случайным и при нормальном ее функционировании. Стало быть, видимость того, что вся общественная жизнь подчиняется «вечным, железным» законам, которые, правда, дифференцируются на специальные законы для ее отдельных областей, — эту видимость следует разоблачить как таковую. Истинная структура общества, напротив, проявляется в независимых, рационализированных, формальных частичных закономерностях, которые лишь формально находятся в необходимой взаимосвязи (это значит, что их формальные взаимосвязи могут быть систематизированы только формально), материально же и конкретно сбрасывают с себя случайные взаимосвязи. Эту взаимосвязь при несколько более точном анализе выказывают уже экономические явления. Например, Маркс подчеркивает (конечно, приводимые далее примеры могут послужить лишь для методологического прояснения положения дел и ни в коем случае не претендуют на то, чтобы при столь поверхностном подходе дать содержательное освещение самого вопроса), что «условия непосредственной эксплуатации и условия реализации ее не тождественны. Они не только не совпадают по времени и месту, но и по существу»<sup>1</sup>. Так что «не существует никакой необходимой связи, а наблюдается лишь случайная связь между всем количеством общественного труда, затраченного на данный общественный продукт», и «между тем объемом, в котором общество стремится удовлетворить потребность при помощи данного определенного продукта»<sup>2</sup>.

Это, разумеется, лишь случайно выхваченные примеры. Ибо очевидно то, что все строение капиталистического производства покоится на таком взаимодействии строго закономерной необходимости во всех отдельных явлениях и относительной иррациональности совокупного процесса. «Мануфактурное разделение труда предполагает безусловную власть капиталиста над людьми, которые образуют простые звенья принадлежащего ему совокупного механизма; общественное

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. III. Ч. 1. С. 268.

<sup>2</sup> Там же. С. 204–205.

разделение труда противопоставляет друг другу независимых товаропроизводителей, не признающих никакого иного авторитета, кроме конкуренции, кроме того принуждения, которое является результатом борьбы их взаимных интересов»<sup>1</sup>.

Ведь капиталистическая рационализация, базирующаяся на частно-экономической калькуляции, требует, чтобы в каждом проявлении жизни присутствовало это взаимоотношение между закономерной деталью и случайным целым; оно производит и воспроизводит данную структуру в той мере, в какой она завладевает обществом. Это заложено уже в самой сути спекулятивной калькуляции, способа хозяйствования товаровладельцев на ступени всеобщности товарного обмена. Конкуренция между различными товаровладельцами была бы невозможной, если бы рациональности отдельных явлений соответствовал образ точно, рационально, закономерно функционирующего общества. Но если должна быть возможной рациональная калькуляция, то товаровладелец должен владычествовать над всеми деталями своего производства. Шансы реализации, законы «рынка», правда, также должны быть рациональными в смысле просчитываемости, исчисления вероятностей. Они не должны в той же мере, что и отдельные явления, подпадать под власть некоего «закона», ни в коем случае они не должны быть насквозь рационально организованными. Это, конечно, никоим образом не исключает господства «закона» над всем целым. Только этому «закону» надлежит, с одной стороны, быть «бессознательным» продуктом самостоятельной деятельности независимых друг от друга товаровладельцев, то есть быть законом воздействующих друг на друга «случайностей», а не законом действительно рациональной организации. С другой стороны, эта закономерность не только должна действовать за спиной отдельных людей, она, мало того, призвана быть такой, чтобы ее нигде и никогда не было возможно целиком и полностью познать. Ибо полное познание целого гарантировало бы субъекту этого познания такого рода монопольное положение, которое было бы равносильно уничтожению капиталистического общества.

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. С. 368–369.

Подобная иррациональность, эта, крайне проблематичная, «закономерность» целого, такая закономерность, которая принципиально и качественно отлична от закономерности частей, — именно в такой своей проблематичности она есть не только постулат, предпосылка функционирования капиталистической экономики, она одновременно является продуктом капиталистического разделения труда. Уже указывалось на то, что это разделение труда разрывает всякий органический трудовой и жизненный процесс, разлагает его на функциональные элементы, дабы эти рационально и искусственно изолированные частичные функции затем самым рациональным образом исполнялись «специалистами», особо приспособленными к ним психически и физически. Но такая рационализация и такое изолирование частных функций необходимо приводит к тому, что каждая из них обособляется и имеет тенденцию к дальнейшему развитию на свой страх и риск независимо от других частных функций общества (или той части общества, которой она принадлежит), сообразно своей специальной логике. И эта тенденция понятным образом растет вместе с усиливающимся и усиленно рационализирующимся разделением труда. Ибо чем более продвинутым является разделение труда, тем мощнее становятся профессиональные, сословные и т. д. интересы «специалистов», которые становятся носителями подобных тенденций. И это движение в разные стороны не ограничивается частями определенного общества. Да, его еще легче воспринять, когда мы рассматриваем большие области, которые порождает разделение труда. Энгельс описывает этот процесс применительно к отношению между правом и экономикой: «С правом то же самое. С возникновением потребности в новом разделении труда, создающем юристов по профессии, сейчас же открывается опять-таки новая самостоятельная область, которая при всей своей общей зависимости от производства и обмена все же обладает особой способностью обратно воздействовать на эти области. В современном государстве право не только должно соответствовать общему экономическому положению, не только быть его выражением, но также быть его выражением внутренне согласованным, которое бы не опровергало само

себя в силу внутренних противоречий. А для того, чтобы этого достичь, нарушают точность отражения экономических отношений все более и более»<sup>1</sup>. Едва ли целесообразно приводить дальнейшие примеры близкородственного размножения и борьбы между отдельными управленческими «ведомствами» (вспомним лишь о самостоятельности военного аппарата по отношению к гражданскому правительству), факультетами и т. п.

## 3.

Вследствие специализации результативной деятельности [Leistung] утрачивается всякая картина целого. И поскольку, тем не менее, потребность в постижении (по меньшей мере познавательном) целого отмереть не может, возникает впечатление и раздается упрек, что действующая таким образом наука, которая также застревает в этой непосредственности, разрывает тотальность [Totalitaet] действительности на куски, в силу своей специализации теряет целое из поля зрения. В отношении упреков в том, что «эти моменты не охватываются в их единстве», Маркс справедливо подчеркивает, что может создаться впечатление, будто бы «это разрывание единого целого на части проникло не из действительности в учебники, а наоборот, из учебников — в действительность»<sup>2</sup>. В той же мере, в какой нужно отвергнуть этот упрек в его наивной форме, он является разумным в том случае, когда необходимый как с социологической, так и с имманентно методологической точки зрения, стало быть, «разумный» способ действий современной науки на одно мгновение рассматривается извне, то есть не с позиции овеществленного сознания. Подобный взгляд (не будучи «порицающим») тут же сделает очевидным, что чем более развитой становилась современная наука, чем большей методологической ясности она достигала относительно себя самой, тем более решительно отворачивалась она от онтологических проблем своей сферы, тем более решительно она должна была отграничивать область научно

<sup>1</sup> Энгельс — К. Шмидту. 27 октября 1890 г.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 26.

постижимого для нее. И чем более развитой, чем более научной она становилась, тем в большей степени она превращалась в формально замкнутую систему специальных частных законов, для которой являются методологически и принципиально непостижимыми находящийся вне ее собственной сферы мир и вместе с ним, даже в первую очередь, данная ей для познания материя, ее собственный, конкретный субстрат действительности. Маркс остро поставил данный вопрос применительно к политической экономии, когда заявил, что «потребительная стоимость как потребительная стоимость находится вне круга вопросов, рассматриваемых политической экономией»<sup>1</sup>. Было бы ошибкой верить в то, что постановка вопроса, свойственная, например, «теории предельной полезности», способна преодолеть эту ограниченность: попытка исходить из «субъективных» модусов поведения на рынке, а не из объективных законов производства и движения товаров, которые определяют и сам рынок, и «субъективные» модусы поведения на нем, лишь передвигает постановку проблемы на все более отвлеченные, все более овеществленные ступени последней, не снимая формального характера метода, свойственного ему исключения конкретной материи. Акт обмена в его формальной всеобщности, который как раз и остается фундаментальным фактом для «теории предельной полезности», также ликвидирует потребительную стоимость как потребительную стоимость, также создает то отношение абстрактного равенства конкретно не равных, даже несравнимых материй, откуда возникает указанная граница. Таким образом, субъект обмена столь же абстрактен, формален и овеществлен, как его объект. И ограниченность этого абстрактно-формального метода обнаруживается именно в абстрактной «законсообразности» как цели познания, которую «теория предельной полезности» ставит точно так же, как это делает классическая политическая экономия. Но формальная абстракция этой законсообразности исподволь превращает политическую экономию в замкнутую частичную систему, которая, с одной стороны, не способна ни объяснить свой субстрат, ни, исходя из него, найти путь к познанию то-

<sup>1</sup> Маркс К. К критике политической экономии. С. 14.

тальности общества, а с другой, — рассматривает поэтому эту материю как неизменную, вечную «данность». А постольку наука оказывается не в состоянии понять возникновение и гибель, общественный характер своей собственной материи, равно как и характер возможных подходов к ней, характер собственной формальной системы.

Здесь опять-таки с полной ясностью обнаруживается внутреннее взаимодействие между научной методой [Methodik], которая проистекает из общественного бытия класса, из его необходимости и потребности концептуально овладеть этим бытием, и бытием самого класса. Неоднократно отмечалось, в том числе на этих страницах, что кризис является той проблемой, которая ставит буржуазное мышление перед непреодолимой границей. Если мы теперь, полностью осознавая свою односторонность, рассмотрим здесь данный вопрос с чисто методологической точки зрения, то обнаружится, что именно успех в сплошной рационализации экономики, превращение экономики в абстрактную, предельно математизированную, формальную систему «законов», образуют методологическую границу при постижении кризиса. Качественное бытие «вещей», которое как непонятая и исключенная вещь в себе, как прибавочная стоимость обретается вне экономики и которым можно спокойно пренебречь во время нормального функционирования экономических законов, во время кризисов внезапно (внезапно для овеществленного, рационального мышления) становится решающим фактором. Или, лучше сказать, его воздействия выражаются в форме прекращения функционирования этих самых законов, причем овеществленный рассудок оказывается не в состоянии разглядеть смысл в этом «хаосе». И эта несостоятельность свойственна не только классической экономике, которая была способна видеть в кризисах лишь «преходящие», «случайные» нарушения, но и всей буржуазной экономике вообще. Хотя непостижимость, иррациональность кризиса также содержательно следует из классового положения и классовых интересов буржуазии, но формально она одновременно является необходимым последствием экономического метода. (Не стоит подробно останавливаться на том, что для нас оба момента являются только моментами некоторого диалектиче-

ского единства.) Эта методологическая необходимость является настолько непреложной, что, например, теория Туган-Барановского как обобщение опыта кризисов за целое столетие пытается полностью искоренить из экономики потребление и обосновать «чистую» экономию голого производства. Вразрез с этими попытками найти причину кризисов, факт которых никем не отрицается, в диспропорциональности элементов производства, то есть в чисто количественных моментах, Гильфердинг с полным правом заявляет: «Оперировать только экономическими понятиями: капитал, прибыль, накопление и т. д., и думают, будто нашли разрешение проблемы, раз удалось показать те количественные отношения, на основе которых возможно простое и расширенное воспроизводство или же, напротив, должны наступить нарушения. При этом не замечают, что этим количественным отношениям должны соответствовать и качественные условия; что противостоят друг другу не только известные суммы стоимости, которые взаимно соизмеримы с самого начала, но и потребительные стоимости определенного вида, которым предстоит выполнить вполне определенные функции в производстве и потреблении; что при анализе процесса воспроизводства противостоят друг другу не просто части капитала вообще, так что излишек или недостаток промышленного капитала можно «уравнять» соответствующей частью денежного капитала, и что противостоят друг другу также не просто основной или оборотный капитал; совершенно не замечают, что здесь в то же время дело идет о машинах, сырье, рабочей силе совершенно определенного (технически определенного) вида и что они должны иметься в наличии как потребительные стоимости этого специфического вида; иначе нарушения будут неминуемы»<sup>1</sup>.

Как мало указанные движения экономических феноменов, которые выражаются центрированными вокруг идеи «закона» понятиями буржуазной экономики, в состоянии объяснить действительное движение целокупности экономической жизни, в какой высокой степени эта ограниченность заключается именно в этой — с данной точки зрения методологически необходимой — непостижимости потребительной стои-

<sup>1</sup> Гильфердинг Р. Финансовый капитал. М.: Соцэкономиздат, 1959. С. 367–368.

мости, вновь и вновь убедительно показывает Маркс: «В известных границах процесс воспроизводства может совершаться в прежнем или даже в расширенном масштабе, хотя выброшенные из него товары в действительности не перешли в сферу индивидуального или производительного потребления. Потребление товаров не входит в тот кругооборот капитала, из которого они вышли. Например, если пряжа продана, то кругооборот капитальной стоимости, представленной в этой пряже, может начаться снова, независимо от того, что происходит вначале с проданной пряжей. До тех пор, пока удастся продавать продукт, все идет нормально с точки зрения капиталистического производителя. Кругооборот капитальной стоимости, представителем которой является этот капиталистический производитель, не прерывается. А если этот процесс расширяется, — что включает в себя расширение производительного потребления средств производства, — то такое воспроизводство капитала может сопровождаться расширением индивидуального потребления (т. е. спроса) рабочих, потому что этот процесс начинается и опосредствуется производительным потреблением. Таким образом, производство прибавочной стоимости, а вместе с ним и индивидуальное потребление капиталиста может возрасть, весь процесс воспроизводства может находиться в самом цветущем состоянии, — и, однако, весьма значительная часть товаров может перейти в сферу потребления лишь по видимости, в действительности же она может оставаться непроданной в руках перекупщиков, следовательно, — фактически все еще находиться на рынке»<sup>1</sup>. Здесь стоит особо указать на то, что такая неспособность добраться до действительного материального субстрата науки не есть недостаток отдельных лиц; напротив, она проявляется тем ярче, чем более развитой является наука, чем последовательней она работает, исходя из предпосылок образования своих понятий. Как убедительно показала Роза Люксембург, никоим образом не случайным является то, что великое, хотя зачастую и примитивное, ошибочное и неточное, совокупное воззрение на тотальность экономической жизни, которое еще наличествовало в «Tableau economique» Кене, все более исчезает вместе

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал Т. II. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 24. С. 88.

с достижением все большей точности — формального образования понятий на пути через Смита к Рикардо. Для Рикардо процесс совокупного воспроизводства капитала уже больше не составляет центральной проблемы, хотя ее и невозможно обойти<sup>1</sup>.

Это положение дел проявляется еще более ясно и просто в правоведении — уже в силу более сознательного овеществления его установки. Так происходит потому, что здесь вопрос непознаваемости качественного содержания посредством рационалистическо-калькуляционных форм не приобретает форму конкуренции двух организационных принципов в одной и той же области (подобно потребительной и меновой стоимости в политической экономии), но с самого начала выступает как проблема «форма — содержание». Борьба за естественное право, революционный период буржуазного класса исходили именно из того, что формальное равенство и универсальность права, то есть его рациональность одновременно в состоянии определить его содержание. Эта борьба, с одной стороны, была направлена против многообразного, пестрого, унаследованного от средневековья права, основанного на привилегиях; с другой — против правовой потусторонности монарха. Революционный буржуазный класс отказывался видеть в фактичности некоторого правового отношения, в его наличности основание его значимости [Gueltigkeit]. «Сожгите ваши законы и сделайте себе новые! — зывал Вольтер. — Откуда взять новые? Из разума!»<sup>2</sup> Борьба против революционной буржуазии, например, в эпоху Французской революции, по большей части еще до такой степени находится в плену этой идеи, что этому естественному праву лишь противопоставляется другое естественное право (Берк, а также Шталь). Лишь после того как буржуазия победила, по крайней мере, частично, в обоих лагерях поднимает голову «критическое», «историческое» направление, сущность которого можно резюмировать следующим образом: содержание права есть нечто чисто фактичное, то есть непостижимое даже с помощью формальных категорий

<sup>1</sup> Люксембург Р. Накопление капитала. М.: Госиздат, 1922. Увлечательной задачей было бы раскрыть методологическое отношение этого развития к развитию великих рационалистических систем.

<sup>2</sup> Цит. по: *Bergbohm*. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. S. 170.

права. От требований естественного права остается в силе только идея непрерывной взаимосвязи системы формального права; характерно, что Бергбом, заимствуя физическую терминологию, все юридически неупорядоченное называет «законодательным вакуумом»<sup>1</sup>. Но взаимосвязь этих законов является чисто формальной: то, о чем они говорят, «содержание правовых институтов всегда имеет, однако, не юридическую, а политическую, экономическую природу»<sup>2</sup>. Благодаря этому примитивная, цинично-скептическая борьба против естественного права, которую начал в конце XVIII века «кантианец» Хуго, приобретает «научную» форму. Между прочим, Хуго обосновывал правовой характер рабства тем, оно «тысячелетиями для миллионов культурных людей было чем-то правомерным»<sup>3</sup>.

Но в этой наивно-циничной откровенности совершенно ясно выступает та структура, которую все больше приобретает право в буржуазном обществе. Когда Еллинек называет содержание права чем-то метаюридическим, когда «критические» юристы возлагают на историю, социологию, политику и т. д. исследование содержания права, они, в сущности, делают именно то, чего требовал уже Хуго: они осуществляют методологический отказ от разумного обоснования, от содержательной рациональности права; они видят в праве не что иное, как формальную калькуляционную систему, с помощью которой с максимальной точностью вычисляются необходимые юридические последствия определенных действий (*rebus sic stantibus*).

Но такое понимание права превращает возникновение и прехождение последнего в нечто — юридически — столь же непостижимое, сколь непостижимым стал кризис для политической экономии. Ведь остроумный «критический» юрист Кельзен как-никак заявляет относительно возникновения права: «Великой мистерией права и государства является то, что происходит в акте законодательства, и поэтому вполне до-

<sup>1</sup> *Bergbohm*. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. S. 375.

<sup>2</sup> *Preuß H.* Zur Methode der juristischen Begriffsbildung // *Schmollers Jahrbuch*. 1900. S. 370.

<sup>3</sup> *Hugo*. Lehrbuch des Naturrechts. В., 1799. № 141. Полемика Маркса против Уго ведется все еще с гегельянской точки зрения: см.: *Маркс К.* Философский манифест исторической школы права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. I. С. 85–92.

пустимым является изображение его сущности в неадекватных образах»<sup>1</sup>. Или другими словами: «Для сущности права является знаменательным тот факт, что и противоправно возникшая норма может быть правовой нормой, что, иначе говоря, в понятие права невозможно ассимилировать условие вступления в правовую силу этой нормы»<sup>2</sup>. Данное познавательное-критическое прояснение могло бы знаменовать собой действительное прояснение и тем самым прогресс познания, если бы, с одной стороны, сдвинутая в другие дисциплины проблема возникновения права на самом деле могла найти там решение, и, с другой, если бы одновременно было действительно распознано сущностное своеобразие возникающего таким образом права, которое служит лишь калькуляции последствий действий и классово рациональному утверждению их образцов. Ибо в этом случае одним махом сделался бы очевидным и постижимым действительный материальный субстрат права. Однако невозможно ни то, ни другое. Право и впредь остается в тесной связи с «вечными ценностями», вследствие чего в философии права возникает новое, формалистически разжиженное, возникает новая, формалистически разжиженная, версия естественного права (Штаммлер). А подлинная основа возникновения права, изменение отношений между классами по поводу власти [*Machtverhaeltnisse der Klassen*] расплывается и исчезает в рассматриваемых его дисциплинах, где, в соответствии с мыслительными формами буржуазного общества, возникают те же самые проблемы трансцендентности материального субстрата, что и в юриспруденции, и в политической экономии.

Способ понимания этой трансценденции показывает, сколь несбыточна надежда на то, что взаимосвязь целого, от познания которой сознательно отказались частные науки путем удаления материального субстрата своего понятийного аппарата, может быть постигнута обобщающей наукой, философией. Ибо это было бы возможным лишь в том случае, если бы философия могла сломать границы этого сбившегося на частности формализма посредством радикально иной, по-другому направленной постановки вопроса, посредством направленности на кон-

<sup>1</sup> *Kelsen*. Hauptprobleme der Staatslehre. S. 411 (курсив мой. — Г. Л.).

<sup>2</sup> *Somlo F.* Juristische Grundlehre. S. 177.



кретную, материальную тотальность познаваемого, подлежащего познанию. Для этого, однако, нужно было бы разглядеть причины, генезис и необходимость такого формализма; для этого, однако, специализированные частные науки надо не механически сводить в единство, а следует также внутренне преобразовывать с помощью внутренне объединяющего, философского метода. Ясно, что философия буржуазного общества неспособна на это. Мы не утверждаем, что нет в наличии стремления к синтезу, что лучшие [из философов] радостно воспринимают враждебный жизни механизм существования и чуждый жизни формализм науки. Но радикальное изменение точки зрения невозможно на почве буржуазного общества. Может иметь место попытка — энциклопедического — сведения во едино всего знания в качестве задачи философии (типа Вундтовой). Может быть поставлена под сомнение ценность формального познания в сравнении с «живой жизнью» (иррационалистическая философия от Гамана до Бергсона). Наряду с этими эпизодическими явлениями в качестве основной тенденции философского развития остается следующая: признание результатов и методов частных наук как необходимых, как данных и выдвижение перед философией задачи раскрытия и подтверждения основания значимости этих понятийных структур. Философия позиционирует себя по отношению к частным наукам именно так, как они позиционировали себя по отношению к эмпирической действительности. Когда для философии формалистические понятийные структуры частных наук становятся, таким образом, неизменным данным субстратом, своей конечной стадии достигает безнадежное удаление от уразумения овещствления, которое лежит в основе указанного формализма. Теперь овеществленный мир — с точки зрения философии; во вторую очередь, в «критическом» освещении — окончательно выступает как единственно возможный, единственно схватываемый в понятиях, постижимый мир, который дан нам, людям. По сути, в этой ситуации совершенно ничего не может изменить ни то, происходит это под знаком прославления, резиньяции или отчаяния, ни то, изыскивается ли возможность найти дорогу к «жизни» через иррационально-мистическое переживание. Когда буржуазное мышление, занимаясь значимо-

стью [Gelten] указанных форм, в которых выражается лежащее в его основе бытие, исследует лишь «условия возможности», оно закрывает себе путь к ясной постановке вопросов — вопросов о возникновении и прехождении, о подлинной сущности и субстрате этих форм. Его остроумие начинает все больше походить на ту легендарную «критику» в Индии, которая в противоположность старому представлению о стоящем на слоне мире выдвинула «критический» вопрос: а на чем стоит слон? После того, как ответ был найден: слон стоит на черепахе, — «критика» успокоилась. Но совершенно очевидно, что подобная «критическая» постановка вопроса и в дальнейшем в лучшем случае могла вывести на сцену еще одно, третье чудесное животное, но не способна была дать решение истинного вопроса.

**Владислав Александрович ЛЕКТОРСКИЙ**

*доктор философских наук, профессор, академик РАН, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН*

## Густав Густавович Шпет: Я как продукт социальной коммуникации

Шпет Густав Густавович — крупнейший русский философ, развивавший идеи феноменологии и герменевтики, основатель этнической психологии, исследователь философии языка, философии искусства, автор программы семиотики как всеобщей науки о знаковых системах, серьезно повлиял на формирование программы русского лингвистического структурализма (Р. Якобсон и др.). Переводчик на русский язык «Феноменологии духа» Гегеля, а также Ч. Диккенса, У. Шекспира и Г. Байрона. К роману Ч. Диккенса «Записки Пиквикского клуба» написал обширный комментарий, составивший отдельный том.

Окончил Киевский университет, затем стажировался в Германии у Гуссерля. Вместе с Г. И. Челпановым участвовал в создании Московского психологического института (1914 г.). В 1918–1922 гг. преподавал в Московском университете. В 1919 г. создал Вольную ассоциацию творческой и вузовской интеллигенции. В 1921–1923 гг. возглавлял созданный им Институт научной философии в составе Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН) при МГУ. В 1922–1929 гг. руководил философским отделением Государственной академии художественных наук (ГАХН), в 1924–1929 гг. вице-президент этой академии. 24 января 1928 г. вошел в утвержденный Наркомпросом Художественный совет МХТ, находился в дружеских отношениях с К. С. Станиславским и В. И. Качаловым.

**ГУСТАВ ГУСТАВОВИЧ ШПЕТ**

В 1935 г. арестован, осужден и сослан в Енисейск. В 1937 г. расстрелян в Томске.

Шпет одним из первых в мировой философии сделал попытку соединить феноменологию с герменевтикой. Перейдя от исследования феноменов сознания к анализу проблематики смысла, интерпретации, коммуникации, он пришел к новому пониманию Я, субъекта, сознания. В этой связи впервые в мире он развил понимание Я как продукта социальной коммуникации.

Шпет дает развернутую критику так называемых «собственнических» теорий сознаний, т.е. концепций принадлежности сознания Я или субъекту. В число критикуемых концепций попадает Гуссерль, который, как и весь философский трансцендентализм, в частности Кант и Фихте, исходит из существования трансцендентального Я как центра явлений сознания и гаранта его единства. В действительности, показывает Г. Г. Шпет, трансцендентальное Я имеет парадоксальный характер. Понимаемое в качестве глубинного выражения индивидуального сознания, оно не может быть идентифицировано как индивидуальное, в нем теряется различие моего и твоего. Поэтому, с точки зрения не только Канта, но и Гуссерля, чистое Я непредметно и, по сути дела, невыразимо. Я, понимаемое в качестве центра и носителя сознания, не может быть предметом сознания, но по отношению к каждому предмету тем, что конституирует саму предметность.

С точки зрения Шпета, Я может существовать лишь постольку, поскольку оно делает себя предметом собственного сознания. А это возможно потому, что индивидуальное Я изначально является предметом сознания другого человека, иначе говоря, исходно включено в социальную связь коммуникации, является «социальной вещью». Поэтому, в сущности, Я не являюсь единственным собственником своего сознания. Оно связывает меня с другими людьми. Философам и психологам не удавалось найти «седалище души», что его искали *внутри*, тогда как вся душа существует *вовне*, вся душа есть внешность. Человек живет, пока есть у него внешность. Дух следует понимать как коллективное сознание, которое может существовать только во «внешнем», т.е. в соответствующ-

щих формах объективации. Индивид произведен от коллектива с его коллективными действиями. Идеи объективны, ибо существуют в коллективных формах объективации. В этой связи Шпет исследовал формы коллективного сознания: искусство, этническую психологию, язык. Последний был понят Шпетом как ключ к культуре и к человеку как ее воплощению. В оригинальных работах о «внутренней форме слова» Шпет развил понимание языка как исторически развивающейся деятельности, продолжая идеи Г.В.Ф. Гегеля и В. фон Гумбольда. Язык не есть продукт деятельности, а сама деятельность.

Выбор текста «Сознание и его собственник» обусловлен желанием обратить внимание современных читателей на то, как Шпет развертывал критику «собственнических» теорий сознания. Его нетривиальные аргументативные ходы и сегодня находятся на острие философских дискуссий.

Густав Густавович ШПЕТ

профессор

7 апреля 1879 г. (Киев) — 16 ноября 1937 г. (Томск)

## Сознание и его собственник (заметки)<sup>1</sup>

1. Наше мышление нередко попадает в беду. Язык наш — враг наш. Почти за каждым высказываемым или воспринимаемым словом таится, как в засаде, *омонимия*. Мысля, и в особенности выражая свои мысли, мы других не можем обеспечить от ошибок понимания, а сами впадаем в ошибки выражения. Среди этого рода ошибок выделяется своею парадоксальностью одна: имея дело с омонимами, начинают искать их *общее* значение или *общий* источник. Психологически или лингвистически, может быть, такой вопрос не лишен интереса, но логически он парадоксален. Логически обобщение допускается как подведение под один род видов, естественно, обозначенных разными именами. Но как понимать обобщение, подводящее разные, но одинаково именуемые вещи под один род? Омонимы не должны быть обобщаемы, а должны быть различаемы и детерминируемы; значение каждого имени должно строго отграничиваться; значение, на которое мы обращаем внимание, должно быть выделено и строго фиксировано. — ὥστ' οὐδενός τῶν υἱοῦ τοῦ ὄνομα ο ἀποδεδεῖς ὀρος, εἰ δὴ ομοίῳ ἐπὶ πάν το ὁμόνυμον ἐφαρμόττει (Arist. Top.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Публикуемая здесь в сокращении статья вышла отдельным изданием в Москве в 1916 г. Она также была опубликована в сборнике «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии». М., 1916. С. 156–210. Печатается по: Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост., коммент. Т.Г. Шедрина. М.: РОССПЭН, 2006. С. 264–291, 306–310, разделы 1–18, 31–34.

<sup>2</sup> «Так что данное определение не есть определение ни одного из [предметов], обозначенных этим именем, если оно в одинаковой мере подходит для всего одноименного». Цит. по: Аристотель. Топика. VI 10 // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 485.

К числу омонимов, играющих видную роль в философских теориях, относится термин я. Принятый способ различения значений этого слова состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого более общего к более специальному его значению. Под я, говорят, мы понимаем *вещь* среди вещей окружающего нас мира, — так, «я живу на такой-то улице», «я занимаю некоторое социальное положение», «я изорвался», «я износился», «я весь в дырах», «я разорился» и т. п. От этого я переходят к так называемому я психофизическому, где под я разумеют психофизический *организм*, реагирующий на раздражения, которые исходят из среды этого организма, и в свою очередь обнаруживающий действия и движения, порождаемые внутренними силами организма. Факты обнаружения психической деятельности человека в его восприятии или активном действии приписывают *душе* как носителю душевных сил и состояний человека, что приводит к определению самой души как нового значения я<sup>1</sup>.

Легко видеть *аналогию* этих значений, состоящую в ограничении сферы я через расширение противопоставляемой ему «среды». Пользуясь этой аналогией дальше, допускают иногда еще новое значение я, — закрепляемое «в» я психическом, — как источник также нового действия. В качестве значения я выступают новые весьма многообразные содержания; говорят о самосознании как я сознания, о духе, о родовом я, о трансцендентальном я и т. п. Не все эти значения однородны. «Дух», например, есть конкретный предмет, и при этом значении я прежнее противопоставление я и среды сохраняется, как сохраняется за я значение некоторого источника самочинного действия. В остальных случаях обычно я приписывается несамостоятельное, абстрактное значение, смысл которого уясняется только на почве известных теоретических предпосылок философского *субъективизма*. Я, как субъект, неизменно противопоставляется в таком случае объекту познания или поведения или вообще сознания. Последовательность перехода от одного значения к другому, таким образом, нарушается, оказывается мнимой, и если

<sup>1</sup> Один из наиболее тонких анализов значений термина «я» дает Bradley. См.: Bradley F.G. Appearance and Reality. L., 1893. P. 74–102.

в первых трех случаях аналогия сколько-нибудь оправдывает применение термина я, хотя бы в переносном или метафорическом смысле, то употребление его в значении «субъекта познания» не может быть таким образом оправдано. Еще меньше оправдания можно найти для применения термина я в обозначении абстрактного содержания, лишаящего я не только смысла источника деятельности, respective страдания, или даже «носителя» свойств и признаков, но превращающего его самого в *качество*.

2. Это — только оборотная сторона названной многозначности термина я, когда я оказывается синонимом личности, индивида, души, субъекта, рассудка и пр. Не касаясь пока вопроса о правомерности этих и сходных с ними отождествлений и принимая во внимание только формальные отношения понятий, мы можем подметить, что в целом все значения термина я имеют в виду или сферу эмпирического предмета, как личность, душа и подобное, или идеального, как «субъект», родовое (в логическом смысле) или общее я и т.п. Такое положение можно было бы признать нормальным, если бы можно было констатировать естественную корреляцию «вещи» и «идеи», что само собою раскрывалось бы из единства смысла понятий одного и другого порядка. Но если действительно понятие эмпирического я «образуется» через противопоставление его *среде*, а понятие идеального я — через противопоставление *объекту*, то нужно признать, что по дороге от одного понятия к другому совершена подмена, которая исключает возможность названной корреляции.

3. Эту подмену легче усмотреть, если мы составим себе ясное представление о характере действительной корреляции. Эмпирическое я есть всегда «вещь» конкретная и единственная, так что определение ее заменяется простым указанием. Всякая попытка описания этой вещи исходит из уже готового признания ее эмпирического бытия или факта ее *присутствия* в действительном мире. Нет такого признака или такой совокупности признаков, которые могли бы адекватно выразить «смысл» собственного имени, которое носит описываемое я. Косвенное определение собственного имени может быть достигнуто здесь только путем конкретного же указания

среды, обстановки и условий, в которых обнаруживается описываемое я. Рассматривая эти условия, мы убеждаемся, что для точного указания нужной нам «вещи» недостаточно не только определений единственности времени и места, но даже единственности животного происхождения, что необходимо также прямо назвать ее социальную и историческую единственность, т. е. мы просто возвращаемся к собственному имени, одно название которого указывает уже на присутствие описываемого я. И единственно, чем мы, по-видимому, можем еще заменить собственное имя, есть указательное местоимение: *этот, тот*.

С другой стороны, всякое прямое указание свойств, признаков, характерных черт и проч. описываемого я также уже предполагает знание и понимание его обстановки и среды в их единственности. Например, мы говорим: Иванов написал прекрасную вещь, и это суждение непонятно, если нет прямого указания или предпосылки, лежащей в «сфере нашего разговора» и состоящей в указании соответственной «среды», так что и «прекрасная вещь» и «Иванов» приобретают разный смысл от того, говорим ли мы об Иванове Николае, или Разумнике, или Евгении, или Иване, или Вячеславе. Точно так же такие определения, как «я — тот, которому внимала ты» и подобные, суть только указания через напоминание единственности «обстановки» или «сферы разговора», поскольку этого достаточно для понимания речи. Таким образом, действительно, кажется, что в определении я мы ничего, кроме тавтологических суждений: «я есмь я» или «я есмь имрек» и подобное, получить не можем. Всякое указание свойства, деятельности, признака и пр. я уже само по себе есть название собственного имени, а указание единственности обстановки и условий ведет неизбежно к тому же: совокупность нарицательных имен здесь есть только длинная формула собственного имени. Кажется, как будто простая указуемость (*haecceitas*)<sup>1</sup> исчерпывает определение, невзирая на свое субъективное происхождение.

Затруднения тут, конечно, большие, но не увеличиваю ли я их искусственно? Не проще ли, следуя принятому приему,

<sup>1</sup> Необходимость, «этость» (*лат.*).

начать с изображения «собственного я» и «по данным самонаблюдения» установить его особенности? Но я настаиваю именно на том, что всякое я есть «собственное», и если бы я захотел изобразить свое я, т.е. *себя*, то должен был бы рассказывать свою биографию, что, во всяком случае, не представляет философского интереса даже для меня самого. Этот принятый прием грешит с самого начала тем, что, избегая биографии, тут приступают к описанию, исходя из ложной в корне предпосылки об *одинаковости я* описывающего писателя, читающего читателя и фигурирующего в качестве примера Ивана или Сократа. Если в чем все эти я и схожи, то только в том, что каждое из них единственное, *unicum*, а потому как раз должно отмечать то, в чем они *неодинаковы*. Между тем, отыскивая сходное и «общее», писатель говорит уже не о я, своем особенном, не о себе, а о «человеке», о «личности», «субъекте», «душе» и прочем. В лучшем случае, это — бесполезное увеличение терминологии, в худшем — отмеченная омонимия.

Но не те же ли затруднения встретятся нам при описании *всякого* конкретного и единичного предмета? Может быть, эти трудности проистекают не из особенностей я, как предмета изучения, а из особенностей конкретной вещи, как такой? Однако есть нечто, что эмпирически решительно выделяет я из среды других конкретных вещей: только я заменяется в качестве синонима собственных имен. Мы можем давать собственные имена и другим конкретным и единичным вещам — «Дружок», «Сансуси», «гр. Монте-Кристо», «Атлантик», «Нью-Йорк», «Меркурий», «Солнце» и т.д., — в некоторых из этих случаев мы исходим из принадлежности вещи некоторому я («Дружок» *мой*, «Гр. Монте-Кристо» *Ал. Дюма* и подобное), в остальных этого нет, но во всех этих случаях *нет* синонимического отождествления собственного имени и я. Уже грамматика отмечает, что местоимение я относится собственно к одушевленным предметам и *преимущественно к лицам* (например, Буслаев); логика, имеющая в виду смысл и содержание высказываемого, может резче подчеркнуть, что местоимение я ставится только вместо имени собственного лица или «личности».

Изучая конкретную и единичную вещь вообще, мы смотрим на нее как на пример, образец, экземпляр, т.е. как на нечто «безличное», и тотчас переходим к еще более обезличивающим «обобщениям», что ясно указывает, что мы изучаем не эту единственную вещь, как *unicum*. Но и будучи скрыта под оболочкой «общности», она тем не менее изучается нами в своей конкретности. Другими словами, от того, что данный, мой, единственный «Дружок», подвергшись операциям на вивисекционном столе, дал повод высказать суждения о «собаке вообще», он не потерял *ничего* как предмет изучения. Иное получается, когда производят вивисекцию над я: оно теряет *все*, так как такое «обобщение» суждения относительно я, которое выходило бы за пределы данного я, по существу невозможно; я перестает быть я, т.е. *unicum*, и мы говорим фактически о «душе», «человеке» и других научных обобщенных предметах, но не о я. Словом, я выделяется среди конкретных вещей тем, что оно не допускает образования общих понятий, выходящих за пределы единичного объема. И нельзя сказать, что это зависит от нашего «желания» или «интереса», но это зависит исключительно от самого я, как предмета. В силу тех же особенностей я, которые не допускают обобщения в его изучении, о я, как таком, не может быть никаких теорий, и, как такое, я — *необъяснимо*. Оно подвергается только истолкованию, т.е. «переводу» на язык другого я или на некоторый условный, «искусственный» язык поэтического творчества.

4. Но при такой исключительной характеристике я, как предмета, невольно зарождается сомнение: можно ли говорить и думать об *идее* или *эйдосе я!* С давних пор возбуждал сомнения вопрос, возможно ли, не впадая в противоречие, говорить об эйдосе конкретно-единичного или «индивидуального», так как под эйдосом необходимо понималось «общее». И в настоящее время мы встречаем категорические отрицания «индивидуально-общего», так же как и идеи данного конкретного и единственного, как такого. Но в особенности может показаться странным и неприемлемым допущение *идеи я*, как идеи данного имрека! И тем не менее, думается мне, признать таковую необходимо. Не следует забывать, что указанное противоречие имеет место только при условии

принятия психологической теории образования понятий через «обобщение», теории, достаточно обнаружившей свою несостоятельность даже в сфере психологической, т. е. в области процессов, для объяснения которых она была специально призвана. Если мы, тем не менее, и в принципиальной философии встречаемся с убеждением, что содержание эйдоса непременно обще, как совокупность существенных предопределений понятия, то ведь это только влияние названной психологической теории. К отождествлению отвлеченно-общего и «существенного» нет ровно никаких оснований, кроме отрицания индивидуально-общего, что при непредвзятой в пользу какой-нибудь теории постановке вопроса само по себе составляет просто *ignotatio elenchi*<sup>1</sup>.

Единственным серьезным препятствием, на самом деле, для допущения *идеи* я, как предмета, обозначенного собственным именем, является наша, т. е. аристотелевская, логика. Невзирая на то, что на первых же своих страницах она провозглашает соотношение между объемом и содержанием понятий, в дальнейшем она оказывается сплошь логикой объема. Но даже, допуская в предмет своего внимания сторону содержания в понятии, она все же остается слишком *рассудочной* для того, чтобы в ней нашлось место для разумного раскрытия понятий, как логических орудий. Со своими двумя измерениями она не дает выйти из *плоскости* рассудочного мышления и проникнуть в глубину, в интимное предмета через уразумение этой интимности. «Содержание» для логики есть простая совокупность признаков, внешне объединенных и оформленных так, что в ней уже само собою существенное выступает как общее. Значение же и смысл, в конце концов, оказываются чем-то «мешающим» логике, затемняющим ее формальную *чистоту*. Эта логика чувствует себя свободной только в сфере «вида» и «рода», а всякая «единичность» и тем более единственность я в ее царстве — просто анархический элемент, подрывающий ее устои и подлежащий, посему, всем соответствующим ограничениям и сокращениям. Нигде это так ярко не сказывается, как в том различении значений «того

<sup>1</sup> Логическая ошибка, состоящая в подмене тезиса в логическом доказательстве, когда доказывают совсем не то, что требуется доказать (*лат.*).

же», то τούτον<sup>1</sup>, которое вводит Аристотель и которое остается «основным законом» для логики. Для «того же» — большой простор и всяческие права в области «вида» и «рода», но в области единичного только «то же нумерическое».

И действительно, если бы традиционная логика захотела объяснить не только нумерическое тождество индивидуально-го, она могла бы при своем понимании «общего» сделать это лишь одним способом: раздробить длящееся во времени индивидуальное бытие на более или менее произвольные части или «куски», и рассматривать их как новые индивиды, подлежащие обобщению по привычным для нее методам. Получилось бы своего рода общее понятие Наполеона, Сократа и пр., где опять-таки была бы уничтожена индивидуальность и личность. И поэтому традиционная логика скорее согласится допустить «абстрактного» Юлия Цезаря, — (как делает, например, Гефлер), — чем подвергнуть сомнению свою теорию обобщения и признать конкретную *идею* того же Цезаря<sup>2</sup>. Между тем такие отношения, как отношения целого и части, организма и органа, личности и ее переживаний, организации и членов и т. п., должны были бы дать повод к пересмотру всепоглощающих в логике отношений рода и вида. Наконец, «типичное», как проблема логики, или обходилось молчанием или рассматривалось весьма поверхностно. Логика упорно остается в плоскости, в двух своих измерениях, и от этого мы встречаем такие затруднения при изъяснении «единичной идеи», — по существу же и непредвзято остается признать, что никакого противоречия в этом понятии нет. Если логика так или иначе, т. е. безотносительно к той или иной теории обобщения, допускает возможность того, что «объем», — в конце концов, всегда «реальный», — *сжимается* до идеи, преодолевая пространственную протяженность вещей, то нельзя отрицать возможности такого же «сжимания в идею» временной длительности каждой вещи. Каждая личность или я вполне поддается такой трансформации в «идею». Как нет ровно ничего нелепого в том, чтобы, например, в Николае Стан-

<sup>1</sup> То же (*др.-греч.*).

<sup>2</sup> Джеймс прямо говорит о «родовом тождестве» и «родовом единстве» личности. См.: James W. The Principles of Psychology. Vol. I. P. 335; Джеймс У. Психология / Рус. пер. И.И. Лапшина. 4-е изд. СПб., 1911. С. 156.

кевиче или Оливере Кромвеле видеть и социальное явление (т. е. конкретное), и идею (этого конкретного), так нет нелепости наряду с реальным эмпирическим я, Станкевичем, поднять вопрос о его идее. И мы это делаем всякий раз, когда хотим найти и установить для него, для него одного и единственного, *типическое*; мы делаем это точно так же тогда, когда хотим воплотить в поэтический образ некоторое я; и мы делаем это, наконец, когда идею конкретного лица поставляем себе как идеал и правило собственного или всеобщего нравственного поведения или религиозного преклонения и подражания.

Таким образом, нам представляется вполне правомерным говорить не только об эмпирическом, действительном, раз существующем я, но и о его идеальном корреляте, о я невозникающем и непреходящем, а потому рассматриваемом вне *эмпирического* временного порядка его действительного осуществления. Идеальное я, как всякий предмет существенного рассмотрения, характеризуется констатированием «того же» в смене текущего и неустойчивого содержания. Тождество я, определяющее сущность эмпирического я, не является, следовательно, противоречивым понятием, но зато, обратно, было бы противоречием поставить эмпирическое я вне смены времени и приписать ему «реальное тождество». В этом лежит действительное основание, почему нельзя утверждать, будто личное я устанавливается одним констатированием тождества этого я или «самосознания», как думал, например, Локк. Напротив, был прав Лейбниц, для которого тождество было достаточным признаком «моральной личности», но недостаточным для «реальной». И заслуживает самого глубокого внимания указание Лейбница на то, что для последней нужны еще некоторые знаки, и что в особенности важно «*отношение других*»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Локк: «For it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, personal identity depends on that only» (слово consciousness здесь следует переводить через «самосознание» или «сознание самого себя»). «Так как человека делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит тождество личности». Цит. по: Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 388.»

Лейбниц: «Je suis aussi de cette opinion, que la consciösité ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle... Ainsi la conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques y peuvent

5. Из всего сказанного видно, что мы рассматриваем я как *предмет*, т. е. как «носитель» известного содержания, сообщающий также последнему то необходимое единство, в котором и с которым выступает перед нами всякий предмет. И если бы мы на этом остановились, то мы ничего больше не могли бы сказать о я, как и о всяком предмете, пока мы довольствуемся только таким совершенно формальным знаком его, как *единство*. Смысл и значение предмета раскрывается только тогда, когда он перестает быть «пустым», только из его содержания, не подразумевая которое мы не можем вообще и говорить о предмете. То содержание, единство которого мы называем я, должно отличаться от содержания любого конкретного предмета, фигурирующего перед нами, как указано, в роли «экземпляра». Поэтому с самого начала должен быть указан и тот признак, в силу которого я не может рассматриваться как «экземпляр», а по существу отлично от всех других единичных конкретностей.

*Единство переживаний* есть во многих отношениях удовлетворительная характеристика я как эмпирического единства, или, говорят также, *единство сознания*; собственная природа я, как единства, в таком случае уясняется из того, как мы изображаем переживания, *respective*, сознание, и какое мы им уделяем место. Но ни на одну минуту не следует упускать из виду тех условий, при которых создается такая характеристика, потому что в них именно заключено то, что делает ее недостаточной. Первое и чрезвычайно существенное обстоятельство, при котором складывается эта характеристика, состоит в том, что мы получаем ее как ответ на вопрос: что есть я? Мы исходим, следовательно, из признания единства и спрашиваем: с единством чего мы имеем дело? Другими словами, этот *путь* наперед нас ограничивает в том смысле, что мы должны получить в итоге *необратимое* суждение. Между тем, сказав, что я есть единство переживаний или сознания, мы, естественно, начинаем думать, что само я существенно для всякого *surpléer*. «Я тоже думаю, что сознание или самознание доказывает моральное или личное тождество... Таким образом, сознание не есть единственный способ образования личного тождества, и рассказ других людей или даже другие признаки могут заменить его». Цит. по: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 236, 238.»



единства сознания, тогда как в нашем утверждении такого смысла не содержится вовсе. Во-вторых, омонимия в термине я, с которой мы начали, именно при этом пути от констатирования единства к характеристике многообразия, дает себя особенно чувствовать в интерпретации, как самого единства, так и объединяемого содержания, так что оказывается, что я есть единство душевной жизни, духа, человека (т. е. единство души и тела), личности и т. п. Между тем нам еще нужно найти подлинное значение я, в котором видно было бы его исключительное положение среди конкретного, не допускающее относиться к нему как к «экземпляру», а из понятий самих по себе души, личности, человека и подобных не видно, почему бы обозначаемые ими предметы не считать экземплярами<sup>1</sup>. Наконец, согласно высказанным выше соображениям, я обозначает то же, что имрек, что всякое собственное имя лица, а указание на единство сознания есть указание на значение нарицательного имени, т. е. опять-таки остается вопрос: в чем же единственность я, как имрека?

6. При определении индивидуального и конкретного со времени античной философии довольно единодушно опирались на «материю», как на принцип индивидуации, однако известны голоса и в пользу «формы» (Дунс Скот), как такого принципа. В новое время чаще приходится встречать указа-

<sup>1</sup> В. Штерн в своей книге «Person und Sache» (Lpz., 1906) различие «личности» и «вещи» кладет в основу всего философского мировоззрения. Но из всех известных мне определений его определение представляется мне самым неудачным. «Личность», — говорит он, — есть такое существующее, которое, несмотря [?] на множество [а какое же единство не есть единство множества?] частей, образует реальное своеобразное и самоценное единство и как такое, несмотря [!] на множество частных функций, выполняет объединенную, целестремительную самодеятельность. Вещь — контрадикторная противоположность личности. Она есть также существующее [как же одно «существующее» контрадикторно противоположно другому, также «существующему»?], которое, состоя из многих частей, не образует реального, своеобразного и самостоятельного единства, и которое, функционируя [как же «не реальное» функционирует?] во многих частных функциях, не совершает объединенной, целестремительной самодеятельности» (S. 16). Если это определение не вовсе лишено смысла, то согласно ему «вещь» есть идеальный или абстрактный предмет, например, десятиугольник, добродетель и т. п., а «личность» — то, что принято называть вещью, например, солнце, земной магнитный полюс и т. п. — Другие определения либо ограничивают понятие «личности» привнесением моральных и юридических признаков, либо расширяют понятие указанием недостаточного числа их, как, например, тожество, самодеятельность и т. п.

ние на реальные источники индивидуальности в «деятельности», «самодеятельности», «воле» и т. п. или на определяющие отношения в виде условий пространства и времени. Но ясно, что все эти определения слишком общи для я. Кроме того, мы хотим подойти к вопросу совсем с другой стороны. Названные определения носят либо ясно выраженный метафизический характер, либо они страдают крайним формализмом в указании только определяющих отношений. Между тем мы нашли, что я, говоря обще, есть единство переживаний или сознания, и именно здесь мы должны отыскать и исключительные условия абсолютной единственности я.

7. Невзирая на совершенную общность наших замечаний, одно разделение мы считаем необходимым все же ввести, — его необходимость станет ясной из последующего. Мы говорим об «единстве переживаний» и ищем теперь характеристики этого единства в особенностях «переживаний», которые объединяются в я. Но если и верно вообще, что «переживание», как такое, раскрывается для нас прежде всего и в конце концов как деятельность или активность, то не менее важно, однако, считаться с тем фактом, что не все без исключения переживания, — или, может быть, лучше сказать, не все в переживании, — выступает *первично*, как деятельность, и мы с полным основанием называем также переживанием наш опыт или «испытывание». Совершенно ясно также, — ибо это есть факт непосредственного сознания, — что испытывание не есть просто инактуальное или потенциальное переживание в смысле активности, а есть *первично* данная особенность в переживании наряду с активностью, хотя бы в последующем анализе раскрылось, что «опыт» также требует своего деятельного носителя. Переходя в сферу анализа чистого сознания, мы соответственно различаем состояния или «составы» сознания, которые условимся обозначать как сознание эстетическое или *феноменальное* в преимущественном смысле (феноменологическое Штумпфа, гилетическое Гуссерля), с одной стороны, и по преимуществу *интенциональное* или функциональное, с другой стороны.

Это разделение необходимо иметь в виду при определении абсолютной единственности я в противоположность эк-

землярному характеру других конкретных предметов, так как это деление касается самого существа сознания, и отыскиваемое нами определение, очевидно, должно быть дано в обоих направлениях сознания. Чисто «субъективная» указуемость (*haecceitas*) субъекта предложения в своем предметном значении раскрывается и как феноменальный состав, и как функциональная продуктивность. Между тем в истории философии, как правило, подчеркивалось значение только одного из этих моментов, так что индивидуальное оказывалось или всесторонне предопределенным, *omnimode determinatum* (Аристотель, схоластики, Вольф и подобные), или чистым творчеством из ничего (= из самого себя), спонтанностью, или в широком смысле бытием *для себя* (*für Sich* Лотце, *Sichselbst-für-sich-selbst-Sein* Краузе). Соединение же обеих характеристик казалось внутренне противоречивым и антиномичным. На деле как раз это соединение есть *conditio sine qua non*, и оно есть непосредственно констатируемый факт. Только одного из названных моментов недостаточно, и его утверждение страдает привативностью. Утверждение одной только предопределенности, или предназначенности, недостаточно по той причине, что оно оставляет непонятным абсолютную единственность каждого индивида, что и видно из существования теорий абсолютного круговорота, повторения во времени и т. п., — и в частности по отношению к я, когда оно истолковывается как «душа», из существования теорий метемпсихоза. Точно так же недостаточно указания на свободу, так как оно приводит в конце концов к идее одного источника (вроде *Wille zum Leben* Шопенгауэра) и, следовательно, делает непонятным внутреннюю различимость индивидов и я.

Единственный выход я вижу, прежде всего, в признании факта как он есть, т. е. наличности предопределенности и наличности свободы, или, объединяя это в одном термине, наличности *разумной мотивации*. Что же делает я, имрека, абсолютно единственным? Не его единство само по себе и не сама по себе наличность координации предопределенности и свободы, объединение которых выражается в раскрытии индивидуализирующей целесообразности, а только своеобразная интерпретация всего этого единства. Интерпретация есть обна-

ружение смысла, истолкование, как раскрытие уразумения, т. е. тот выход в третье измерение, о котором шла речь выше. Тут обнаруживается, что я не отрезано или не отвешено только по объему, а вплетается как «член» в некоторое «собрание», в котором он занимает свое, только ему *предназначенное* и никем не заменимое место. Предназначение имрека в целом, — в конечном итоге, во всецелом, в «мире», — предопределяет его *haecceitas*, хотя еще не решает вопроса о невозможности его *quidditas*<sup>1</sup>. Вообразим теперь следующее: мы рассматриваем два я, Робинзона Крузо и Селькирка, не в их индивидуальной типичности или сущности, а в их общности. Между ними обнаруживается «сходство», дающее нам повод говорить о «Робинзоне вообще», скажем. Согласно нашим определениям, это сходство должно быть сходством предназначения, и мы, действительно, допустили бы обобщения я. Но в дальнейшем обнаруживается, что в результате, несмотря на сходство предопределений, Селькирк «опустился» и «огрубел», а Робинзон Крузо усвоил великие добродетели. Станем ли говорить о «Робинзоне вообще», не лишая рассматриваемые случаи их существенного? Но как же допустить существенное различие между этими двумя я, если, по предположению, «предназначение» у них было одно? Нужно думать, что здесь и обнаруживается необходимость, для признания единственности Робинзона и единственности Селькирка, той творческой свободы, которая остается в пределах каждого из этих «членов» обширного целого и тем самым, следовательно, называется множественной. Но если названная свобода не вдруг заглялась, а изначально пребывала в каждом из рассматриваемых я, то, нужно думать, она-то и определяла их изначально в их абсолютной единственности и взаимной незаменимости.

Итак, я есть незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого, — оно, как говорил Лейбниц, «выражает всю вселенную»<sup>2</sup>, и оно предопределено ее предопределенностью. Но оно выражает ее с «своей точки зрения», кото-

<sup>1</sup> Чтойность (*лат.*).

<sup>2</sup> Или Плотин: *ὅσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους καὶ ἐκάστην ψυχὴν ἔχειν* (Enn. V, VII, 1). «Сколько логосов в космосе, столько и в каждой душе». См.: Плотин. Эннеады, V, VII, 1, 9–10.

рая может оставаться, действительно, *своей* только, будучи по существу свободной и произвольной, ибо повторяемая в целом вселенной свобода перестает быть свободой и произволом, а становится автоматизмом или подражанием. Я, как тождество, т. е. я в своем существенном значении, есть единство и «носитель» сознания, характеризуемого по его предопределенности и по его свободе. Эмпирически, как мы видели, приходится говорить об отношении я, или каждого единственного «субъекта», и среды или обстановки. Именно эта единственность каждого я и приводит к невозможности обобщения я, как невозможности «общего субъекта». Однако это — *вывод*, как я указывал, из определенных предпосылок, в конце концов, аристотелевской теории обобщения. Но непосредственная данность «того же» в единственном я должна была дать повод к сомнению относительно самой этой теории. И, действительно, Плотин уже вплотную подходит к вопросу об «идее единичного», и опора его сомнений нам представляется незыблемой: «человек вообще» есть прообраз человеческого «экземпляра», но не «каждого» в его бесконечном разнообразии<sup>1</sup>, — это уже вовсе не нумерическое только тождество. В результате, таким образом, оказывается, что единичное я в своей сущности есть и мыслимо, есть автоСократ (αυτοσωκράτης), автоИванов и т. д., и, тем не менее, это есть собственное, а не нарицательное и общее имя.

8. Какой же вид принимают теперь различные значения термина «я» в свете развитых соображений? Наиболее интересным и важным, разумеется, является то его значение, которое допускает я «общее» как я «родовое» (логически, а не онтологически), я «трансцендентальное», или я «гносеологическое». Всем предыдущим действительность или «значимость», попросту, осмысленность такого понятия, отвергается, и оно может быть еще допущено, или как произвольное

<sup>1</sup> Η τῶν διαφορῶν οὐκ ἐστὶν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ ἀρκεῖ ἀνθρώπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφορῶν ἀλλήλων οὐ τῆ ὕλη μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυστικῆς (Enn. V, VII, 1.) <«Не может быть одного и того же логоса у разных, и недостаточно «человека» в качестве образца для неких различных людей, отличающихся не только по материи, но и множеством специфических отличий». См.: Плотин. Эннеады, V, VII, 1, 18–21.>

условное обозначение для некоторого предмета *sui generis*<sup>1</sup>, или как фикция, почему-либо полезная в уяснении проблемы единства сознания. Один уж способ образования этого понятия, как было указано, вызывает недоумения, так как в нем обнаруживается, что при переходе к этому я была допущена некоторая «подмена», на которой мы теперь хотим остановиться.

«Естественный» и прямой способ определения себя для каждого есть название себя по имени. Раскрытие же смысла этого имени или значения термина я состоит или в прямом указании, или в констатировании непосредственного «самосознания» или «самочувствования». Поскольку я не подменяется в определении каким-либо общим или переносным значением, — как душа, человек и прочее, — в определяющем фиксировании нуждается не общее между несколькими я, а различающее их. Внешним знаком, через который мы приходим к последнему, является его *hic et nunc*<sup>2</sup>, что конкретно и раскрывается в содержании «среды». Руководящий этим определением идеальный смысл я, как конкретного предмета, оправдывает такое эмпирическое определение в установлении разумной мотивации, совокупляющей в себе предназначенность и свободу. Отсюда получилось, что когда я придают несвойственные ему привативные значения души, человека, личности, перенесение терминологии тем не менее может искать себе оправдания в *аналогии* определения этих «вещей» через их отношение к среде и условиям их реализации. Но не следует при этом игнорировать того обстоятельства, что все названные значения сохраняют смысл, и сама аналогия находит себе оправдание, лишь при соблюдении *абсолютного* значения термина я. Понятие «среды» так же не соотносительно «душе», «человеку» и прочему, как *не* соотносительны между собою я и не-я.

Это — ясно до тех пор, пока мы не привносим в свое рассуждение никаких философских предпосылок или теорий, и пока, следовательно, мы остаемся при рассмотрении того, что, действительно, нам дано, т. е. своего собственного я или

<sup>1</sup> Своего рода (*лат.*).

<sup>2</sup> Здесь и теперь; тут же, немедленно (*лат.*).

я других, но также как единственных я. Дело затемняется, лишь только мы, исходя из каких-либо предпосылок, приносим «обобщение», допускающее «родовое» (абстрактно) или какое-нибудь иное *общее* (абстрактно) я. В самом деле, какой смысл и значение может иметь последнее? Если не все, то, во всяком случае, подавляющее большинство философских писателей подразумевают под такого рода «общим я» *субъект*, который мыслится соотносительным *объекту*. Но, строго говоря, если это не входит уже в предпосылки соответствующей философской теории, то все же никакой надобности в этом соотношении нет. Другими словами, если «субъект» есть, действительно, то, что обозначает я, то *субъект есть также понятие абсолютное*, а не соотносительное (объекту), есть «понятие объекта» (как Дробиш определяет «абсолютное понятие»). Предвзятое истолкование я, как субъекта, прикрывает собою и другую подделку, которая состоит в том, что на место «среды» ставится «объект», якобы соотносительный «субъекту». Так совершается подмена, которая дальше приучает нас чуть ли не самое средю мыслить соотносительно я (например, среда — личность), а главное, «объект» вообще начинает толковаться распространительно на все, где только есть в каком-нибудь значении я, и таким образом «объект» становится совершенно всеобщим коррелятом я, также во всеобщем значении субъекта. Начинают говорить о «субъекте» и «объекте» в психологии, а отсюда это соотношение распространяется и на все другие значения я, так что в конце концов создается привычка, затемняющая даже нелепость в утверждении коррелятивности просто между я и не-я.

9. Таким образом, источником фальсификации является подмена я через общий субъект. А источником теоретического суеверия является внушенная нам в *современной* философии привычка мыслить субъект, как если бы он был соотносителен объекту; больше всех, по-видимому, сделал для укоренения этого суеверия Фихте. Не входя в излишние здесь подробности, обращаю внимание только на следующее. Хотя термин «субъект» вообще признается теперь соотносительным «объекту», тем не менее иногда он выступает и в своем абсолютном значении, особенно в значении неопределенно-

го лица, и тогда именно в противоположность я он обозначает нечто *безличное*. Но это значение, очевидно, не то, из-за которого мы обратились к этому понятию, точно так же, как и такие значения этого термина, как «подлежащее», «подданный», «предмет», вообще «содержание (сюжет)» и прочее. Первоначальное, средневековое, значение термина «субъект» указывает именно на «подлежащее», т. е. на то, о чем идет речь. Такое значение термина, разумеется, не соотносительно, а *абсолютно*. Это же значение сохраняется за термином и в новой философии, где за «субъектом» остается значение «того, о чем идет речь», «предмета». Наряду с этим широким «логическим» значением термина выделяется, однако, более узкое «онтологическое» значение «вещи», являющейся носителем или источником известных способностей и возможностей, как деятельных, так и страдательных (камень есть *субъект* теплоты, человек — *субъект* знания и т. п.). Субъект есть *materia in qua* (или *id in quo*)<sup>1</sup>, тогда как собственно материя есть *materia ex qua*<sup>2</sup> и объект есть *materia circa quam* (*id circa quod*)<sup>3</sup>. Только с середины XVIII века в *немецкой философии*<sup>4</sup> термин получает новое, еще более суженое, и в некоторых отношениях прямо обратное прежнему, значение. Со времени Канта слово «субъект» в его новом смысле становится необходимой принадлежностью философского языка. Обыденное словоупотребление, однако, во многих языках (например, французском, английском, итальянском) до сих пор сопротивляется и плохо усваивает это новое значение слова, но если и усваивает, то преимущественно в *абсолютном* значении «человека» (и в русском языке обыденное словоупотребление также абсолютно: «подозрительный субъект», «незнакомый субъект» и т. п.). Весьма возможно, что «субъект» в новом смысле, в конце концов, от «человека» (или «самого» или

<sup>1</sup> Материя (в отношении к) которой (*лат.*).

<sup>2</sup> Материя, из которой (*лат.*).

<sup>3</sup> Материя, вокруг которой (*лат.*).

<sup>4</sup> По-видимому, впервые у Баумгартена, но не только на немецком языке, как сообщает Эйкен, но и на латинском. Ср. например: *Baumgarten A. G. Philosophia generalis. Halae, 1770. § 32. Certum subiective tale est, cuius veritas a determinatis subiectis seu cognoscentibus clare cognoscitur.* <Действительно субъективным является то, что ясно познается как истина из определения субъекта или познающего (*лат.*).>

«души» и подобного), как *предмета*, о котором идет речь и который является носителем сознания и источником *деятельности*, т. е. носителем определенных «способностей», вообще всего того, что по прежней терминологии (например, еще вольфовской) мы назвали бы «адьюнктами» субъекта.

Во всем этом для нас наиболее существенным является то, что история термина не дает оснований для его понимания как термина соотносительного значения, а напротив, он выступает перед нами в своем абсолютном значении даже тогда, когда он неимоверно суживается до обозначения только психологического субъекта. Ясное дело, что если мы теперь обобщим понятие единичного я, — на что мы, как сказано, права не имеем, — а с другой стороны, ограничим понятие субъекта значением одушевленного и притом человеческого субъекта, так что до известной степени оправдаем отождествление обобщенного я и ограниченного субъекта, то все-таки мы должны употреблять термин я как термин абсолютный. Можно пойти дальше и условиться называть именно единичное и единственное я субъектом, но вопрос, конечно, в том, есть ли внутреннее оправдание не только для отождествления, но даже просто для сопоставления я с субъектом? Или это — дело чисто словесного уговора? Во всяком случае, если для этого сопоставления есть основание, другими словами, если оно вообще имеет смысл, то лишь тот, что я, как единственное единство сознания, называется субъектом, как *мыслимый и обусуждаемый предмет*.

10. Возвратившись, таким образом, к я как единству сознания и видя в нем «субъект», т. е. *suū genēgīs* предмет среди других предметов, обратимся теперь к рассмотрению подмены, о которой у нас идет речь, по существу. Мы видели, что есть основания говорить об идеальном я, как сущности, усматриваемой нами в конкретном и единственном я, в имреке, и что это идеальное я сохраняет всю свою единственность, вопреки традиционным теориям обобщения. В связи с этим обнаружилось, что, напротив, идея «общего я», «я вообще», или заключает в себе условный образ, или есть несообразность. Между тем эта идея начинает играть в философии совершенно исключительную роль со времени Канта. Правда, Кант сам дает право не

считаться с ним в этом пункте тому, кто не желал бы запутывать философскую терминологию, называя одну и ту же вещь несколькими именами, к тому же издавна принадлежащими другой вещи, так как его «трансцендентальное я» или «синтетическое единство апперцепции», по собственному Канта признанию, есть не что иное, как *рассудок*<sup>1</sup>. А по уверению современного комментатора Канта, «было бы менее двусмысленно и больше соответствовало бы делу» — сказать, что речь идет о «научном рассудке» (Коген). Возможно! Но при чем же здесь я, в своей непререкаемой единственности и абсолютной незаменимости?.. Во всяком случае, мне кажется, умнее говорить о «научном рассудке», чем о «*всеобщем самосознании*» (“*allgemeines Selbstbewusstsein*”).

11. И все-таки, как ни капризна кантовская терминология, я готов признать в отождествлении я и рассудка, по крайней мере, видимость аналогии с другими определениями я, через его противопоставление «среде», так как, выделяя рассудок в качестве я, мы все же можем истолковать остальное содержание «души» как «среду» для этого я. Но как понять, как осмыслить затею Фихте, его пустые и бесплодные дедукции Я и из Я?.. Фихте шумел, кричал, сердился, и запугал многих, — хотя и не всех. Не испугался, например, Шопенгауэр, который и наделил Фихте чисто шопенгауэровскими титулами; не испугался и еще один метафизик *персоналист*, давший философии «храброго человека» Фихте исчерпывающую характеристику в словах: «Как энергический характер, он нашел особенный вкус в командном учении (Kommandodoctrin) кантовского практического разума» (Тейхмюллер). Приведу одно замечательное место из Фихте: «Делай, что я говорю тебе, — командует он, — тогда ты будешь мыслить то, что я мыслю... — Может быть, ты был бы не прочь

<sup>1</sup> *Kant I.* Kr. d. r. V., 134 Anm. «Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist Verstand selbst» (курсив мой). <«Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок». Цит. по: *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 3 т. М., 1964. Т. 3. С. 193.>

включить в понятие Я кое-что, чего я в него не включал, например, понятие твоей индивидуальности, так как и это понятие обозначается тем же словом. Все это ты теперь оставь: только то, что устанавливается путем одного лишь обращения твоего мышления к тебе самому, есть Я, о котором я здесь веду речь» (WW, I, 523). Философия в повелительном наклонении!.. Остается, по-видимому, только повиноваться<sup>1</sup>...

Я привожу это место, чтобы прежде всего обратить внимание на новый у Фихте по сравнению с Кантом уклон в понимании «общего я». «Рассудок» у Канта «предписывает законы», повелевает, но, между прочим, занимается и своим делом: мыслит, — и, во всяком случае, сам Кант до него додумался. У Фихте его Я получается в результате действия и само действует! «Я устанавливает себя самого, и оно есть, в силу одного лишь этого установления благодаря самому себе; и обратно: Я есть, и оно устанавливает свое бытие, в силу одного только бытия. — Оно есть одновременно действующее и продукт действия; деятельное и то, что возникает благодаря деятельности: действие и осуществление составляют одно, и притом одно и то же; а потому Я есть выражение одного осуществленного действия»<sup>2</sup>. Это — во всех отношениях достойно внимания. Фихте исключает из Я прежде всего «индивидуальность», и тем не менее его Я «действует». Кажется, что сам Бог, который может бывшее сделать небывшим, не может заставить «действовать» абстрактное понятие, а Фихте может. С другой стороны, даже для индивида невозможно мыслить в виде действия, если не каламбуришь со словом «действие», а у Фихте «мыслить» и значит «действовать». «Твое мышление для тебя есть *действие*... Я говорю только о деятельности, которую ты непосредственно сознаешь в этом состоянии, и поскольку ты ее сознаешь. Но на случай, что ты

<sup>1</sup> Впрочем, история отмечает, что среди слушателей Фихте нашлся один, который осмелился потом спросить: «Что же это индивидуальное определение оказывается в Я чем-то чуждым, вследствие чего оно искажается, оскверняется?» (Герbart).

<sup>2</sup> WW, I, 96. Слово «Thathandlung» теперь несколько устарело; первоначально, и еще во времена Фихте, оно обозначало некоторое насильственное деяние, но затем вообще выполнение какого-нибудь деяния. Фихтевскую игру понятиями можно было бы передать весьма близко сочетанием: «содеянное деяние», по смыслу же: актуальное, осуществленное действие вполне передает мысль Фихте.

при этом не сознаешь в себе никакой деятельности, — этот случай относится ко многим знаменитым философам нашей эпохи, — расстанемся здесь же с миром, ибо отселе ты не поймешь ни одного слова у меня» (WW, I, 592).

Расставшись с Фихте в *этом* пункте, вспомним другое из отданных им распоряжений, освещающее субъективизм еще с новой стороны. Один из своих многочисленных экспериментов по изложению «Наукоучения» Фихте начинает: «Обратись к себе самому: отвори свой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя, — таково первое требование, которое философия предъявляет к своему ученику. Речь идет не о чем-нибудь, что вне тебя, а исключительно о тебе самом» (WW, I, 422). Кого это может обмануть? Я лично прекрасно знаю, что *обо мне*, имреке, речи никакой не будет, а если имрек случайно и обнаружит свое присутствие, он совершит великую философскую вину... Но и с этим можно проститься, так как в данный момент в приведенном *вступлении* Фихте нас интересует другое. Если мы в самом деле последуем приглашению Фихте и станем выводить философию из я, — в его ли смысле беря я, или в своем, или еще в каком, например, условимся, что я обозначает собою «воду» или «камень», — то что же удивительного, если затем окажется, — раз только мы последовательны и не выходим за пределы первого основоположения, — что *все есть я или в я*, и что за пределы я нам не выйти? Поэтому, если мы нашли, что я есть единство сознания, то ясно, что, соблюдая элементарную последовательность, мы затем найдем, что сознание только и присуще, что я, а вне я нет никакого сознания. Исходя из я, мы к нему же и придем, и все, что мы по дороге найдем, будет принадлежать я, будет «мое», будет «дано мне», я им буду обладать и т.п., — какие бы выражения мы тут ни придумывали. А если еще это я есть «субъект», то все, что нужно для «субъективизма», теперь гарантировано.

12. Итак, вот шаг вперед, который мы делаем на основании всего сказанного, для обнаружения подделки: найдя, что я, имрек, есть единство сознания, провозглашается, что единство сознания есть я! — Имрек?.. Но где же здравый смысл?.. — На своем месте!.. Имрек ведь это только случай-

ность, феномен, недомыслие Творца<sup>1</sup>, претенциозное ничтожество! Есть настоящее, подлинное, трансцендентальное я, — снимите с имрека *его* «личину», и получится *некий субъект*, никак неотличимый от соседей справа и слева, а так как в вышних сферах, кроме того, нет ни «права», ни «лева», то это и есть один «всеобщий субъект», все гарантирующий и за все ручающийся.

13. Но если бы все дело обстояло только в том, что так легко забываются условия, при которых допустима *conversio riga*, мы бы немного пострадали, так как и приобретаем немного, если соблюдаем эти условия. Утверждение, что «единство сознания» есть не что иное, как я, ищет своего подкрепления в чистой очевидности, с которой констатируется сам факт сознания. Дело, следовательно, не в выводах, не в *теориях*, а в непосредственном, очевидном и неотрицаемом факте. Правда, Юм тут кой в чем сомневался, но Юм был скептик по призванию и по специальности; и Милль, и еще, может быть, кой-кто, но опять-таки, как известно, тот же Милль, как и Юм, и не скрывали, что при своих сомнениях им не удается свести концы с концами. В результате, в современной философии устанавливается импонирующее единство мнений по вопросу о непосредственной наличности я во всяком переживании и во всяком акте сознания, а, следовательно, и существенная необходимость для сознания быть сознанием я. Для проверки такого утверждения можно было бы ограничиться анализом любого примера, но так как приходится возражать «против очевидности», и, следовательно, нужно быть особенно осторожным, то я выбираю трех представителей трех *различных* философских *теорий*, но которые в нашем вопросе обнаруживают большую солидарность.

14. *Тейхмюллер* — один из самых тонких мыслителей конца XIX века, сторонник трансцендентной метафизики, персона-

1 Кн. Сергей Н. Трубецкой следующим образом интерпретирует отношение «абсолютного субъекта» и «индивидуального сознания» в учении абсолютного идеализма немецкой философии: «Индивидуальное сознание появляется на свет путем какой-то непостижимой ошибки абсолютного субъекта, его первородного греха; оно признается существенно ложным, не долженствующим быть и подлежащим упразднению». См.: *Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. I. С. 92.*

лист и весьма злой *Kanttöchter*<sup>1</sup>, если позволительно так выразиться. Исходя из Лотце и разрешая все содержание сознания в отношения, Тейхмюллер следующим образом анализирует «материал сознания»: «Если мы возьмем простое соотносительное целое, например, суждение «я вижу зеленое поле, я слышу нежную музыку» и подобное, то нам нужно только элиминировать соотносительные формы, следовательно, представление предмета «поле, музыка» и грамматические окончания, чтобы получить три области простых соотносительных точек. 1. В я мы имеем непосредственное единственное самосознание, которое не может быть составлено ни из какого другого более простого представления; 2. в «видеть», «слышать» мы имеем сознание нашей деятельности или состояний; 3. в «зеленый» и «нежный» мы имеем ощущения и чувства. Ничто здесь не может быть получено путем заключения или опосредствовано как-либо иначе, это — безотносительное, простое сознание»<sup>2</sup>.

Итак, это — не «теория», а чистое изображение действительного переживания. Но сомнения в «чистоте» изображенного вызывает уже предварительная «элиминация» некоторых моментов «суждения», удаление коих не всегда, на мой взгляд, оставляет что-нибудь для анализа. Я возьму другие суждения: «земля вращается вокруг солнца, отношение окружности к диаметру =  $\pi$ » и подобные. Если мы здесь элиминируем «соотносительные формы», то что же останется для определения «соотносительных пунктов»? Нужно апеллировать именно к *теории* и *выводам*, чтобы изъяснить, что «на самом деле», т. е. психологически, каждое такое суждение сопровождается *implicite* некоторой мысленной прибавкой: «я вижу, что... я слышал, нашел, уверен, сомневаюсь, рад» и прочее, и прочее. То есть речь идет или о так называемой модальности, или просто о «моем» отношении к чему-то, что констатируется безотносительно ко мне, в чем я, имрек, до специального вопроса о моем отношении к этому, просто «не участвую». Но, разумеется, раз Тейхмюллер принял или принимает так или иначе участие в некотором «соотносительном

<sup>1</sup> Буквально «умертвитель Канта» (*нем.*).

<sup>2</sup> *Teichmüller G. Die wirkliche und scheinbare Welt. Breslau, 1882. S. 18.*

целом», и если, затем, Тейхмюллер, исходя именно из себя, анализирует это целое, то просто было бы удивительным невниманием или ненужной скромностью с его стороны не найти и не назвать себя. А раз имрек представился, то ясно, что во всех событиях, в которых он принимает участие, он должен быть назван как один из «соотносительных пунктов». Если же имрек теперь вообразит себя центром и «субъектом» всех на свете соотношений, то, хотя бы он отказался вовсе от своего имени и своей личности для сохранения такого почетного места во вселенной, это будет с его стороны только самомнением, которое можно, быть может, также квалифицировать как модальность соответствующего суждения, но никак нельзя признать «представлением предмета» и сущей истиной. Но допустим, что имреку, в самом деле, так *кажется*, и ограничимся только сферой того, что *кажется*. Опять-таки, *что именно* кажется, оставим, — может быть, оно подвержено сомнению, но факт, что *кажется*, неустраним, — не ясно ли тогда, что это «кажется» соотносительно я, и что последнее так же несомненно, как самый процесс «кажется»? Я все-таки думаю, что это не ясно и не просто. Речь идет о процессе переживания или сознания, о «потоке сознания», как принято теперь говорить, и об его очевидности, *respectively*, непосредственной данности. Но если верно, что процесс переживания очевиден в своей непосредственной данности, то я в *этой* очевидности не лежит, так как его решительно нельзя найти, как момент в смене переживаний. «Зеленое» сменяется «желтым», «нежное» — «дерущим ухо», «наслаждение» — «отвращением» и т. д., но не видно, где бы в этой смене вошло я и что бы стало вновь на его месте. Если оно здесь дано, то как-то *иначе*, не так, как даны сами переживания; если оно дано тем не менее очевидно и непосредственно, то и эта очевидность и непосредственность — другого рода, чем очевидность переживания или акта сознания. И если уж принять тейхмюллеровское противопоставление «материала» и «форм отношения», причем «представления предмета» нужно отнести к «формам», то я готов утверждать, что я, имрек, есть именно предметная данность, и здесь, разумеется, есть своя непосредственность и первичность, но только, во всяком случае,

это не очевидность переживания. В сознании констатируется наряду с другими «предметами» также я, как предмет, может быть, *sui generis*, но это уже второй вопрос, а прежде всего все-таки *предмет*. Коррелятивно и само сознание здесь может быть *sui generis*, как говорил уже Лейбниц (как говорит также Липпс), «чувство я», самосознание, как *sui generis* предметное сознание, — но и это второй вопрос. Во всяком случае, раз вспомнился Лейбниц, напомним его же замечание о необходимости свидетельства *других* для установления «тождества личности», имрека, например, в колыбели, на поле сражения и на острове св. Елены. Свидетельства самого имрека, следовательно, тут недостаточно, и если предыдущие мои замечания вызовут вопрос: да *кто же* сознает этот предмет *sui generis*, «самого себя», имрека? — я отвечаю пока: во всяком случае, *не только* я сам, *не только* сам имрек. А этого уже достаточно, чтобы подчеркнуть разницу между очевидной данностью я, самого имрека, и данностью переживания, которое принадлежит *только* я, как в примере Тейхмюллера. Не нужно только связывать свое мышление грамматическими формами и отношениями.

15. Второй пример. *Н. Лосский* — представитель имманентной философии, убежденный защитник «интуитивизма Н. О. Лосского», как он сам выражается. Приступая к рассмотрению интересующего нас вопроса, он считает, что должно, «не опираясь ни на какие предвзятые учения об отношении между я и миром, начинать просто с *анализа состава сознания* и точного описания элементов и отношений, которые найдутся в нем»<sup>1</sup>. Самый же анализ производится следующим

<sup>1</sup> *Лосский Н. О.* Введение в философию. Ч. I. СПб., 1911. С. 231 и сл. В статье «Реформа понятия сознания» Н. Лосский дает определение сознания: «сознание есть совокупность всего, что находится в некотором своеобразном отношении к я». Но «я» здесь разумеется не «индивидуальное», а, по нашей терминологии, «поддельное», так что против этого нельзя возражать, что, например, «религиозное сознание язычества» есть все же сознание, хотя «язычество» и не есть я: тут непременно окажется, что или «я» или «сознание» нужно понимать «иначе». В целом же ясно, что если «сознание» определяется как то, что стоит в отношении к я, то дальше, как указано, простая последовательность требует, чтобы всякое сознание было сознанием, присущим я. Рассуждение Н. Лосского, рассматриваемое мною в тексте, напротив, представляет особый интерес как попытка открыть я не путем вывода, из определения, а путем прямого указания.



образом: «Отбросим, действительно, все предвзятые представления о мире, душе, теле человека и т.п. и сосредоточимся на рассмотрении фактического состава таких проявлений сознания, которые выражаются словами “я радуюсь”, “я хочу слушать музыку”, “я вижу звезды на небе”, “я ошупываю что-то жесткое”, “я знаю, что  $2 \times 2 = 4$ ”. Сознаваемое в приведенных примерах — чувствуемая радость, желаемое слушание музыки, видимые звезды и т.п. — крайне различно, но во всех этих случаях это есть *нечто* находящееся в некотором особом отношении к я; это отношение нельзя описать или определить путем разложения его на элементы, так как оно просто и первоначально; можно только намекнуть на это отношение с помощью следующего образного выражения, которое не следует понимать буквально: в область сознания входит все то, чем я “обладает”».

Нетрудно видеть, что к этому анализу применимо почти все, что сказано выше по поводу анализа Тейхмюллера, а если судить только по приведенным отрывкам, то разница между подходом к вопросу со стороны «трансцендентной метафизики» и «имманентной философии» — не так уж велика. Может быть, как раз различное понимание я? Но как же это было бы возможно, если бы оба автора имели в виду одну очевидность и одну непосредственную данность? А если этого нет, то это одно уж говорит против мнимой данности я, не как «предмета», а как момента, входящего в состав *всякого* проявления сознания. Но, кроме того, я не понимаю, как Н. Лосский может говорить о том, будто он тут не опирается «ни на какие предвзятые учения об отношении между я и миром»? Он предложил отбросить «все предвзятые представления о мире, душе, теле человека и т. п.», но разве за этими символами «и т.п.» не скрывается, между прочим, совершенно «предвзятое» представление о некотором «общем я», находящемся у Н. Лосского в прямом нисходящем родстве с кантовской «трансцендентальной апперцепцией» и с фихтевским пустопорожним «Я»? И что важнее всего, тем самым я Н. Лосского призывается к тому, чтобы выступить дальше в роли «гносеологического субъекта», следовательно, в роли того «субъекта», который должен быть коррелятивен «объекту» или, по собственной терминологии

Н. Лосского, который находится в «гносеологической координации» с «объектом»<sup>1</sup>. С этой стороны анализ Н. Лосского представляет для нас сейчас особый интерес в силу следующего соображения. Раз субъект и объект, или я и не-я, или я и содержание сознания (как у Н. Лосского), суть понятия соотносительные, то должно быть так или иначе характеризовано и само отношение, в котором они стоят, как это имеет место во всех соотносительных понятиях (муж — жена: брак, слуга — господин: служба и т. п.). Н. Лосский именно и делает попытку обозначить это *отношение*. Образно оно им характеризуется как «обладание».

Нужно признаться, что этот образ не весьма удачен. Родство этого обладания с немецким Haben — очевидно. Большим поклонником и защитником последнего является Ремке, обращающийся к этому термину как к характеристике «деятельности» сознания, которая не должна быть понимаема как действие или действительный акт<sup>2</sup>. Эта чисто отрицательная характеристика представляется мне совершенно правильной, но как дальше раскрыть положительную характеристику сознания? Термин «обладание» или «Haben» имеет тот недостаток, что дает повод истолковывать «акты» сознания как какую-то «принадлежность» или «свойство», — но чего «свойство» и «принадлежность»? Нужно сказать: я. Однако, если мы, действительно, отбросим всякие представления о «теле», «душе» и т. п. и знаем я только как «единство сознания», то какой же смысл имеет говорить о сознании как его «принадлежности» или как о том, чем я обладает<sup>3</sup>? Неудачность образа обнаруживается и с другой стороны: если и мож-

<sup>1</sup> Скачка от принципиального анализа сознания к теории познания, который здесь имеет место, мы не хотим касаться, чтобы не усложнять изложения, но, конечно, его игнорировать нельзя.

<sup>2</sup> Термином «Haben» пользуется также Липпс, и, мне кажется, Н. Лосский ближе в этом пункте именно к Липпсу, но я называю Ремке, чтобы подчеркнуть положительное в значении этого термина. Ср. также Милль: «Дух можно описать как субъект (в схоластическом смысле этого термина) всех состояний сознания — как то, что их имеет или переживает» (*Милль Дж. Ст. Система логики / Пер. под ред. В.Н. Ивановского. 2-е изд. М.: Книжное дело, 1899. С. 55*). И Милль имеет право так говорить, потому что свое я он считает «отличным от этих ощущений, мыслей и т. д.» (*Ibidem*).

<sup>3</sup> О «принадлежности» (*Zugehörigkeit*) говорит Липпс, но для него «собственный смысл слова “сознание” есть я», — поэтому в своем «описании» он исходит

но примириться с такими какофоническими выражениями, как «я радуюсь» = «я обладаю радостью», «я ощупываю» = «я обладаю ощупыванием» и т. п., то что значит все-таки «я обладаю звездами на небе», «я обладаю тем, что  $2 \times 2 = 4$ »? Или это — вопросы непозволительные, ибо нельзя говорить о «звездах на небе», а можно говорить только о «видении мною звезд на небе»? Но ведь как раз «субъективизма» Н. Лосский и хочет избежать во что бы то ни стало. Поэтому ему приходится различать два вида отношения «обладания» в зависимости от двух видов «содержания сознания», — и это разделение должно, следовательно, спасти от «субъективизма», хотя как это возможно, если оба раза другим членом отношения остается все то же я?

«Это “обладание”, — говорит Н. Лосский, — распадается на два вида, резко отличающиеся друг от друга: одни содержания сознания непосредственно испытываются как *проявления моего я* (радость, желание и т. п.); наоборот, другие содержания сознания (наблюдаемый “голубой” цвет неба, “твердость” железа, “колебание маятника” и т. п.) непосредственно испытываются как что-то *чуждое моему я*, они входят в сферу моего сознания только как “данное мне”, только постольку, поскольку я на них направляю свое внимание, поскольку я “имею их в виду”. Первые содержания всегда без всякого спора признаются *психическими* и принадлежат к *внутреннему* миру субъекта; наоборот, вторые содержания непосредственно, без помощи всяких теорий рассматриваются как *внешний* (трансубъективный) мир, подобно тому как это делает наивный реализм...». Итак, «*чуждое моему я*» есть в то же время то, чем я «обладает», — так я «обладает», например, «твердостью» железа и т. п. Далее, это «*чуждое моему я*» есть «данное мне», и то постольку, поскольку «я имею их в виду», а с *психическим*, выходит, дело не так же обстоит? Но тогда какое же это освобождение от «психологизма» и «генетизма»? «Психическое», как предмет психологии, столь же «трансубъективно», как и «физическое», а если «психическое» Н. Лосским понимается как чистое сознание, то что значит его «субъект» со своим

из я, и что же удивительного, что «переживание сознания» у него относится только к я?

*внутренним* миром? Это ведь и есть наше *поддельное я!* И почему «представления о мире, душе» и прочем суть «теории», а представление о «субъекте» — не теория? И, наконец, почему у Н. Лосского вышло только *два вида* содержаний сознания? Правда, по видимости разделение совершенно безукоризненно, чистая дихотомия: «мое» и «не-мое» или «чуждое мне». Ошибка здесь в другом: логикой деления она не предусмотрена, но заключается она именно в предвзятой теории. Н. Лосский хотел делить «содержание сознания», а на самом деле разделил *содержание сознания, объединенное в я*. Естественно, у него я и участвует в обоих членах деления. И, таким образом, остаются вовсе не предусмотренными вопросы: 1, может быть, можно констатировать сознание помимо я? 2, может быть, можно констатировать сознание не только в я? — Соответственно и примеры свои Н. Лосский подобрал так, что все они прямо начинаются с я. Однако даже в приведенных Н. Лосским примерах один резко нарушает гармонию всего построения: «я знаю, что  $2 \times 2 = 4$ ». «Дважды два — четыре» есть некоторое «содержание» сознания, но куда его отнести: к виду типа «радость, желание» и т. п. или к виду типа «голубой цвет неба, твердость железа» и прочее, т. е. к *психическому* или *трансубъективному*? Во всяком случае, по-видимому, это не «проявление моего я», но какие основания мы имеем отнести его к «*внешнему* (трансубъективному) миру»? Оно вообще ни к какому субъекту не относится,  $2 \times 2 = 4$  есть отношение мимо всякого субъекта, и если мы станем анализировать это выражение как суждение, входящее в состав сознания, и не будем связаны обещанием оправдать какую-нибудь теорию, мы в своем анализе даже и не вспомним о существовании «субъекта», а, следовательно, не придется нам обращаться и ни к какой «трансубъективности». Философский и логический анализ этого выражения будет так же «безличен», как и математический его анализ, как безлична сама таблица умножения. Поэтому-то, вероятно, Н. Лосский и не говорит: « $2 \times 2 = 4$ », а говорит: «я знаю, что это так». Но спрашивается, какое может иметь значение для этого отношения, для дважды двух, знает его Н. Лосский и какое-либо настоящее или фальшивое я или не знает? Для иного имрека такое знание может быть

и похвально, но для самого этого отношения оно до крайней степени безразлично, как безразлично и то, что *не только* Н. Лосский знает это отношение, но и другие имреки знают, и во всяком случае *могут* знать. *Не может* знать об этом только одно я — я общее, трансцендентальное, гносеологическое, поддельное, но оно и ничего знать не может, иначе оно не было бы поддельным.

Есть еще нечто в примере Н. Лосского, что нельзя пройти молчанием. «Я радуюсь» = «я имею радость», «я хочу слушать музыку» = «я имею желание слушать музыку» и т. д., или последуем за Н. Лосским: «чувствуемая радость, желаемое слушание музыки, видимые звезды и т. п.». Жаль, что Н. Лосский остановился на «видимых звездах», так как «тому подобное» дальше без его помощи установить не так легко, — как выговорить: «знаемое, что  $2 \times 2 = 4$ ?». Обращаю теперь внимание на прямые дополнения к словечку «имею». «Я знаю, что  $2 \times 2 = 4$ » = «я имею знание»... тут речь *ломается*, и вместо: «дважды двух» нужно сказать, «что  $2 \times 2 = 4$ ». Неужели дело только в синтаксисе? Разве *по смыслу* одно и то же сказать: «я знаю Александра Ивановича» или «я знаю таблицу умножения», и «я знаю, что Александр Иванович есть нечто, например, мой наставник», я знаю, *что* таблица умножения чужда (или не чужда) моему я? Это словечко «что» играет весьма большую роль — (напомню только, что именно через него определяется у Мейнонга его «объектив») — и между прочим, оно-то и свидетельствует о вступлении в круг обсуждения, — хотя бы даже и *моего* обсуждения, — но такого отношения, которое само по себе не стоит ни в каком отношении к моему я.

Еще раз повторяю, что, само собой разумеется, если мы начнем анализ сознания с анализа я, мы придем к тому, что мы везде присутствия этого я откроем, если только мы обладаем достаточной памятью, чтобы не забыть, что именно мы исследуем. Если же исследуем само сознание, то мы только найдем, что это есть всегда сознание *чего-нибудь*. Это «что-нибудь» раскрывается как система отношений, присутствие в которых для я необязательно, — оно может быть здесь, но может и не быть. Но что особенно важно, так это то, что и исследование чистого сознания как чистой направленности на

нечто, или чистой интенциональности не обязывает нас начинать с я как единственной формы единства сознания. Не говоря уже о полной осмысленности таких выражений, как «моральное сознание человечества», «религиозное сознание первых христиан», «научное сознание эпохи Просвещения», «политическое сознание русского народа» и т. п., обратим внимание только на такие описания, как «вчера у NN было скучно», «в городе было жутко», «аудитория была взволнована», «всю Россию поразила весть об измене» и т. п. То, что таким образом хотят выразить, вовсе не суждения имрека, который это «замечает», «находит», «слышал» и прочее, а нечто совсем иное. Между тем «скука», «жуть», «изумление» и прочее, о чем тут речь, суть «состояния сознания», единство которого иной раз прямо указывается («аудитория», «Россия»), но вовсе не как я. Так, по крайней мере, констатируется факт, и можно теперь *ad majorem Meimet gloriam*<sup>1</sup> выдумывать сколько угодно теорий, в том числе теорий, позволю себе сказать, своего рода целлюлярной психологии или теории познания, факт останется фактом.

16. Наконец, третий пример. *П. Наторп* — один из виднейших представителей современного трансцендентального идеализма, трудолюбивейший последователь так называемой «марбургской школы», много сделавшей для преодоления Канта и его субъективной философии. Этот прямо начинает с утверждения: «Ничто не бывает объектом иначе, как для субъекта или сознания; во всякой познаваемой или допускаемой объективности заключается взаимоотношение (*das Gegenverhältnis*) с субъективностью: для субъекта должен быть объект (*dem Subjekt soll das Objekt gelten*); субъективному прямо противопоставляется, а вместе с тем ставится в неотрешимое отношение к нему, объективное»<sup>2</sup>. Таким образом, с самого начала уже Наторпу безразлично «субъект или сознание», как безразлична и коррелятивность субъекта, как сознания, объекту, или субъекта, как гносеологического, познающего субъекта.

1 К вящей славе Магомета; во имя Магомета (*лат.*).

2 *Natorp P. Allgemeine Psychologie*. В. I. Tübingen, 1912. Zweites Kapitel. S. 22–39. Ср.: *Einleitung in die Psychologie*. Freiburg, 1888. S. 11 ff; *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen*. Marburg, 1904 (2. Aufl., 1910). Einleitung 1. A. Objekt der Psychologie.

екта — «познаваемому и допускаемому» объекту. Но теорию познания мы оставим, — тут особая подделка под самую философию, — а будем держаться только анализа *сознания*. Что сознание коррелятивно познаваемому, это — бесспорно, и если условиться называть сознание «субъектом», а познаваемое «объектом», то, конечно, нет объекта без субъекта и субъекта без объекта. Но только ведь и «условия» полагается составлять «правильно» и «без подвохов», и во всяком случае полагается соблюдать их. «Подвох» у Наторпа сейчас же обнаруживается, когда оказывается, что этот «субъект» есть также я, и как таковое — уже не «сознание», а момент в сознании. Но тогда и получается принципиально все то же, что мы видели у Тейхмюллера и у Н. Лосского. В факте, что «нечто сознается», Наторп видит скрытое указание на «Я (или Ты или Он и т. д.)» и констатирует «в целом три момента, которые тесно связываются в одно в выражении “сознание”, но которые тем не менее можно выделить путем абстракции: 1) то нечто, которое кем-нибудь сознается; 2) то, кем нечто сознается или чьим оно сознается; 3) отношение между ними: что что-нибудь кем-нибудь сознается. Я называю, исключительно для краткости обозначения, первое *содержанием*, второе *Я*, третье *сознаваемостью* (Bewusstheit)». Что так *бывает*, как изображает Наторп, что в некоторых переживаниях или некоторых актах сознания можно различить названные им моменты, я спорить не стану, но я сомневаюсь в том, чтобы этот анализ был адекватным выражением *всякого* акта, больше, *всякого* единства сознания. И в этом, конечно, весь вопрос. Наторп сам наводит на сомнения своим весьма смелым, но долженствующим быть для него гибельным пояснением в скобках: «или Ты или Он и т. д.» Значит, его «Я» уже не всеобщее? Или есть такие же всеобщие «Ты» или «Он»? И не присутствует ли «Я» как необходимый момент в «Ты», а «Он» — в «Я»? Это был бы неожиданный результат для субъективизма! А что значит здесь «и т. д.»? «Она» и «Оно» или также «Мы»?.. Не следует ли тогда ожидать появления каких-нибудь неотеро- или неотато-кантианцев, которые нам раскроют, что субъективизм собственно есть *соборность*?.. Но на деле, кажется, скромнее: это — просто терминологическая широта, — словечко «или» имеет

здесь значение не поясняющее, а исключающее: сегодня ты, а завтра я. — Однако если *не всякий* акт сознания обнаруживает присутствие я, то в первую очередь выдвигается вопрос: *когда* это бывает? Выше я указал примеры, где не могу найти наличности я: для всех этих случаев существенно, что сознание направлено на содержание, «предметом» или носителем которого не может быть названо я. Нельзя ли теперь сказать обратно, что я тогда констатируется в переживании или в акте сознания, когда оно служит «предметом», на который в данный момент направлено сознание? Но тут-то мы и встретим главный пункт преткновения со стороны Наторпа, который должен быть подвергнут специальному рассмотрению. Поэтому мы пока оставляем в стороне вопрос, чтобы вернуться к нему ниже.

17. Теперь же обратимся опять к приведенному анализу Наторпа. Наторп также делает попытку обозначить отношение «сознающего» и «сознаваемого» именно как отношение «сознаваемости». Это, может быть, тоньше, чем «обладание». Но это обозначение теряет все свое обаяние, если мы вспомним, что «по условию» сознание есть субъект, и, следовательно, здесь речь идет просто о *субъективности*. А вследствие общего, не допускающего исключений значения наторповского разделения, всякое отношение сознания и его содержания есть субъективное отношение. Это и есть теория, из которой исходит Наторп, и напрасно поэтому он говорит о том, что здесь будто бы констатируется непосредственное переживание. Само условие было составлено «неправильно»: сознание, субъект и я — вещи совершенно разные, и нельзя одну из них подменять другою. То, что действительно можно констатировать во всяком переживании, есть корреляция: сознание — познаваемое, имманентное — трансцендентное; дальнейший анализ раскрывает каждую сторону в специфических чертах: мы можем рассматривать то и другое абсолютно, но раз мы натолкнулись на их соотносительность, мы уже на почве этого соотношения и обязаны вести свой анализ, так что каждое высказывание об одной стороне необходимо имеет себе коррелятивное высказывание о другой стороне. Констатируя такую простую и первично данную вещь, как многообразие не-

которого «сознания», мы тем самым констатируем многообразие «сознаваемого», и обратно. Многообразие, в свою очередь, коррелятивно единству, и мы начинаем говорить о «единстве сознания». Нужен ли для этого единства особый термин? Возьмем любое многообразие: стол, собака, мир, тридцатилетняя война, письмо Татьяны, римское право, — все это — единства, единства многообразий. Почему же, когда говорят о единстве сознания, его нужно обозначать особо? Потому что так или иначе нужно оправдать теорию субъективизма, — иного ответа быть не может. Стол есть единство многообразия, — но кому придет в голову утверждать, что это *единство* «обладает» своими признаками, или что это единство стоит к своим признакам в отношении «стольности» и т. п.? Очевидно, тому, кто под «единством» здесь будет подразумевать не простое «объединение» признаков, а нечто, что их вызывает или порождает, или получает, или на себе носит и прочее, словом, кто захочет оправдать *теории* субстанциальности, субъективности или что-нибудь подобное. Я ничего не говорю теперь против этих теорий, как теорий, — одни лучше, другие хуже, — но нельзя утверждать, что это — не теории, а непосредственное переживание. Но далее, как только появился «субъект», он тотчас квалифицируется как коррелят объекту: нет субъекта без объекта, и нет объекта без субъекта. Что сознание коррелятивно познаваемому, это мы признали, но причем же здесь субъект? и что такое объект? Если уж, действительно, можно установить некоторый субъект как носитель или породитель и прочее сознания, то его содержание и составляет само сознание, т. е. акты сознания, а никак не познаваемое. А ведь именно познаваемое и называется здесь «объектом»! Чистый субъективизм, т. е. иллюзионизм, логически честнее: я (субъект) и мое сознание (объект) — больше ничего; субъективизм замаскированный: я (субъект) и мое сознание (+ познаваемое = объект). Получается корреляция между я и познаваемым, которую также, может быть, в некоторых смыслах, нельзя отрицать, поскольку речь идет об я, как имреке, но только такая корреляция и не выходит за пределы имрека. Здесь же устанавливается обратное, совершается уже упомянутая *conversio simplex*: познаваемое отно-

сится к я. А чтобы не было «солипсизма», нужно я брать не как имрека, а как я, составляющее момент во всяком сознании. Но этого мало сказать: «момент в сознании», — нет, само сознание и есть я! Имрек уже не нужен, его можно уничтожить, — психологизм преодолен. И это верно: нельзя стричь человека, который надел парик. Но сколько бы субъективизм ни рядил всех имреков под одно «общее я», одного он не достигнет: не заставит признать, что все имреки так и родились в этом парике, хотя, быть может, ему удастся приучить к мысли, что последний составляет необходимую принадлежность всякого их переживания, и что они совершенно непосредственно констатируют его наличность во всяком переживании.

18. Но не уничтожаю ли я сам имрека? Ведь если первоначально только и дано, что сознание и познаваемое, без всякого отношения к я, какое-то «безличное» сознание, то не значит ли это высказывать чудовищный парадокс, гротеск, будто может быть *ничье* сознание, и будто анализ сознания и познаваемого дает нам в мире все, кроме только их собственника, я: один объект и никакого субъекта! Конечно, с моей стороны это — только риторический вопрос: я не смею подозревать читателя в непонимании всего вышесказанного, как не смею его подозревать и в скептицизме по поводу моего здравомыслия. На самом деле я хочу только сказать: сознание не «ничье», раз его констатирует у себя имрек, но только это и есть сознание имрека, и имрек заблуждается, если он думает, что его сознание и есть единственное возможное сознание; сознание есть *не только* у имрека, и не только у его ближнего, есть еще и могут быть сознания, которые, как и его имрека, суть единства, но которые не принадлежат я и которые, — если я есть субъект, — не могут быть названы субъективными. Это не есть какое-нибудь «общее я», которое строится всецело на уничтожении и отрицании я, имрека, и которое именно, поэтому, и было бы в полном смысле *ничем*. Но как у имрека есть свое, ни к чему иному не сводимое, и даже, при случае, для других недоступное, «неизреченное», так и у тех единств может быть свое, «изреченное», но не для всякого имрека доступное, не всяким усвояемое, чт, поэтому, не сводится к тому, что принадлежит *только* имреку. Имрек может даже

знать об этом, но он знает в то же время, что это — *не ego* или *не только ego*, что он, во всяком случае, не является здесь субъектом сознания в смысле *materia in qua*, — а это только и существенно. Но ясно, что, говоря так об имреке и других единствах сознания, я не могу допустить «голового» объекта *in se*, хотя и не верю в догмат субъективизма, будто нет объекта без субъекта. Субъект, *id in quo*<sup>1</sup>, сам есть предмет; в предметном, т. е. в сознаваемом его нужно и искать. Его перенесение в другой член корреляции, как основы, источника и принципа сознания, лишает прежде всего его самого присущих единственно ему особенностей; поскольку его не «жалеют», отнимают у него его особенное, постольку совершают недопустимую *подмену*, заставляют его жить по фальшивому паспорту Каннитферштана.

<...>

31. Но, оставаясь на почве того же эмпирического анализа, мы можем получить и другие «пункты» сознания, и притом такие, к которым нельзя обратиться уже с вопросом, как к имреку, и которые, если бы и отвечали, не всегда могли бы сказать «мое», а сказали бы «наше», — как в примерах: «Наша эпоха», «Пушкин — наша гордость и слава», «наши победы и поражения» и прочее, — «наш», но отнюдь не каждого из нас. Мы говорим «Отче наш», а не «Отче мой», поясняет автор гениального сочинения «Ojczy Nasz» (гр. Цешковский), мы говорим о «нашем», общем Отце, который Отец *наш* только постольку, поскольку мы считаем себя братьями; «Живите, — говорит он, — но живите жизнью полной в любовном единении с родом и народом, со всем человечеством и Церковью, с матерью землей не мертвой, как вам кажется, но живущей одною с вами жизнью во вселенной, живите в любви непреходящей, — а тем самым уже будете жить в Боге и с Богом». Раз возможны такие мысли и чувства, такие переживания, то что же здесь, значит, *мое* сознание? Но интересно, что и в чисто *личных* высказываниях мы сплошь и рядом подразумеваем не себя *только*. Такие выражения, как «*моя* родина», «*мое* моральное сознание», «*моя* служба», «*мои* политические убеждения» и прочее, не только не указывают на меня как на «собст-

<sup>1</sup> Для себя (*лат.*).

венника», но прямо внушают мысль о моем участии в соборных отношениях, которые тут характеризуются указанием на «пункты», «объединяющие» некоторое *общее сознание*<sup>1</sup>. Едва ли есть надобность останавливаться на этой стороне вопроса. В свое время кн. С. Н. Трубецкой в вышецитированной статье подобрал много эмпирических аргументов в пользу коллективности или соборности сознания. У нас есть наука, — как бы она ни называлась, — которая имеет своим предметом сознание, «существование которого не зависит от индивида. Не потому, что данные этого сознания предполагают коллективный предмет (*un sujet collectif*), отличный от индивидов, составляющих социальную группу, но потому, что они характеризуются признаками, которых нельзя получить единственно путем рассмотрения индивидов, как таких». Коротко, речь идет об «образах действия, мысли и чувства, которые представляют то замечательное свойство, что они существуют вне индивидуального сознания»<sup>2</sup>. *Чьи* же они?..

32. Анализируя сознание, как такое, и не отдавая себе ясно-го отчета в том, что я, имрек, есть исключительно конкретная, социальная вещь, приписывают я чрезвычайное значение только потому, что, как было указано, в этом анализе исходят из себя же. Стремясь затем зафиксировать столь важную вещь, не решаются однако отрекомендовать самих себя, — в силу, вероятно, давления именно коллективного сознания, — как «единственную проблему философии», и начинаются поиски всеобщего представителя: душа, дух, трансцендентальная апперцепция, абсолютное я и прочее, суть такие покровы философской скромности. Субъективизм, в этом смысле, есть доказательство исключительной философской скромности и застенчивости, а отнюдь не самовлюбленности и чванства, как может показаться поверхностному наблюдателю... Но раз субь-

<sup>1</sup> Иногда прямо говорят о «социальной душе» или «коллективном я», например, в этнической психологии Лацаруса и Штейнталя. Вообще этому вопросу уделяется много внимания также в современной французской «социологии» (школа Дюркгейма) и в американской «социальной психологии» (Болдуин). Ср. также: *Balicki Z. Psychologia społeczna. Warszawa, 1912. Особенно S. 63, 141 (jaźń zbiorowa, jaźń społeczna).*

<sup>2</sup> *Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales. 2. éd. Introduction; Durkheim Em. Les Règles de Méthode sociologique. 6. éd. Ch. I.*

ект, в самом деле, так безличен и так непретенциозен, то едва ли кому-нибудь может показаться парадоксом наше наблюдение, сводящееся к тому, что я есть предмет среди предметов, чья природа, впрочем, представляет еще совершенно открытый вопрос. Сказать, что этот предмет есть «единство сознания», значит, сказать совершеннейшую истину. Оговорка, что *не только я* есть единство сознания, нисколько не нарушает этого совершенства. К сожалению, как и много других «совершенных истин», и эта истина чрезвычайно пуста. Дело в том, что «единство сознания», — в силу коррелятивности, которую трудно отрицать, сознания и познаваемого, — всегда будет единством также и познаваемого. — А значит, единство познаваемого есть единство сознания?.. Чтобы показать единство познаваемого, «мира», «природы», нужно прибегать к разного рода «субстанциям», «силам», «вещам в себе» и прочим уловкам догматической метафизики, — не более ли соответствует достоинству философии обозначить единство сознания как «субъект» и через него гарантировать возможность самой философии и всяческого о нем, — кроме так опозоренного метафизического, — знания? Вот — козырный туз субъективизма! Но беда в том, что этот «туз» был вынут не из сданных для игры карт, а на этот случай оказался припасенным заранее, — вследствие чего он и называется *фальшивым*... Об этом была речь.

33. То, что определяется как единство сознания, *respective*, познаваемого, чрезвычайно многообразно. Всякая называемая, мыслимая, представляемая, воображаемая и т. д. «вещь», «содержание», «предмет», суть *единства*, столь же единства познаваемого, как и сознания. Никакими исключительными правами и привилегиями в этом *общем* описании никакое я и никакие я не пользуются. Проблема о них возникает, как мы видели, только как более частная проблема «социального предмета», который должен быть прежде всего координирован с другими предметами. Сосредоточиваясь теперь на этом «предмете», мы открываем в нем не только его «предназначенность», но и то, что осуществляет ее, некоторое энтелехическое начало, «источник» переживаний и сознания, *свободу*, источник конкретности и единственности. Тут само «сознание» выступает как познаваемое, а *sui generis* единства сознания раскрываются перед нами

как *sui generis* «носители», но не как *иксы*, а как имена собственные, что и есть символическое выражение «неизреченного». Тут подлинный источник и прототип всякого понятия «носителя», «субстанции», «ипостаси» и прочего. Но, воздерживаясь от всякой метафизической теории этого источника, мы видим единственный путь к его уразумению в чистом раскрытии символов, в их разоблачении и, следовательно, в обнаружении затаенного. Всякое уразумение по существу своему есть не просто «участие», а «соучастие», «сопричастие» и «сопричастность»<sup>1</sup>. Это само по себе уже есть новое познаваемое в его единстве: познаваемое единство сознания. Единственность и незаменимость каждого участника или соучастника этого единства не может быть им уничтожена. Это было бы внутренне противоречиво и, следовательно, по существу невозможно, потому что это сводило бы индивидуальное к нулю, — а из собрания нулей, разумеется, не вышло бы нового единства. Единственность индивидуального не уничтожается, если мы, заглядывая в его сущность, устанавливаем «типическое» и изображаем его в ему единственно присущей структуре. Не предвосхищая никаких теорий и аналогий, мы не можем ни в каком случае утверждать, что типическое индивидуального в каком-либо отношении может нам предначертать отношения и «типически» коллективного. Соборное в его сущности и его существенные же типы есть самостоятельная сфера исследования. Наши выражения: моральное, эстетическое, религиозное, научное и прочие сознания уже указывают направления, в которых возникают соответствующие проблемы, хотя это только области абстрактного и в таком виде просто заголовки целых «наук». Это — не «типы», а обобщения. Но не следует забывать, что именно конкретное, как такое, имеет свою особую «общность», которая достигается не путем «обобщения», а путем «общения». Сознание, например религиозное, может рассматриваться не только как общее, но и как *общное*, оно имеет свою конкретную форму *общины*, имеет свою, скажем, «организацию веры»; сознание эстетическое имеет конкретную общную форму искусства или «организацию красоты»; то же относится к «науке» и т. д. Все это необхо-

<sup>1</sup> Интересные факты собраны в книге: *Finnbogason G. Den sympatiska Forstaaelse. Köbenhavn, 1911.*

димо должно иметь свою «форму», чтобы оно могло быть названо и затем раскрыто в смысле своего *слова*, логоса.

34. Анализ «сознаваемого сознания», как коллективного предмета, показывает, что само я, имрек, есть «носитель» не только своего «личного» сознания, но и общного. И он сам, конечно, различает, — хотя и не всегда это легко, — где он представляет «сам» за себя и где он — за свою общину. Кн. С. Н. Трубецкой, говоря о «познании», констатирует: «фактически, я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми». Дело не только в *познании*, и не в «критерии» дело, который тут находит кн. Трубецкой<sup>1</sup>; и я даже думаю, что тут просто нет никакого критерия. Кн. Трубецкой спешит воспользоваться подмеченным им *фактом* уже для своей теории. Мы же просто остановимся перед самим «фактом». Нам важно только обратить внимание на его особенности; если понадобятся «выводы», всякий может их сделать, сколько ему угодно: факт их не гарантирует и за них не отвечает. Критерия же здесь не может быть уже по одному тому, что *иначе как* по этому собору никто не поступает, а «единогласия» не было и нет. В конце концов, хитро не «собор со всеми» держать, а себя найти мимо собора, найти себя в своей, имярековой свободе, а не соборной. Возможно ли это по существу, как на это ответить?.. Ничей чужой опыт меня убедить не может, — не потому, что невероятно, а потому что — неразумно, т. е. неизреченно. На почве разума и уразумения такое «личное» уже и не будет «мое», ибо «одержимый» уже не я, не имрек, а «Палата № N»... Во всяком случае, все это — проблемы прежде всего принципиального анализа самого чистого сознания в его сущности.

Москва. 1916, январь

<sup>1</sup> «Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же, как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-нибудь опознанных общепринятых истин — есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого». Трубецкой С. Н. L. cit. С. 99. Совершенно непонятно, зачем кн. Трубецкому в анализе сознания понадобилось обеспечить себе критерий познания: это ведь и есть ересь «протестантского субъективизма» — гносеологизм. И помнил ли кн. Трубецкой, что с таким «критерием» он стоял ближе всего к... Фейербаху?..

## Содержание

Предисловие (А.В. Смирнов, Ю.В. Синеокая).....	5
История типов научной рациональности по Вячеславу Семеновичу Степину (В.Г. Буданов).....	9
Исторические типы научной рациональности: проблемы демаркации и преемственности (В.С. Степин).....	13
Теодор Ильич Ойзерман: плюрализм философии (А.А. Гусейнов) ...	53
Философия как история философия (Т.И. Ойзерман).....	57
Александр Степанович Карпенко: сверхреализм (В.А. Лекторский).....	79
Сверхреализм (А.С. Карпенко).....	81
Теории социальных эстафет Михаила Александровича Розова: онтология для гносеологии (Н.И. Кузнецова).....	131
В поисках Жар-птицы (М.А. Розов).....	138
Александр Александрович Зиновьев: логическая социология (А.А. Гусейнов).....	173
Социология (А.А. Зиновьев).....	179
О Владимире Соломоновиче Библиере, диалогике и поэтическом даре философии (С.С. Неретина).....	221
Что есть философия? (очередное возвращение к исходному вопросу) (В.С. Библиер).....	227
Иван Тимофеевич Фролов. Марксизм и глобальные проблемы человечества (Г.Л. Белкина, С.Н. Корсаков, М.И. Фролова).....	273
Человек и глобальные проблемы человечества (И.Т. Фролов).....	279
Генрих Степанович Батищев и его концепция глубинного общения (В.А. Малахов).....	315
Особенности культуры глубинного общения (Г.С. Батищев).....	324
Идеальное как форма коллективной деятельности у Эвальда Васильевича Ильенкова (В.А. Лекторский).....	361
Диалектика идеального (Э.В. Ильенков).....	364
Георг Лукач: овеществление и коллективная практика как тождество субъекта и объекта (В.А. Лекторский).....	441
Овеществление и сознание пролетариата (Г. Лукач).....	444
Густав Густавович Шпет: Я как продукт социальной коммуникации (В.А. Лекторский).....	483
Сознание и его собственник (заметки) (Г.Г. Шпет).....	486



Научное издание

**Коллектив авторов**

**Философия во множественном числе**

Корректор:  
Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.  
Группа допечатной подготовки изданий:  
Иванова М.В.  
Исакова Т.В.  
Коновалова Т.Ю.  
Крылов К.А.

Подписано в печать 17.10.2019. Формат 60×90/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 33,0. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,  
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;  
сертификат соответствия  
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;  
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51  
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество  
«Т8 Издательские Технологии»,  
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,  
телефон: +7 499 322 3832

---

**По вопросам приобретения книги  
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,  
факс: + 7 495 305 6088,  
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,  
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.